

**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]

№ 2, 2023

Scientific Journal

Theology. Philosophy. History

Publishing House of Saint Petersburg
Theological Academy
2023

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 2, 2023

Научный журнал

Теология. Философия. История

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2023 год

UDC 281.93(051)

The Edition is recommended by the Publishing
Council of the Russian Orthodox Church
IS R23-305-0117

Recommended for publication
by the Scientific Council of St. Petersburg Theological Academy
of the Russian Orthodox Church
Protocol No. 8 (28)-П from March 15, 2023

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: 5.6.1. Russian history (historical sciences);
5.7.2. History of philosophy (philosophical sciences);
5.11.1. Theoretical theology (research directions:
Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism) (theology);
5.11.2. Historical theology (research directions:
Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism) (theology);
5.11.3. Practical theology (research directions:
Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism) (theology).

Chief editor

Siluan, Bishop of Peterhof (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, 2023
© Saint Petersburg Theological Academy, 2023

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5
Х93

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р23-305-0117

Рекомендовано к публикации
Научным советом Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви
Выписка из Протокола №8 (28)-л от 15.03.2023 г.

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: 5.6.1. Отечественная история (исторические науки);

5.7.2. История философии (философские науки);

5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению:
православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология);

5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению:
православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология);

5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению:
православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).

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

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

Х93 Христианское чтение : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбДА, 1821–1917, 1991– .

№ 2 [март-апрель] : Теология. Философия. История. — 2023. — 376 с.

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5

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

© Авторы статей, 2023
© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2023

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 Philosophy, Professor, Director of the Institute of Theology, St. Petersburg State University, Vice-Rector for Research of the Russian Orthodox University of St. John the Theologian;
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, Институт теологии Санкт-Петербургского государственного университета, Российский православный университет св. Иоанна Богослова;
17. *Владимир Кириллович Шохин*, доктор философских наук, профессор, Институт философии Российской академии наук.

СОДЕРЖАНИЕ

Богословие

Священник Алексей Васильев. Концептуализация методов познания реальности: к проблематике методов теологии..... 12

А. С. Пронина. Вопрос об эллинизации христианства в богословском наследии Ярослава Пеликана..... 24

Библеистика

А. М. Надежкин. Змеи-сарафы в Ветхом Завете..... 39

Священник Сергей Демиденко. Учение неопифагорейцев и сравнение их этического учения с этикой святого апостола Павла..... 49

История Церкви

Священник Андрей Постернак. Девы в Древней Церкви..... 58

А. Ю. Митрофанов. Галла Плацидия и ее эпоха в освещении Прокопия Кесарийского и его источников..... 73

Я. Ф. Макаров. Религиозная полемика Новой Англии XVII в.: «ковенант полпути»..... 103

Церковное право

П. И. Гайденко. Круглый стол «Духовенство XI–XXI вв. в обществе и государстве: каноническое и правовое положение».....112

Научная полемика

А. Ю. Митрофанов. Императрица Екатерина II как пример женского служения Церкви. Комментарий к статье Ю. В. Оспенникова «Актуальные проблемы изучения церковного права (промежуточные итоги работы Барсовского общества)»..... 134

Литургия

А. А. Алексеев. Иерусалимское наследие новозаветного лекционария..... 143

Церковное искусство

Н. В. Пивоварова. Собрание памятников церковной старины в Древлехранилище Свято-Троицкой Александро-Невской лавры. История формирования, состав и судьба экспонатов: 1900-е — 1930-е гг..... 153

Религиозная философия

А. Ю. Полунов. Консервативные народники в дальних странах: к истории идейно-духовных исканий второй половины XIX — начала XX в.165

<i>Священник Максим Никулин. Арифмология Платона и ее развитие в неоплатонической ноологии и рациональной теологии</i>	184
<i>Д. И. Макаров. О библейских аллюзиях и прототипах в рассказе Паоло Вольпони «Источник»: К уяснению специфики христианской философии автора</i>	191

История России и Русской Церкви

<i>Н. И. Петров. «Дому Твоему подобает святыня Господня в долготу дней»</i>	203
<i>Священник Вячеслав Савинцев. Статистический учет старообрядцев в Рязанской епархии в синодальный период</i>	215
<i>М. А. Орлов. Материалы Совецаний по борьбе с сектантской пропагандой в Степном крае</i>	224
<i>В. В. Цысь, О. П. Цысь. Использование волшебных фонарей на Палестинских чтениях в конце XIX — начале XX вв.</i>	233
<i>Диакон Николай Борисов. Образовательный уровень приходского духовенства Российской империи во второй половине XIX — начале XX века (на примере Черниговской епархии)</i>	254

Православие в странах Балтии

<i>Епископ Силуан (Никитин). Династия священников, ушедших в Финляндию после Кронштадтского восстания</i>	262
<i>Протоиерей Константин Костромин. Эстонские церковно-приходские школы Петербургской епархии</i>	270
<i>Инокния Евфросиния (Седова). Межвоенный опыт Русского православного студенческого единения в Риге, XX век: судьбы участниц — Лидия Баринаова</i>	283
<i>В. И. Мусаев. Либерализация религиозной политики в Российской империи в 1904–1905 гг. и ее последствия для Рижской и Финляндской православных епархий</i>	298
<i>Протоиерей Игорь Прекуп. Разделения в эстонском православии во время Великой Отечественной войны: характерные особенности и причины выбора сторон</i>	308
<i>С. Г. Мянник. Эстонская Православная Церковь в 1919–1940 годах</i>	323
<i>С. А. Тамби. Эстонская православная Крестовоздвиженская церковь в Кронштадте: история и современность</i>	344
<i>А. А. Кострюков. «Искренно скорблю о трагической смерти много уважаемого и ценимого Иерарха, Высокопреосвященного Архиепископа Иоанна». Митрополит Литовский и Виленский Елевферий (Богоявленский) о гибели священномученика Иоанна (Поммера) и других событиях церковной жизни</i>	362

CONTENTS

Theology

- Priest Alexey Vasiliev.* Conceptualization of Methods of Knowing Reality: to the Problems of Theological Methods..... 12
- Anna S. Pronina.* The Question of the Hellenization of Christianity in the Theological Heritage of Jaroslav Pelikan..... 24

Biblical Studies

- Alexey M. Nadezhkin.* The Snakes “saraph” in the Old Testament..... 39
- Priest Sergey Demidenko.* The Teaching of the Neo-Pythagoreans and the Comparison of Their Ethical Teaching with the Ethics of Saint Apostle Paul..... 49

Church History

- Priest Andrey Posternak.* Virgins in the Ancient Church..... 58
- Andrey Yu. Mitrofanov.* Galla Placidia and Her Era in the Coverage of Procopius of Caesarea and His Sources..... 73
- Yan F. Makarov.* Religious Polemics of New England of the 17th Century: “The Half-Way Covenant” 103

Church Law

- Pavel I. Gaidenko.* Round table “The Clergy of the XI–XXI centuries in the Society and in the State: Canonical and Legal Status” 112

Научная полемика

- Andrey Yu. Mitrofanov.* The Empress Catherine II as an Example of Women’s Service to the Church. Commentary on the Article by Yu. V. Ospennikov “Actual Problems of Church Law Studies (Interim Results of the Work of the Barsov Society)” 134

Liturgical Studies

- Anatoly A. Alekseev.* The Jerusalem Legacy of the New Testament Lectionary..... 143

Church Art

- Nadezhda V. Pivovarova.* The Collection of Church Antiquities in the Drevlekhranilishche of the Monastery of Holy Trinity and St. Alexander of Nevsky. The History of Creation, the Structure and the Fate: 1900s – 1930s..... 153

Religious Philosophy

- Alexander Yu. Polunov.* Conservative Populists (Narodniks) in Distant Countries: On the History of Ideological and Spiritual Searches in the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries..... 165

*Priest Maksim Nikulin. Plato's Arithmology and its Development
in Neoplatonic Noology and Rational Theology* 184

*Dmitry I. Makarov. On Some Biblical Allusions and Prototypes
in Paolo Volponi's *The Font: A Contribution to the Problem
of Distinguishing Specific Traits of his Christian Philosophy** 191

History of Russia and the Russian Church

Nikolay I. Petrov. "Holiness of the Lord Becometh Thine House for Ever" 203

*Priest Vyacheslav Savintsev. Statistical Accounting of Old Believers
in the Ryazan Diocese in the Synodal Period*..... 215

*Maxim A. Orlov. Materials of Meetings on Combating
Sectarian Propaganda in the Steppe Region*..... 224

*Valery V. Tsys, Olga P. Tsys. The Use of Magic Lanterns
at the Palestinian Readings in the Late 19th and Early 20th Centuries* 233

*Deacon Nikolay Borisov. The Educational Level
of the Parish Clergy in the Russian Empire
in the Second Half of the 19th – Early 20th Century
(on the Example of the Chernigov Diocese)*..... 254

The Orthodox Faith in the Baltic States

*Bishop Siluan (Nikitin). A Dynasty of Priests
who Left for Finland after the Kronstadt Uprising* 262

*Archpriest Konstantin Kostromin. Estonian Parochial
Schools in the St. Petersburg Diocese* 270

*Sister Euphrosyne (Sedova). Interwar Experience
of the Russian Orthodox Student Unity in Riga, 20th Century:
the Fate of the Participants – Lidia Barinova*..... 283

*Vadim I. Musaev. Liberalization of the State Religious Policy
in the Russian Empire in 1904 and 1905 and its Aftermath
for the Orthodox Dioceses of Riga and Finland*..... 298

*Archpriest Igor Prekup. Divisions in Estonian Orthodoxy
During the Great Patriotic War:
Characteristics and Reasons for Joining Parties*..... 308

Sergey G. Männik. The Estonian Orthodox Church in 1919–1940..... 323

*Sergey A. Tambi. Estonian Orthodox Church of the Exaltation of the Holy Cross
in Kronstadt: History and Present*..... 344

*Andrey A. Kostryukov. "I Sincerely Mourn the Tragic Death
of a Much Respected and High-Value Hierarch, His Eminence Archbishop John."
Metropolitan Eleutherius of Lithuania and Vilna (Bogoyavlensky)
on the Death of the Holy Martyr John (Pommer)
and Other Events of Church Life.
(The Introductory Article, Publication and Notes)*..... 362

Священник Алексей Васильев

Концептуализация методов познания реальности: к проблематике методов теологии

УДК 2:001.891+271.2-284

DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_12

EDN RHMELE



Аннотация: В статье актуализируются вопросы методологии православной теологии в контексте феноменологии методологии. На основании расширительной трактовки концепции «трех миров» К. Поппера предложен богословский подход к представлению полноты реальности, которую может постигать человек. К фундаментальным областям познания отнесены познание материального мира, познание самого себя, постижение культуры как реальности, богопознание. С учетом зависимости метода познания от природы постигаемого мира предложена структура методологии, объясняющая применимость логических, диалектических и антиномированных методов познания к постижению реальности. Применение тех или иных типов методологии связано с постулированием определенных методов постижения реальности, на основании которых выстраивается соответствующая картина мира (научная, культурологическая, богословская). Антиномирование как один из этих методов позволяет постигать единство несовместимых реальностей, но остается недостаточно изученной отраслью методологии. Рассмотрены парадигмы применения метода антиномирования в догматах и учении Православной Церкви в перспективе формирования современной методологии теологии.

Ключевые слова: методы теологии, структура метода, аксиома, концепт, культуроцентризм, догмат, догматическое богословие, антиномия, антиномирование.

Об авторе: **Священник Алексей Александрович Васильев**

Магистр богословия, соискатель Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия.

E-mail: vass78@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8519-251X>

Для цитирования: Васильев А., свящ. Методы познания реальности: к проблематике методов теологии // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 12–23.

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

Статья поступила в редакцию 28.11.2022; одобрена после рецензирования 10.01.2023; принята к публикации 20.01.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Priest Alexey Vasiliev

Conceptualization of Methods of Knowing Reality: to the Problems of Theological Methods

UDK 2:001.891+271.2-284
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_12
EDN RHMELE



Abstract: The article actualizes the questions of the methodology of Orthodox theology in the context of the phenomenology of methodology. Based on the broad interpretation of the concept of “three worlds” by K. Popper, a theological approach to the representation of the fullness of reality that a person can comprehend is proposed. The fundamental areas of knowledge include the knowledge of the material world, the knowledge of oneself, the comprehension of culture as a reality, and the knowledge of God. Taking into account the dependence of the method of cognition on the nature of the world being comprehended, a methodology structure is proposed that explains the applicability of logical, dialectical and antinomying methods of cognition to the comprehension of reality. The application of certain types of methodology is associated with the postulation of certain methods of comprehension of reality, on the basis of which the corresponding picture of the world is built (scientific, culturological, theological). Antinomying as one of the methods allows one to comprehend the unity of incompatible realities, but remains an insufficiently studied branch of methodology. The paradigms of applying the method of antinomying in the dogmas and teachings of the Orthodox Church are considered in the perspective of the formation of the modern methodology of theology.

Keywords: methods of theology, structure of the method, axiom, concept, cultural centrism, dogma, dogmatic theology, antinomy, antinomying.

About the author: Priest Alexey Alexandrovich Vasiliev

Master of Theology, postgraduate student at the General Church Postgraduate and Doctoral Studies named after Ss. Cyril and Methodius.

E-mail: vass78@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8519-251X>

For citation: Vasiliev A., priest. Methods of Cognition of Reality: to the Problems of Theological Methods. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 12–23.

Funding: The research was supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFFI) under research project no. 21-011-44157.

The article was submitted 28.11.2022; approved after reviewing 10.01.2023; accepted for publication 20.01.2023.

Проблематика, вынесенная в название статьи, призвана актуализировать один из тезисов современного научно-образовательного Российского стандарта «26.00.01 — Теология», а именно проблему методологии православной теологии: имеется ли у православного богословия собственный метод, которым формируется его основание — догматическое богословие, или же методы теологии аналогичны методам науки, эмпирически основанным на системах материальных аксиом, либо методам гуманитаристики, основанным на диалектическом взаимодействии концептосфер культуры¹. В качестве методов исследования в статье применяется концептуальный анализ, метод парадигм, моделирование.

Для раскрытия проблематики предлагается рассмотреть вопрос в несколько этапов. Во-первых, необходимо выяснить, насколько окружающая человека реальность является единой по своим принципиальным постигаемым характеристикам, иными словами, в каких постигаемых мирах обитает человек, имеющий сложную природу и многоуровневую организацию бытия. Во-вторых, соотнести постигаемые реальности и методы их постижения, поскольку именно в такой постановке вопроса гносеологическая парадигма ответов релевантна онтологической. Для этого необходимо уточнение структуры познавательного метода в отношении того, какие компоненты метода должны конфигурироваться уникально для постижения различных реальностей. Последним этапом исследования необходимо показать, каким способом формируются целостные картины мира на основании неизменяемых постулатов, «точек опоры», необходимых констант, на основании которых становится возможным постижение реальности. К таковым постулатам следует отнести аксиомы, концепты и догматы. На их основе вырастают величественные здания науки, культуры и богословия, созидающие образ любой цивилизации. В результате всех корреляций мы должны сформировать представление о собственном методе теологии, который не будет опосредован методами гуманитаристики или естествознания и который возможно будет сопоставить с методологиями последних в качестве равнозначной им самостоятельной методологии. В качестве такого метода в статье предлагается рассматривать антиномирование как метод догматического богословия, что является принципиально новым подходом в данной отрасли исследований.

Несмотря на то, что следующий ниже абзац в демократическом научном пространстве может выглядеть как сомнительное предложение формата «для успешного решения нашей задачи примем значение $\pi = 3$ », необходимо отметить невозможность употребления дефиниции «богословие» в значении «богословие вообще», вне его конфессиональной коннотации. Например, даже в границах российского стандарта «Теология» понятие о благодати «по-православному» совсем не равно понятию о благодати «по-католически», а иудейские и исламские богословские нарративы вообще сильно разнесены по смыслу. Во избежание двусмысленности высказываний мы должны принять только одну область стандарта, а именно «Православная теология», в качестве основы своего исследования, поскольку данная область отвечает разрабатываемой нами методологии теологии.

Поиск и постижение реальностей, имеющих истинное бытие, занимает разум человека с древнейших времен. Магические практики требовали расширения сознания, рациональные — дерзких философских экспериментов, вероучительные — немечтательного обращения к истинному Богу. Современное научное представление о реальности как совокупности постигаемых миров (универсумов, царств) ввел Карл Поппер. В 1967 г. в докладе на III Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки в Амстердаме Поппер сформулировал концепцию трех миров, постигаемых человеком: материальный мир, ментальный мир, мир объективного содержания мышления (в иной трактовке: научные идеи, поэтика, искусство) (см.: [Поппер, 1983, 439–440]). Иными словами, это физическая, ментальная и культурная

¹ Примечательный перечень методов теологии, основанных на научно-богословских междисциплинарных связях, представляет программа учебной дисциплины «Метод в теологии», в 2017 г. разработанная для НИУ ВШЭ доктором теологии Е. А. Пилипенко [Пилипенко, 2017].

реальности. Для «третьего мира», или «царства», Поппер не предлагает самостоятельной онтологии (сознательно исключая платоновское представление абсолютного мира идей), «третий» мир опосредован материальными носителями информации и актуализируется субъектом по мере необходимости².

Несводимость иерархии «царств» одного к другому, утверждаемая Поппером, противоположна любой форме редукционизма, предполагающего прямую генерическую выводимость сложных систем из простых. Подобное индетерминированное представление о творческом состоянии вселенной в целом отвечает идее Божественного разумного замысла о морфологии творения. Однако радикальное отличие теологической картины мира заключается в признании общей основы любого количества постигаемых миров — их тварности. Догматы о вечном бытии Бога Святой Троицы и творении мира и времени из ничего³ снимают известную проблему полного дуализма материи и духа, объединяя их исходным общим свойством тварности как первой и наиболее глубокой характеристики бытия, противопоставляя эту реальность другой — реальности абсолютной Божественной нетварности: «Все — далеко от Бога не по месту, но по природе» [Иоанн Дамаскин, 2003, 50]. Методическим следствием «тварности всего» является признание глубинной метафизической общности даже противоречивых друг другу постигаемых сотворенных миров. Нетварность Бога постигаема только апофатически, как смиренное признание невозможности для сотворенного разума постигнуть образ нетварного бытия Бога и исповедать его в положительных понятиях. Богообщение в православии трактуется как обращение к Живому Богу, возможное благодаря Пресущественности Бога в Его нетварных энергиях, обнимающих человека, вводящих в таинственное единство с Богом [Георгий Капсанис, 2008, 27], и богословский подход должен постулировать (независимо от светской оценки этого постулата) реальность еще одного постигаемого Царства, не рефлекслируемого рационально, ментально и культурно, — нетварного мира Пресвятой Троицы, Ипостасей Отца, Сына и Святого Духа. По природе Бог есть Любовь и открывается истинно любящему сердцу Своими нетварными энергиями благодати. Но и этим не исчерпывается богословие. С момента Боговоплощения нетварное и тварное состоят в антиномированном «халкидонском единстве» в Ипостаси Христа, и в Его Ипостаси человек призван увидеть бытие Истины лицом к лицу⁴.

Фактическое наличие нескольких несводимых друг ко другу постигаемых реальностей, бытие каждой из которых обусловлено собственной логикой и полноценной внутренней жизнью, должно предполагать и наличие соответствующих этим реальностям способов их познания, а также какие-то пути рефлексии этого познания. Не будет ошибочным отметить, что наиболее «видимый» мир, в первую очередь постигаемый человеком, это мир физических объектов и явлений материальной Вселенной. Аристотель разработал инструментарий для его познания — логику бытия вещей и понятий о них [Васильев Н., 1910, VI]. Однако способность мыслить миры, свободные от законов материального мира и присущей ему логики, известна повсеместно. На ней имплицитно построена любая концепция художественного творчества. Вместе

² Интересно, что за два века до этого аналогичную концепцию «трех миров» озвучивал Григорий Сковорода, но несколько в иной трактовке. Для Сковороды первый мир — макрокосм, огромность которого еще до конца не осознавалась учеными XVIII в., второй мир — микрокосм, или человек, третий мир — «мир символов», или Библия, абсолютный авторитет для религиозного сознания и общества. В законченном виде эта теория изложена в произведении «Диалог. Имя ему — потоп эммин» [Сковорода, 1973, 148].

³ По учению блж. Августина, подробно изложенному в его «Исповеди» (кн. 11. X–XIV), мир творится не во времени, а со временем [Блаженный Августин, 1998, 180–183].

⁴ Ср.: «Богочеловек так исключительно нов и единствен, что в действительности Истина — через Него произошла (Ин 1:17) и через Него осталась в нашем человеческом мире. Все, что до Него и без Него, не может заключать в себе Истины, ибо только Богочеловеческая Ипостась есть Истина: „Я емь истина“ (Ин 14:6), и нет для человека Истины, кроме Богочеловека, ибо нет человека без Богочеловека» [Иустин Попович, 2005, 187].

с тем способность мыслить миры, свободные от законов материальной логики, не только указывает на абстрактный творческий потенциал личности, но и может говорить о том, что человек по богообразной ипостаси изначально призван к тому, чтобы постигать все миры, которые были сотворены. Метафизическая предпосылка о познаваемости мира в сочетании с антропным принципом задают гносеологическую оптимистичность научной парадигмы познания. Между тем в научном сообществе давно ставится вопрос о зависимости методов познания от природы познаваемых объектов [Васильев Н., 1912, 213], а также высказывается гипотеза о том, что человек мыслит и постигает реальность в парадигмах нескольких логических систем [Карпенко, 2000, 15]. Поскольку методология познания детерминируется природой познаваемой реальности, следующим шагом исследования мы должны как-то соотносить с каждой реальностью конституирующие методы их познания, в связи с чем предстает необходимым совершить краткий экскурс в феноменологию метода.

Любая методология формируется на основе определенной последовательности актов познания. В их основе должен находиться определенный конституирующий элемент, объединяющий единичные акты в систему познания, истинно отражающую взаимосвязь сущего и мыслимого о сущем. В качестве такого элемента выступает методическая операция сравнения, эвристический потенциал которой в структуре формирования нового знания оценивается очень высоко еще со времен античности [Ларин, 2004, 110–112]. Сравнение позволяет «различать и обобщать», то есть «разделять все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них», и наоборот, «охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрознено, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения» [Платон, 1994, 176]. Данный операнд в структуре формирования методологии — «самый универсальный, самый очевидный, но вместе с тем и самый скрытый, подлежащий выявлению элемент, определяющий форму познания... и гарантирующий богатство его содержания» [Фуко, 1994, 66]. Сравнение включает в себя два контрадикторных момента: отождествления и различения. Логическая функция сравнения в процессе совершения познавательного акта заключается в создании такого логического утверждения, вытекающего из двух противоположных гипотетических или проблематических предпосылок, высказываемых об одном и том же, которое позволяет сформировать новую единицу знания, «удерживая его всегда в границах исходной самоотождественности при практически безграничных возможностях внутренней саморазличенности и на уровне рассмотрения его строения (организации), и на уровне рассмотрения его функционирования, и на уровне рассмотрения его развития» [Ларин, 2004, 112]. Феноменологически мы можем рассмотреть три варианта совершения процедуры сравнения двух тезисов, каждая из которых задает основу для создания полноценной методологии, зависящей от природы постигаемой реальности.

1. Операция сравнения заканчивается исключением одного из противоположных тезисов из логического предложения. Акт познания дискретно завершается созданием истинной, достоверной и точной единицы знания с одним значением «истинно». Исходное проблематическое противоречие между тезисами преодолевается и исключается, знание становится непротиворечивым. Подобные операции лежат в основе логических методов исследования и включают в себя весь потенциал частных методов дедукции-индукции с соблюдением четырех традиционных законов логики. Познание на основе непротиворечивой логики формирует основной спектр методов научной методологии, на его основе выстраивается любая непротиворечивая аналитика. «Сравнение поэтому как раз и является критерием методологической спецификации науки, своеобразной „исходной клеточкой“, содержащей внутри себя целый спектр разнообразного рода модификаций, реализация которых способствует формированию достаточно весомого и длинного ряда других методов научного познания: сравнительно-генетического, сравнительно-исторического, сравнительно-типологического, сравнительно-функционального и т. п.» [Ларин, 2004, 112].

2. Операция сравнения не влияет на противоречивость тезисов, однако может изменить их уровень обобщения, если для этого находится иное родовидовое или причинно-следственное обоснование. Противоречие в суждении является гносеологическим парадоксом, выраженным проблематическим суждением на пути к поиску истины. Если на новом уровне обобщения противоречие разрешается тривиально, познание сводится к логическому акту, описанному выше. Если тривиализация не представляется возможной по смыслу, познание должно возводиться в антиномию. Если ни то, ни другое методическое действие не приводит к установлению необходимого «кванта знания», диалектическое движение диады тезис-антитезис «по естеству понятий» (о. П. Флоренский) может продолжаться неопределенно долго, отражая не столько цель, сколько путь достижения знания. Познание на основе диалектики позволяет отразить жизнь «здесь и сейчас»: противоречивую живую сущность культуры и экзистенциальную самодвижность внутреннего мира субъекта.

3. Познавательный акт завершается полным «противоречиванием» [Александрова, 2010, 6] тезиса и антитезиса, возведением их в антиномию. Противоречие в суждении признается необходимым, если оно отражает истинное противоречие реальности, иначе суждение становится ложным. Антиномия вызывает суждение о реальности с двумя противоположными значениями «истинно». Методическое действие возведения знания в антиномию создает особые представления, не имеющие формально-логического критерия собственной истинности и руководимые исключительно собственным смыслом, вследствие чего возникает особая сложность в признании их достоверности. В нашем случае антиномированным смыслом обладают догматы Вселенских Соборов, в структуре которых догматизировано две антиномии, разработанные святоотеческим богословием: ипостаси и сущности, воипостазирования двух природ в ипостаси.

В методическом смысле установленная тройственная реализация акта сравнения соответствует двум логическим пропозициям, установленным еще Аристотелем: принципу онтологизации логики (существующее – истинно, несуществующее – ложно) [Аристотель, 2006, 150] и принципу содержательного логического следования [Аристотель, 1952, 129]. В фактическом развертывании методологии познания на основе логики, диалектики и антиномирования формируются любые частные методы исследований.

Долгое время суждение антиномии считалось ошибкой в логике, требующей тривиализации, пока в начале XX в. не были открыты неаристотелевы логики. В логико-философской системе неаристотелевой паранепротиворечивой логики истинность такого суждения (назвав его индифферентным) показал казанский философ и логик Н. А. Васильев [Васильев Н., 1913, 64]. Возведение некоторого знания в антиномию мы должны называть антиномированием, поскольку только в такой глагольной форме термин отражает прикладную суть метода как собственного действия, а не состояния (антиномия) или характеристики (антиномичный) какого-то другого методического процесса. Несмотря на то, что термин «антиномирование» раньше не применялся в современной науке, соответствующая ему методология стала активно развиваться со времени открытия неаристотелевых логик в начале XX в., однако по большей части в математическом дискурсе, непригодном для богословского рассуждения (принцип дополнительности в квантовой механике). Антиномирование как несводимость определенной области познания к непротиворечивым утверждениям присутствует также в теориях, касающихся «нумерически единого» представления реальности культуры (культуроцентризм в культурологии). Интуитивно же соответствующую антиномированию методологию в отношении содержания богословских высказываний богословы применяют всегда, когда речь идет о догматах и догматических формулах Вселенских Соборов. Метод антиномирования послужит нуждам христианской теологии, поскольку позволяет неложные богословские высказывания о соотношении ипостаси и сущности, о соотношении двух природ в ипостаси. Поскольку истинность антиномии нельзя доказать формально, она должна артикулироваться в широком

контексте здравого смысла соответствующего содержания⁵. В отношении применения метода антиномирования в гуманитаристике и методологии теологии нами сделано три публикации в научных журналах, входящих в перечень ВАК [Васильев А., 2021а; Васильев А., 2021б; Васильев А., 2022б].

Рассмотрим далее, каким образом на основе различных методологий формируются целостные картины мира. По замечательному выражению Л. Витгенштейна, логика представляет собой строительные леса мира [Витгенштейн, 3.42, 6.124], и эта особенность природы нашего познания требует определенных «точек опоры» в постижении реальности, благодаря которым дискретное и континуальное объединяется в единую картину мира. Архитектура присущей постигаемым мирам логики различным образом формирует координатную структуру науки, внутреннего мира человека (ментальности), культуры, богословия.

Материальную Вселенную изучает наука. В ее основе лежат аксиомы — элементарные, точные и достоверные атомарные факты, свободно принимаемые в силу своей очевидности. На аксиомах в рамках той или иной методики строится система теоретических положений, отвечающая критериям научности: рациональности, верификации, фальсификации и др. Аксиомы в итоге могут отступать на задний план, и новые теории строятся на фундаменте предшествующих теорий. Конфигурация научной картины мира всегда релевантна ведущей парадигме научных теорий и может изменяться вследствие научных революций. Научное знание относительно правдиво и способно совершенствоваться. Поэтому гелиоцентрическая система мира сменила геоцентрическую, аксиома о параллельных прямых была исключена в неевклидовой геометрии, классическая ньютонова механика уступила место квантовой и релятивистской механике и т.д. Разумное устройство Вселенной, наряду с необъяснимой способностью человека познавать ее истинное устройство, постоянно выводит *causa sui* науки за пределы рационального познания и ставит вопросы о нравственной природе Вселенной (см.: [Мэрфи, Эллис, 2004, 236]).

Трактовка культуры как онтологии заслуживает отдельного внимания (см.: [Ларин, 2004, 11]). Весь XX в. культурологами вырабатывалась стратегия, которая получила название культуроцентризм — представление культуры как онтологической реальности, несводимой к природе (Г. Зиммель, О. Шпенглер, Г. Риккерт, Б. Малиновский, Т. Кун, В. С. Библер, М. С. Каган, Ю. В. Ларин, Е. Н. Яркова, А. В. Павлов). Несмотря на то, что культуроцентризм может принимать неожиданные сциентистские формы (например, эволюционно-формационный характер развития мира как развития культуры)⁶, методический потенциал культуроцентризма и его способность представлять взаимосвязанно все формы и аспекты культуры являются перспективными направлениями развития гуманитаристики.

Существенными чертами культуроцентризма являются антиномированные представления о сущности культуры и особая субъект-объектная модель. «Неслитно и нераздельно» взаимосвязаны основные модели культуры (теоцентризм, натуроцентризм, социоцентризм и антропоцентризм). В реальном осуществлении культура представляет собой антиномированное единство объективированного субъекта и субъективированного объекта культуры, постигаемое в различных формах (предмет, норма, ценность, символ) [Ларин, 2004, 9–10]. Доминативные структуры культуры «переливаются» и наполняются смыслом в соответствии с лейтмотивами жизни.

Специфическим конструктом постижения культуры является концепт (см.: [Степанов, 2004; Степанов, 2007; Татарская, 2014]). По сути, концепт является аналогом понятия, однако отражает не логическую ситуацию, а ситуацию культуры, в связи с чем

⁵ Без разумного привлечения здравого смысла даже в традиционной аристотелевой логике возможно «блуждание в трех соснах». См.: [Бруснецов, 2000; Бруснецов, 2008].

⁶ «Культуроцентризм, взятый в масштабе глобально-исторической траектории человечества, — Синкретизм Первобытности — Космоцентризм Античности — Теоцентризм Средневековья — Антропоцентризм Возрождения — Натуроцентризм Нового времени — Социоцентризм Новейшего времени — Культуроцентризм Постновой эпохи» [Ларин, 2016, 559].

может не соответствовать критериям рациональности (наивность, герой, двойник, уважение, лейтмотив, голод, любовь, предчувствие — любое понятие становится концептом, если оно проживается непосредственно). Антиномированность терминологической пары «понятие»-«концепт» является гносеологической особенностью концепта (см. подр.: [Грузберг, 2003]). Интересно, что указание Б. Лонергана на сущность культуры как «набор смыслов и ценностей, формирующих образ жизни» [Лонерган, 2010, 11] отражает именно понимание культуры как системы концептов, и на этой основе формируется его известный метод теологии.

Почему мы должны говорить о культуре в контексте методологии теологии? Религия формируется в широчайшем поле догматических и культурологических смыслов, понять полноту которых вне богословия невозможно точно так же, как невозможно понять их вне культуры. Однако если концепты по происхождению являются продуктом человеческой деятельности, эпистемологической разработкой культурологии, то догматы — основа религии — это выражение богооткровенной истины на языке верующего человека. Академическая теология по необходимости должна использовать методологию гуманитаристики, чтобы отразить богатство содержания своего предмета, но это совсем не означает полной сводимости богословия к гуманитарным наукам, поскольку в своей основе, в догматах, богословие является строгой аксиоматикой веры, в которой полностью отсутствует релевантность культуры. Как следствие, строгая аксиоматика требует точного метода для изложения своего антиномированного содержания, которым богословы интуитивно успешно пользуются, не формализуя сам метод, еще со времен Вселенских Соборов. До начала XX в. догматическое богословие Вселенских Соборов невозможно было отрефлексировать с точки зрения метода, поскольку неаристотелевы логики еще не были открыты, так что богословские системы развивались философским способом, группируясь вокруг понятий богословия и философии, а не вокруг догматов, что в русскоязычной учебной традиции отразилось практически во всех изданных учебных пособиях по догматическому богословию (см.: [Васильев А., 2022а, 78]). Возможность отрефлексировать метод догматики, реализованный в учении о единосущных ипостасях, появилась в начале XX в. в связи с открытием логик, допускающих оперирование противоречием антиномии в структуре своих суждений. Сто лет для академического богословия Церкви — не очень большой срок, чтобы воспринять в богословские высказывания открытия других наук. В настоящее время к взаимосвязям логики и догматики возникает направленный интерес, этой теме посвящаются некоторые исследования (В. М. Лурье, Л. Г. Тоноян, О. Ю. Гончарко и др.)

Богословие Православной Церкви утверждается на догматах Вселенских Соборов. Исторический период формирования православных догматов ограничен эпохой Вселенских Соборов неразделенной Церкви (323–787), позднее в восточном богословии догматы не принимались⁷. Основное содержание догматической веры покоится на двух «столпах и утверждениях Истины»: вере в Триипостасного Бога и вере в Боговоплощение⁸. В догматический корпус входит Никео-Цареградский Символ веры, исповедание Девы Марии Богородицей, догмат о «халкидонском единстве» двух природ в ипостаси Христа, догмат о «халкидонском единстве» двух волей в ипостаси Христа, догмат об иконопочитании⁹. Письменная фиксация догматов веры отвечает принципам коммуникативности и семиотичности культуры: отцы Церкви создали

⁷ Краткость догматического корпуса не ограничивает развитие вероучения, создаваемого на его основе. Согласие святых отцов (*consensus patrum*) по недогматизированным вопросам является основой для развития богословия.

⁸ «Пределом православия служит чистое созерцание и знание двух догматов веры, то есть Троицы и Двоицы» [Григорий Синаит, 15].

⁹ Следует настороженно относиться к тенденции объявлять различные недогматизированные «согласия отцов» либо различное содержание текстов Священного Писания догматами и требовать к ним догматического отношения. Фактически, критический взгляд на подобную неразборчивость лежит в основе негативного отношения к «догматизму».

понятные «своему времени» вероучительные документы, на родном языке, как предельно ясно выражающие истинное учение Церкви, так и отсекающие известные на то время ложные учения. Кроме того, богословие как письменное изложение вероучения, безусловно, должно следовать традиционным моделям логичности и связности текста, изложенного понятным для читателя образом (с соблюдением принципа адекватности знания).

Способ, который в богословской борьбе за истину победил все возможные ереси (в основном возникавшие при попытках трактовать вероучение с позиций традиционной логики), — антиномирование догматических положений, основанных на учении о единосущных ипостасях. Методическая разработка догматики потребовала серьезной терминологической реформы, осуществленной отцами Церкви в интуициях неаристотелевой логики. Было разработано новое понятие об ипостаси. Был открыт неаристотелев закон нумерического тождества: ипостаси единосущны по природе нумерически (подобосущные тождество вещей на ипостаси не распространяется)¹⁰. Была пересмотрена аристотелева метафизика: если у Аристотеля реальным бытием обладали только первые сущности, а вторые сущности (категории) суть гносеологические абстракции, понятия, то в богословии и первые сущности (ипостаси) реальны, и вторые сущности (или просто сущности) так же реальны. Реальность бытия ипостасей была признана постигаемой в богословии иначе, чем реальность бытия сущностей (предметов, вещей, понятий). Богословие ипостасей невозможно без живого опыта, без личного постижения другой ипостаси в энергиях ее воипостазированной природы.

Антиномирование в богословии было догматизировано (вошло в догматы Вселенских Соборов) дважды: в отношении ипостаси и сущности (утверждается о единосущных Ипостасях Святой Троицы, о единосущии Христа Богу Отцу по божеству и людям по человеческой природе), в отношении «халкидонского единства» несовместимых природ в одной ипостаси (утверждается «неслитно, нераздельно, неизменно, неразлучно» о двух природах в ипостаси Христа, распространяется на две природы в человеке). На основе этих двух типов антиномирования формируется догматическое учение Вселенских Соборов: в отношении «халкидонского единства» двух волей в ипостаси Христа (распространяется на учение о синергии Божественной и человеческой воли в деле спасения человека), в отношении иконопочитания (тождество ипостаси образа и Первообраза). Исключительным единством веры, согласно догматам Вселенских Соборов, объясняется как единство православной догматической веры, так и разнообразие вероучительных концептов (иногда даже с противоположным смыслом) по недогматизированным вопросам вероучения.

Кроме того, в антропологии антиномированным является единство двух природ (материальной и нематериальной) в тварных человеческих ипостасях, а также единствующие всех человеческих ипостасей. Соединение Божественного и человеческого во Христе по природе позволило объяснить соединение Божественного и человеческого по благодати в людях¹¹. В отношении тварного мира антиномированным является учение о нетварных логосах тварных сущностей (прп. Максим Исповедник). Таким образом, потенциал антиномирования как метода теологии достаточно высок и все еще недостаточно изучен, во многом это связано с малой востребованностью в современной теологии учения об ипостаси, которое вытесняется учением о личности.

¹⁰ О различии тождества ипостасей и тождества сущности на материале догмата об иконопочитании есть актуальная статья О. Ю. Гончарко [Гончарко, 2018].

¹¹ «Бог, придя в мир и сделавшись человеком, принес людям два следующих великих блага: соединил естество Божеское с естеством человеческим, чтобы человек сделался богом, и в этого человека, сделавшегося богом по благодати, таинственно вселилась Пресвятая Троица» [Симеон Новый Богослов, 1892, 88]. Ср.: «Когда человек изменяет свою природу (естество), он по благодати становится тем, кем Податель благодати является по природе; после того, как он прекращает свои природные действия, как того требуют плоть, чувства и ум, человек становится Богом через участие в Божественной благодати» [Христу, 15].

В качестве выводов по теме, заявленной в данной публикации, можно предложить следующее. Логика познания зависит от природы постигаемой реальности. В статье соотнесены три фундаментальных несводимых одна к другой реальности (материальный мир, культура, богообщение) и три фундаментальных методологии их познания (логика, диалектика, антиномирование). Каждая методология формируется исходя из различным образом разрешаемого конституирующего познавательного акта, основанного на сравнении проблематических тезисов, заключающих в себе потенциал различения и отождествления своих смыслов. Антиномирование как метод позволяет соединять, не сливая в одно, и разделять, не разобщая единство, в тех случаях постижения реальности, когда противоречие в познании невозможно упростить до логического непротиворечивого утверждения или изменить диалектически для разрешения, когда единство реальности постигается через кардинальную несовместимость того, что составляет ипостась и природу этой реальности. Сущность антиномирования как метода — опроверживание своих тезисов, сознательное и волевое усилие по возведению их в антиномию, когда иначе выразить истину невозможно. Антиномирование отражает основную методологическую особенность учения Церкви, положенного в основу догматов Вселенских Соборов, а именно учения о единосущных ипостасях. На наш взгляд, методология антиномирования заслуживает изучения в рамках научно-образовательного стандарта по специальности «Теология» в числе других методов теологии.

Итак, мы рассмотрели особенности постигаемых человеком миров и связанных с ними методов познания, и в их ряду мир, открываемый человеку богословием. Существование богословия как специальной науки, как структурированной и систематизированной (где это представляется возможным) области специфического знания, безусловно, должно осуществляться по стандартам, принятым в научной методологии. Однако в то же время это обязывает нас быть точными в изучении и изложении особенностей предмета теологического знания, в изучении методологических особенностей формирования этого знания, тем более что антиномирование как метод постепенно получает признание научного сообщества. Возможно ли рассматривать антиномирование в качестве одного из методов формирования православного догматического богословия в тех случаях, когда речь идет об ипостасном бытии (которое сейчас трактуется как бытие личности), когда речь идет о путях постижения «неслитного и нераздельного» единства тварного и нетварного в жизни личности, в бытии мироздания? Разработка аргументированных ответов на этот поставленный нами и пока открытый проблематический вопрос могла бы внести значительный вклад в развитие методологии православной теологии.

Источники и литература

1. Александрова (2010) — Александрова Е. Г. Духовно-эстетическая организация трагедии А. С. Пушкина «Моцарт и Сальери» // Научный журнал КубГАУ. 2010. № 58 (04). С. 1–16. URL: <http://ej.kubagro.ru/2010/04/pdf/01.pdf> (дата обращения: 02.03.2023).
2. Аристотель (1952) — Аристотель. Аналитики. Первая и вторая / Пер. с греч. проф. Б. А. Фохт. Л.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1952. 437 с.
3. Аристотель (2006) — Аристотель. Метафизика / Пер. с греч. П. Д. Первова и В. В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 232 с.
4. Блаженный Августин (1998) — Августин Блаженный. Творения. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. Т. 1. 740 с.
5. Бруснецов (2008) — Бруснецов Н. П. Адекватность интеллекта и гераклитово сосуществование противоположностей // Таврический вестник информатики и математики. Симферополь: Крымский научный центр НАН Украины, 2008. № 1. С. 97–100.

6. Бруснецов (2000) — *Бруснецов Н. П.* Блуждание в трех соснах (Приключения диалектики в информатике) // «Программные системы и инструменты»: Труды ф-та ВМиК МГУ. М.: МАКС Пресс, 2000. № 1. С. 13–23.
7. Васильев А. (2021a) — *Васильев А. А.* Логические механизмы постижения культуры: опыт теоретико-методологического исследования // *Наследие веков.* 2021. № 1. С. 76–85. DOI: 10.36343/SB.2021.25.1.005
8. Васильев А. (2021б) — *Васильев А. А.* Методы академической теологии (pro et contra Б. Лонергана) // *Вопросы теологии.* 2021. Т. 3. № 2. С. 254–266. DOI: <https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.208>
9. Васильев А. (2022a) — *Васильев А. А.* Русские учебники догматического богословия: особенности изучения догматов Церкви // *Труды Барнаульской духовной семинарии: Богословие. История. Культура / Отв. ред. М. А. Хамутов.* Барнаул, 2022. Вып. 11. С. 78–88.
10. Васильев А. (2022б) — *Васильев А. А.* Эсхатология культуры: транзитивный подход // *Вестник РХГА.* 2022. Т. 23. Вып. 2. С. 190–203. DOI: 10.25991/VRHGA.2022.23.2.018
11. Васильев Н. (1912) — *Васильев Н. А.* Воображаемая (неаристотелева) логика // *Журнал Министерства народного просвещения.* 1912. Август. С. 207–246.
12. Васильев Н. (1913) — *Васильев Н. А.* Логика и металогика // *Логос.* М.: Тип. Т-ва А. А. Левенсон, 1912–1913. Кн. 1 и 2. С. 53–81.
13. Васильев Н. (1910) — *Васильев Н. А.* О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого. Казань: Типо-лит. Ун-та, 1910. 47 с.
14. Витгенштейн — *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. URL: <http://elib.ict.nsc.ru/jspui/bitstream/ICT/951/3/vit.pdf> (дата обращения: 02.03.2023).
15. Георгий Капсанис (2008) — *Георгий (Капсанис), архим.* Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом. М.: ДАРЪ, 2008. 240 с.
16. Гончарко (2018) — *Гончарко О. Ю.* Становление логических идей в Византии в период второго иконоборчества: Феодор Студит и проблема тождества // *Логико-философские штудии.* 2018. Т. 16. Вып. 4. С. 350–367
17. Григорий Синаит — *Григорий Синаит, прп.* Творения. М.: Новоспасский м-рь, 1999. 159 с.
18. Грузберг (2003) — *Грузберг Л.* Антиномия // *Интернет-журнал Филолог.* 2003. № 2. URL: http://philolog.pspu.ru/module/magazine/do/mpub_2_40 (дата обращения: 02.03.2023).
19. Иоанн Дамаскин (2003) — *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2003. 162 с.
20. Иустин Попович (1997) — *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм. М.: Изд-во Моск. подворья Свято-Троиц. Сергиевой лавры, 1997. 244 с.
21. Карпенко (2000) — *Карпенко А. С.* Логика на рубеже тысячелетий // *Online Journal Logical Studies,* 2000. № 5. URL: <http://logic.iph.ras.ru/karpenko/Li701.pdf> (дата обращения: 02.03.2023).
22. Ларин (2016) — *Ларин Ю. В.* Грезы по культуре // *Философия и культура.* 2016. № 4(100). С. 559–567.
23. Ларин (2004) — *Ларин Ю. В.* Мировоззренческо-методологические основы постижения культуры (Проблема концептуализации): Дис. ... докт. филос. наук: 24.00.01. Тюмень, 2004. 283 с.
24. Ларин (2004) — *Ларин Ю. В.* Онто-логика культуры: монография. Тюмень: Изд-во Тюмен. гос. ун-та, 2004. 163 с.
25. Лонерган (2010) — *Лонерган Б.* Метод в теологии. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 400 с.
26. Мерфи, Эллис (2004) — *Мерфи Н., Эллис Дж.* О нравственной природе Вселенной: Богословие, космология и этика / Пер. с англ. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2004. 288 с. (Сер. «Богословие и наука»).
27. Пилипенко (2017) — *Пилипенко Е. А.* Программа учебной дисциплины Метод в теологии. URL: <https://www.hse.ru/data/2019/02/04/1205131121/1.pdf> (дата обращения: 02.03.2023).
28. Платон (1994) — *Платон.* Софист // *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. / Пер. с древнегреч., общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. Т. 2.

29. Поппер (1983) — *Поппер К.Р.* Логика и рост научного знания. Избранные работы / Пер. с англ. Сост., общ. ред. и вступ. ст. д. ф. н. В. Н. Садовского. М.: Прогресс, 1983. 605 с.
30. Симеон Новый Богослов (1892) — Преподобного Симеона Нового Богослова Слова. Вып. I. 2-е изд. М., 1892. 490 с.
31. Скворода (1973) — *Скворода Г.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1973. Т. 2. 486 с.
32. Степанов (2004) — *Степанов Ю. С.* Константы: Словарь русской культуры. 3-е изд. М.: Академический проект, 2004. С. 42–67. URL: <http://ec-dejavu.ru/c/Concept.html> (дата обращения: 02.03.2023).
33. Степанов (2007) — *Степанов Ю. С.* Концепты. Тонкая пленка цивилизации. М.: Языки славянских культур, 2007. 246 с.
34. Татарская (2014) — *Татарская Д. А.* Понятие «концепт» в системе наук о культуре // Вестник МГИМО Университета. 2014. № 4 (37). С. 287–293.
35. Фуко (1994) — *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд; АОЗТ «Талисман», 1994. 405 с.
36. Христу — *Христу П. К.* Преподобный Максим Исповедник о бесконечности человека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/prepodobnyi_Maksim_Ispovednik_o_beskonechnosti_cheloveka/ (дата обращения: 01.03.2023).

А. С. Пронина

Вопрос об эллинизации христианства в богословском наследии Ярослава Пеликана

УДК 271.2-1(73)+1(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_24
EDN PJPQOF



Аннотация: В данной статье представлены богословские воззрения американского ученого Ярослава Пеликана в ранний и поздний периоды его научно-духовных поисков. Особое внимание уделяется его окончательно сформировавшимся взглядам, запечатленным в трудах середины и заката его академической карьеры. Воззрения Пеликана эксплицируются в контексте его критики идеи эллинизации христианства А. Гарнака, а также в контексте рецепции идеи христианского эллинизма прот. Г. Флоровского. Концепция эллинизации христианства рассматривается автором с точки зрения трех элементов: 1) языка (формирует корпус Священного Писания), 2) метафизики для богословско-спекулятивной деятельности, 3) культа, которые сопоставляются с концепцией Пеликана.

Автор статьи утверждает, что христианский эллинизм у Я. Пеликана носит интегральный характер — им проникнуты все аспекты христианской религиозности. Особенное внимание автор уделяет христианской метафизике, через которую Пеликан старается решить проблему эллинизации христианства. Автор показывает, что глубокая трансформация метафизики сопровождалась изменением в соотношении теоретического и практического аспектов в христианском богословии в сравнении с античным мирозерцанием. Обращение Пеликана к богословскому наследию ранней Церкви позволяет ему говорить об истинной природе христианской метафизики, которую упускал из виду А. Гарнак. Автором также предлагается рассмотрение воззрений Пеликана на эллинизацию в контексте его концепции развития вероучения и в контексте идеи Живого Предания. Автор показывает, что концепция христианского эллинизма как опыт творческого взаимодействия христианства и античной культуры являет нам яркий пример инкультурации христианства.

Ключевые слова: Я. Пеликан, А. Гарнак, протоиерей Г. В. Флоровский, эллинизация христианства, деэллинизация христианства, христианский эллинизм, естественная теология, естественное богопознание, метафизика, концепция развития христианского вероучения, Живое Предание, инкультурация христианства, православие.

Об авторе: **Анна Сергеевна Пронина**

Аспирант Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: pronin.anna2012@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0025-4185>

Для цитирования: Пронина А. С. Вопрос об эллинизации христианства в богословском наследии Ярослава Пеликана // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 24–38.

Статья поступила в редакцию 17.06.2022; одобрена после рецензирования 20.08.2022; принята к публикации 14.09.2022.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Anna S. Pronina

The Question of the Hellenization of Christianity in the Theological Heritage of Jaroslav Pelikan

UDK 271.2-1(73)+1(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_24
EDN PJJGOF



Abstract: This article presents the theological views of the American scientist Jaroslav Pelikan in the early and late periods of his scientific and spiritual searches. Special attention is paid to his finally formed view, embodied in the works of the middle and the sunset of his academic career. Pelikan's views are explicated in the context of his criticism of the idea of the Hellenization of Christianity by A. Harnack, as well as in the context of the reception of the idea of Christian Hellenism by Archpriest G. Florovsky. The concept of Hellenization of Christianity is considered by the author from the point of view of three elements: 1) the language and formation of the corpus of Holy Scripture, 2) metaphysics for theological and speculative activity; 3) cult, all of which are compared with the concept of Pelikan. The author of the article claims that Pelikan's Christian Hellenism has an integral character — all aspects of Christian religiosity are imbued with it. The author pays special attention to Christian metaphysics, through which Pelikan solves the problem of the Hellenization of Christianity. The author shows that the deep transformation of metaphysics was accompanied by a change in the ratio of theoretical and practical aspects in Christian theology in comparison with the ancient worldview. Pelikan's appeal to the theological heritage of the early Church allows him to speak about the true nature of Christian metaphysics, which A. Harnack overlooked. The author also proposes consideration of Pelikan's views on Hellenization in the context of his concept of the development of dogma and in the context of the idea of the Living Tradition. The author shows that the concept of Christian Hellenism as an experience of the creative interaction of Christianity and ancient culture is a vivid example of the inculturation of Christianity.

Keywords: J. Pelikan, A. v. Harnack, Archpriest G. V. Florovsky, Hellenization of Christianity, de-Hellenization of Christianity, Christian Hellenism, natural theology, natural knowledge of God, metaphysics, the conception of the development of Christian doctrine, The Living Tradition, inculturation of Christianity, Orthodoxy.

About the author: **Anna Sergeevna Pronina**

Postgraduate student at the St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University.

E-mail: pronin.anna2012@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0025-4185>

For citation: Pronina A. S. The Question of the Hellenization of Christianity in the Theological Heritage of Jaroslav Pelikan. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 24–38.

The article was submitted 17.06.2022; approved after reviewing 20.08.2022; accepted for publication 14.09.2022.

Одной из стержневых проблем в истории христианства является вопрос о его истоках. Поводом для постановки задачи статьи стало мнение о том, что разница между Нагорной проповедью и Никейским Символом веры по форме и по содержанию представляется очевидной (см.: [Гэтч, 1911, 1]). Очевидность этой разницы наталкивала исследователей на ряд вопросов, которые явным образом свидетельствуют о проблемах в этой области исследования. Среди них доминирующими считаются следующие: почему в основании проповеди Иисуса Христа поставлена этика, а в учении Церкви IV столетия на первый план выходит метафизический Символ веры? (см.: [Гэтч, 1911, 1]). Как вообще соотносятся между собой проповедь Христа и христианская метафизика?

Проблема эволюции христианства в ранний период истории является актуальной и открытой для богословия и по сегодняшний день. В отношении к данной проблематике богословы выстраивают разные концепции. Одной из основных тенденций в данной сфере исследований считается тенденция рассматривать христианство как испытавшее на себе сильное влияние греческой культуры и эллинизированное, а сам процесс трансформации христианства называть эллинизацией. Согласно данной позиции, результатом исторической мутации христианства стало растворение его в греческой метафизике и, следовательно, потеря своей идентичности и связи с истоком. Таково было мнение немецкого лютеранского теолога либерального направления и церковного историка Адольфа фон Гарнака.

Проблема влияния греческой культуры на христианство также не оставила равнодушным одного из выдающихся ученых XX в. Ярослава Пеликана, крупнейшего зарубежного специалиста в области истории христианского вероучения, исследователя христианской традиции, патролога. Вопрос о влиянии античной культуры на процесс становления христианской доктрины является ключевым пунктом в его концепции развития христианского вероучения.

Следует отметить, что изучение его взглядов на преобразования внутри христианства не составляло предмета отдельного исследования. Настоящая статья имеет целью обозначить богословские воззрения Я. Пеликана на вопрос об эллинизации христианства. Также подчеркнем, что основные аспекты его воззрений были сформулированы в заочной полемике с А. Гарнаком. Окончательное же оформление богословской позиции Пеликана произошло под влиянием идей прот. Георгия Флоровского.

Критика эллинизма А. Гарнаком

А. Гарнака по праву можно считать исследователем, который открыл для широкой публики концепцию эллинизма, саму проблему эллинизации христианства и популяризировал их¹, получив к себе благодаря этому широкий интерес.

В структуре эллинизма Гарнак выделял три формообразующих элемента, которые сыграли определяющую роль во встрече двух миров — христианства и классической культуры: метафизику, язык и культ. Что касается первого параметра эллинизации, метафизики, ей Гарнак уделяет пристальное внимание в своем историческом исследовании.

В работе, ставшей известной под названием «История догматов» («Dogmengeschichte»), Гарнак говорит о поглощении греческой метафизикой христианского вероучения, в частности о платоническом пленении христианства. Начало процесса вхождения греческой философии в пространство христианской веры и «философизации» христианских истин Гарнак относит примерно к 130 г. По его мнению, именно с этого времени философия заняла центральное место в христианском вероучении. Решительной же точкой, на которой происходит слияние греческой философии

¹ Данная проблема была обозначена задолго до немецкого ученого. Более раннее использование термина принадлежит известному историку И. Г. Дройзену, который в середине XIX в. использовал термин «эллинизм» в связи с 2 Мак. См.: [Дройзен, 2011, т. 1].

с христианством, стало отождествление платонического концепта Логоса с Иисусом Христом. Так, с момента этого отождествления и в целом под влиянием греческой метафизики зародилась христианская догматика, которую Гарнак называл «работой греческого духа на почве Евангелия» [Harnack, 1909, Bd. 1, 20; Harnack, 1895, vol. 1, 17]. Последствия включения греческой метафизики, прежде всего концепта Логоса, для Гарнака очевидны: это включение «отвлекло их (верующих. — А. П.) от простоты Евангелия и превратило (христианство. — А. П.) в религиозно-философскую систему» [Harnack, 1900, 126–132]. В итоге христианство приняло облик чистого интеллектуализма [Harnack, 1900, 128].

История христианства в изложении Гарнака представляла собой историю искажения, порчи того учения, которое было преподаано Иисусом Христом Своим ученикам. Такой пессимистичный взгляд на историю христианства как на историю его отхода от своих первооснов повлек за собой желание найти чистое евангельское благовествование, иными словами, вернуть христианство к истокам. Однако данная цель может быть достигнута, по мнению Гарнака, только при одном условии: христианство должно быть освобождено от догматических оков прошлого. Методологическим инструментарием в данном случае для Гарнака выступает разработанный им историко-критический метод исследования, который действовал в роли «скальпеля», с помощью которого можно было бы отсечь «партикулярные религии» и «незначительные факты истории» [Harnack, 1900, vii, 82] и прийти к незамутненному евангельскому благовествованию.

С помощью своего «исторического оружия» он также стремился устранить все «абсолютные» [Harnack, 1900, i, 11] и «исключительные» [Harnack, 1900, viii, 92] суждения в историческом исследовании. Однако примечательно, что самому ему не удалось избежать опоры на априорные предпосылки. Философ М. А. Пылаев подчеркивает, что Гарнак исходит из целого ряда априорных предпосылок, абсолютных суждений (см.: [Пылаев, 2014, 91]), полагая их в качестве незыблемого основания своих исторических поисков. За данную непоследовательность в историческом исследовании Гарнака критиковали такие исследователи, как О. Пфляйдерер, лидер *religionsgeschichtliche Schule* Э. Трельч и католический теолог А. Луази (см.: [Richards, 1931, 341]).

В качестве одной из предпосылок концепции исторического исследования Гарнак выдвигает постулат о противопоставлении *керигмы* как основополагающего и богооткровенного учения веры и *догмата* (см.: [Пылаев, 2014, 92]). Признавая в качестве единственной формы откровения Писание, Откровение сверхъестественное, Гарнак также отрицает возможность естественного богопознания, т.е. концепцию естественной теологии, в основе которой лежит идея человеческих возможностей познания Творца. Естественная теология опирается на знания о Боге, приобретаемые человеком посредством естественного откровения, которое Творец дает человеку через рационально-философские рассуждения и созерцание природы, что, конечно же, отличается от знания, полученного путем откровения сверхъестественного. Обращение раннехристианских апологетов к естественнонаучной аргументации было равносильно для Гарнака отказу от керигмы, иными словами, от незыблемой истины Священного Писания, и более того, грозило опасностью привнесения метафизических мотивов в христианство.

Его отношение было достаточно предвзятым и к концепции *естественной религии*, под которой он понимал религию, возникающую на основе врожденных, первичных, непроизвольных идей, содержащихся изначально в разуме каждого человека. Под естественную религию он подводил «общую сумму элементарных интуиций и процедур, которые могут быть выявлены во всех религиях» [Harnack, 1900, xv, 168]. И, таким образом, Гарнак считал естественную религию некоей абстракцией (см.: [Harnack, 1900, xv, 168]), не отвечающей требованиям той «критической редукции» [Harnack, 1900, 168], на которую желал опираться.

Что касается влияния греческого языка на эволюцию христианства, то здесь немецкий теолог более сдержан в высказываниях. Он говорит: «Так как христианство

очень быстро примкнуло (хотя и не вполне) к языку и духу эллинизма, то оно воспользовалось для себя немаловажной частью его успеха» [Harnack, 1981, 23; Гарнак, 2007, 42]. Но вместе с этим Гарнак отмечает и последствия вхождения греческого языка в христианство, а именно: «С переходом евангелизации на широкую греко-римскую почву она присвоила себе литературные формы греков, и стиль Евангелий стал ощущаться как нечто чуждое, но великое» [Harnack, 1900, 14]. Рассматривая греческий язык Священного Писания как прозрачную дымку (ein durchsichtiger Schleier) [Harnack, 1900, 14], Гарнак вместе с тем считал, что этот язык послужил причиной «наплыва эллинизма, греческого духа и слияния с ним Евангелия» [Harnack, 1900, 125].

Наконец, третий элемент — культ. Гарнак считал его уделом Восточно-Православной Церкви. Его внедрение в христианство он относит к 220–230 гг., когда на Церковь стали влиять уже «греческие мистерии и греческая цивилизация во всем своем развитии» [Harnack, 1900, 126]. Гарнак подчеркивал континуитет христианского культа с наследием античности: «Эта официальная церковность с ее священниками и культом, со всеми ее сосудами, святынями, облачениями, изображениями и амулетами, с ее уставами поста и праздниками абсолютно не имеет ничего общего с религией Христа» [Harnack, 1900, 150]. В богослужении, считал он, религия классической античности накладывалась на некоторые идеи Евангелия (см.: [Harnack, 1900, 150]), тем самым запуская механизм глубокой эллинизации Евангелия. О христианском культе Гарнак с сожалением говорил: «Нет зрелища печальнее, чем превращение христианской религии из поклонения Богу в духе и истине в поклонение Богу в знаках, формулах и идолах» [Harnack, 1900, 148].

Для Гарнака свойственно нивелирование значения литургии для формирования христианского вероучения первых веков. Он был убежден в том, что сущность христианства не определялась ни догматикой, ни литургией, но только верой (см.: [Михайлов, 2017, 58–59]). Итогом его исследований стало восприятие христианства исключительно в этическом ключе. Он также отрицает какую-либо взаимосвязь между литургией и догматикой: «В этом тоже христианство составляет исключение. <...> История догмата первых трех веков не отражается в литургии, и, насколько нам известно, литургия не является отчетливо выраженным истоком догматики» [Harnack, 1909, Bd. 1, 806]. Стало быть, Гарнак выказывает сопротивление историзму, а значит, и возможности каких-либо изменений внутри христианской доктрины.

Эллинизация христианства согласно богословским концепциям Я. Пеликана и прот. Г. Флоровского

Опыт осмысления вопроса эллинизации христианства широко представлен в трудах Я. Пеликана, начинавшего свои научные изыскания в роли лютеранского богослова, пастора и историка Церкви, а закончившего свою академическую карьеру и свой жизненный путь в лоне православия. Было бы сознательным упущением не обозначить тот факт, что Пеликан в начале своей академической карьеры находился под влиянием идей Гарнака, считая себя его «интеллектуальным внуком» [Pelikan, 1997, vol. 1, 196]. Линия интеллектуального родства идет от Гарнака к его непосредственному ученику В. Пауку, который был, в свою очередь, академическим наставником и руководителем Я. Пеликана.

Гарнака, как автора монументальной «Истории догматов», Я. Пеликан считал «образцом для подражания на протяжении всей жизни» [Pelikan, 1997, vol. 1, 196] и хранил его портрет на стене наряду с портретом другого ученого — прот. Г. Флоровского. Под влиянием идеи Гарнака об эллинизации христианства в 1950 г. Пеликан написал первую после диссертации книгу «От Лютера к Кьеркегору: исследование по истории теологии», и в ней была сформирована его интерпретация естественной теологии. Исследовательский фокус в книге Пеликан направил на философию

и естественную теологию периода с начала Реформации и до современности. В этом труде Я. Пеликан рассматривал вхождение философии в лютеранское богословие как определенную неизбежность, связанную с необходимостью систематизации лютеранского вероучения. Систематизация, в свою очередь, была для раннего Пеликана равносильна философизации этого учения. Философизации богословия, по Пеликану, не удалось избежать даже тем лютеранским теологам, которые выступали против философского компонента в лютеранстве. Так было и в случае с Карлом Бартом «в его попытке составить догматическую работу, в которой философии не было бы места» [Pelikan, 1950, 15].

Однако не следует считать, что Пеликан был против систематического изложения лютеранского вероучения. Ранний Пеликан выступал против влияния чуждой для христианства античной философии, вошедшей в лютеранское богословие усилиями ученика М. Лютера — Ф. Меланхтона. С Меланхтона начался процесс систематизации лютеранского богословия в духе и под влиянием философии Аристотеля. С тех пор эта философия «заняла прочное место в образовании и богословии Лютеранской Церкви» (см.: [Pelikan, 1950, 24–48]).

Через философию Аристотеля в лютеранство вошло естественное богопознание с его методологией и концепциями, которые были инородными для Лютеранской Церкви, как считал Пеликан в начале академической карьеры. Близкой к античному пониманию естественного богопознания Пеликан считал концепцию естественного богопознания лютеранского теолога Холлаза. Холлаз понимал под естественным богопознанием такое знание, с помощью которого человек частично признает существование, сущность, атрибуты Бога на основании принципов, почерпнутых из природы [Pelikan, 1950, 66]. Пеликан убежден, что концепция Холлаза ошибочна тем, что представляет слишком щедрые полномочия человеческому разуму [Pelikan, 1950, 68]. Последний же должен быть просвещаем и направляем в своей деятельности светом Откровения и именно через это освящение обретать должное место в рамках богословия, а именно — в качестве инструмента.

Однако если и обращаться к философии, то необходима «новая философия» — такая, с помощью которой можно было бы построить философию Лютера [Pelikan, 1950, 119]. И тут мы видим знакомое нам из концепции Гарнака желание вернуться к истокам христианства, только уже со стороны раннего Пеликана. В данном случае речь идет, конечно же, об истоках лютеранства. Лютеранская философия должна отсылать к первоосновам христианства в его лютеранском формате; также она должна развиваться по собственным законам и на своих собственных основаниях, одним из которых является принцип библиоцентризма. Только тогда «это может быть добрым делом и угодным Богу» [Pelikan, 1950, 120]. Но какая философия может удовлетворить данным требованиям? Однозначно для раннего Пеликана-лютеранина ею не может являться философия свв. отцов. Определенный успех Пеликан усматривает за экзистенциальной философией Кьеркегора, в которой он видит сходство с теологией Лютера. Обладая некоторыми пробелами, каковыми являются индивидуализм и субъективизм, «философия Кьеркегора может многое сказать лютеранскому богословию» [Pelikan, 1950, 118–119], считал Пеликан.

Уже в середине своей академической карьеры, отмеченной написанием фундаментальной пятитомной монографии «Христианская Традиция. История развития христианского вероучения», Я. Пеликан выражает свое несогласие с концепцией искажения христианского вероучения Гарнака. Обращаем внимание, что монография Пеликана отмечена высокой оценкой со стороны академического сообщества. Так, Д. Лотз считает, что работа представляет собой «более детальное и компетентное исследование истории христианской доктрины, чем у Гарнака» [Lotz, 1992, 51].

В монографии Пеликан выступает против редуccionистского подхода к исследованию христианской доктрины, каковым он видит подход Гарнака, а именно к оценке прошлого с позиции настоящего (см.: [Пеликан, 2007, 8]). Редуccionистский подход неприемлем для Пеликана, поскольку он уравнивает все этапы

развития христианского вероучения. Чтобы избежать подобной исследовательской ошибки, Пеликан предлагает применять к изучению христианской доктрины *новый генетический метод*, суть которого сводится к пристальному вниманию к культурно-историческому контексту и времени, в рамках которых происходит становление доктрины. Пеликан определяет свой метод так: «локализация во времени определенной вероучительной формулировки является существенным фактором самой формулировки» [Пеликан, 2007, 8].

В этой своей работе он показывает отношения христианства и античной метафизики во всем многообразии их взаимодействия. Эти отношения не могут быть определены как эллинизация христианства, поскольку концепция эллинизации оказывается слишком упрощенной и обобщенной «для описания процесса, который происходил в рамках ортодоксального христианского вероучения» [Пеликан, 2007, 43]. Историю христианского богословия Пеликан описывает в терминах преодоления христианством языческого наследия. Однако это преодоление не было, по мнению Пеликана, столь однозначным: «это была гораздо меньшая победа христианского богословия, нежели казалось» [Пеликан, 2007, 43]. Даже в случае с богословием такого эллинизированного отца Церкви, как Климент Александрийский, говорить об эллинизации было бы ошибочно (см.: [Пеликан, 2007, 52]). В отношении отцов Церкви, богословие которых являет следы взаимодействия эллинизма и христианства, Пеликан предпочитает подчеркивать их преданность истине Священного Писания и Преданию. Он говорит, что несмотря на то, что богословы цитировали Священное Писание для подтверждения идей, первоначально извлеченных из философии, «они часто видоизменяли эти идеи на основании Писания» [Пеликан, 2007, 53].

Что касается тезиса Гарнака о догмате как работе греческого духа, Пеликан решительно отрицает и его. Он считает, что эллинизацию следует искать в тех умозрениях и ересь, против которых направлена догматика символов веры и Соборов (см.: [Пеликан, 2007, 53]). В «Христианской Традиции» он употребляет термин *деэллинизация*, уже появившийся на тот момент в трудах теологов из лона Римско-Католической Церкви, погруженных в богословие Второго Ватиканского Собора. Деэллинизация описывает процесс очищения христианства от инородных элементов и преодоления этих элементов в святоотеческом богословии.

Так, к примеру, кардинал Грильмайер употребил понятие *Enthellenisierung* (деэллинизация) для характеристики синтеза греческого начала и библейской системы мысли (см.: [Grillmeier, 1978, 423–488]). Однако объем понятия у него не был столь определен, как у исследователя Фредо Рикена. Рикен использовал концепт для характеристики нормативного согласия всех епископов Первого Вселенского Собора, соборных императором Константином в Никее в 325 г. (см.: [Ricken, 1971, 75–79]). Так, Рикен считает, что посредством соборно выработанного решения о введении термина «омоусиос» произошел решительный отказ христианства от субординационизма: христианство отказалось от платонизма и ключевых элементов эллинизации (см.: [Ricken, 1971, 75–79]). Я. Пеликан, подобно Ф. Рикену, представлял догматику как результат очищения христианства от инородных ему элементов, в частности от эллинистических влияний, которые укоренились, по его мнению, в гностицизме и ересь. Он считал концепцию деэллинизации наиболее подходящей для описания процесса оформления догматического учения Церкви.

Таким образом понятие христианское вероучение не нуждалось, по мнению Я. Пеликана, в дополнительной его ревизии, о чем он упоминает в чуть более ранней своей книге «Развитие христианской доктрины. Некоторые исторические прологемы» (см.: [Pelikan, 1969, 149]). О такой ревизии христианского богословия говорил канадский ученый Л. Дьюарт, имя которого появляется на страницах вышеупомянутой книги. Дьюарт призывал к деэллинизации учения о Боге, признавая, в отличие от Гарнака, некоторый успех за эллинизацией, однако считая ее стадией становления христианского вероучения: когда-то полезной, но более не востребованной. Вообще Дьюарт упрекал христианство в неспособности к созданию собственного

терминологического аппарата для догматики. Дьюарт пишет: «Вместо этого единственное, что оно могло сделать, — это использовать понятия, которыми оно уже обладало» [Dewart, 1966, 187]. Результатом развития догматики стало окостенение христианства в эллинских формах (см.: [Dewart, 1966, 136]). Чтобы опровергнуть этот тезис, Я. Пеликан указывает на опыт осмысления христианской доктрины единосутия в Сирийской Церкви, где использовались термины, отличные от эллинского концептуального аппарата. Однако он признает определяющую роль в формировании христианской догматики греческих концептов, которые были приспособлены для нужд христианского богословия: «Как показывает история не только Логоса, но и всех основных терминов, тринитарные и христологические догматы были в такой же мере фундаментальным опровержением эллинизма, «как и своего рода „адаптацией эллинских понятий“» [Pelikan, 1969, 27].

Кроме догматики Я. Пеликан также указывает и на другой элемент эллинизма — язык. Пеликан высоко оценивает греческий язык, его предызбранность для составления на нем Священных Текстов: «Это остается одной из самых значительных лингвистических конвергенций во всей истории человеческого разума и духа, что Новый Завет написан на греческом — не на еврейском языке Моисея и пророков...» [Pelikan, 1993, 3]. Этим высказыванием о греческом языке Священного Писания начинается более поздняя работа Пеликана, которая показывает нам его законченные воззрения на концепцию эллинизации, — «Христианство и классическая культура: метаморфоза естественной теологии в христианской встрече с эллинизмом». В этой работе Пеликан отождествил свою концепцию с «христианским эллинизмом» прот. Г. Флоровского.

Относительно христианского эллинизма о. Г. Флоровский провозгласил: быть христианином — значит быть греком (см.: [Георгий Флоровский, 1993, 154–155]). Он придавал греческому языку вселенское значение и рассматривал его как непреходящую основу христианской мысли (см.: [Флоровский: *Спор о немецком идеализме*, 2005, 421]). Для него данный язык обладал особой духовностью. Однако кроме языка, как элемента христианского эллинизма, П. Б. Михайлов отмечает, что христианским эллинизмом у прот. Г. Флоровского затронуты и другие составляющие христианской религиозности, а именно христианское богословие и культ (см.: [Михайлов, 2017, 62]).

Отец Георгий понимал под христианским эллинизмом не просто поглощение христианством «непереваренного» языческого наследия, но подлинное обращение эллинского ума и сердца в христианство (см.: [Флоровский: *Христианство и цивилизация*, 2005, 642]). Результат взаимодействия культур о. Г. Флоровский представляет как христианизацию эллинизма, т.е. его «воцерковление» (см.: [Флоровский, 2009, 646]). «Воцерковление эллинизма» же означало для него «суровое рассечение» этого эллинизма Евангелием (см.: [Флоровский, 2009, 646]).

Протоиерей Г. Флоровский к числу христианских эллинистов относил как греческих, так и латинских богословов. Яркими выразителями христианского эллинизма для него были великие каппадокийцы, каждый из которых «усвоил, но и преодолел неоплатонизм» (как говорил о. Г. Флоровский о свт. Василии). Пеликан соглашается с о. Г. Флоровским, причисляя к ряду эллинистов великих каппадокийцев, а также соглашается с тем, что их отношение к эллинистической культуре было, с одной стороны, усвоением эллинизма, что нашло отражение в их рецепции эллинских концептов и классической культуры, а с другой стороны, отличалось опровержением ложных учений и эллинских доктрин.

К трем каппадокийцам Я. Пеликан добавляет четвертого члена — сестру свт. Василия св. Макрину Младшую. Самым влиятельным из каппадокийцев представителем христианского эллинизма Пеликан считал свт. Василия Великого (см.: [Pelikan, 1993, 10]). Эллинизм свт. Василия проявлялся не только в литературном творчестве, но и в «христианской критике самого эллинизма» [Pelikan, 1993, 10]. В изложении Пеликана, каппадокийцы проделали огромную работу в области христианской метафизики, в которой античная мысль достигла своего самого высокого развития. В богословской системе каппадокийцев отчетливо видна трансформация, которая

произошла с естественной теологией в лоне христианского богословия. Однако нам представляется, что Я. Пеликан, несмотря на отождествление своих идейных представлений со взглядами о. Г. Флоровского, предложил более углубленные размышления о природе вышеобозначенной трансформации. Эту трансформацию Пеликан называет «метаморфозой естественной теологии», и ей будет посвящен следующий раздел данной статьи.

Я. Пеликан, как и прот. Г. Флоровский, упоминает и о третьей области эллинизации — о культуре. Она была представлена системой античного образования, риторикой, которые наряду с греческим языком были воцерковлены и поставлены на службу христианскому богословию. Пренебрежение классическим образованием, по мнению Я. Пеликана, угрожало христианскому богословию опасностью впадения в фидеизм. Однако то же образование он рассматривал как «обоюдоострый меч», который мог служить как для ниспровержения истины, так и для ее обнаружения (см.: [Pelikan, 1993, 169–183]).

«Метаморфоза» естественной теологии как решение проблемы эллинизации христианства

Сперва следует отметить, что естественная теология принимает у Я. Пеликана две формы в истории, что является результатом тех трансформационных процессов, которые пришлось претерпеть естественной теологии с момента встречи христианского богословия с языческой культурой. Этими историческими формами являются апологетика и естественная теология как предпосылка догматического богословия. В первом случае данные науки, философии и рациональной аргументации были использованы для защиты христианства от внешних нападений, во втором — для систематизации христианского вероучения и догмато-творческой деятельности и полемики с еретическими учениями в лоне христианства. Принятие этих форм в истории означало для естественной теологии одно: с этого момента она больше не мыслилась вне контекста христианского мирозерцания. Более того, будучи апологетикой или предпосылкой для догматики, она стала знанием второстепенным или производным по отношению к богооткровенному знанию. Во-первых, Пеликан полагает в основании естественной теологии наличие некоторого предпосылочного знания, являющегося результатом постижения человеком некоего Божественного факта. Потому Я. Пеликан называет апологетику «предпосылочной апологетикой» (см.: [Pelikan, 1993, 169–183]). Она базируется на некоторых предпосылках, например на такой, как вера в Бога. Конечно, концепция естественной теологии, требующей в качестве своего основания и предпосылки наличие некоей веры в Бога, могла подвергнуться критике в ее всецелой несамостоятельности и несостоятельности как отдельной области знания. Однако Пеликан отсылает нас к опыту ранней Церкви, который ясно свидетельствует о чуждости разделения и противопоставления сверхъестественного и естественного, богооткровенного и человеческого, а также отделения естественного знания от сверхъестественного. Пеликан придерживается мнения, что сама по себе естественная теология, оторванная от религиозности и веры в Бога как априорной предпосылки, недостаточна, и не обязательно должна была привести к богопознанию, как об этом писал русский философ Кудрявцев-Платонов (см.: [Кудрявцев-Платонов, 1890, 66]). Я. Пеликан считал, что только на христианском поприще и в свете сверхъестественного откровения деятельность естественной теологии могла быть оправдана.

Во-вторых, закрепление за естественной теологией значения знания производного (в отличие от знания богооткровенного) вовсе не означало лишения естественной теологии своего законного места в теологическом дискурсе. Такая концепция естественной теологии не означала для Пеликана превалирования авторитета христианского откровения над знанием, полученным естественным путем. Напротив, он отчетливо подчеркивает характерное для святоотеческого богословия согласование

сверхъестественного и естественного знания, Божественного и человеческого, и постоянное напряжение между этими двумя свидетельствами. Чтобы подчеркнуть их взаимозависимость и равнозначность, Я. Пеликан говорит: «Каппадокийская апологетика стремилась одновременно дать естественному богословию его полное должное и все же призвать абсолютную необходимость откровения, не умаляя ни одного из них ради другого» [Pelikan, 1993, 71].

В-третьих, предпосылкой для естественного знания выступала не просто вера в абстрактного Бога или богов, а вера в Бога, трансцендентного этому тварному миру. Вера в трансцендентного Бога и вытекающее из нее признание метафизической пропасти между Творцом и тварным были отправной точкой метода Пеликана. Через такую веру человек получал возможность истинного богопознания. Это означает, что после принятия человеком Божественного факта Господь открывает Себя человеку и таким образом дает возможность познания Себя, хотя и не полного, но подлинного по своей сути. Следует отметить, что в концепции Я. Пеликана богопознание выстраивается не от человека к Богу, а наоборот, от Бога к человеку. Именно через Его Самооткровение Божественное становится доступным человеческому восприятию.

Самооткровение Бога, по Я. Пеликану, явлено не только в Писании, но и в событиях истории, литургических священнодействиях, обрядах, опыте молитвы, в природе и в самой человеческой душе, являющихся разными путями распространения Божественного в мире. Открывая Себя каким-либо способом, это Откровение все же остается тайным. Так, на все знание накладывается печать прикровенности и таинственности, которая призвана охранять Бога от излишних посягательств на Него со стороны разума. Для обозначения природы Божественного — и вместе с тем очерчивания пределов рационально-философской спекуляции — Пеликан употребляет слово «тайна» (μυστήριον) [Pelikan, 1993, 36]. «Тайной» называются все способы и пути распространения Божественного в сотворенном мире.

Пеликан обращает особое внимание на важность человеческого участия в Божественном: Бог, остающийся тайным, передает человеку эстафету для рационального осмысления, обоснования опыта веры, а также формулирования доктрин на человеческом языке. Так, веру в трансцендентного Бога сопровождали аналогии в мире природы (см.: [Pelikan, 1993, 71]). Метод аналогий, как показывает Пеликан, широко применялся каппадокийцами как метод, имеющий своим основанием веру в Бога и в Сверхъявственное Откровение. Вместе с тем метод аналогий Я. Пеликан не считал основным методом, используемым каппадокийцами в апологетической деятельности и трудах по систематизации церковного вероучения.

Совершенным методом для получения истинного знания о Боге Я. Пеликан считал метод *апофатики*. Метод апофатики предполагал, как указывает Пеликан, отречение от всех способов мышления — от метафизики, философии и теологии. Он также предполагал критику использования любых лингвистических концептов, каковые не являются адекватными для выражения природы Бога [Pelikan, 1993, 44]. Даже высоко оцениваемый им греческий язык не является таковым в сравнении с языком трансцендентности. Как и любой другой язык, греческий (койне) рассматривается Пеликаном лишь как результат исторического развития (см.: [Pelikan, 1993, 44]), что означало и возможность его изменения в ходе истории. С помощью метода апофатики, по Я. Пеликану, каппадокийцы отказались от гностического соблазна преобразовать богословие в философскую спекуляцию. Данный метод устанавливал пределы, которые должны были не только ограничить философскую спекуляцию, но и освободить ее от непосильного бремени (см.: [Pelikan, 1993, 57]).

В этом методе, основанном на познании Бога посредством трансцендентной веры в Него, требующей поиска аргументов в сотворенном Богом мире и в доступном для человека опыте, Пеликан видел решение проблемы координации Божественного и человеческого: «На том уровне и таким методом вера и разум дополняли друг друга, и вера подтверждалась разумом» [Pelikan, 1993, 36]. Для аргументации своей концепции о согласовании сверхъявственного и естественного знания Пеликан

приводит другое правило, которое он почерпнул из опыта Древней Церкви и которое он считает соприродным духу всего святоотеческого богословия. Это правило, разработанное Проспером Аквитанским, гласит: *lex orandi est lex credendi* — «правило молитвы есть правило веры» (см.: [Pelikan, 1993, 297]).

Под первый элемент Пеликан подводит богослужебную практику, которую он считает лучшим способом выражения этой веры. Второй элемент представлен результатом осмысления этой веры в трансцендентного Бога, а именно — богословской рефлексией над сотворенной природой, Священным Писанием и иными элементами веры, а также фиксацией этого опыта в богословских понятиях и категориях. Этим правилом утверждается взаимосвязь литургического опыта и его богословского выражения. Данное правило бросает вызов современному исследователю-теологу, который зачастую не имеет опыта веры и молитвы, но претендует на достоверность богословского познания. Опыт отцов Древней Церкви ясно свидетельствует об обратном: об укорененности их богословия в молитве и литургии.

Следует оговориться, что данный принцип соответствия опытного и рационального начал богословия имел в истории свои исключения, в рамках которых движение шло инверсивно — от рационального к опытному (см.: [Pelikan, 1993, 305]). Однако для нас существенный интерес представляет не верифицируемость этого правила, а та взаимосвязь, которую оно устанавливает в рамках взаимодействия естественно-рационального и сверхъестественного. И снова об этой взаимосвязи Я. Пеликан говорит, что, с одной стороны, «вера могла придать полноту рассуждениям», но, с другой стороны, «рассуждение давало более полное выражение вере...» [Pelikan, 1993, 305].

О взаимосвязи опытного и спекулятивного в богословии свидетельствуют в своем наследии отцы-каппадокийцы (см.: [Pelikan, 1993, 305]), у которых многое подчеркнул Я. Пеликан. Так, свт. Григорий Нисский в отношении естественного знания использовал словосочетание «моральная и естественная философия» (ἡ ἠθικὴ τε καὶ φυσικὴ φιλοσοφία), которая должна была стать «супругой возвышенной жизни» (τῷ ὑψηλοτέρῳ βίῳ σύζυγός) (Γρηγόριος Νύσσης, Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου // PG 44. Col. 336–337). Само словосочетание дает основание говорить о наличии двух элементов в определении естественного знания — теоретического и практического: здесь словом «философия» охватывается то, что мы называем знанием, полученным естественным путем. Это знание — как спекулятивное, полученное в результате исследования внешнего, эмпирического мира (оно же — объективное знание), так и полученное посредством исследования собственной души (субъективное). Также этим словом названы опытное делание христианина, т.е. нравственная жизнь, стремление к святости, опыт богообщения, выраженный в молитве и общественном богослужении [Pelikan, 1993, 181]. Эти две составляющие делают философию, по Пеликану, философией в подлинном смысле этого слова. Кроме того, Я. Пеликан делает важное замечание, что процесс переосмысления философии сопровождался в богословии каппадокийцев сменой полярности теоретического и практического аспектов — на первый план выходит не метафизика, космология, естественное знание, а «философский образ жизни», т.е. христианская практика [Pelikan, 1993, 181]. Обобщая вышесказанное, Пеликан отмечает: чтобы стать философией в подлинном смысле этого слова, философия нуждалась в признании себя неполной без христианской веры. В контексте веры философия и естественное знание становятся уже не просто христианской философией, но приобретают статус христианской теологии (см.: [Pelikan, 1993, 182]). Стоит отметить, что в богословских изысканиях каппадокийцев концепт «естественная теология» вовсе не найти. Следуя опыту отцов-каппадокийцев, Я. Пеликан делает вывод о нецелесообразности выделения естественной теологии в отдельную ветвь теологии, но рассматривает апологетические и догмато-творческие труды как отдельные задачи богословия (см.: [Пеликан, 2007, т. 1, 53]).

Таким образом, решение проблемы эллинизации христианства Я. Пеликан видит в идее взаимосвязи метафизики и веры Церкви, являемой в литургии, молитвенном делании, практике. Метафизика не мыслится им обособленной от религиозного

культы и практики, как это было в языческих системах мысли (см.: [Pelikan, 1993, 38]), а сама легитимность ее существования зависит от того, воспринимается ли эта «теология» (или естественное знание) сквозь призму христианского миросозерцания, или нет.

Концепция Я. Пеликана как проект инкультурации христианства

История христианского богословия представлена Пеликаном как концепция преемственности и развития вероучения Церкви. Разработанную им концепцию он противопоставляет положению об искажении христианского богословия, когда развитие христианства более поздних веков мыслится по отношению к более раннему периоду исключительно как апостасия (см.: [Pelikan, 1993, 21]). Я. Пеликан, напротив, подчеркивал, что область взаимодействия христианства с языческой культурой, прежде всего с языческой метафизикой, является той сферой, в которой наиболее отчетливо усматривается развитие христианского вероучения (см.: [Пеликан, 2007, т. 1, 63]). Процесс развития доктрины описывается Пеликаном как постепенное развертывание церковного сознания, движение внутри самой доктрины, когда то, что было явлено в литургии, постепенно приобретало форму догматического вероопределения. Этот процесс мы назовем аутентичным развитием в понимании Пеликана — т. е. таким развитием, которое предполагает сохранение преемственности в вероучении и верность церковному Преданию при возможном изменении формы самой доктрины.

В рамках аутентичного развития, в свете которого следует рассматривать воззрения Пеликана на эллинизацию, движение внутри доктрины идет от веры через христианское учение к исповеданию (см.: [Пеликан, 2007, т. 1, 5]). В «Христианской Традиции» наиболее отчетливо прослеживаются данные воззрения Пеликана. Так, он говорит, что вероучение развивалось, а христианские догматы представляют собой нечто большее, чем просто идеи и понятия. Они есть то, «чему Церковь верит, учит и исповедует...» [Пеликан, 2007, т. 1, 1]. Мы видим, что в структуре доктрины Пеликан выделяет веру, учение и исповедание. Здесь перед нами та структура, которая коррелирует с трехчастной системой Гарнака, включающей в себя веру, догмат, культ (см.: [Harnack, 1909, Bd. 1, 14]).

Под первым элементом — верой — Я. Пеликан понимает практику христианской жизни, благочестия, духовную жизнь и богослужения. Под вторую категорию он подводит «содержание Слова Божия, извлеченное с помощью экзегезы из свидетельства Библии и переданное церковному народу посредством проповеди, наставления и церковного богословия». Последняя составляющая трехчастной структуры определяется им как церковное вероучение, выраженное в догматах и символах веры. Пеликан утверждает взаимосвязь этих составляющих, говоря: «Разделение между ними (верой, учением, исповеданием. — А. П.) губительно, различение же неизбежно, как и в самом Новом Завете „вера“ и „дела“ различаются, но не разделяются» [Пеликан, 2007, т. 1, 2]. Как было показано выше, христианским эллинизмом были охвачены все три составляющие христианской доктрины. Отметим также, что Пеликан рассматривал развитие и в негативном аспекте — как пагубное искажение христианского вероучения, которое творилось руками церковных ересиархов.

Кроме концепции христианского эллинизма от прот. Г. Флоровского Пеликан воспринял идею Живого Предания, через которую следует понимать христианский эллинизм Пеликана. Для о. Г. Флоровского концепт Живого Предания был ключевым понятием его программы неопатристического синтеза. Он писал так: «Церковное „Предание“ — это не протяженность человеческой памяти или постоянство обрядов и обычаев. Это живое предание — depositum juvenescens, по выражению святого Ириныя. Следовательно, оно не может пребывать среди мертвых правил (*inter mortuas regulas*)» [Флоровский, 2000, 281]. Пеликан тоже сделал Предание ключевой идеей своих работ. Традицию он понимал как живую и подвижную. Один из известнейших афоризмов, который стал его кредо в жизни и центральным постулатом в научных

изысканиях, звучит так: «Традиция — живая вера мертвых, а традиционализм — мертвая вера живых» [Пеликан, 2007, т. 1, 9]. Суть данного афоризма и концепции Живого Предания заключается в том, что Предание несводимо только лишь к передаче того, чтобы что-то было дано предшествующим поколениям, но предполагало и творческое переосмысление доктрин, что проявлялось в поиске новых словесных категорий и форм для вероучительных формулировок.

Пеликан писал: «Преемственность — это не то же самое, что архаизм, и снова и снова Церковь реагировала на вызовы ереси и неверия, утверждая свою историческую веру и переформулируя ее...» [Pelikan, 1975]. Исходя из этого задача, которая стоит перед теологами и пастырями, — стать «билингвальными», а значит — говорить на языке традиции и преемственности и наряду с этим преодолевать разрыв общения с теми, кто говорит на современном языке (см.: [Pelikan, 1975]).

Вне этого фона идеи Я. Пеликана могли подвергнуться критике в абсолютизации конкретно-исторических форм Предания и в грекоцентризме. Так и о. Георгия Флоровского часто обвиняли в том, что он гипертрафирует значение греческой мысли и культуры для христианства (см.: [Хоружий, 2005, 2018]). Однако нам представляется, что христианский эллинизм Пеликана фиксировал совершенно иное понимание христианской доктрины. Концепция христианского эллинизма Я. Пеликана была показательна тем, что поддерживала опыт творческой синергии христианства и иной культуры, с которой христианство взаимодействовало. В этом взаимодействии христианство не потеряло свою идентичность, а использовало иную культуру в качестве инструмента для формирования собственной догматики и вероучения, а также для воспеания Бога на языке этой культуры.

Для Я. Пеликана христианский эллинизм — это прежде всего яркий пример *инкультурации* христианства, опыт синтеза и столкновения христианства с эллинской культурой, опыт творческого взаимодействия христианства и любой другой культуры. Необходимость внедрения античной культуры в христианство Пеликан связывал с тем, что «раннехристианская Церковь как община должна была прояснить... каким образом Евангелие связано с его приуготовлением и предощущением в том народе, где оно появилось, а также у тех народов, которым оно возвещалось» [Пеликан, 2007, т. 1, 12]. Иным примером инкультурации христианства для Пеликана является взаимодействие христианства и славянской культуры. О героях этого взаимодействия свв. Кирилле и Мефодии Пеликан скажет так: они «не эллинизировали славян, но славянизировали литургию и Евангелие» [Pelikan, 2005, 176].

Кроме вышесказанного, на наш взгляд, опыт синергии христианства с греческой культурой имеет не просто исторически преходящее значение. Напротив, христианский эллинизм являет собой некий образец православия для последующих веков и для современности, увековечивая тем самым эллинизм догматики, эллинизм литургии и Писания.

Заключение

Исследование концепции эллинизации христианства известнейшего историка Церкви и патролога Ярослава Пеликана свидетельствует о динамике его воззрений на данный предмет: изначально представивший себя как исследователя-лютеранина, поддерживающего идею засилья античной философии на почве христианского вероучения А. фон Гарнака, Пеликан закончил свой исследовательский путь полным принятием концепции христианского эллинизма прот. Г. Флоровского и в лоне Православной Церкви. В своем законченном варианте идеи Пеликана представляют собой антитезис представлениям Гарнака. Если концепция Гарнака можно было назвать концепцией разложения, то концепция Пеликана, напротив, представлена как концепция преемственности и аутентичного развития христианского вероучения. В то время как Гарнак выказал всецелое сопротивление историзму, исключив развитие из процесса становления доктрины, Пеликан включил в свою концепцию

историю как саму ткань становления христианской доктрины. Когда целью Гарнака было возвращение христианства к истокам, Пеликан призывал вернуться к традиции, к отцам, и заново открыть их опыт для современности. В опыте свв. отцов Пеликан нашел пример творческого взаимодействия христианства и античной культуры, результатом которого стало воцерковление этой культуры и поставление ее на службу христианству. Этот опыт встречи христианства и эллинской культуры показателен и определяющ для последующих опытов взаимодействия христианства с другими культурами.

Христианским эллинизмом Я. Пеликан охватил все сферы христианской религиозности — язык, доктрины, культ. Как и Гарнак, Пеликан выделил метафизику — область, достигшую наивысшего расцвета к моменту начала своего взаимодействия с христианством, — которой пришлось претерпеть существенные изменения в рамках этого взаимодействия. Я. Пеликан показал «метаморфозу» естественной теологии, представив ее апологетикой и предпосылкой для догматики, тем самым обозначив, что последняя никогда не претендовала в святоотеческом богословии на свою независимость от христианского откровения и веры в Бога. В отличие от Гарнака, он не противопоставил метафизику христианскому культу, но увидел в богословии каппадокийцев указание на тесную связь между верой, являемой в молитве и в литургии, и метафизикой (теорией).

Источники и литература

1. Гарнак (2007) — *Гарнак А. фон*. Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века / Пер. с нем., вступ. ст. и комм. проф. А. А. Спасского. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. 384 с.
2. Георгий Флоровский (1993) — Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Общ. ред. Ю. П. Сенокосова; Пер. с англ. под ред. Э. В. Расшивалова. М.: Издательская группа «Прогресс»; Культура, 1993. 416 с.
3. Гэтч (1911) — *Гэтч Э.* Эллинизм и христианство // Общая история европейской культуры / Под ред. проф. И. М. Гревса, В. Ф. Зелинского, Н. И. Кареева и М. И. Ростовцева. СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1911. Т. VI.
4. Дройзен (2011) — *Дройзен И. Г.* История эллинизма. М.: Киров, 2011. Т. 1.
5. Михайлов (2017) — *Михайлов П. Б.* Концепция эллинизации в истории теологии // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2017. Вып. 71. С. 58–59.
6. Пеликан (2007) — *Пеликан Я.* Христианская Традиция. История развития вероучения. Т. 1: Возникновение католической традиции (100–600). М.: Духовная Библиотека, 2007. 399 с.
7. Платонов-Кудрявцев (1890) — *Платонов-Кудрявцев В. Д.* Введение в философию. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1890.
8. Пылаев (2014) — *Пылаев М. А.* *Docmengeschichte A. фон Гарнака и либерально-теологическая концепция «эллинизации христианства»* // Религиоведческие исследования [Researches in Religious Studies]. 2014. № 1–2 (9–10). М., 2014.
9. Флоровский (2000) — *Флоровский Г., прот.* Святой Григорий Палама и традиция отцов // *Флоровский Г., прот.* Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000.
10. Флоровский: Спор о немецком идеализме (2005) — *Флоровский Г., прот.* Спор о немецком идеализме // *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГА, 2005.
11. Флоровский: Христианство и цивилизация (2005) — *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация // *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГА, 2005.
12. Флоровский (2009) — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия / Отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009.

13. Хоружий (2005) — *Хоружий С.* Опыты из русской религиозной традиции. М.: Парад, 2005.
14. Dewart (1966) — *Dewart L.* The Future of Belief. New York, 1966. Cf. The Future of Belief Debate / Ed. by Gregory Baum. New York, 1967.
15. Grillmeier (1978) — *Grillmeier A.* Hellenisierung — Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas: Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg, 1978.
16. Harnack (1895) — *Harnack A. von* History of Dogma. Boston, 1895.
17. Harnack (1900) — *Harnack A. von.* Das Wesen des Christentums. Aufl. 2. Leipzig, 1900.
18. Harnack (1909) — *Harnack A. von.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tübingen, 1909.
19. Harnack (1981) — *Harnack A. von.* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Wiesbaden, 198. (= Leipzig, 1924).
20. Lotz (1992) — *Lotz D.W.* The achievement of Jaroslav Pelikan // First Things / Religion and Public Life. 1992. P. 45–61.
21. Marksches (2012) — *Marksches C.* Does It Make Sense to Speak about a «Hellenization of Christianity» in Antiquity? // Church History and Religion Culture. 2012. Vol. 92. No. 1. P. 5–34.
22. Pelikan (1950) — *Pelikan J.* From Luther to Kierkegaard: A Study in the History of Theology. Concordia Pub. House, 1950; 1963².
23. Pelikan (1975) — *Pelikan J.* Continuity and Creativity. Commencement Address at St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, Crestwood, New York, May 24, 1975. URL: <https://web.archive.org/web/20210928164315/http://www.jacwell.org/articles/1998-SPRING-Pelikan.htm> (дата обращения: 14.03.2023).
24. Pelikan (1969) — *Pelikan J.* Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena. New Haven: Yale University Press, 1969.
25. Pelikan (1993) — *Pelikan J.* Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. Gifford Lectures at Aberdeen, 1992–1993. L., New Heaven, 1993.
26. Pelikan (1997) — *Pelikan J.* The Predicament of the Christian Historian. Expanded version of lecture delivered at the Princeton Center of Theological Inquiry, Princeton, NJ // Reflections. 1997. Vol. 1. P. 196–211.
27. Pelikan (2005) — *Pelikan J.* The Will To Believe and the Need for Creed. Delivered on December 5, 2003, at the Beinecke Rare Book and Manuscript Library in conjunction with a “Concert of Credo Setting in Honor of Jaroslav Pelikan” // Orthodox and Western Culture. A Collection of Essays Honoring Jaroslav Pelikan on His Eightieth Birthday. New York St Vladimir's Seminary Press, 2005. P. 176–177.
28. Richards (1931) — *George W. Richards.* The Place Of Adolph von Garnack Among Church Historians // The Journal Of Religion. 1931. Vol. 11. No. 3 (Jul.).
29. Ricken (1971) — *Ricken F.* Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehformel von Nikaia / Ed. by B. Welte. [Quaestiones Disputatae 51]. Freiburg, 1971.

А. М. Надежкин

Змеи-сарафы в Ветхом Завете



УДК 81'25:27-242-277.2

DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_39

EDN PLHTPX

Аннотация: Данная статья посвящена проблеме перевода слова *śārāph*, которое встречается в Ветхом Завете, на другие языки. Автор анализирует соответствия слову *śārāph* в различных переводах, как древних, так и современных. Целью статьи является определение понятий «*śārāph*», «*pāhās*», «*seraphim*». В результате исследования автор приходит к выводу, что переводы Библии на европейские языки не могли отразить удвоение *שרפ* *שרפ*, существующее в еврейском языке, поэтому переводчики применяли обертональный перевод. Библейский рассказ о сотворении Медного змея христианами толкуется христологически и аллегорически, в то время как иудейская мысль старается вообще отвести внимание от данного образа. Этимологическое сходство слов *śārāph* и *seraphim*, очевидно, происходит из того, что оба слова исторически происходят от слова *שרפ*, что значит «жечь». Из-за амбивалентной символики огня произошло раздвоение значения, и потому название ангельского чина «серафимы» описывает их «легкость и пламенность, и горячность, и пронизательность, и быстроту, с какой они желают Бога и служат Ему» (прп. Иоанн Дамаскин), а значение «летучий дракон» возникло по сходству с вызываемым укусом ядовитой ящерицы воспалением, напоминающим по своим свойствам опаляющее и губительное действие огня.

Ключевые слова: Медный змей, серафим, переводоведение, Ветхий Завет, экзегеза.

Об авторе: **Алексей Михайлович Надежкин**

Кандидат филологических наук, независимый исследователь.

E-mail: aleksej1001@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6119-8677>

Для цитирования: Надежкин А. М. Змеи-сарафы в Ветхом Завете // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 39–48.

Статья поступила в редакцию 07.02.2023; одобрена после рецензирования 06.03.2023; принята к публикации 05.04.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Alexey M. Nadezhkin

The Snakes “saraph” in the Old Testament

UDK 81'25:27-242-277.2

DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_39

EDN PLHTPX



Abstract: This article is devoted to the problem of translating the word *śārāph*, which occurs in the Old Testament, into other languages. The author analyzes correspondences to the word *śārāph* in various translations, both ancient and modern. The purpose of the article is to define the concepts of “*śārāph*”, “*nāḥās*”, “*seraphim*”. As a result of the study, the author comes to the conclusion that the translations of the Bible into European languages could not reflect the doubling of *רָפָא שָׂרָפָא* that exists in the Hebrew language, so the translators used an overtone translation. The biblical story about the creation of the Bronze Serpent by Christians is interpreted christologically and allegorically, while Jewish thought generally tries to divert attention from this image. The etymological similarity of the words “*śārāph*” and *seraphim*, obviously, comes from the fact that both words historically come from the word *רָפָא*, which means “to burn”. Because of the ambivalent symbolism of fire, there was a bifurcation of the meaning: therefore, the name of the angelic rank “*seraph*” describes their “lightness and fieryness, and ardor, and insight, and the speed with which they desire God and serve Him” (Ven. John of Damascus), and the meaning “*flying dragon*” arose due to inflammation caused by the bite of a poisonous lizard, resembling in its properties the scorching and destructive effect of fire.

Keywords: Bronze serpent, *seraphim*, translation studies, Old Testament, exegesis.

About the author: **Alexey Mikhailovich Nadezhkin**

Ph. D. in History, Independent Researcher.

E-mail: aleksej1001@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6119-8677>

For citation: Nadezhkin A. M. The Snakes “*saraph*” in the Old Testament. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 39–48.

The article was submitted 07.02.2023; approved after reviewing 06.03.2023; accepted for publication 05.04.2023.

В 21-й главе книги Чисел рассказывается о том, как в наказание за малодушие народа Израильского в пустыне Бог наслал ядовитых змеев, которые жалили израильтян, и они попросили Моисея помолиться о них. Моисей помолился о народе и получил повеление от Господа сделать медного змея и выставить его на знамя, «и [если ужалит змей какого-либо человека], ужаленный, взглянув на него, останется жив» (Чис 21:8). Наше внимание в данной статье будет сосредоточено на том, как характеризуются эти змеи, которых наслал Бог на иудеев. В Синодальном переводе употребляется обертональный перевод «ядовитых», а в более раннем церковнославянском переводе написано «змеев умерщвляющих», что является калькой с греческого θανατοῦντας. Интересно, что авторы другого перевода Библии с еврейского языка, В. А. Левинсон Д. А. Хвольсон, вовсе отказались от перевода данного слова, написав: «И послал Господь на народ змей сарафов» [Левинсон, Хвольсон]. В Толковой Библии Лопухина это место также остается без разъяснения. В еврейском тексте на этом месте стоит слово הַרְפָּי, которое обозначает либо «шестикрылого ангела», либо змея. Термин «серафим» происходит от древнееврейского слова «сараф», которое обладает несколькими значениями: «жечь, испепелять», «огненный, пламенный». Есть версия, что это слово также связано в этимологическом отношении со словами «змея, дракон, грифон».

Само это слово упоминается несколько раз в книге Чисел, а также мы встречаем два употребления его у пророка Исая: «Не радуйся, земля Филистимская, что сокрушен жезл, который поражал тебя, ибо из корня змеинового выйдет аспид, и плодом его будет летучий дракон» (Ис 14:29); «аспиды и летучие змеи» (Ис 30:6)

У В. А. Левинсона и Д. А. Хвольсона на этом месте стоит: «Не радуйся, вся земля Филистимская, что сокрушенъ жезлъ поражавшаго тебя; потому что отъ змѣинаго рода произойдетъ ехидна, и плодомъ ея будетъ летучій драконъ» (Ис 14:29); «ехидна и летучій драконъ» (Ис 30:6) [Левинсон, Хвольсон], которые у пророка являются жителями пустыни.

А. П. Лопухин, считает, что под именем «летучего дракона» подразумевается вид крылатой ящерицы: «Под именем „летучего дракона“ (saraph teorphel) пророк разумеет, вероятно, крылатую ящерицу, водящуюся в Восточной Индии и Африке» [Лопухин].

Выражение «ядовитых змеев» в книге Чисел до известной степени является удвоением, потому что первое слово в этом выражении передается через nāḥāš, а второе — через śārāph, которое тоже означает «змея». Поэтому перевод «змеев сарафов» нужно признать точным до определенной степени, так как в этом случае слово «сараф» воспринимается как название вида или отличительной черты.

Р. Ледерман отмечает, что во Второзаконии и книге Чисел при упоминании «сарафов» речь идет об обычных змеях и рептилиях: «Понятие „сераф“ в единственном числе и „серафим“ во множественном появляется в Чис 21:4–9 в рассказе про то, как змеи напали на израильтян в пустыне. Там это слово относится к ядовитым змеям, возможно, это общий термин для кобр или кобродобных змей, которые живут в пустыне» [Lederman]¹.

В другой своей статье, «Кто такие библейские летающие змеи?», доктор Р. Ледерман отмечает, что «в книге Чисел употребляются два термина: נָחָשׁ (nāḥāš) и הַרְפָּי (śārāph). При этом они являются взаимозаменяемыми и синонимичными. Так, жалающие существа описываются как neḥashim seraphim. В следующем стихе евреи просят, чтобы Моисей помолился и Господь удалил от них змеев, которых они называют hanaḥas. Затем Господь повелевает Моисею сделать змея, которого Он называет הַרְפָּי śārāph, и Моисей делает נֶחֱשֶׁת נְחֹשֶׁת (nāḥāš neḥoshet), то есть „змея медного“, и все, кто были укушены змеями (nāḥāš), смотрели на медного змея nāḥāš neḥoshet и оставались живы.

¹ «The term seraph in singular and plural (seraphim) appears in Numbers (21:4–9), in the story of the serpents attacking the Israelites in the wilderness. There it refers to venomous snakes, probably a general term for cobras or cobralike snakes that inhabit the wilderness».

То есть жалящие существа могут называться и через удвоение *neḥashim seraphim*, и отдельно словом *nāḥāš*. Также и изображение Медного змея называется через оба эти термина: в ст. 8 книги Чисел Медный змей называется *šārāph*, а в 9–10 — *nāḥāš* [Lederman II].

Такой синонимический повтор оказалось трудно передать в переводах. Уже Септуагинта не воспринимает *neḥashim seraphim* как удвоение, а переводит это выражение как существительное с причастием: «змеи убивающие». Возможно, в греческом языке не было возможности создать подобное удвоение и соблюсти чередование синонимов, которое есть в еврейском тексте, поэтому во всех других случаях, кроме 21:6, и *šārāph*, и *nāḥāš* передаются одинаково через греческое слово *ὄφις* — «змеи». Словосочетание *neḥashim seraphim* перевести одним греческим словом, как во всех других случаях, не получается, поэтому со времен Септуагинты именно в этом месте переводчики используют обертональный перевод, заменяя второе слово на определенное: «огненные», «ядовитые», «сарафы», «умерщвляющие»...

Более поздний христианский переводчик блж. Иероним Стридонский, создавая латинскую Вульгату, также переводит «серафим» как определение «огненный» [Вульгата]. А самый авторитетный толкователь Торы Раши понимает сарафов как вид или название змей. Переводчики с еврейского языка Хвольсон и Левинсон также воспринимают слово «сараф» как название, в остальных случаях они не делают различия между *šārāph* и *nāḥāš*.

Показательным в этом плане является пассаж из 8-й главы Второзакония: «Смотри, чтобы не надмилось сердце твое и не забыл ты Господа, Бога твоего, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; Который провел тебя по пустыне великой и страшной, где **змеи, василиски**, скорпионы и места сухие, на которых нет воды» (Втор 8:14–15).

Во Втор 8:15 вновь встречается это выражение, *neḥashim seraphim*, которое трудно перевести на другие языки. Переводчики Септуагинты повторяют тот же прием, что уже был испробован в книге Чисел, а именно пробуют перевести второе слово как причастие: «οὗ ὄφις δάκνων καὶ σκorpionός», что значит «где змей уязвляющий и скорпион». Несмотря на то, что греческие переводчики использовали другое слово — не «умерщвляющий», а «уязвляющий», принцип остался прежним: *seraphim* дословно с еврейского переводится как «огненный», «пламенный», что толковательно передается авторами Септуагинты как «умерщвляющий» и «уязвляющий», так как «пламенность» змеев, очевидно, толкуется как воспаление от укуса, хотя изначального различия в употреблении между *šārāph* и *nāḥāš* не было. Так, Медный змей из книги Чисел называется обоими этими терминами, хотя он-то как раз и исцеляет укусы «сарафов». Таким образом, можно заключить, что перевод текста Числ 21:6–10 в Септуагинте является целиком толковательным.

В Синодальном переводе эту проблему решают по-другому: «сараф» там воспринимается как название вида ядовитых рептилий: «где **змеи, василиски**, скорпионы» (Втор 8:14), тогда как в книге Чисел авторы Синодального перевода воспользовались интерпретационным переводом, наиболее близким к греческой традиции, и перевели выражение *neḥashim seraphim* как «ядовитые змеи». В. Хвольсон и Д. Левинсон также воспринимают *seraphim* как вид ядовитых существ и дают калькированный перевод, очевидно, чтобы избежать тавтологического повтора со словом «змеи»: «где змеи, сарафы и скорпионы» [Левинсон, Хвольсон].

Авторы перевода РБО и во Втор 8:15, и в Числ в 21:6 воспользовались вариантом «ядовитые змеи» [Экзегет], потому что речь идет об одних и тех же реалиях, а также такой толковательный перевод понятен для читателя.

Отвечая на вопрос, кто такие сарафы, нельзя обойти вниманием традиции комментирования данных текстов в христианской и иудейской среде.

Иудейский комментатор Раши оставляет на данный стих такой комментарий: «Кто бы ни укусил, даже если это собака или осел, тот человек страдал бы от раны и его состояние постепенно бы ухудшалось, но только укус змеи убивает быстро.

Потому-то здесь и сказано об других ужаленных: „посмотрите на него“ — нужно просто посмотреть. Но об укусе змеи говорится „взглянув на него“: „И всякий раз, когда змей кусал человека, ужаленный смотрел...“ (стих 9), ибо укус змеиный не исцелялся, пока не взглянет человек на него [то есть на Медного змея] пристально. Наши раввины говорили: „Приносит змей жизнь или смерть?“ Однако когда Израиль смотрел в Небеса и смирял сердца перед своим Отцом на небесах, они исцелялись, если же нет — они чахли» (перевод наш. — А. Н.) [Rashi]².

В этом комментарии нужно обратить внимание на то, что Раши не предлагает аллегорического толкования библейских стихов, не считает, что у Медного змея есть некое аллегорическое значение, и не дает лингвистической справки относительно удвоения *nehashim seraphim*. Можно заметить, что иудейский автор вообще старается увести внимание своего читателя от образа Медного змея и даже приводит ссылку на неких «раввинов», которые говорят, что евреи смотрели в небо, смиряя свои сердца перед Богом, а не на самого Медного змея.

Такое толкование можно объяснить полемикой с христианами, для которых данный стих является одним из ключевых в Ветхом Завете. Христиане с первых веков используют Числ 21:6–9 в своей проповеди, причем по нескольким вопросам. Во-первых, для христиан прибитый к дереву змей является аллегорией Иисуса Христа, и Раши всеми силами отвлекает читателей от этого образа. А во-вторых, повеление от Бога Моисею «сделать Медного змея» используется христианами в качестве доказательства древности иконопочитания, которое было освящено еще в Ветхом Завете, и того, что ветхозаветным установлениям оно не противоречит, что, конечно, неприемлемо для иудея, для которого такой запрет стал гораздо более строгим.

И с точки зрения христианства, и с точки зрения иудаизма интересна последующая судьба этого Медного змея: он сохранился до времен царя Езекии, который его уничтожил, считая, что из-за него народ уклоняется в язычество (4 Цар 18:4). Для иудаизма здесь важно то, что Езекия посчитал змея идолом, несмотря на то, что он долгое время считался реликвией народа Израиля, связанной с деяниями пророка Моисея и чудесным исцелением народа. Именно поэтому Раши не хочет много говорить о Медном змее: хотя в этом отрывке через него пришло спасение Израилю, в дальнейшем он был объявлен идолом и уничтожен. И даже говоря о спасении Израиля, Раши не может избавиться от морального груза той оценки, которую этому изображению потом даст царь Езекия. И ссылка на «раввинов» должна как-то примирить пророка Моисея и царя Езекию: по их мнению, Бог хотел, чтобы народ Израильский возвел очи к Небу.

Однако в ответ на это еще за 600 лет до Раши свт. Иоанн Златоуст спрашивал: «Если Господь хотел, чтобы люди посмотрели на нечто святое, например на Небо или херувимов, почему не сказал об этом прямо? Зачем тогда нужен был змей на знамени?» Свт. Иоанн Златоуст усиливает эту мысль, говоря, что в качестве знамени для иудеев Господь не выбирает никакого символа с изначально «чистой» для них ассоциацией: Он не требует от них посмотреть на небо, на светильник, на стол предложения с хлебами «или на жертвенник, или на завесу, или на кивот, или на изображение херувимов, или на очистилища. Тем не менее, ни одного из этих предметов великий законодатель не указал, а воздвиг лишь изображение креста, да и то ради проклятого змия» [Иоанн Златоуст, 1900, 818–839]. На этот вопрос Раши ответа не дает.

А для христиан факт уничтожения Медного змея интересен тем, что многие века для израильтян было нормальным хранить это изображение как реликвию,

² Whoever is bitten: Even if a dog or a donkey bit him, he would suffer injury and steadily deteriorate, but a snake bite would kill quickly. That is why it says here [regarding other bites], “will look at it” — a mere glance. But regarding the snake bite it says “he would gaze” — “and whenever a snake bit [a man], he would gaze” (verse 9), for the snake bite would not heal unless one gazed at it [the copper snake] intently. Our Rabbis said, Does a snake cause death or life? However, when Israel looked heavenward and subjected their hearts to their Father in heaven, they would be healed, but if not, they would waste away».

и то, что делает Езекия, — это своего рода модернизм, заключающийся в прекращении почитания изображения, которое ранее считалось священным для иудейского народа. Езекия пошел на этот шаг в ответ на падение веры в народе, вызвавшее у благочестивого царя страх, как бы Израиль не воспринял Медного змея как идола и не забыл веру в Единого Бога.

Таким образом, для христиан даже факт уничтожения Медного змея является доказательством древности и священности иконопочитания. А на Втор 8:14–15 Раши и вовсе не оставляет комментария.

Доказательством значимости библейского сюжета о Медном змее для защиты иконопочитания служит древняя еврейская экзегеза в книге Премудрости Соломона. Уже в ней Медный змей понимается как почитаемый образ: «И тогда, как постигла их ужасная ярость зверей и они были истребляемы угрызениями коварных змиев, гнев Твой не продолжился до конца. Но они были смущены на краткое время для вразумления, получив знамение спасения на воспоминание о заповеди закона Твоего, ибо обращавшийся исцелялся не тем, на что взирал, но Тобою, Спасителем всех» (Прем 16:56). Автор книги Премудрости Соломона воспринимает Медного змея как «знамение спасения», то есть как образ, но при этом учит читателей, что исцеление приходит от Бога, Которого он называет Спасителем всех и Который этот образ и послал израильтянам.

Свт. Григорий Нисской о змеях в стане Иудейском говорит только то, что это было наказание Божие: «тогда, подобно бесчинным юношам, вразумляются сильнейшими ударами бичей: появившиеся у них в стану змии угрызением своим сообщают смертоносный яд» [Григорий Нисский, 1861, 359] Прп. Ефрем Сирийский видит в наказании евреев нравоучительный параллелизм: «Евреев за то, что роптали на манну — хлеб ангельский, угрызали змеи, которые питаются прахом и не ропщут на то» [Ефрем Сирийский, 1995, 417], — но нужно заметить, что св. Ефрем понимает под сарафами змей в прямом смысле.

Другие церковные авторы, например свт. Филарет (Дроздов) и Беда Достопочтенный, предпочитают аллегорическое толкование змеев как демонов и искушения: «В Священном Писании Нового Завета значение Медного змея открыто еще с большей ясностью. Змеи, которых укушение сопровождалось чувством нестерпимого жара в теле, изображали демонов и змея древнего, князя их (Откр 12:9): они смертельно уязвляют нас и воспаляют в сердцах наших палящую жажду, которая ничем утолена быть не может и оканчивается смертью. Их яд, проникая все существо наше, и нас самих превращает в змей, ибо ко всем грешникам относится то у что Иисус Христос и Его Претеча сказали об Иудеях: змия, порождение ехиднова (Мф 3:7, Мф 23:33)» [Экзегет II]; «Укусы змей — это пагубное зелье и ловушки пороков, которые, когда коснутся души, свергают ее в духовную смерть. И действительно, народ, ропщущий на Господа, подвергается змеиным укусам, поскольку по виду внешних шрамов познается, какую гибель переживает из-за внутреннего ропота. А воздвижение Медного змея, когда на него глядели ужаленные, и тогда оставались живы, — есть воздвижение нашего Искупителя на кресте, только верой в Которого побеждается царство смерти и греха. Ибо верно грехи, влекущие и душу, и тело к гибели, выражаются в образе змей: не просто потому, что они жалят, что ядовиты, что извортливы на погибель, но также потому, что через змея наши прародители склонились ко греху и из бессмертных через грех стали смертными» [Экзегет III].

Свт. Григорий Нисский видит в этой истории ряд аллегорических символов, значимых для христианина: змеи — это страсти, укусы — помыслы и искушения, исцеление — взирание на Крест с молитвой: «Одно врачевство от злых этих страстей — очищение душ наших, совершаемое таинством благочестия. Главное же, что приемлется верою в таинстве, есть воззрение на страдание за нас Пострадавшего. Страдание же есть крест; почему взирающий на Него, как повествует Писание, не терпит вреда от яда похотения. Взирать на крест значит всю жизнь свою соделать как бы мертвою и распятою для мира, пребывать неподвижным на всякий грех, как говорит пророк,

пригвоздившим страху Божию плоти своя (Пс 118:120). Гвоздем же, удерживающим плоти, послужит воздержание. Посему, так как похотение неуместного извлекает из земли смертоносных змиев, потому что всякое порождение лукавого похотения есть змий...» [Григорий Нисский, 1861, 359–360].

Образы земной жизни в этом отрывке являются символами духовного состояния: пустыня со змеями — время искушений, которое нельзя забывать в «земле обетованной» — состоянии духовного покоя, когда грешные помыслы не тревожат душу, а наоборот, сердце наполняется богатством добродетелей и, как сказано в Евангелии, «в Бога богатеет» (Лк 12:21).

Свт. Иоанн Златоуст пишет, что данный отрывок из книги Чисел полезен не только для полемики с иудеями, но имеет ценность и для самих христиан, так как он прообразует Крестную Жертву: «Изображение змия, братие, служило образом домостроительства крестного. Подобно тому, как это изображение змеи имело вид и подобие змеи, а яда и злобы змеиных не имело, так и Спаситель, по словам божественного апостола, явившись в подобии плоти греха, был чужд всякого греха. Об этом и блаженный Исаия согласно с блаженным Петром говорит: „Он не сделал никакого греха, и не было лести в устах Его“ (1 Пет 2:22; Ис 53:9)» [Иоанн Златоуст, 1900, 818–839].

Жалящих змей как демонов воспринимает и прп. Максим Исповедник, видящий во всей этой истории развернутую аллегорию: «Если тот, кто идет добродетелью, не имеющей страстей, повернет в Египет, то есть во тьму греха, — то его станут жалить мысленные змеи. Но если он взглянет на распятого Господа, плоть Которого, подвешенная на высоком кресте, умертвила и сделала бездейственным закон греха, что в нашей плоти от змея, — тогда спасется» [Максим Исповедник, 2010, 76–77].

Сам же Медный змей становится для святого символом нетления: «Медный же змей, поскольку ни разрушение, ни ржавчина не касается природы меди, подобно тому, как Господа не касалась ржавчина греха и плоть Его не видела истления» (Деян 2:31). Однако прп. Максим Исповедник, цитируя свт. Григория Богослова, предполагает и другое истолкование, почему изображение змея было прибито к древцу знамени: «Моисей приказал повесить медного змея, являя одновременно и то, что в будущем предстояло совершиться с Господом; Он ведь один посредством страстей пригвоздил ко кресту грех и показал его бездейственным и мертвым. Тот, кто взирает на Него и верит, что враг умер и стал бездейственным, тот соумерщвляет и силы, подчиненные ему, ибо враг более не может причинить ему вред посредством чувств или чувственного — посредством всего того, над чем он властен». Поэтому святой отец и говорит: не как образ, а как образ противного, указывая на умерщвленные диавола» [Максим Исповедник, 2010, 76–77].

Изучив христианское восприятие рассказа о Медном змее, нельзя пройти мимо еще одной проблемы. В данной статье мы уже коснулись вопроса о том, что слово *seraphim* переводится с еврейского как «змеи». Это создает вопрос: как это слово стало обозначением для ангелов в христианской культуре?

Для этого нам необходимо обратиться к другому тексту: «В год смерти царя Озии видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном, и края риз Его наполняли весь храм. Вокруг Него стояли Серафимы; у каждого из них по шести крыл: двумя закрывал каждый лицо свое, и двумя закрывал ноги свои, и двумя летал. И зывали они друг ко другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!» (Ис 1–3). Перевод этого слова чрезвычайно важен в Септуагинте, так как на греческий язык оно не переводилось, а дано было как калька, только записано греческими буквами. Это дает нам понимание, что для александрийских евреев-переводчиков серафимы у престола Господня не мыслились ни змеями, ни василисками, но их представляли как особых духовных существ, находящихся пред Богом.

Современное иудейское богословие считает серафимов ангелами и связи между ними и «василисками» не видит: «Библия упоминает также о крылатых существах со свойствами ангелов, называемых херувимами (Быт 3:24; I Сам 4:4; Пс 80:2) или серафимами (Ис 6:2, 3). Выражением „войнство небесное“ называются группы ангелов,

сопровождающие Бога и прислуживающие Ему. Последнее можно рассматривать как отрицание языческой идеи независимых от Бога сверхчеловеческих существ. В целом в средние века в еврейской философии превалирует аристотелевская концепция, наиболее ярким представителем которой был Маймонид. Ее приверженцы рассматривали ангелов как „обособленные разумы“ (схалим нифрадим), существующие отдельно от человеческой плоти» [Еврейская Энциклопедия].

Нужно отметить, что современная еврейская мысль отвергла веру в ангелов, которая сохранилась «лишь среди хасидов и традиционалистов из среды членов восточных еврейских общин», а современный иудаизм воспринимает их как «поэтические символы» [Еврейская Энциклопедия].

Комментатор Торы Раши называет серафима «ангелом»: «И его сила была велика, ибо ангел боялся взять это без клещей, но он был вынужден коснуться губ пророка, чтобы он был очищен» [Rashi]³.

Этимологическая связь понятия «серафим» со словом «змея», очевидно, происходит из того, что в глубокой древности крылатый змей был эмблемой служебного духа в египетской языческой иконографии.

Р. Ледерман считает, что урей, египетский знак царского и божественного достоинства, «часто изображался в египетской иконографии как двух- или четырехкрылый змей, называемый „крылатым уреем“, крылья которого символизируют защиту. Это был популярный иконографический мотив не только в Египте, но и в Сирии, Палестине, восходящий к эпохе поздней бронзы». Исследователь отмечает, что «этот же египетский образ крылатого урея стал популярным в конце VIII в. в Иудее во время правления царя Езекии и появляется на многочисленных печатях в этот период» [Lederman].

Очевидно, пророк описывал духовный мир, узренный в видении, через известный в иконографии визуальный образ: как крылатый змей сопровождает изображение царя или богов в восточной иконографии других стран, являясь его «свитой», так есть некая ангельская свита «Царя Царей», Бога Израилева, и через заимствованную эмблему «крылатый змей» становился знаком, символизирующим царское достоинство Господа, помогающим передать этот смысл читателю на том языке, на котором древний житель Средиземноморья мог его понять.

Однако эта точка зрения встречает ряд возражений. Они делятся на два типа: лингвистические и культурологические. Лингвистические состоят в анализе данных словарей еврейского языка, а культурологические — в экзегетической практике толкования интересующих нас мест Писания.

Так, например, доктор богословия Джозеф Александр Эддисон в своем комментарии на книгу Исайи писал: «Еврейское слово „серафим“ сохранилось в Септуагинте, Пешитте и Вульгате, но в таргуме оно было передано через парафраз „святые слуги“. Это было правильно изъяснено Кимчи и Абульвалидом как означающее „ангелы огненные“ (от שֶׁרָפָה — „жечь“). Это имя описывало либо их природу, либо, как предположил Клерик, пылающую любовь, либо, согласно Кротию, гнев Божий, который они приводили в исполнение» [Addison, 1874, 144].

Дж. Эддисон перечисляет (упомягая имена выдвинувших эти гипотезы исследователей) ряд сомнительных, с его точки зрения, этимологий, которые тем не менее встречаются в научной литературе: «Отсылка к жару как к свету, то есть к чему-нибудь ужасному, но в то же время великолепному лишается силы возражением Гезениуса, что корень слова означает „гореть“, но не „светить“, и также его собственной этимологией этого существительного от арабского „благородный“, потому что ангелы — небесная знать, и Михаил архангел называется „один из первых князей“. Еще меньше внимания заслуживает идея, что это слово связано в своем источнике с serapis (Hitzig) и обозначает змей (Umbreit), сфинксов (Knobel), является смешанной формой со словом «херувим» (Ewald) или самими херувимами (Hendewerk)».

³ «And his strength was great, for the **angel** was afraid to take it without tongs, yet he caused it to touch the prophet's lip, and he [the prophet] was not injured. For His camp is very great," these are the **angels**».

Отметая неудачные этимологии слова «серафим», Дж. Эддисон высказывается и по поводу популярной гипотезы о связи слова «змея» и «серафим» в еврейском языке: «Слово „серафим“ встречается в другом месте только как название летающих змей в пустыне (Числ 21:6, 8; Втор 8:15), описанных Исаяей в Ис 14:29, Ис. 30:6 как „летающие змеи“».

Исследователь считает, что возникновение многозначности слова «серафим» в еврейском языке обусловлено метонимией: «Перенос названия на существ столь непохожих был основан на обладании ими двумя общими свойствами. Они оба описываются как крылатые и палящие» [Addison, 1874, 144].

В то же время интересный материал дают словари еврейского языка. «Еврейский и халдейский этимологический словарь по книгам Ветхого Завета» дает следующее объяснение интересующим нас словам: «רָפָאִים (I) — 1. жечь (Лев 8:17). 2. Обжигать кирпич (Быт 11:3); быть сожигаемому (Лев. 10:16). רָפָאִים (II) (соб.) — жгучий. 1. дракон (Втор 8:15); летучий дракон (Ис 14:29; Ис 14:30). 2. Название одного из высших чинов ангельских, сераф, изображаемый шестикрылым (Ис 6:2)» [Штейнберг, 1878, 468–469]. Подтверждение этой лингвистической связи можно найти и в Библии. Так, в книге Псалтирь о Боге сказано: «Ты творишь ангелами своими духов, служителями своими — огонь пылающий» («творяй ангелы своя духи, и слуги своя пламень огненный») (Пс 103:4). То есть для ветхозаветного человека слова «серафим» и «огонь» оказываются связаны не только на лингвистическом, но и на идейном уровне. Однако как доказать, что во второй части Пс 103 речь может идти о серафимах? Перед нами стих, оформленный в виде параллелизма, разделенного на две части. Структура древнееврейского параллелизма такова, что он разделен на полустихия, которые соединены одной идеей и часто являются средством выражения подобия или усиления. Таким образом, если первая часть стиха говорит читателю об ангелах, то и второе полустихие посвящено не земному огню, а небесным силам бесплотным. Подтверждением этого тезиса служит таргумический перевод слова «серафимы», которых переводчики на арамейский язык назвали «святыми слугами» [Addison, 1874, 144], очевидно, подразумевая аллюзию на строку из Пс 103, где служителями Божиими называется «пламень огненный». И, наконец, святые отцы, комментировавшие данный стих (блж. Феодорит, прп. Иоанн Дамаскин), обе части параллелизма воспринимали как относящиеся к ангелам.

Но как же объяснить этимологическую связь между названием серафимов и змей? На этот вопрос дает «Еврейско-английский словарь Ветхого Завета» под редакцией С. Драйвера и Ч. Бриггса, в котором слово רָפָאִים имеет два значения: «1. Scorch (жечь) 2. Blight (портить)» [Driver; Briggs, 1939, 995].

Ко второму значению, «портить», приводится пример из Быт 41:6: «Но вот, после них выросло семь колосьев тощих и **иссушенных** восточным ветром». Таким образом, второе значение слова концентрируется на губительных, вредоносных свойствах жара.

Также в другом месте С. Драйвер отмечает у глагола «жечь» смысл «разрушить» (destroy). В качестве примеров составитель словаря приводит тексты из книги Судей: «Авимелех пришел к башне и окружил ее, и подошел к дверям башни, чтобы **сжечь** ее огнем» (Суд 9:52); «Ефремляне собрались и перешли в Севину и сказали Иеффаю: для чего ты ходил воевать с аммонитянами, а нас не позвал с собою? мы **сожжем** дом твой огнем и с тобою вместе» (Суд 12:1) (см.: [Driver; Briggs, 1939, 977]).

Очевидно, по такому же принципу у слова רָפָאִים возникли значения «дракон», «летучий дракон», связанные с воспалением, вызываемым укусом ядовитой ящерицы, которое напоминало по своим свойствам опаляющее и губительное действие огня.

Итак, слова *nāḥāš* и *šārāph* оба являются словами, которые обозначают змея, но в греческом языке использовалось только слово *ὄφις* для передачи лексемы «змей», и в латинских и греческих переводах не было возможности передать удвоение, существовавшее в еврейском языке, которое всегда понимали как существительное, определяемое прилагательным, например «змеи уязвляющие». В более современных переводах слово *šārāph* часто оставляется без перевода и воспринимается как вид

ядовитых змей. В христианских патристических сочинениях история о сотворении Моисеем Медного змея воспринимается христологически, то есть как пророчество о распятии Иисуса Христа, и аллегорически, то есть как символ, через который показан способ борьбы с греховными страстями. В иудейской традиции змеи в пустыне толкуются в буквальном смысле, а относительно серафимов из видения пророка Исаяи среди раввинов нет единого мнения: часть считает их ангелами, а иные утверждают, что это поэтический символ. Этимологическая связь слов «змея» и «серафим», по-видимому, заключается в том, что оба слова исторически происходят от слова שָׂרָפִים, что значит «жечь». Из-за амбивалентной символики огня произошло раздвоение значения, и потому название ангельского чина «серафимы» описывает их «легкость и пламенность, и горячность, и пронизательность, и быстроту, с какой они желают Бога и служат Ему» (прп. Иоанн Дамаскин), а значение «летучий дракон» возникло из-за сходства с ощущением воспаления, вызываемого укусом ядовитой ящерицы и напоминающего по своим свойствам опаляющее и губительное действие огня.

Источники и литература

1. Вульгата — *Вульгата*. Перевод Библии на латынь Иеронима Блаженного. URL: <http://magister.msk.ru/library/bible/latin/vul-nu.htm> (дата обращения: 18.03.2023).
2. Григорий Нисский — *Григорий Нисский, св.* О жизни Моисея законодателя, или О совершенстве добродетели // Творения Святых Отцов в русском переводе: Творения святого Григория Нисского. М.: МДА, 1861. Т. 37. С. 223–380.
3. Еврейская энциклопедия — Ангелы // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <https://eleven.co.il/judaism/theology/10221/> (дата обращения: 18.03.2023).
4. Ефрем Сирин — *Сирин Ефрем, св.* Творения. М.: Отчий дом, 1995. Т. 6. 481 с.
5. Иоанн Златоуст (1900) — *Златоуст Иоанн, св.* Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб.: Изд-во СПбДА, 1900. Т. VI. Кн. 2. 982 с.
6. Левинсон, Хвольсон — *Левинсон В. А., Хвольсон Д. А.* Опыт переложения на русский язык Священных книг Ветхого Завета В. А. Левинсона и Д. А. Хвольсона (с масоретского текста). URL: <http://biblia.russportal.ru/index.php?id=masor.levis> (дата обращения: 18.03.2023).
7. Лопухин — *Лопухин А. П.* Толковая Библия. Толкование на книгу пророка Исаяи. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_28/14 (дата обращения: 18.03.2023).
8. Максим Исповедник (2010) — *Исповедник Максим, прп.* Вопросы и недоумения. Святая гора Афон; М.: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеймонова м-ря, 2010. 488 с.
9. Экзегет — *Экзегет*. Переводы и толкования Священного Писания на Втор. 8:15. URL: <https://ekzeget.ru/bible/vtorozakonie/glava-8/stih-15/> (дата обращения: 18.03.2023).
10. Экзегет II — *Экзегет*. Переводы и толкования Священного Писания на Чис. 21:8. URL: <https://ekzeget.ru/bible/cisla/glava-21/stih-8/> (дата обращения: 18.03.2023).
11. Экзегет III — *Экзегет*. Переводы и толкования Священного Писания на Чис. 21:6. URL: <https://ekzeget.ru/bible/cisla/glava-21/stih-6/> (дата обращения: 18.03.2023).
12. Addison (1874) — *Addison J. A.* Commentary on the prophecies of Isaiah. New York: Scribner, Armstrong and Co., 1874. Vol. 1.
13. Driver, Briggs (1939) — *Brown F., Driver S., Briggs Ch.* Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Oxford: Oxford University Press, 1939.
14. Lederman — *Lederman R.* The Seraphim. URL: <https://www.thetorah.com/article/the-seraphim> (дата обращения: 18.03.2023).
15. Lederman II — *Lederman R.* What is biblical flying serpent? URL: <https://www.thetorah.com/article/what-is-the-biblical-flying-serpent> (дата обращения: 18.03.2023).
16. Rashi — Commentaries on Bible by Rashi. URL: https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/9949/showrashi/true (дата обращения: 18.03.2023).

Священник Сергей Демиденко

Учение неопифагорейцев и сравнение их этического учения с этикой святого апостола Павла

УДК 1(38)(091)+27-248.3-277
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_49
EDN PQSAWA



Аннотация: Статья знакомит читателя с некоторыми текстологическими параллелями в трудах ап. Павла и философов-неопифагорейцев (Аполлония Тианского как наиболее значимого представителя данной философской школы). Автор приводит собственный анализ сходства и различия между этическими учениями, выраженными в Посланиях апостола и в письмах Аполлония, основываясь на оригинальных (древнегреческих) текстах святого апостола и античного мыслителя. Важно отметить, что к данному анализу автор приступает не на пустом месте, но в связи с тем, что оба они — апостол и философ — выросли и учились в одном регионе (Малая Азия, современная Турция), т.е. их обучение и воспитание произошло в одном философском контексте. Именно поэтому данная работа содержит краткий экскурс в историю неопифагорейской традиции (основанный на трудах таких авторитетных ученых, как прот. В. Мустафин, Б. Мецгер, Диоген Лаэртский и т.д.), предвещающий главную ее часть — анализ письменного наследия ап. Павла и Аполлония Тианского в свете их этики. Предлагаемая к рассмотрению тема в настоящее время весьма актуальна, поскольку не разработана в достаточной степени ни русскими исследователями, ни зарубежными. Этим и обусловлена новизна темы, так как в различных исследовательских материалах, учебных пособиях и т.д. если и встречается сопоставление этического учения ап. Павла и Аполлония Тианского, то лишь в общих чертах, без анализа оригинальных текстов Посланий апостола и писем философа.

Ключевые слова: Послания апостола Павла, письма Аполлония Тианского, философский контекст, параллели, греческий текст, усмирение страстей, общение с единомышленниками, бесстрастие к материальному богатству, духовная жизнь, телесные упражнения.

Об авторе: **Священник Сергей Сергеевич Демиденко**

Студент заочного отделения III курса магистратуры ББО СПбДА, помощник благочинного по религиозному образованию в Осинниковском благочинии Новокузнецкой епархии.

E-mail: demidenkosergiy@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2526-2838>

Для цитирования: Демиденко С., священник. Учение неопифагорейцев и сравнение их этического учения с этикой святого апостола Павла // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 49–57.

Статья поступила в редакцию 08.08.2022; одобрена после рецензирования 14.09.2022; принята к публикации 29.09.2022.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Priest Sergey Demidenko

The Teaching of the Neo-Pythagoreans and the Comparison of Their Ethical Teaching with the Ethics of Saint Apostle Paul



UDK 1(38)(091)+27-248.3-277
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_49
EDN PQSAWA

Abstract: The author of this article introduces the reader to some textual parallels in the writings of the apostle Paul and the neo-Pythagorean philosophers (namely, Apollonius of Tyana as the most significant representative of this philosophical school), giving his own analysis of the similarities and differences between the ethical teaching expressed in the Epistles of the apostle and the letters of Apollonius, based on the original (i.e. ancient Greek) texts of the holy apostle and the ancient thinker. It is important to note that the author does not start this analysis from scratch, but due to the fact that, for example, both of them – the apostle and the philosopher – grew up and studied in the same region (Asia Minor), i.e. their education and upbringing took place in the same philosophical context. That is why this work will provide a brief excursus into the history of the neo-Pythagorean tradition (based on the works of such authoritative scientists as Archpriest V. Mustafin, B. Metzger, Diogenes Laertius, etc.), after which the author of this study will move on to its main part – the analysis of the written heritage of the apostle Paul and Apollonius of Tyana in the light of their ethics. The theme proposed for consideration is currently highly relevant, because it has not been sufficiently developed by either Russian or foreign researchers. This is the reason for the novelty of the theme being developed, because in various research materials, textbooks, etc., if there is a comparison of the ethical teaching of the apostle Paul and Apollonius of Tyana, then only in general terms: without analyzing the original texts of the Epistles of the apostle and the letters of the philosopher.

Keywords: Epistles of the Apostle Paul, letters of Apollonius of Tyana, philosophical context, parallels, Greek text, pacification of passions, communication with like-minded people, dispassion for material wealth, spiritual life, bodily exercises.

About the author: **Priest Sergey Sergeevich Demidenko**

Master's Student (3rd year) of the Correspondence Department at the St. Petersburg Theological Academy, Assistant Dean for religious education at the Osinnikovskiy deanery of Novokuznetsk diocese.

E-mail: demidenkosergiy@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2526-2838>

For citation: Demidenko S., priest. The Teaching of the Neo-Pythagoreans and the Comparison of Their Ethical Teaching with the Ethics of Saint Apostle Paul. *Khristsianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 49–57.

The article was submitted 08.08.2022; approved after reviewing 14.09.2022; accepted for publication 29.09.2022.

При изучении Посланий св. ап. Павла обращает на себя внимание некоторая схожесть его этического учения с учением античных философов, таких как Аполлоний Тианский. Конечно, античная философия — это не христианское благовестие. Однако при всех различиях имеются и точки соприкосновения в этике святого апостола и философа, как минимум в общефилософских ценностях, каковы усмирение страстей, бесстрашие к материальным благам, аскетизм и т. д. На этом основании может возникнуть вопрос: являются ли учения апостола и философа схожими только внешне, или же они одинаковы и по существу? Для ответа на этот вопрос в данной статье будет приведен сравнительный анализ некоторых отрывков из Посланий ап. Павла и писем Аполлония в свете их этического учения, а также мнения некоторых исследователей, что позволит сформулировать наиболее объективный взгляд по вопросу о соотношении этических учений святого апостола и античного философа. Следует отметить, что целью данного исследования является не отождествить христианство и античную философию (а именно учение неопифагореизма), но показать, что при всех расхождениях в их учениях имеется и немало параллелей.

Направление неопифагореизма представляет собой возвращение к учению Пифагора, но с некоторыми изменениями. Однако для понимания того, что представляет собой эта модификация и по какой причине она произошла, следует рассмотреть учение Пифагора и его школы, а также краткую историю пифагорейской традиции.

Пифагореизм — одно из древнейших направлений греческой философской мысли. Школа эта возникла задолго до времени жизни ап. Павла и заслуживает особого внимания:

- во-первых, последователи Пифагора продолжали свою деятельность и в I в. по Р. Х. и имели сильное влияние на умы того времени;

- во-вторых, учение данной школы во многом совпадает с христианским (но об этом позже);

- в-третьих, пифагорейцы жили общинной жизнью, как и первые уверовавшие во Христа;

- в-четвертых, современник ап. Павла и наиболее влиятельный представитель неопифагореизма Аполлоний Тианский (о котором более подробно будет сказано ниже), был как раз-таки последователем Пифагора, и образ жизни и учение Аполлония во многом схожи с жизнью и учением Иисуса Христа.

Данное философское направление, пифагореизм, было основано, как следует из его названия, Пифагором (569–468). Сам Пифагор был учеником таких великих греческих мыслителей, как Ферекид (598–512), Фалес (640–545) и Анаксимандр (611–545) (см.: [Мустафин, 2018, 17–25]), после чего обучался в Египте и Вавилоне, где освоил математику, астрономию, религиозную метафизику и т. д. (см.: [Мустафин, 2018, 67]). Пифагор был первым и единственным иностранцем в Египте, принятым в жреческое сословие (см.: [Мустафин, 2018, 67]). Вернувшись на родину, он отправился в Великую Грецию (Южная Италия и Сицилия), в город Кротон (см.: [Волошинов, 1993, 6]), поскольку его родной город Самос в то время был захвачен персами (см.: [Мустафин, 2018, 66]). В Кротоне Пифагор основал свою школу, так называемый пифагорейский союз (см.: [Волошинов, 1993, 71]), целью обучения в которой являлось подготовка учеников к общественному служению ради нравственного оздоровления общества (сущность такой подготовки заключалась в религиозно-нравственном воспитании, см.: [Мустафин, 2018, 71]).

Особенность пифагорейского союза заключалась в том, что он сочетал в себе элементы не только философской школы, но и религиозного объединения: поклонение Аполлону (см.: [Жмудь, 1990, 46]), который почитался в Древней Греции как бог света, возвеститель воли Зевса (верховного и всеведающего бога Древней Греции, бога-громовержца и властителя над всеми прочими богами и людьми, см.: [Кун, 1975, 20]), как посылающий болезни бог-каратель (т. е. бог-мститель) и целитель (см.: [Кун, 1975, 40]), покровитель юношей, моряков, военных, художников, поэтов, певцов, музыкантов (см.: [Кун, 1975, 40]), предводитель хора муз (см.: [Кун, 1975, 36]); почитание муз

(см.: [Жмудь, 1990, 46]), которые почитались как дочери Зевса (см.: [Кун, 1975, 19]), богини-покровительницы искусства (поэзия, пение, танцы, музыка), науки и творчества (см.: [Аверинцев, 1989, 364–365]). Кроме того, пифагорейский союз имел черты политической партии, так как члены этого союза принимали участие в управлении государством (см.: [Жмудь, 1990, 45]).

Еще одной интересной особенностью пифагорейской школы было то, что ее ученики подразделялись на две категории: математики, т.е. ученики (от греч. μαθηματικός — учащийся, познающий, успевающий в учебе, см.: [Дворецкий, 1958, т. 1, 1045]), и акусматикки, т.е. слушатели (от греч. ακούω — слушать, см.: [Kittel, 1987, 218]). Математиками назывались посвященные, наиболее приближенные к Пифагору ученики, которые напрямую получали всю полноту знаний от своего учителя (см.: [Суриков, 2018, 251]); акусматиками же назывались те, кто не был членом пифагорейского братства, но лишь интересовался его учением как сторонний обыватель. Если для первых учение излагалось прямыми словами, то для вторых — в аллегорической форме и поверхностно (см.: [Суриков, 2018, 146]).

Что касается учения пифагорейцев, то для данной работы наибольший интерес представляет практическая часть (т.е. этика) как предпосылка возникновения неопифагореизма. Философское учение Пифагора далеко не во всем соответствовало апостольскому благовестию: последнему явно противоречило учение о метемпсихозе (= реинкарнации) (см.: [Мустафин, 2018, 72]). Однако имелся и ряд сходств между этическими учениями ап. Павла и Пифагора. Так, философ учил о воздержанности в пище и питье, об опасности блуда для здоровья, о важности духовной жизни для каждого человека.

Относительно состояния пифагорейской школы в I в. по Р. Х. важно отметить, что до Рождества Христова интерес к Пифагору и его учению, равно как и влияние пифагорейцев на общественное сознание, постепенно сходил на нет, что было связано с усиливающимся влиянием скептицизма (см.: [Мустафин, 2018, 226]), смысл которого заключается в учении о воздержании от теоретических суждений (поскольку каждая философская система считает лишь свои положения истинными, то истина, которая может быть только одна, так и остается неизвестной), чтобы достигнуть спокойствия и безмятежности, так как споры об истине с другими философскими традициями приводят, по мнению скептиков, лишь к волнению души, но не к нахождению истины (см.: [Мустафин, 2018, 179–180]). Однако интерес к пифагореизму не утрачивался полностью, поскольку под влиянием Пифагора находился Платон — авторитетнейший среди античных философов. Кроме того, не прекращали существование и пифагорейские религиозные сообщества, в которых по-прежнему соблюдались религиозные обряды и аскетический образ жизни (см.: [Мустафин, 2018, 226]), сохранялись мистерии (т.е. эзотерические ритуалы мистического характера, см.: [Суриков, 2018, 110]); тайные ритуалы и церемонии, через которые посвященные приобщались к вечной жизни богов (см.: [Браун, 2007, т. 1, 82]) и общались с ними (см.: [Браун, 2007, т. 1, 83]), и религия (а религия как таковая уделяет немалое внимание практической стороне жизни: аскетизм, молитвы, пост, помощь нуждающимся и т.д.). Ко всему прочему следует добавить, что учение Пифагора было заимствовано различными гностическими сектами (гностицизм представляет собой смесь философии и религии, см.: [Мецгер, 2019, 69, 74]).

Итак, пифагорейская школа занимала весьма значительное место в античном мире как в период своего появления и расцвета, так и в I в. по Р. Х.: пифагорейцы занимались социальным служением (духовно-нравственное оздоровление общества); принимали участие в управлении государством; этическое учение пифагорейцев имело много параллелей (учение о воздержании, о целомудрии и т.д.) с учением св. ап. Павла, что могло в какой-то степени подготовить их к принятию христианства.

Как уже было сказано ранее, в I в. по Р. Х. влияние пифагорейцев на общественную жизнь того времени ввиду деятельности скептиков ослабевает. Однако вместе с тем имело место возрастание интереса к пифагореизму, т.е. возвращение

к наследию Пифагора. Причем интерес принял характер скорее практический, нежели теоретический, т.е. внимание уделялось преимущественно этике, нежели другим аспектам учения Пифагора (см.: [Суриков, 2018, 249]). Связан этот факт с деятельностью Аполлония Тианского (1–98) (см.: [Мустафин, 2018, 226]) — последователя Пифагора, который был скорее чистым практиком (т.е. этиком), нежели ученым (как представители ранней пифагорейской традиции). В лице Аполлония произошла смена акцентов: с рационально-философского на нравственно-религиозный. Его учение имеет многочисленные параллели с христианством и, следовательно, с этикой ап. Павла. Так, из многочисленных писем Аполлония видно, что он учил об усмирении страстей и общении с единомышленниками, о послушании и борьбе с завистью, о нестяжании, о приоритете духовной жизни над телесной и т.д. (см.: [Гаспаров, 1985, 198, 202]).

Но чем же обусловлен такой переход от теоретической деятельности к практической? Как нам уже известно, ученики Пифагора разделялись на два класса: математики, получавшие все знание непосредственно от учителя, и акусматика, которые лишь поверхностно владели азами пифагорейской философии. Со временем математики влились в другие направления античной философии, акусматиков же такая участь миновала (см.: [Суриков, 2018, 250]). Таким образом, ко времени жизни ап. Павла пифагорейцы были представлены лишь акусматиками (а не в подлинном смысле пифагорейцами, т.е. математиками, освоившими наследие своего учителя во всей полноте), среди которых, как было сказано выше, сохранялись мистерии и религия, подразумевающая не только исполнение предписаний, но и практику: пост, молитву, этическое учение, аскетизм, благотворительность и т.д. Поскольку основное внимание уделялось именно практической стороне жизни, Аполлоний также акцентировал свое внимание именно на практике.

Таким образом, неопифагореизм берет свое начало от Пифагора, но представляет собой некоторую модификацию его учения, связанную с деятельностью Аполлония Тианского. Однако обе эти философские школы (хоть одна из них и является видоизмененной формой другой) продолжали существовать параллельно. Именно происхождением от Пифагора и обусловлено такое обилие параллелей между этическим учением неопифагореизма (мы видим это в письмах Аполлония — наиболее значимого представителя своего течения) и благовестием святого ап. Павла, поскольку и этика Пифагора имеет достаточное количество точек соприкосновения с учением святого апостола.

Далее с целью более полного анализа параллелей между этическим учением святого апостола и Аполлония Тианского будут приведены фрагменты из Посланий ап. Павла и писем философа.

Одним из общих элементов между учением апостола и Аполлония Тианского является учение об усмирении страстей и общении с единомышленниками (следует отметить, что ап. Павел под единомышленниками подразумевает верующих во Христа, а Аполлоний — философов). Так, например, св. апостол говорит: «ὡς ἐν ἡμέρᾳ εἰσχημόνως περιπατήσωμεν, μὴ κόμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελείαις, μὴ ἔρῳ καὶ ζήλῳ, ἀλλ' ἐνδύσασθε τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιῆσθε εἰς ἐπιθυμίαις» — «как днем, давайте будем вести себя благопристойно, не предаваясь ни гулянкам, ни пьянству, ни постели, ни распушенности, ни ссорам, ни зависти или ревности, но оденьтесь в Господа Иисуса Христа, и попечение о плоти не возвращайте в чувственное влечение» (Рим 13:13–14) (перевод наш. — *свящ. С. Д.*).

В Гал 5:24 ап. Павел также говорит о борьбе со страстями, так характеризует христиан: «οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις» — «те, которые суть Христовы, распяли плоть свою со страстями и чувственными влечениями» (перевод наш. — *свящ. С. Д.*). Под словом «ἐσταύρωσαν — распяли» (от греч. σταυρόω — распинать на кресте [Вейсман, 1899, 1151]) подразумеваются те, кто победил свои греховные страсти: φθόνος — зависть [Дворецкий, 1958, т. 2, 1724], μέθη — пьянство [Дворецкий, 1958, т. 2, 1061] и т.д. Под распятием плоти святой

апостол понимает также и принятие таинства Крещения как результат отречения от греховной жизни: помыслов и поступков.

Что касается учения об общении с единомышленниками, то здесь можно привести 1-е Послание к Коринфянам, где св. апостол говорит о необходимости удалить из общины кровосмесника, женившегося на своей мачехе: «ἵνα ἀρθῆ ἐκ μέσου ὑμῶν ὁ τὸ ἔργον τοῦτο πράξας. <...> Οὐκ οἶδατε ὅτι μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ;» — «чтобы взят был из среды вас сделавший это дело [т.е. чтобы кровосмесник был исключен из общины]. <...> Разве вы не знаете, что малая закваска заквашивает все тесто?» (1 Кор 5:2–6) (перевод наш. — *свящ. С. Д.*). Здесь апостол призывает отстранить грешника от общения, обосновывая это тем, что малая закваска (под которой здесь подразумевается кровосмесник) квасит все тесто. Слово «закваска» обозначено в греческом тексте как «ζύμη — закваска, дрожжи» [Дворецкий, 1958, т. 1, 737], «заквашивать» переведено как «ζυμῶ — квасить, вскисать, бродить» [Дворецкий, 1958, т. 1, 737], «тесто» — «φύραμα — тесто» [Дворецкий, 1958, т. 2, 1753]. Таким образом, здесь св. апостол приводит аналог с бытовой жизнью, уподобляя грешника закваске (дрожжам), от которой вскисает все тесто даже при добавлении небольшого ее количества (см.: [Лопухин, 2009, 639]). Подобным же образом и совершающий тяжкий грех, если его не отлучить от общения, со временем может заразить грехом и окружающих. Правда, апостол не велит совершенно изгонять согрешающих из общины, но лишь до принесения ими покаяния и исправления своей жизни, о чем он и сам говорит (о том же кровосмеснике): «παράδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῆ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ Κυρίου» — «передать такого сатане в гибель плоти, чтобы дух его спасен был в день Господень» (1 Кор 5:5). Здесь, конечно, нельзя усматривать физическую гибель. В приведенном стихе речь идет о физических страданиях (т.е. о попушении сатане мучить грешника), которые должны пробудить душу и привести к покаянию, т.е. к самоисправлению (см.: [Лопухин, 2009, 638]).

Аполлоний Тианский, например, в своем первом письме к некоему Евфрату также призывает к усмирению страстей и общению с единомышленниками, для чего необходимо (по словам Аполлония) поддерживать постоянное общение с теми философами, которые будут способствовать духовному росту и достижению бесстрастия. Так, автор письма говорит: «θεράλευέ σου τὰ πάθη, καὶ πειρῶ φιλόσοφος εἶναι» (Philostratus, 1921, 408) — «исцеляй свои страсти, стремись к тому, чтобы быть философом» (перевод наш. — *свящ. С. Д.*). Ключевыми словами в данном отрывке являются: «θεραπεύω — лечить, излечивать» [Beyer, 1988, 129], «πάθος — страдание, горе, аффект, чувство» [Вейсман, 1899, 919] и «πειράω — пытаться, стараться» [Дворецкий, 1958, т. 2, 1275]. Из приведенного отрывка следует, что автор призывает к искоренению различного рода страстей, чувственных аффектов и похотей, а также к совершенению внутренних усилий к тому, чтобы стать философом. Философом же в I в. по Р. Х. назывался тот, кто имеет философское образование, любит мудрость и стремится к приобретению новых знаний [Дворецкий, 1958, т. 2, 1733].

В свете учения о борьбе со страстями в том же письме к Евфрату Аполлоний продолжает: «μη φθονεῖν τοῖς ὄντως φιλοσοφοῦσιν» (Philostratus, 1921, 408) — «не завидуй истинным философам» (перевод наш. — *свящ. С. Д.*). Здесь автор имеет в виду смиренное послушание, т.е. не нужно завидовать мудрости и знаниям истинных философов, но нужно смиренно слушать их, и лишь тогда возможно исцеление страстей, о котором он говорит выше.

Для того чтобы избавиться от страстей и стать философом, Аполлоний Тианский, как уже известно, призывает общаться только с философами. Так, в том же первом письме к Евфрату Аполлоний Тианский говорит: «Ἐμοὶ πρὸς φιλοσόφους ἐστὶ φιλία, πρὸς μέντοι σοφιστὰς ἢ γραμματιστὰς ἢ τοιοῦτ γένος ἕτερον ἀνθρώπων κακοδαμόνων, οὔτε νῦν ἔστι φιλία, μήτε ὕστερόν ποτε γένοιτο» (Philostratus, 1921, 408) — «я дружу с философами, однако с софистами или грамматиками, или подобного рода другими людьми приносящими зло, и сейчас не дружу, и в будущем никогда не буду дружить» (перевод наш. — *свящ. С. Д.*). Важно здесь обратить особое

внимание на слова «σοφιστής — лжеумрец, шарлатан, обманщик» [Вейсман, 1899, 1143] и «γραμματιστής — преподаватель грамоты, школьный учитель» [Дворецкий, 1958, т. 1, 332].

Следующее, что объединяет этическое учение ап. Павла и Аполлония, — это учение о бесстрастии к материальному богатству. Так, в своем Послании к Филиппийцам св. апостол говорит: «ἐγὼ γὰρ ἔμαθον ἐν οἷς εἰμι αὐτάρκης εἶναι» — «я научился быть довольным (= удовлетворенным) тем, что у меня есть» (Флп 4: 11).

Схожие мысли о бесстрастии к материальным благам встречаются и в четвертом письме Аполлония к упомянутому выше Евфрату, где автор призывает адресата оставить жажду наживы. Конечно, здесь речь не о том, что нужно вовсе отказаться от материального благосостояния, но о том, чтобы иметь лишь необходимое для жизни. Для того чтобы достичь такого состояния бесстрастия, Аполлоний Тианский советует Евфрату заниматься философией (поскольку она, как уже известно, научает мудрости, знаниям, бесстрастию и прочим благим качествам человека). Так, Аполлоний говорит: «Ὀλίγων δέ σοι τοῖς παισίν, εἰ φιλοσοφου παῖδες εἴησαν. Ἔδει μὲν οὖν μηδὲ φροντίσαι πλείων σοι γενέσθαι τῶν ἰκανῶν, ἄλλως τε καὶ μετὰ ἀδξίας τινός... δεῦτρον ἂν εἴν μεγάλη σπουδῇ νεῖμά» (Philostratus, 9121, 410) — «немного нужно было бы детям твоим, если бы они были бы детьми философа. Так вот, надлежало и не помышлять о том, чтобы иметь больше, чем необходимо, особенно же с таким бесчестьем... половиной своего имения поспеши поделиться» (перевод наш. — *свящ. С. Д.*).

Еще одним аспектом этического учения, встречающимся как у ап. Павла, так и у Аполлония, является учение о соотношении духовной жизни и телесных упражнений (а точнее, о превосходстве духовной жизни над телесной). В своем 1-м Послании к Тимофею (4:8) апостол говорит: «ἡ σωματικὴ γυμνασία πρὸς ὀλίγον ἐστὶν ὠφέλιμος ἢ δὲ εὐσέβεια πρὸς πάντα ὠφέλιμος ἐστὶν ἐπαγγελίαν ἔχουσα ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης» — «телесное упражнение для немногoго полезно, благочестие же во всем полезно, имеющее обещание жизни нынешней и будущей».

О подобном соотношении говорит и Аполлоний Тианский, что видно из его письма к Критону. Для большей убедительности философ сопоставляет свои размышления с мыслями Пифагора, который (по словам Аполлония) называет искусство врачевания самой священной из всех наук, обозначая его словом «θειότατος» («наисвященный, наиболее священный») — прилагательным «θειότης — священный, божественный» [Дворецкий, 1958, т. 1, 774] с окончанием превосходной степени сравнения прилагательных «таτος» (см.: [Козаржевский, 2021, 60]). Далее Аполлоний продолжает: «εἰ δὲ ἰατρικὴ τὸ θειότατον, καὶ ψυχῆς ἐπιμελητέον μετὰ σώματος, ἢ τὸ ζῶον οὐκ ἂν ὑγιαίνοι τῷ κρείττονι νοσοῦν» (Philostratus, 1921, 426) — «если же искусство врачевания является наиболее священным, то о душе заботиться нужно больше, чем о теле, ибо никакое живое существо не здорово, если лучшая его часть больна» (перевод наш. — *свящ. С. Д.*).

Таким образом видно, что философ, будучи последователем Пифагора, придает гораздо большее значение духовной жизни, нежели телесной. Конечно, при всей внешней (а в какой-то степени и внутренней) схожести, учение св. ап. Павла и Аполлония Тианского о соотношении духовной и телесной жизни (как и прочие аспекты их этического учения) имеют разные предпосылки: если этика ап. Павла имеет своей целью спасение души, т.е. унаследование Царства Небесного и пребывание с Богом после воскресения из мертвых (ради чего он и проповедовал христианскую веру), то Аполлоний преследовал иную цель. Какую же? Чтобы ответить на данный вопрос, важно вспомнить, что Аполлоний Тианский был последователем Пифагора (который, конечно же, никакого отношения ко христианству иметь не мог, поскольку жил задолго до Рождества Христова). Философ, как и ап. Павел, много путешествовал с проповедью (см.: [Мид, 2001, 5]), однако цель его проповедей никак не связана с посмертным пребыванием с Богом и воскресением из мертвых. Вместе с тем, учение Аполлония можно назвать душеспасительным, но лишь с его точки зрения. Под этим спасением античный мыслитель понимал следование образу Пифагора (см.: [Суриков,

2018, 251]) с его многочисленными предписаниями, о которых было сказано выше (об умеренности в пище и питье, об опасности блуда для здоровья, о важности духовной жизни для человека) и добродетельную жизнь в рамках учения о переселении душ (т.е. придерживаясь этических норм нужно для того, чтобы в следующей жизни переродиться в лучших условиях существования и избежать перерождения в тела животных, см.: [Суриков, 2018, 195–196]). Таким образом, цель проповеднической деятельности Аполлония Тианского заключается в распространении этического учения Пифагора (поскольку Аполлоний был именно практиком (т.е. этиком), а не теоретиком), которое является (по мнению философа) залогом спасения души, т.е. перерождения в лучших по сравнению с нынешними условиях жизни.

Подводя итог, можно сказать, что в этическом учении святого ап. Павла и неопифагорейцев (в данном случае в лице Аполлония Тианского) прослеживаются точки соприкосновения как с внешней стороны, так и по внутреннему содержанию. Но откуда же такая схожесть? Чтобы ответить на этот вопрос, следует отметить, что и ап. Павел (см.: [Браун, 2007, т. 1, 21]), и Аполлоний (см.: [Мид, 2001, 95–96]) получили образование в одном городе — Тарсе, где имело большое распространение наследие античной философии. Именно этим и объясняется такая схожесть между этическим учением святого апостола и философа: оба они выросли и получили образование в одном философском контексте. При этом не исключено, что какие-то аспекты пифагорова учения мог сознательно позаимствовать и ап. Павел, поскольку перед ним стояла конкретная цель — донести благовестие Христово до язычников, весьма высоко почитавших греческих философов, среди которых был и Пифагор. Но в любом случае цели этического учения ап. Павла и Аполлония Тианского различны: этика христиан имеет эсхатологическую перспективу — осуществлять предписанные Богом поступки в земной жизни ради спасения души и встречи Христа в Его Втором пришествии; этика же неопифагорейцев заключается в совершении нравственных поступков в контексте учения о переселении душ (о чем было сказано выше) и никакого отношения ко христианству не имеет, поскольку основана она на традиции Пифагора, бывшего язычником и жившего до Рождества Христова.

Источники и литература

1. Аверинцев (1989) — Словарь античности / Пер. с нем.; под ред. С. С. Аверинцева, М. Л. Гаспарова, Е. М. Штаермана и др. М.: Прогресс, 1989. 704 с.
2. Браун (2007) — Браун Р. Введение в Новый Завет. М.: ББИ, 2007. Т. I. 450 с.
3. Вейсман (1899) — Вейсман А. Д., проф. Греческо-русский словарь. 5-е изд. СПб., 1899. 1370 с.
4. Волошинов (1993) — Волошинов А. В. Пифагор. М.: Просвещение, 1993. 172 с.
5. Гаспаров (1985) — Флафий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского / Под ред. М. Л. Гаспарова, Б. Ф. Егорова, Д. С. Лихачева и др. М.: Наука, 1985. 328 с.
6. Дворецкий (1958а) — Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь / Под ред. С. И. Соболевского. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. Т. I. 1043 с.
7. Дворецкий (1958б) — Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь / Под ред. С. И. Соболевского. М.: Гос. Изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. Т. II. 1905 с.
8. Жмудь (1990) — Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. СПб.: Наука, 1990. 188 с.
9. Козаржевский (2021) — Козаржевский А. Ч., проф. Учебник древнегреческого языка: для нефилологических факультетов высших учебных заведений. 10-е изд. М.: ЛЕНАНД, 2021. 382 с.
10. Кун (1975) — Кун Н. А., проф. Легенды и мифы древней Греции / Под ред. В. С. Свиткова. М.: Просвещение, 1975. 463 с.

11. Лопухин (2009) — Толковая Библия / Под ред. А. П. Лопухина. 4-е изд. М.: Даръ, 2009. Т. VI. 1296 с.
12. Мецгер (2019а) — *Мецгер Б.* Канон Нового Завета: возникновение, развитие, значение / Пер. с англ. Г. Давида. 7-е изд. М.: ББИ, 2019. 332 с.
13. Мецгер (2019б) — *Мецгер Б.* Новый Завет: контекст, формирование, содержание / Пер. с англ. Г. Ястребова. 5-е изд. М.: ББИ, 2019. 360 с.
14. Мид (2001) — *Мид Дж.* Аполлоний Тианский / Пер. Ю. Быстровой; под ред. Е. В. Красновой, Е. А. Логаевой. М.: Сфера, 2001. 216 с.
15. Мустафин (2018) — *Мустафин В., прот.* История античной философии: учебное пособие. СПб.: СПбПДА, 2018. 320 с.
16. Суриков (2018) — *Суриков И. Е.* Пифагор. М.: Академический проект, 2018. 271 с.
17. *Beyer (1988) — Beyer. θεραλεύω // Theological Dictionary of the New Testament / Ed. by G. Kittel, G. W. Brounely, G. Friderich. Grand Rapids, MI, 1988. Vol. III. P. 128–132.*
18. *Kittel (1987) — Kittel G. ακούω // Theological Dictionary of the New Testament / Ed. by G. Kittel, G. W. Brounely, G. Friderich. Grand Rapids, MI, 1987. Vol. I. P. 216–225.*
19. Philostratus (1921) — *Philostratus.* The life of Apollonius of Tyana: the epistles of Apollonius and the treatise of Eusebius. London: William Heinemann New York: G. P. Putnam's sons, 1921. Vol. II. 624 p.

Священник Андрей Постернак

Девы в Древней Церкви

УДК 27-788-055.2-9

DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_58

EDN LPDDZI



Аннотация: Предмет статьи — чин дев в Древней Церкви I–VI вв. в разных регионах на протяжении длительного времени — весьма актуален, поскольку информация по этому вопросу носит разрозненный и спорадический характер. Девы в христианской общине составляли группу, в которую на Востоке вступали по добровольному волеизъявлению, а на Западе посвящались епископом (или пресвитером по благословению епископа), возможно, через возложение рук (*consecratio, uelatio*) с определенного возраста, как правило, с 25 лет. Чин дев можно считать институциональным, поскольку его члены подобно низшим клирикам получали материальное содержание от Церкви, занимали особое место в собраниях, имели свою очередь причащения среди женщин, а также одеяние: покрывало и, вероятно, дополнительный головной убор, «митру». Каноническое и гражданское право жестко ограждало статус девства, предусматривая церковную и уголовную ответственность для нарушителей этого права. Ко времени повсеместного распространения монашества в IV в. общины дев трансформировались в женские монастыри, члены которых воспринимались современниками как монахини-аскеты. Некоторые девы оставались в миру, в частных домах, но такая практика не получила развития как альтернатива женским монашеским общежитиям. К эпохе Средневековья понятия «дева» и «монахиня» будут уже тождественными.

Ключевые слова: христианские девы, Древняя Церковь, соблюдение целомудрия, церковное женское служение, церковные чины, женское монашество.

Об авторе: **Священник Андрей Владимирович Постернак**

Кандидат исторических наук, доцент, декан Историко-филологического факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: posternakav@inbox.ru

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1310-3503>

Для цитирования: Постернак А., свящ. Девы в Древней Церкви // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 58–72.

Статья поступила в редакцию 15.08.2022; одобрена после рецензирования 14.09.2022; принята к публикации 29.09.2022.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Priest Andrey Posternak

Virgins in the Ancient Church



UDK 27-788-055.2-9

DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_58

EDN LPDDZI

Abstract: The subject of the article is the order of virgins in the Ancient Church in the period of I–VI centuries in different regions, over a long period of time, since the information on this issue is scattered and sporadic. The virgins formed a group in the Christian community, to which in the East they joined by voluntary consent, while in the West they were consecrated by a bishop (or presbyter with the blessing of the bishop), possibly through the ordination with the laying of hands (consecratio, uelatio) from a certain age, usually from the age of 25. The order of virgins can be considered institutional, since its members, like the lower clergymen, received material support from the Church, occupied a special place in the assemblies, took Holy Communion in their turn together with women, and also had a special clothing: a veil and, probably, an additional headdress, a «mitre»). Canonical and civil law strictly guarded the status of virginity, stipulating ecclesiastical and criminal responsibility for violators of this law. By the time of the universal spread of monasticism in the IV century, the communities of virgins were transformed into monasteries, whose members were perceived by their contemporaries as ascetic nuns. Some virgins remained in the world and lived in private homes, but this practice was not developed as an alternative to the convents. By the Middle Ages, the concepts of «virgin» and «nun» would already be identical.

Keywords: Christian virgins, Ancient Church, abstinence in chastity, women's church ministry, Church orders, female monasticism.

About the author: **Priest Andrey Vladimirovich Posternak**

Ph. D. in History, Professor, Dean of the Faculty of History and Philology at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

E-mail: posternakav@inbox.ru

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1310-3503>

For citation: Posternak A., priest. Virgins in the Ancient Church. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 58–72.

The article was submitted 15.08.2022; approved after reviewing 14.09.2022; accepted for publication 29.09.2022.

В Древней Церкви существовали разные формы служений, не все из них сохранились в более позднюю эпоху: это касается женских церковных институтов диаконисс, вдов, стариц и дев. Первые три формы служения (или особого служения женщин, которые таким образом обозначались) достаточно подробно охарактеризованы в современной литературе [Martimort, 1982; Bäck, 2015; Zagano, 2016; Chaillot, 2020]. Институт дев как таковой меньше привлекал внимание исследователей, однако в ряде работ он описан с разных сторон в контексте общего представления христианских авторов о роли целомудрия в деле спасения как на основе письменных [Koch, 1907; Feusi, 1917; Camelot, 1944; Vizamanos 1949; Elm, 1996; Ткаченко, 2007; Волчков, 2007, 2016; Постернак, 2013, 419–427], так и эпиграфических [Wilpert, 1892] источников от античности вплоть до эпохи Средневековья. Особо следует выделить монографию Р. Метца [Metz, 1954]. В жизни Древней Церкви хранение целомудрия само по себе признавалось универсальной добродетелью, и отцы Церкви (например, св. Иоанн Златоуст, Амвросий Медиоланский, Иероним и др.) свидетельствовали об этом исключительно в нравственно-апологетическом ключе¹, подчеркивая отличие этой добродетели от других форм девства, существовавших у иудеев или в греческих и римских языческих культах.

Предметом данной статьи является сообщество дев., члены которого имели свой статус, в рамках христианских общин разных регионов на протяжении длительного времени с I по VI вв. Информация о девах носит разрозненный и спорадический характер, поэтому отражена в разнородных и сильно разбросанных по времени источниках: текстах Нового Завета, апологетов и отцов Церкви, посвятительных и надгробных надписях, агиографических и других нарративных сочинениях, канонических сборниках и постановлениях Соборов, вплоть до византийских правовых памятников.

Уже в Евангелиях провозглашается *особая ценность безбрачия*: «...есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного» (Мф 19:12). Апостол Павел утверждал, что «незамужняя заботится о Господе, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом, и духом» (1 Кор 7:34); «Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я» (1 Кор 7:8). Первыми известными девами в апостольское время будут обладавшие даром пророчествования дочери Филиппа-благовестника (Деян 21:9), две из которых, «великие светила веры», по словам св. Поликрата, переданным Евсевием Кесарийским, состарились в девстве (Euseb. Hist. eccl. III. 31. 3, 5; V. 24. 2). Именно целомудрие выделяется авторами как основа святой жизни этих дев, имена которых церковная традиция не сохранит.

В «Пастыре» Ермы, памятнике первой половины II в., двенадцать дев, символизирующие добродетели, источником духовной силы имели именно целомудрие²: «Человек не может войти в Царство Божие, если они не облечут его в свою одежду... потому что сам Сын носит имена этих дев» (Herm. Past. Sim. 13; 15). Ерма описывает этих дев в разделе «Подобия» как строительниц башни-Церкви, водивших хороводы вокруг нее, певших псалмы и молившихся (Herm. Past. Sim. 2–11, 14; 17)³. Сходное видение, описанное св. Иоанном Мосхом в «Луге духовном», было старцу Софронию, который свидетельствовал: «Иду я дорогой, и вот передо мной хор дев... Они плясали, восклицая: „Благословен приход твой...“» (Mosch. Prat. Spir. 102).

¹ Тогда как в современной феминистской литературе соблюдение девства древними подвижницами пересматривается в модернизационном гендерном русле и описывается, в том числе, как отказ от собственной идентичности, ведущий к уничтожению собственной женской природы (саморазрушению) в условиях современного им мира, так как сексуальность, по мнению и формулировкам этих авторов, являлась сущностным атрибутом женщины в античности [Castelli, 1986] или проявлялась как фактор трансформированной женской сексуальности [Evans, 2003; Tazdaït, 2016].

² На это в связи данным фрагментом справедливо указывает М. Фоскетт. См.: [Foskett, 2002, 63–65].

³ Р. Метц считает, что в «Пастыре» трудно разделить аллегорические и исторические моменты, но одетые в черное и «казавшиеся деревенскими» девы, символы грехов (Sim. 9. 10–11), вполне могли быть образами, взятыми из жизни (см.: [Metz, 1954, 44]).

Слова Ермы позднее будут увязываться с феноменом так называемых духовных браков, совместных сожительства подвижников противоположного пола при сохранении ими физического целомудрия: или из соображений сугубой аскезы, или для организации совместной бытовой жизни. В частности, в этом, помимо еретических заблуждений, обвинялся Антиохийский епископ Павел Самосатский, который «влачил» с собой двух женщин, пируя с ними (*Euseb. Hist. eccl. VII. 30*). Практику «духовного брака» с пожилой вдовой, и даже не одной, одобрял Тертуллиан (*Tert. De exhort. cast. 12*). Однако поскольку такая традиция начиная со св. Киприана Карфагенского (*Supr. Carth. Ep. 4*), а потом уже соборно (19-е правило Анкирского Собора 314 г.) будет признана Церковью отклонением от подлинного хранения девства, то пример этих *uirgines subintroductae* нельзя признать показательным для христианских дев, а сам вопрос следует выделить в отдельную проблему, которой посвящена достаточно обширная литература [*Achelis, 1902; Лебедев, 1903; Clark, 1977*].

Объединения дев уже существовали во II в., о чем свидетельствовал св. Поликарп: «Посему должно... девам жить с непорочной и чистой совестью» (*Polyc. Ep. ad Philipp. 5*). Минуций Феликс подтверждал, что хранящих безбрачие при нем достаточно много (*Min. Fel. Oct. 31*), как и Иустин Философ (*Iust. 1 Apol. 29*). Именование девой могло не только указывать на возраст, но и подчеркивать благочестие девушки в повседневной жизни общины, о чем свидетельствует надпись, найденная в семейном склепе монастыря на о. Мелос (III–IV в.): в ней наряду с диакониссой и ее тремя братьями-пресвитерами названы две их сестры-девы (*παρθενεύσασα*) Евтихия и Клаудиана (см.: [*Eisen, 1996, 177–179*]). Палладий подчеркивал благочестие некоей Геласии, дочери трибуна, понесшей «иго девства» (*τὸν τῆς παρθενίας ζυγὸς*) (*Pallad. Laus. 146*)⁴. Очевидно, что уже к началу III в., ко временам Тертуллиана, обычай хранения девства достаточно широко распространился, и, с точки зрения апологетов, он нуждался в обосновании для людей вне Церкви. В качестве одного из аргументов в его пользу Тертуллиан рассматривал целомудрие как универсальную добродетель и для язычников. В «Послании к жене» он приводил примеры римских весталок, девственниц Юноны и дельфийских пифий: «Станем ли мы считать тяжким и трудным воздержание христианской жены в то время, как самые язычники посвящают сатане свое вдовство и девство?» (*Tert. Ad uxor. 1. 6. 3–4*), практически то же самое повторяя в труде «О поощрении целомудрия» (*Tert. De exhort. cast. 13. 2*).

Таким образом, к III в. в Церкви существовало много дев. В текстах дева обозначалась как *uirgo* и ἡ παρθένος с разными прилагательными, в западной традиции будет больше разнообразия. Например, юная «священнодева (*puella, uirgo sacra*), достойная Александра» (449 г., рака св. Пракседии, Рим; [*Marucci, 1910, 302, № 343; Wilpert, 1892, 50*]). В других римских надписях упомянуты «священнодева, носившая претексту (*praetextata uirgo sacra*)» (464 г.; [*Marucci, 1910, 211, № 238; Wilpert, 1892, 43*]); «Эмилиана, священнодева (*Aemiliana sac vg*)» (489 г., храм св. Павла в Риме; возможно, в надписи перечислены предки свт. Григория Великого; [*McCaul, 1869, 38–39, № 65*]). Седулий в Послании к Македонию (нач. V в.) назвал Синклетикию священнодевой (*sacra uirgo*) (*Sed. Ep. ad Maced.*). Кодекс Феодосия обеспечивал гражданскую защиту от насилия «священнодев или вдов (*sacratas uirgines uel uiduas*)» (*Cod. Theod. IX. 25. 2*). Папа Геласий I (492–496) в послании 494 г. упоминает «священнодев» (*uirginibus sacris*) (*Gelas. Ep. 14, can. 20*), как и канон Третьего Орлеанского Собора (538 г.) — «*uirginum consecratum*» (3 *Conc. Aurel., can. 19/16*).

Есть надписи с другими эпитетами дев: «Ницелла, Божья дева (*uirgo Dei*)» (IV в.; [*Marucci, 1910, 211, № 239; Wilpert, 1892, 85*]); «Виктория, Божья дева» (*birgo Dei*)» (ок. IV в.; [*Wilpert, 1892, 85*]); 17-летняя «Виктория, верная дева (*fidelis birgo*)» [*Marucci, 1910, 212, № 241*]; в катакомбе Кириака сохранилось надгробие, посвященное «достойной и почтенной деве (*dignae et meritaе uirgini*)» Адеодате (не позднее V в.; [*Marucci,*

⁴ Нумерация глав «Лавсаика» отсутствует в русских переводах и приводится по изданию Миня [PG, 34, 995–1262].

1910, 213, № 244)]⁵. В других надписях по контексту речь могла идти именно о христианских девах, например «достойной деве (birgini benemerenti)» Иенуарии (до нач. IV в., катакомба Фразона; [Marucci, 1910, 212, № 242; Wilpert, 1892, 93]), причем статус девы был призван подчеркнуть благочестие усопших женщин, в том числе мученицы Агнесы, сестры Папы Дамаса Ирины (IV в.; [Marucci, 1910, 343–344, № 416, 377, № 439])⁶, 16 дев и вдов в перечне базилики св. Пракседии [Marucci, 1910, 447–449, № 490]. Известна любопытная эпитафия скончавшейся в возрасте сорока лет девы-пегрегина Эстонии (Aestonia uirgo peregrina), очевидно, принятой в римскую христианскую общину без признания ее прав римского гражданства [Marucci, 1910, 212, № 243]. В целом следует согласиться с Р. Метцем, что специальные эпитеты для обозначения христианских дев в Римской Церкви носят устойчивый характер со времени не раньше конца IV в. [Metz, 1954, 88–92]. Канон Карфагенского Собора (сессия 30 мая 419 г.) также упоминает священнодев (τὰς ἱεράς παρθένους) (Conc. Carth., cap. 44/53), а Евсевий — «святую деву» (ἁγία παρθένος) Аммонарию, пострадавшую в правление Декия (Euseb. Hist. eccl. VI. 41. 18). Различные эпитеты могли отражать, с одной стороны, разнообразие аскетических практик дев и соответствующее отношение к ним членов общин, а с другой — отсутствие унификации групп дев в рамках сформировавшихся церковных служений.

Особое состояние женщин, соблюдавших девство, *охранялось церковным и гражданским правом*. Согласно Кодексу Феодосия (V в.), тот, кто дерзнул жениться на деве или похитил ее, совершал уголовное преступление: «Если кто-нибудь осмелится склонять к браку священнодев... не говоря уже о насильственном их похищении, тот подпадает под уголовную статью» (Cod. Theodos. IX. 25. 2). Третий Орлеанский Собор 538 г. предписывал отлучать насильников от церковного общения вплоть до их кончины (3 Conc. Aurel., cap. 19/16). Но и дева, по своей воле связавшая свою жизнь с мужчиной, наказывалась аналогично. 16-й канон Халкидонского Собора 451 г. разделял дев и собственно монашествующих, но предъявлял к ним одинаковые требования: «Деве, посвятившей себя Господу Богу (Παρθένον ἀναθεῖσαν ἑαυτὴν τῷ δεσπότη Ἐξῶ), как и монашествующим, не позволяется вступать в брак» (Conc. Chalc., cap. 16). Венетский (совр. г. Ванн, Западная Бретань) Собор 465 г. в Галлии предписывал таких «отлучать от Причастия вместе с их сожителями» (Conc. Ven., cap. 4). Таким образом, девы к V в. (а очевидно, и раньше) представляли особую группу, для вступления в которую было необходимо соблюдение целомудрия, воспринимавшееся обществом и Церковью как пожизненный долг, нарушение которого влекло за собой церковные прещения и уголовную ответственность.

Непонятно, существовало ли жесткое церковное предписание *о минимальном возрасте* для вступления в число дев. Гиппонский Собор (393 г.) требовал, «чтобы ни клирики не рукополагались, ни девы (uirgines) не посвящались ранее 25-летнего возраста» (Conc. Hipp., cap. 1). Это предписание будет повторяться в ряде канонических сборников этого региона (Северная Африка) вплоть до VI в. В одном из правил Карфагенского Собора (сессия 30 мая 419 г.) только в случае угрозы жизни или целомудрию девы епископу в виде исключения разрешалось посвятить ее в возрасте менее 25 лет (Conc. Carth., cap. 140/126). Византийский канонист XII в. Иоанн Зонара, толкуя 19-й канон Никейского Собора (325 г.), называет таких дев диакониссами: «в древности приходили к Богу девы, обещавшиеся соблюдать чистоту... На таких дев

⁵ Дж. Вильперт в контексте других надписей IV–V вв. предлагает слова ΧΡΟ ΕΙΥΣ, которыми завершается эпитафия, переводить как «Христа, жениха ее», что логично, но есть другое предположение, что правильнее добавлять слово mortem: «По требованию Христа ее кончины» (см.: [Wilpert, 1892, 86]).

⁶ Впрочем, не всегда по надписям понятно, являлась ли погребенная христианской девой, или девочкой по возрасту, как, например, 12-летняя Прециоза, «раба Божия и Христа», в надписи из катакомбы Каллиста в Риме (401 г.; [McCaul, 1869, 43–44, № 74]), 17-летняя Феодула из надписи в катакомбе Кириака [Marucci, 1910, 211, № 240]. Сами по себе упоминания дев будут повсеместными вплоть до Британии, см. единичное упоминание девы Бугги на камне с рунами [Hübner, 1876, 67, № 184].

на 25-м году их возраста было возлагаемо епископами особое одеяние по 140-му правилу упомянутого (Карфагенского. — *свящ. А. П.*) Собора. Сих именно дев Собор и называет диакониссами...» (*Ioann. Zonar. Comm. in 19 can. 1 Conc. Nic.*). Это толкование следует признать поздним и искусственным отождествлением понятий «диаконисса» и «дева» лишь на основе обязательного для обеих групп женщин хранения целомудрия, но в IV–V вв. они не являлись синонимами. Маловероятно, хотя и допустимо, что в карфагенской практике речь могла идти об организации дев с функциями древних служительниц — диаконисс. За пределами данного региона возраст вступления в чин дев жестко не фиксировался, но девство рассматривалось как пожизненное. Иустин-мученик (*Iust. 1 Apol. 15*) и Тертуллиан (*Tert. Apol. 9*) упоминают известных им пожилых девственников. Как и позднее, Евсевий (IV в.) — старицу-девственницу, пострадавшую при императоре Деции (*Euseb. Hist. eccl. VI. 41. 7*), а Палладий (нач. V в.) — деву Сальвию, достигшую 60 лет (*Pallad. Laus. 142–143*).

О том, как *посвящались девы* на Востоке, ничего не известно: этого обряда в принципе могло и не быть. Согласно «Апостольскому преданию», приписываемому св. Ипполиту (III в.), «не возлагается рука на деву, но только [ее] заявление (propositum) делает ее девой (uirginem)» (*Hipp. Trad. apost. 12/51*). По «Апостольским постановлениям», «дева не рукополагается (οὐ χειροτονεῖται), потому что не имеем повеления Господня, этот подвиг — дело воли и не в осуждение брака, но для упражнения в благочестии» (*Const. Ap. VIII. 24. 2*). Однако на Западе сформировалась традиция посвящения дев епископом или по его благословию пресвитером, причем через возложение рук. На Венетском Соборе 465 г. говорилось о девах, которые «следуют благословию, данному [им] возложением руки (benedictionem... per manus impositionem)» (*Conc. Ven., can. 4*). Гиппонский Собор (393 г.) также свидетельствует о посвящении (consecratur) дев (*Conc. Hipp., can. 1*) епископом при полном запрете делать это пресвитеру (*Conc. Hipp., can. 34*), что подтверждал и Второй Карфагенский Собор (390/387 г.) (2 *Conc. Carth., can. 3*). По сути его повторяет двуязычный 6-й канон первой сессии IV Карфагенского Собора (25 мая 419 г.), именуемого еще «Кодексом по делу Апиария», запрещавший пресвитеру поставлять (посвящать) дев (κορῶν καθιέρωσιν, puellarum consecratio) (IV *Conc. Carth., can. 6*)⁷. Второй Севильский Собор 619 г. (2 *Hispal., can. 7*) также подтверждал необходимость епископского благословения при посвящении дев [Исидор Севильский, 2022, 288–289, прим. 90]⁸. В «Декретах» («Своде Дионисия-Адриана», 774 г.) уточнялось, что его следует производить лишь в большие праздники: на Пасху, Богоявление или в дни памяти апостолов (*Decret. Coll. Dion.-Nadr. 12*). Очевидно, посвящение дев рассматривалось в западной соборной практике исключительно как епископская прерогатива, доступная для пресвитеров лишь в исключительных случаях с архиерейского благословения. От лица епископа право особого окормления дев предстоятелем подчеркивал и Псевдо-Игнатий (кон. IV–V вв.) в Послании к Антиохийцам: «Приветствую хранимых Христом дев, которыми да буду я благословен в Господе (ὀναίμην ἐν Κυρίῳ)...» (*Ps.-Ign. Ep. ad Antioch. 12. 3*).

Включение (посвящение) подвижницы в число дев выделяло ее и внешне, так как сопровождалось возложением на голову девы особого покрывала, символизирующего брак со Христом наподобие брака Церкви и Спасителя, по практически единодушному толкованию христианских авторов (см.: [Bourassa, 1952, 39–61; Желтов, Литвинова, 2007, 287–288]). Требование женщинам покрывать голову в храме восходит к словам апостола (1 Кор 11:5–6), но о необходимости носить покрывало девам как знак внешнего отличия впервые сообщает Тертуллиан в одноименном трактате (*Tert.*

⁷ Хотя формально слова puella и ἡ κόρη можно переводить как «молодая женщина», но в вышеизложенном контексте речь, очевидно, идет о девах. Р. Метц и Дж. Вильперт резонно указывали на термины puella sacra, puella Christi, Deo sacra puella как на атрибуты именно христианских дев (см.: [Metz, 1954, 92; Wilpert, 1892, 25]).

⁸ Автор выражает признательность М. Ю. Биркину за любезно предоставленные отсылки к данному изданию.

De virg. vel. 9. 4), используя глагол «uelaminis». Внешнее отличие в одежде для апологета являлось важной характеристикой девства⁹: девы, «которые отвергают брак и предпочитают святость, обручаются Богу („Deo nubere“, буквально: „окутываются свадебным покрывалом“)… Ему приносят свои молитвы в приданое, и от Него получают, словно свадебный подарок, милость» (*Tert. Ad uxor. 1. 4. 3–4*)¹⁰. Апологет так же трактовал и факт ношения покрывала девами: «Хорошо, если выдаешь (обращение к деве. — свещ. А. П.) себя за замужнюю, покрывая главу. Ты нисколько не кажешься лгущей, ибо сочеталась со Христом…» (*Tert. De orat. 22*). Ко временам Палладия (нач. V в.) выражение «невесты Христовы» в отношении дев можно считать устоявшимся (см., напр., *Pallad. Laus. 150*).

На постановление Карфагенского Собора (сессия 30 мая 419 г.) применительно к посвящению дев (см. выше: *Conc. Carth., 126/140 can.*) в латиноязычной традиции будут отсылки уже с использованием глагола *uelare* в «Испанском собрании» Африканских Соборов (*Conc. Afr. secundum trad. collect. Hisp., can. 26*) и на Втором Турском Соборе 567 г. (2 *Conc. Turon. 21/20*). Этот обряд *uelatio*, утвердившийся еще и в связи с процессом формирования celibата духовенства в западной традиции¹¹, будет связан с посвящением не только дев, но и вдов, о чем сообщал в 494 г. в одном из канонических посланий Папа Геласий I (*Gelas. Ep. 14, can. 13¹², 21*), а позднее — и настоятельница монастырей. В последнем случае, для Папы Григория I Великого (590–604) «дева» — уже синоним аббатиссы, которых он с явной отсылкой на Послание ап. Павла к Тимофею (1 Тим 5:9–10) запрещал посвящать (*uelare*) ранее 60-летнего возраста (*Greg. I Magn. Ep. IV. 11*)¹³.

Описания покрывала дев не сохранилось, однако св. Исидор Севильский (нач. VII в.) сообщает любопытную деталь, что деве «разрешается [носить] покрывало, чтобы входить в церковь заметной и выделяющейся, демонстрируя [покрывалом] на голове честь добровольно освящаемого тела, а также иметь на макушке митру в качестве венца девственной славы (*mitram, quasi coronam uirginalis gloriae, in uertice*) (*Isid. Hisp. De officiis eccl. II. 18/17.11*); [Исидор Севильский, 2022, 224]. Таким образом, в регионе, известном св. Исидору, девы поверх головного покрывала надевали какой-то убор в виде чепца или повязки, но как он конкретно выглядел, остается неизвестным. «Древние установления Церкви» (398 г.), связанные с карфагенской канонической практикой, скорее всего, отразили переход статуса дев к монашескому, по крайней мере, в местных условиях, когда дева именовалась монахиней, но не носила особую одежду: «Дева-монахиня (*sanctimonialis uirgo*), когда приводится для посвящения (*ad consecrationem*) к своему епископу, пусть приходит в том же одеянии, какое обычно носит: оно подходит и к обязанности, и к святости ее» (*SEA, can. 11*).

⁹ По мнению Х. Баркман, Тертуллиан усваивал женщине три категорически не сочетаемые между собой гендерные роли (например, дева или вдова не могут изменить свой статус, поэтому не должны стремиться к браку), которые она могла проходить в разные периоды жизни, но к которым не могла возвращаться: девы, замужней и вдовы. И только мученицы через собственную смерть могли, по словам апологета, преодолеть эти социальные границы и уравниваться с мужчинами [Barkman, 2012].

¹⁰ По мнению свещ. М. Желтова и А. Ткаченко, до конца непонятно, что является первичным в происхождении чина посвящения дев: сам чин или брачное благословение, однако взаимная связь обоих чинов очевидна [Желтов, Ткаченко, 2004]; см. также [Aumann, 1985, 35–37].

¹¹ По замечанию Д. Хантера, это происходило еще и потому, что именно клирики имели власть над безбрачными девами и вдовами, а соответственно, сами должны были хранить безбрачие (см.: [Hunter, 1999]).

¹² Этот же канон буквально воспроизводят вышеупомянутые «Декреталии» («Свод Дионисия-Адриана») 774 г. (*Decret. Coll. Dion.-Hadri. 13*).

¹³ Это правило вошло в каноническую практику Западной Церкви, так как было включено в корпус «Декрет Грациана» (*Decret. Grat., can. 12*). На него же будет ссылаться и Пьер Абеляр (*Petr. Abael. Ep. ad Heloiss. VII. 19*). В сложившемся к середине IX в. в «*Ordo romanus*» чине посвящения диакониссы как настоятельницы монастыря также фигурирует термин *uelare* (см.: [Mayer, 1938, 59–61]).

Обязанностей, связанных с практической деятельностью, у дев не было, однако они должны были постоянно проводить время в молитве и посте. По «Апостольско-му преданию» «вдовы и девы пусть постятся часто и молятся в церкви»¹⁴ (*Hipp. Trad. apost.*, cap. 23), в частности, девы читают псалмы (*Hipp. Trad. apost.*, cap. 25)¹⁵. Это же подтверждал Тертуллиан — что девы с Богом «живут, с Ним беседуют, с Ним проводят дни и ночи, Ему приносят свои молитвы» (*Tert. Ad uxor.* 1. 4. 4). В «Апостольских постановлениях» целомудрие сравнивалось с благоуханием, поэтому сказано: «дев чтите во образ кадиланицы и фимиама» (*Const. Ap.* II. 26. 8), а Псевдо-Игнатий метафорически называл их «священнослужительницами Христовыми (ὡς ἱερεῖας Χριστοῦ)» (*Ps.-Ign. Ep. ad Tars.* 9. 1). Девы, по словам того же Тертуллиана, «уже причислены к сонму ангелов» (*Tert. Ad uxor.* 1. 4. 4).

Известны случаи, когда девы предавались изучению Священного Писания и были в меру образованными. Такой, по словам Седулия, была дева¹⁶ Синклетикия: «Она жадно впитывала Писания, [излагавшие] церковные догматы, так что, если бы ее пол не был лишен свободы, она могла бы учить, ведь в ее женском теле обитала мужская душа» (*Sed. Ep. ad Maced.*). Палладий пишет о пожилой деве Сальвии строгого образа жизни, которая «была весьма учена, любила Божественные книги, ночи обращала в дни, употребляя на освещение множество масла, и перечитывала все сочинения древних толковников»: Оригена, Григория и Василия (*Pallad. Laus.* 143). Другую деву, Юлианию, укрывавшую от гонений на протяжении двух лет Оригена и самого Палладия, последний называет «ученейшей и усерднейшей в вере» (*Pallad. Laus.* 147); видимо, ее же упоминает Евсевий, когда пишет, что сочинения еретика Симмаха Ориген «получил от некоей Юлиании, которой вручил эти книги сам Симмах» (*Euseb. Hist. eccl.* VI. 17). Возможность интеллектуальных занятий для дев являлась в том числе и следствием свободы, полученной ими в результате отказа от семейной жизни и преодоления немощи своего пола¹⁷.

Девы, *нуждавшиеся в материальном обеспечении*, занимались рукоделием, как Тавифа и ее община вдов (Деян 9:36–41). Возможно, это имел в виду апологет Татиан: «у нас все женщины целомудренны, и девы, сидящие за прялками, поют божественные песни» (*Tat. Orat. adv. Graec.* 33). Девы, нуждавшиеся в материальной поддержке, получали церковное содержание. Феодорит Кирский в «Церковной истории» (сер. V в.) сообщал, что третья часть содержания, выделенного императором Константином (то есть столетием раньше) девам и вдовам, «доставляется им и доньне» (*Theodor. Hist. eccl.* I. 11. 2–3). А его мать императрица Елена, «собрав всех дев, посвятивших себя Богу на целую жизнь, и посадив за столы... отправляла при них должность служанки...» (*Theodor. Hist. eccl.* I. 18. 8). Этот пассаж был призван сформировать образ благочестивой императрицы, но сам факт материальной поддержки с ее стороны по отношению к девам очевиден. Согласно «Апостольским постановлениям», помимо помощи священнослужителям полагалось «десятину приносить на пропитание прочих клириков и дев, и вдов, и угнетаемых бедностью...» (*Const. Ap.* VIII. 30. 2). Девы, как и вдовы, содержались Церковью наряду с клириками.

С какого-то момента или постепенно, с течением времени, в рамках общин девы *начали составлять особые объединения*. Наиболее ранним свидетельством в пользу того факта, что целомудрие становилось характеристикой церковной женской организации, следует признать известные слова сщмч. Игнатия Богоносца из Послания к Смирнянам (рубеж I–II вв.): «Приветствую дома братьев моих, с их женами и детьми,

¹⁴ Возможно разночтение с греческой версией: «молятся за церковь».

¹⁵ Канон сохранился только в эфиопской версии (см.: [Апостольское предание, 1970, 291]).

¹⁶ Седулий еще называет ее служительницей — *ministra*, что формально можно переводить как «диаконалисса», однако в западной традиции его времени применительно к диаконалиссам этот термин не использовался.

¹⁷ Что современными исследователями еще рассматривается как преодоление девами через безбрачие сложившейся в античности традиционной гендерной роли женщины (см.: [Castelli, 1986, 82]).

и дев, именуемых вдовами (τὰς παρθέτους τὰς λεγομένας χήρας)» (*Ign. Ep. ad Smyrn.* 6. 13. 1). Здесь сщмч. Игнатий, скорее всего, имел в виду организацию вдов, которые были обязаны оставаться безбрачными. Объединения вдов, получавшие благотворительную поддержку от Церкви, возникли в апостольские времена (1 Тим 5:3–16), но в них со временем могли попадать девушки и женщины, не обязательно состоявшие перед этим в браке. Тертуллиан в трактате «О необходимости покрывать голову для девственниц» вполне определенно свидетельствует уже о том, что институты дев и вдов существуют параллельно (*Tert. De virg. vel.* 9). Он рассуждает о том, что к девам как имеющим особый статус в общинах применимы все церковные предписания о женщинах: они не могут священнодействовать, как мужчины; должны покрывать в собраниях голову; в том числе не могут входить в число церковных вдов, а соответственно, не получают материальное содержание со стороны Церкви. Апологет приводит пример нарушения последнего требования в случае с девою, названной им даже «чудищем» (*monstrum*), включенной в организацию вдов в возрасте менее двадцати лет. Сходная ситуация, но гораздо позднее по времени, изложена в письме, приписываемом св. Иерониму, который требует подвергнуть суду епископов клирика, включившего в виде утешения в число вдов некую женщину (*Hier. Ep. 92. 3: Theoph. Synod. ad Palaest. et ad Cyr. episcop.* 3). Тертуллиан и св. Иероним обличают материальные злоупотребления в общинах, когда женщины получали права на поддержку Церкви, не имея на это законного права, однако оба фиксируют параллельное существование институтов вдов и дев. Тертуллиан в сочинении «Об увещании к целомудрию» писал: «Сколько святых мужей, сколько дев в церковном чине (*de ecclesiasticis ordinibus*) посвятили себя воздержанию!» (*Tert. De exhort. cast.* 13. 4), а в «Прещении против еретиков» ставит дев в один ряд с клириками: «Если епископ, диакон, вдова, дева (*uirgo*), наставник или даже мученик отпадут от правила веры — неужели надо будет думать, что в ереси есть истина?» (*Tert. De praescr.* 3. 5). Св. Иероним, обращаясь к Сальвине, различая обе категории женщин, писал: «имей при себе сонмы вдов и дев (*uiduarum et uirginum chorus*)» (*Hier. Ep. 79. 9: Ad Salvin.*). Псевдо-Игнатий в Послании к Тарсянам предписывал почитать женщин, хранящих девство, «как священнослужительниц Христовых (ὡς ἱερείας Χριστοῦ), а [пребывающих] в благочестии вдов — как жертвенник Божий» (*Ps.-Ign. Ep. ad Tars.* 9. 1). В Послании к Филиппийцам он же, используя военную терминологию, приветствовал «отряд дев и строй вдов (τὸ σὺστημα τῶν παρθέτων, τὸ τάγμα τῶν χερῶν)» (*Ps.-Ign. Ep. ad Philipp.* 15. 1). Подвижница Кандида, по словам Палладия, причислила свою дочь к «чину дев» (εἰς τὸν τῆς παρθένας κλήρον) (*Pallad. Laus.* 145). Впрочем, по контексту «Лавсаика», речь могла идти о фактическом принятии монашества.

«Апостольские постановления» также характеризуют дев как уже оформленное сообщество в рамках христианской общины. При перечислении церковнослужителей и мирян они обозначались отдельно, вместе с диаконами, чтецами, певцами, привратниками, диакониссами, вдовами и сиротами, сравнивались с ветхозаветными левитами, то есть включались в число низших церковнослужителей (*Const. Ap. II. 26. 3*): очевидно, имелось в виду их право на материальное содержание от Церкви. В сходном контексте девы включены в одно из диаконских прошений на ектенью: «О чтецах, певцах, девах, вдовах же и сиротах помолимся...» (*Const. Ap. VIII. 10. 10*). Хранящие девство упомянуты опять же перед вдовами в молитве епископа (*Const. Ap. VIII. 12. 43*), «ибо его дело — печься о всех: о клириках, о девах, о вдовах, о народе» (*Const. Ap. III. 15. 5*). Попечение было связано в первую очередь с материальным обеспечением. На собраниях общины девы, вдовы, старицы (возможно, диакониссы) располагались на особых местах впереди женщин (*Const. Ap. II. 57. 12*). Кроме того, девы приступали к Причастию между диакониссами и вдовами (*Const. Ap. VIII. 13. 4*). Таким образом, девы представляли из себя в общине группу (чин, сонм) с определенным статусом.

Представляет интерес, что в аналогичных местах более раннего, чем «Апостольские постановления», памятника — «Дидакалии апостолов» (III в.), которая вошла в состав «Постановлений» и в значительной степени содержательно совпадает с ними,

нет упоминаний о девах (Const. Ap. II. 26. 3; Did. II. 26. 3; Const. Ap. II. 26. 8; Did. II. 26. 8), то есть в регионе, где имели хождение эти канонические сборники, — на Востоке, по крайней мере в Сирии, объединения дев внутри общин оформились лишь к IV в.

Девы (как и вдовы) могли жить, не покидая общины, в частных домах, причем для этого им было достаточно лишь заявить о своем желании хранить девство, не принимая специального посвящения¹⁸. Но такие ситуации рассматривались церковными авторами как потенциально опасные для духовного благополучия других членов общины. Свт. Амвросий Медиоланский предписывал: «В дома вдов и дев (*uiduarum ac uirginum domos*) молодые люди не должны входить для посещения, но только в присутствии старших, то есть епископа, а если причина очень серьезна — то пресвитера» (*Ambros. Mediolan. De off. I. 20*). Св. Иероним в письме Непотиану советовал, что «если по обязанности клирика ты посещаешь вдову или деву, то никогда не вступай в ее дом один... если нужно сказать что-нибудь по секрету, то пусть будет при этом кормилица, старшая в доме дева, вдова или замужняя (*maiores domus uirginem, uiduam, maritatam*): твоя собеседница не настолько же нечеловечна, чтобы никому не смела довериться, кроме тебя» (*Hier. Ep. 52. 5: Ad Nepot.*). Упоминание св. Иеронимом «старшей в доме» косвенно указывает на то, что в частных домах могло жить некоторое количество дев, представлявших женскую общину в миру с какой-то внутренней организацией.

То, что руководство общиной дев поручалось благочестивым женщинам, подтверждала вторая сессия Карфагенского Собора 419 г. (30 мая): «Девы, посвященные Богу, когда разлучаются с отцами, соблюдавшими их, епископом или, в его отсутствие, пресвитером, да будут поручаемы заботе честнейших жен (*ταῖς τιμιωτέραις γυναξί*) или, живя вместе, да охраняют взаимно друг друга...» (*Conc. Carth., can. 44/53*). Эти руководительницы могли иметь статус диаконисс, как упоминается в «Житии св. Макрины» свт. Григорием Нисским Лампадия (Лампадион), «стоявшая во главе сонма дев в чине диакониссы (*τις προεταγμένη τοῦ χοροῦ τῆς παρθενίας ἐν τῷ τῆς διακονίας βαθμῶ*)» (*Greg. Nyss. De Vita S. Macr. 15*)¹⁹.

Естественным образом общежития дев к IV в. эволюционировали в раннемонашеские общины, и слово «дева» стало тождественным понятию «монахиня»: очевидно, свт. Григорий называет девами уже членов монашеского общежития. Паломница Эгерия в «Итинерарии» (кон. IV в.) упоминает диакониссу Марфану, которая «управляла келиями затворниц, или дев (*monasteria apotactitum seu uirginum regebat*)» близ Селевкии Исаврийской (*Aeth. Peregr. XXIII. 3*). Для Палладия такое словоупотребление будет практически обиходным. В «Лавсаике» он сообщал, что с сестрами Исидора-странноприимца «жили в одной обители 70 дев» (*Pallad. Laus. 1*); у Евстохия был монастырь из 50 дев (*Pallad. Laus. 126*); Магна обитала в Анкире, где находилось более двух тысяч дев (*Pallad. Laus. 135*); в Тавеннесийском монастыре, основанном св. Пахомием в Египте, было 400 дев (*Pallad. Laus. 39*); подвижница Мелания построила в Иерусалиме монастырь и собрала там 50 дев (*Pallad. Laus. 118*); старица Аматалида в монастыре в Антиное имела в подчинении 60 «юных дев» (*Pallad. Laus. 137*); насельницы монастыря, куда оклеветанный чтец поместил свою обвинительницу, названы девами (*Pallad. Laus. 141*).

Палладий часто использует понятие «дева», когда пишет об отшельницах, подвижавшихся в уединении: об отшельнице Александре (*Pallad. Laus. 5*); о возгордившейся и павшей иерусалимской отшельнице (*Pallad. Laus. 34*)²⁰; о покончившей с собой окле-

¹⁸ Эта проблема более подробно раскрыта в статье Элианы Маньяни, которая выделяет две формы вступления в число дев, как и вдов, пребывавших не в монастыре, а в миру: через публичное заявление или церковное посвящение [Magnani, 2018; Camelot, 1944, 42].

¹⁹ С. Элм, приводя пример первоначальной жизни в миру св. Макрины, тем не менее видит в нем не столько отказ от собственной семьи в лице ближайших родственников, сколько приверженность идее ее постепенного превращения в аскетическое сообщество (см.: [Elm, 1996, 82–102]).

²⁰ В издании Миня эта глава в латинском переводе ошибочно обозначена как 35 [PG, 34, 1095].

ветанной девае из Пахомиева монастыря (*Pallad. Laus. 40*); о юродивой девае Исидоре оттуда же (*Pallad. Laus. 41–42*); сподвижницах Альбины (*Pallad. Laus. 120*); ученице Аматалиды девае Таоре, не покидавшей своей келии (*Pallad. Laus. 138*); девае, которая провела в затворе 60 лет и перед смертью имела видение мученика Коллуфа (*Pallad. Laus. 139*); согрешившей девае-отшельнице (*Pallad. Laus. 140*); состарившейся в римском монастыре девае Аселле, организовывавшей некие собрания, в которых участвовали новообращенные мужчины и женщины (*Pallad. Laus. 133*); о подвижницах в целом, равных по образу жизни мужам-аскетам (*Pallad. Laus. 117*).

Палладий фиксирует ситуацию, когда женское подвижничество на Востоке достигает своего расцвета и широко распространяется²¹. Впрочем, оставались девае, продолжавшие жить в миру: например, сребролюбивая дева («впрочем, по имени только» дева) из Александрии, даже взявшая на воспитание племянницу (*Pallad. Laus. 6*); дева, также из Александрии, шесть лет укрывавшая в своем доме свт. Афанасия (*Pallad. Laus. 136*); Пиамун, всю жизнь прожившая со своей матерью (*Pallad. Laus. 37*); «целомудреннейшая Фотина», дочь лаодикийского пресвитера (*Pallad. Laus. 132*); некая римская дева, которая подвизалась у себя дома и не имела достаточного смирения, обличенная подвижником Доминином (*Pallad. Laus. 85*). Последняя история любопытна еще косвенным осуждением подвижничества в миру, когда подлинное монашество может процветать лишь в стенах монастыря и под духовным руководством мудрых пастырей²². Таким образом, к позднеантичной и раннесредневековой эпохе понятие «дева» будет устоявшимся для обозначения монахинь (как и в ряде случаев термин «диаконисса» — для игумений и аббатисс): например, жившему уже в X в. Нилу Младшему при его входе в Капую навстречу вышла «диаконисса, игуменная монастыря (μία διάκονος, ἡγουμένη μοναστηρίου)... собрав подчиненных ей дев (παρθένας)» (*Vita S. Nili. 12*).

Соблюдение девства подвижницами в христианских общинах не было практическим служением. Девство отражало их особое состояние, связанное с нравственной аскезой: пожизненным целомудрием и постоянной молитвой. Девами становились девушки и женщины разного социального, материального и образовательного статуса. Они не выполняли специфических функций и в этом смысле не были церковнослужительницами, подобно диакониссам, — с этой точки зрения понятие «дева» не могло быть «техническим термином», обозначающим членов клира с определенными полномочиями. Однако девае составляли в общине особую группу, в которую на Востоке вступали по добровольному волеизъявлению, а на Западе посвящались епископом или пресвитером по благословению епископа, возможно — через возложение рук (*consecratio, unctionis*), с определенного возраста (25 лет). Впрочем, из последнего правила были исключения, так как девае начинали соблюдать целомудрие, как правило, с детства. Объединение дев можно считать институциональным, поскольку его члены подобно низшим клирикам получали материальное содержание от Церкви, занимали особое место в собраниях, имели свою очередь причащения среди женщин, а также специфическое одеяние, отличительным знаком которого было покрывало и, вероятно, дополнительный головной убор — «митра». Каноническое и гражданское право жестко ограждало статус девства, предусматривая церковную и уголовную ответственность как самих дев за добровольный отказ от него, так и лиц, совершивших над девае насилие. Эти нормы также иллюстрировали процесс формирования правового статуса монашествующих новой социальной группы. Не позднее IV в., со времени повсеместного распространения монашества,

²¹ Рассказы об александрийской мученице Потамиене (в греческом тексте она не названа девае), как и о коринфской девае, избежавшей бесчестия, со слов Ипполита, следует отнести к более ранней эпохе (*Pallad. Laus. 3; 148–149*).

²² С. Элм, анализируя женские аскетические практики в Малой Азии и Египте, выдвигает любопытную точку зрения, что женский аскетизм вообще зародился изначально как городское движение, имевшее разные формы, которые трансформировались и унифицировались к IV в., «переместившись» в сельскую местность [Elm, 1996].

общины дев стали оформляться в женские монастыри, а девственницы-отшельницы уже рассматривались современниками как монахини-подвижницы. Некоторые девы продолжали оставаться в миру и подвизаться в частных домах, однако эта практика не получила дальнейшего развития как своеобразная альтернатива женским монашеским общежитиям. К эпохе раннего Средневековья понятие «дева», как и «вдова» или «диаконалиса», будет синонимично слову «монахиня», а статус дев будет идентичен монашескому.

Источники и литература

Источники

1. Апостольское предание (1970) — «Апостольское предание» св. Ипполита Римского / Пер. с лат. и предисл. свящ. П. Бубуруза // Богословские труды. 1970. № 5. С. 283–296.
2. Исидор Севильский (2022) — *Исидор Севильский*. О церковных службах / Изд. С. А. Воронцов, М. Ю. Биркин, Е. С. Марей и др. СПб.: Наука, 2022. 343 с.
3. *Ambros. Mediolan. De off.* — *Ambrosius Mediolanensis. De officiis ministrorum* // *Ambrosius Mediolanensis. De officiis* / Ed. M. Testard. Turnhouti: Brepols, 2001 (Corpus Christianorum, Series Latina, 144). 288 p.
4. *Cypr. Carth. Ep.* — *Cyprianus Carthaginiensis. Epistula 4.* // *Saint Cyprien. Lettres 1–20* / Éd. S. Deléani. P.: Institut des Études Augustiniennes, 2007. 483 p.
5. *Cod. Theod.* — *Codex Theodosianus* // *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad theodosianum pertinentes* / Ed. T. Mommsen, P. Meyer. Berolini: apud Weidmannos, 1905. T. 1. Pars 2. 931 p.
6. 3 Conc. Aurel. — 3 Concilium Aurelianense, can. 19/16 // *Les canons des Conciles mérovingiens (VI–VII siècles)*. P.: Éditions du Cerf, 1989 (Sources chrétiennes, 353). P. 246.
7. Conc. Afr. secundum trad. collect. Hisp — *Concilia Africana secundum traditionem collectionis Hispanae*, can. 26 // *Concilia Africae*, A. 345 — A. 525 / Ed. C. Munier (Corpus Christianorum, Series Latina, 149). Turnhouti: Brepols, 1974. Vol. 1. P. 369.
8. Conc. Chalc. — *Concilium Chalcedonense*, can. 16 // *Conciliorum oecumenicorum decreta* / Ed. J. Alberigo, J. Dossetti. Bologna: Istituto per le scienze religiose, 1973. P. 94.
9. Conc. Carth. (25. 05. 419) — *Concilium Carthaginense (25. 05. 419) = Codex Apiarii causae* // *Concilia Africae*, A. 345 — A. 525 / Ed. C. Munier (Corpus Christianorum, Series Latina, 149). Turnhouti: Brepols, 1974. Vol. 1. 529 p.
10. Conc. Carth. (30. 05. 419) — *Concilium Carthaginense (30.05.419)* // URL: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0419–0419_Synodum_Carthaginense_Canones_GR.pdf (дата обращения: 20.03.2023).
11. Conc. Hipp. — *Concilium Hipponiense*, can. 1, 34 // *Concilia Africae*, A. 345 — A. 525 / Ed. C. Munier (Corpus Christianorum, Series Latina, 149). Turnhouti: Brepols, 1974. Vol. 1. P. 22, 105, 264, 295, 297, 320–321, 329, 335.
12. 2 Conc. Turon. — 2 Concilium Turonense, can. 21/20 // *Les canons des Conciles mérovingiens (VI–VII siècles)*. P.: Éditions du Cerf, 1989. T. 2 (Sources chrétiennes, 354). P. 368–376.
13. Conc. Ven. — *Concilium Veneticum*, can. 4 // *Concilia Galliae*, 314–506 / Ed. C. Munier (Corpus Christianorum, Series Latina, 148A). Turnhouti: Brepols, 1963. Vol. 1. P. 152.
14. Const. Ap. — *Constitutiones Apostolorum* // *Les Constitutions apostoliques* / Éd. V. M. Metzger. P.: Éditions du Cerf, 1985. Vol. 1. 356 p.; 1986. Vol. 2. 424 p.; 1987. Vol. 3. 360 p. (Sources chrétiennes, 320, 329, 336).
15. *Decret. Coll. Dion.-Hadr.* — *Decretalia Collectio Dionysio-Hadriana* // *Gelasii Decretalia*: Lexington, University of Kentucky, Margaret I. King Library, Special Collections, KBR 197. 6. C 36 1525 f. 150v. DGEL.492.636 // URL: <https://ccl.rch.uky.edu/corpus/by-title-and-shelfmark/C1525> (дата обращения: 20.03.2023).

16. Decret. Grat. — Decretum Gratiani, can. 12 // «Decretum Gratiani». Excerptum Æ. Friedberg, 1879. Corpus Iuris Canonici. Pars Prior. Romae, 2007. P. 845–846 // URL: <http://www.internetsv.info/Archive/DecretumGr.pd> (дата обращения: 20.03.2023).
17. Did. — Didascalia // Didascalia et Constitutiones apostolorum / Ed. F. X. Funk. Paderbornae: F. Schoeningh, 1906. Vol. 1. 704 p.; Vol. 2. 208 p.
18. *Euseb. Hist. eccl.* — *Eusebius. Historia ecclesiastica* // *Eusebius. Kirchengeschichte* / Hrsg. E. Schwartz. Berlin, Leipzig: Akademie-Verlag, 1952. 442 p.
19. *Gelas. Ep. 14* — *Gelasius I. Epistula. 14* // *Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia* / Ed. J. Mayer. Bonnæ: P. Hanstein, 1938 (Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasc. 42). P. 44–46.
20. *Greg. I Magn. Ep.* — *Gregorius I Magnus. Epistulae* // *Gregorius Magnus. Registrum epistularum* / Ed. D. Norberg. Turnhouti: Brepols, 1982 (Corpus Christianorum, Series Latina, 140, 140A). 129 p.
21. *Greg. Nyss. De Vita S. Macr.* — *Gregorius Nyssenus. De Vita S. Macrinae* // *Grégoire de Nysse. Vie de sainte Macrine* / Ed. P. Maraval. P.: Éditions du Cerf, 1971 (Sources chrétiennes, 178). 321 p.
22. *Herm. Past. Sim.* — *Hermas. Pastor. Similitudines* // *Hermas. Le Pasteur*. P.: Éditions du Cerf, 1986 (Sources chrétiennes, 53bis). 442 p.
23. *Hier. Ep. 52. 5* — *Hieronymus Stridonensis. Epistula Ad Nepot. 52. 5* // *Hieronymus Stridonensis. Sancti Evsepii Hieronymi Epistulae 1–70* / Ed. I. Hilberg (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 54). Vindobonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1910. Pars 1: Epistulae 1–70. P. 423–424.
24. *Hier. Ep. 79. 9; 92. 3* — *Hieronymus Stridonensis. Epistula ad Salvinam. 79. 9; Epistula Theophili synodica ad Palaestinos et ad Cyprios episcopos missa. 92. 3* // *Hieronymus Stridonensis. Sancti Evsepii Hieronymi Epistulae 71–120* / Ed. I. Hilberg (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 55). Vindobonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag, 1912. Pars 2: Epistulae 71–120. P. 97, 151.
25. *Hipp. Trad. apost.* — *Hippolytus. Traditio apostolica* // *Hippolyte de Rome. La tradition apostolique d'après les anciennes versions* / Éd. B. Botte. P.: Éditions du Cerf, 1984 (Sources chrétiennes, 11 bis). 149 p.
26. *Ign. Ep. ad Smyrn.* — *Ignatius. Epistola ad Smyrneos* // *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres; Martyr de Polycarpe*. P.: Éditions du Cerf, 1951 (Sources chrétiennes 10bis). P. 154–168.
27. *Ioann. Zonar. Comm. in 19 can. 1 Conc. Nic.* — *Ioannes Zonara. Commentatio in 19 can. 1 Concilii Nicaeni* // *Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями*. М.: Изд-во Моск. Об-ва любителей духовного просвещения, 1877. С. 70.
28. *Isid. Hisp. De officiis eccl. II. 18* — *Isidorus Hispalensis. De ecclesiasticis officiis. II. 18* // *Patrologiae cursus completus (Series Latina)* / Éd. par J.-P. Migne. En 221 t. Paris, 1844–1855. T. 83. Col. 807.
29. *Iust. 1 Apol.* — *Iustinus. 1 Apologia* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca)* / Éd. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 6. Col. 327–441.
30. *Min. Fel. Oct.* — *Marcus Minucius Felix. Octavius* // *Patrologiae cursus completus (Series Latina)* / Éd. par J.-P. Migne. En 221 t. Paris, 1844–1855. T. 3. Col. 251–360.
31. *Mosch. Prat. Spir.* — *Moschus Iohannus. Pratum spirituale* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca)* / Éd. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 87. Col. 2951–3146.
32. *Pallad. Laus.* — *Palladius. Historia Lausaica* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca)* / Éd. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 34. Col. 995–1260.
33. *Petr. Abael. Ep. ad Heloiss.* — *Petrus Abaelardus. Epistula ad Heloissam. VII* // *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise* / Ed. D. Luscombe. New York: Oxford University Press (USA), 2013. P. 296–304.
34. *Polyc. Ep. ad Philipp.* — *Polycarpus. Epistola ad Philippenses* // *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres; Martyr de Polycarpe*. P.: Éditions du Cerf, 1951 (Sources chrétiennes, 10bis). P. 202–222.
35. *Ps.-Ign. Ep. ad Antioch.* — *Pseudo-Ignatius. Epistola ad Antiochenos. 12. 3* // *Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia* / Ed. J. Mayer. Bonnæ: P. Hanstein, 1938 (Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasc. 42). P. 33.

36. *Ps.-Ign. Ep. ad Philipp.* — *Pseudo-Ignatius. Epistola ad Philippenses.* 15. 1 // Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia / Ed. J. Mayer. Bonnæ: P. Hanstein, 1938 (Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasc. 42). P. 33.
37. *Ps.-Ign. Ep. ad Tars.* — *Pseudo-Ignatius. Epistola ad Tarsenses.* 9. 1 // Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia / Ed. J. Mayer. Bonnæ: P. Hanstein, 1938 (Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasc. 42). P. 33.
38. SEA — Statuta Ecclesiae Antiqua (a. 398) // La colección canónica Hispana / Ed. G. M. Díez, F. Rodríguez. Burgos: Editorial CSIC–CSIC Press, 1982. T. 3. P. 358–374.
39. *Sed. Ep. ad Maced.* — *Sedulius. Epistula ad Macedonium, Carmini paschali praemissa* // Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia / Ed. J. Mayer. Bonnæ: P. Hanstein, 1938 (Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasc. 42). P. 44.
40. *Tat. Orat. adv. Graec.* — *Tatianus. Oratio adversus Graecos* // Patrologiae cursus completus (Series Graeca) / Éd. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 6. Col. 803–888.
41. *Tert. Ad uxorem* — *Tertullianus. Ad uxorem* // *Tertullien. A son épouse.* P.: Éditions du Cerf, 1980 (Sources chrétiennes, 273). 212 p.
42. *Tert. Apol.* — *Tertullianus. Apologeticus adversus gentes pro christianis* // Patrologiae cursus completus (Series Latina) / Éd. par J.-P. Migne. En 221 t. Paris, 1844–1855. T. 1. Col. 257–536.
43. *Tert. De exhort. cast.* — *Tertullianus. De exhortatione castitatis* // *Tertullien. Exhortation à la chasteté.* P.: Éditions du Cerf, 1985 (Sources chrétiennes, 319). 224 p.
44. *Tert. De orat.* — *Tertullianus. De oratione* // Patrologiae cursus completus (Series Latina) / Éd. par J.-P. Migne. En 221 t. Paris, 1844–1855. T. 1. Col. 1149–1196.
45. *Tert. De virg. vel.* — *Tertullianus. De virginibus velandis* // *Tertullien. Le Voile des vierges.* P.: Éditions du Cerf, 1997 (Sources chrétiennes, 424). 288 p.
46. *Theodor. Hist. eccl.* — *Theodoritus. Historia ecclesiastica* // *Theodoret. Kirchengeschichte.* Berlin: De Gruyter, 1954 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 44/19). 478 p.
47. *Vita S. Nili* — *Vita S. Nili iunioris.* 12 // Patrologiae cursus completus (Series Graeca) / Éd. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 120. Col. 134.

Литература

48. Волчков (2007) — *Волчков А. С. Пророчица, девственница, блудница... Женщина и женское в раннем христианстве* // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. 2007. № 14. С. 121–145.
49. Волчков (2016) — *Волчков А. С. Женщины в церковном служении раннего христианства* // Богомыслие. 2016. № 18. С. 62–77.
50. Желтов, Литвинова (2007) — *Желтов М., диак., Литвинова Л. В. Девство* // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 14. С. 284–293.
51. Желтов, Ткаченко (2004) — *Желтов М. С., Ткаченко А. А. Velatio* // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 376–378.
52. Лебедев (1903) — *Лебедев А. П. Несколько сведений из истории нравственного состояния [о нравственном состоянии] духовенства от II по VIII в.* // Богословский вестник. 1903. Т. 2. № 6. С. 259–283.
53. Постернак (2013) — *Постернак А., свящ. Служение женщин в Древней Церкви* // Служение женщин в Древней Церкви / Отв. ред. С. Н. Баконина. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 337–447.
54. Ткаченко (2007) — *Ткаченко А. А. Девы* // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 14. С. 294.
55. Achelis (1902) — *Achelis H. Virgines subintroductae: Ein Beitrag zum VII Kapitel des I. Korintherbriefs.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902. 75 p.
56. Aumann (1985) — *Aumann J. Christian Spirituality in the Catholic Tradition.* San Francisco: Ignatius Press, 1985. 326 p.
57. Back (2015) — *Back C. Die Witwen in der frühen Kirche.* Frankfurt: Peter Lang GmbH, 2015. 333 p.

58. Barkman (2012) — *Barkman H.* Virgins, Monsters, Martyrs, and Prophets: Tertullian's Species of Women // *Ottawa Journal of Religion*. 2012. Vol. 4. P. 41–63.
59. Bourassa (1952) — *Bourassa F.* La virginité chrétienne. Montreal: L'Immaculée Conception, 1952. 174 p.
60. Camelot (1944) — *Camelot T.* Virgines Christi. La virginité aux premiers siècles de l'Église. Paris: Éditions du Cerf, 1944. 96 p.
61. Castelli (1986) — *Castelli E. A.* Virginité and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity // *Journal of Feminist Studies in Religion*. 1986. No. 2. P. 61–88.
62. Chaillot (2020) — *Chaillot Chr.* Female Diaconate in the Oriental Churches in the Past and Today // *ΘΕΟΛΟΓΙΑ*. 2020. No. 91 (2). P. 33–63.
63. Clark (1977) — *Clark E. A.* John Chrysostom and the «subintroductae» // *Church History*. 1977. Vol. 46. № 2. P. 171–185.
64. Eisen (1996) — *Eisen U.* Amtsträgerinnen im frühen Christentum: Epigraphische und literarische Studien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 287 p.
65. Elm (1996) — *Elm S.* Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity. Oxford (NY): Clarendon Press, 1996. 444 p.
66. Evans (2003) — *Evans R. S.* Sex and Salvation: Virginité as a Soteriological Paradigm in Ancient Christianity. Lanham (Mid.): University Press of America, 2003. 204 p.
67. Feusi (1917) — *Feusi I.* Das Institut der Gottgeweihten Jungfrauen. Sein Fortleben im Mittelalter. Freiburg: Kommissionsverlag der Universitäts-Buchhandlung (Otto Gschwend), 1917. 235 p.
68. Foskett (2002) — *Foskett M. F.* A Virgin Conceived: Mary and Classical Representations of Virginité. Bloomington: Indiana University Press, 2002. 238 p.
69. Hübner (1876) — *Hübner E.* Inscriptiones Britanniae Christianae. Berolini: Georgium Reimerum, 1876. 101 p.
70. Hunter (1999) — *Hunter D. G.* Clerical Celibacy and the Veiling of Virgins: New Boundaries in Late Ancient Christianity // *Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus* / Ed. W. Klingshirn, M. Vessey. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999. P. 139–152.
71. Koch (1907) — *Koch H.* Virgines Christi: die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 31/2). Leipzig: Akademie-Verlag, 1907. S. 59–112.
72. Magnani (2018) — *Magnani E.* La vie consacrée des femmes et l'ascétisme domestique: normes, liturgies, pratiques (fin IVe — début XIIIe siècle) // *Revue Mabillon [Brepols]*. 2018. T. 29. P. 5–25.
73. Martimort (1982) — *Martimort A.-G.* Les Diaconesses: Essai historique. Roma: Edizioni liturgiche, 1982. 277 p.
74. Marucci (1910) — *Marucci O.* Epigrafia Christiana: Trattato elementare con un silloge di antiche iscrizioni cristiane principalmente di Roma. Milano: U. Hoepli, 1910. 453 p.
75. Mayer (1938) — *Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia* / Ed. J. Mayer. Bonn: P. Hanstein, 1938 (Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasc. 42). 71 p.
76. McCaul (1869) — *McCaul J.* Christian Epitaphs of the First Six Centuries. Toronto: W. C. Chewett & Co.; L.: Bell & Daldy, 1869. 72 p.
77. Metz (1954) — *Metz R.* La consecration des vierges dans l'Église romaine. P.: Presses universitaires de France, 1954. 501 p.
78. Tazdaït (2016) — *Tazdaït F.* L'idéal de virginité d'après les Pères de l'Église latine // *Topique*. 2016. Vol. 134. No. 1. № . 49–62.
79. Vizamanos (1949) — *Vizamanos F.* Las virgines cristianas de la Iglesia primitiva: estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad. Madrid: La Editorial Católica, 1949. 1306 p.
80. Wilpert (1892) — *Wilpert J.* Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Freiburg im Breisgau: Herder, 1892. 105 p.
81. Zagano (2016) — *Women Deacons? Essays with Answers* / Ed. Ph. Zagano. Collegeville (MT): Liturgical Press, 2016. 270 p.

А. Ю. Митрофанов

Галла Пластидия и ее эпоха в освещении Прокопия Кесарийского и его источников

УДК 94(37)(092)
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_73
EDN LQQIBE



Аннотация: Статья посвящена биографии западноримской императрицы Галлы Пластидии в освещении византийского историка VI в. Прокопия Кесарийского. Автор исследует вероятные источники Прокопия и приходит к выводу, что союз Галлы Пластидии и восточноримской императрицы Пульхерии против узурпатора Иоанна должен быть интерпретирован в более широком контексте так называемого крестового похода Пульхерии против персов и гуннов. Автор анализирует события кампании Флавия Ардабура против сасанидского царя Бахрама V Гура в 421–423 гг. на основании комплексного изучения источников. Автор высказывает и отстаивает мнение, согласно которому пленение Флавия Ардабура Иоанном и захват Равенны войсками Аспара были частью стратагемы Галлы Пластидии, которая опиралась на пример визиготского короля Алариха в 410 г.

Ключевые слова: Галла Пластидия, Пульхерия, Прокопий, Олимпиодор, Приск, Арбадур, Аспар, Бахрам Гур, персы, гунны, аланы, вандалы.

Об авторе: **Андрей Юрьевич Митрофанов**

Доктор исторических наук, доктор истории, археологии и искусств Лувенского Католического университета, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви («Барсовское общество»).

E-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5365-1577>

Для цитирования: *Митрофанов А. Ю.* Галла Пластидия и ее эпоха в освещении Прокопия Кесарийского и его источников // *Христианское чтение.* 2023. № 2. С. 73–102.

Статья поступила в редакцию 02.09.2022; одобрена после рецензирования 01.10.2022; принята к публикации 18.10.2022.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Andrey Yu. Mitrofanov

**Galla Placidia and Her Era in the Coverage
of Procopius of Caesarea and His Sources**

UDK 94(37)(092)
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_73
EDN LQQIBE



Abstract: The article is devoted to the biography of the Western Roman Empress Galla Placidia in the coverage of the Byzantine historian of the VI century Procopius of Caesarea. The author examines the probable sources of Procopius and comes to the conclusion that the alliance of Galla Placidia and the East Roman empress Pulcheria against the usurper John should be interpreted in the broader context of the so-called “crusade” of Pulcheria against the Persians and Huns. The author analyzes the events of Flavius Ardabur’s campaign against the Sasanian king Bahram V Gur in 421–423 on the basis of a comprehensive study of sources. The author expresses and defends the opinion that the capture of Flavius Ardabur by John and the capture of Ravenna by the troops of Aspar were part of the stratagem of Galla Placidia, which was based on the example of the Visigothic king Alaric in 410.

Keywords: Galla Placidia, Pulcheria, Procopius, Olympiodorus, Priscus, Arbadur, Aspar, Bahram Gur, Persians, Huns, Alans, Vandals.

About the author: **Andrey Yurievich Mitrofanov**

Doctor of Historical Sciences, Doctor of History, Archeology and Arts at the Louvain Catholic University, Researcher at the St. Petersburg Theological Academy; full member of the T.V. Barsov Society for the Study of Church Law (“Barsov Society”) of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5365-1577>

For citation: Mitrofanov A. Yu. Galla Placidia and Her Era in the Coverage of Procopius of Caesarea and His Sources. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 73–102.

The article was submitted 02.09.2022; approved after reviewing 01.10.2022; accepted for publication 18.10.2022.

τούτω δὲ συνῆν καὶ Γάλλα Πλακιδία,
ὀμοπατρία αὐτοῦ ἀδελφή,
παραπλησίως πολὺν ποιουμένη λόγον τῆς θρησκείας
καὶ τῶν ἐκκλησιῶν
Sozom. HE IX. 16. 2.

Прокопий Кесарийский, историк, посвятивший свое основное творчество августейшим современникам — Юстиниану I (527–565) и Феодоре (527–548), уделил некоторое внимание трагическим событиям первой половины предыдущего столетия, когда варвары дважды взяли великий Рим¹ и неоднократно угрожали Константинополю. Описывая события, сотрясавшие римский мир в V в., Прокопий в значительной степени опирался на сочинения своих предшественников, прежде всего на произведения двух известных римских дипломатов V в.: Олимпиодора Фиванского и Приска Панийского, от которых сохранились только разрозненные фрагменты в выдержках Фотия и других византийских эпитоматоров. Среди различных персонажей, упомянутых Прокопием в контексте римской истории кровавого V в., важное место занимает августа Галла Плацидия (388/392–450), императрица западной части Римского мира (Западной Римской империи). Целью настоящей статьи является исследование того, каким образом ключевые этапы политической биографии Галлы Плацидии, среди которых важное место занимают ее взаимоотношения с племянницей — восточноримской императрицей Пульхерией, повлияли на историческое повествование Прокопия Кесарийского и его предполагаемых источников.

Драматическая судьба Галлы Плацидии и ее отношения с варварами кратко описаны Прокопием в первых главах «истории войны с вандалами» (*De Bello Vandalico*), возможно, на основании сочинения Олимпиодора, который уделил Галле Плацидии и ее связям с варварским миром весьма значительное внимание. Мог ли Прокопий при описании событий из жизни Галлы Плацидии использовать труд Приска Панийского? Подобный вопрос был в свое время поставлен таким известным специалистом по истории эпохи Юстиниана I, как Бертольд Рубин [Rubin, 1954, 128]. Ответить на этот вопрос однозначно не представляется возможным, так как нам точно неизвестно, с какого времени начал описывать исторические события Приск. Был ли он продолжателем Олимпиодора или Евнапия [Blockley, 1981, 50]? Если Приск был продолжателем Евнапия и начал свое повествование приблизительно с 411 г., в таком случае он мог доставить Прокопию много ценных сведений о Галле Плацидии и ее эпохе. Если Приск был продолжателем Олимпиодора и начал описывать события, начиная с промежутка между 425 и 434 гг., тогда, по всей видимости, единственным эпизодом из жизни Галлы Плацидии, который мог заимствовать у Приска Прокопий, были события, связанные с вторжением вандалов и аланов в Северную Африку. Аверил Кэмерон рассматривала возможность использования Прокопием сочинения Приска для описания истории вандалов и аланов в эпоху Гензериха с известной долей скепсиса. Исследовательница подчеркивала, что знакомство Прокопия с текстами Приска не доказано, и что Прокопий, вероятнее всего, опирался на разнообразный круг источников [Cameron, 1996, 210–211]. Я полагаю, что среди этих разнообразных источников, использованных Прокопием, вполне мог находиться труд Приска, ибо было бы весьма странным, если бы Прокопий не знал о сочинении своего предшественника, которого без сомнения можно признать первым по-настоящему крупным римским историком после Аммиана Марцеллина. Если сочинение Приска использовал Евагрий Схоластик [Allen, 1981, 240], почему же в таком случае с этим сочинением не мог ознакомиться Прокопий, который интересовался военно-политической проблематикой явно не меньше Евагрия?

Как справедливо отмечал американский византист Кеннет Холум, первая половина V в. была не только периодом упадка Западной Римской империи

¹ Аларих в 410 г. и Гензерих в 455 г.

и формирования в Европе первых варварских королевств. Это время стало эпохой, когда римским миром управляли женщины, императрицы, принадлежавшие династии Феодосия I (378–395): на Западе царствовала Галла Пластидия, дочь Феодосия и мать дерзкой невесты гуннского царя Аттилы, Юсты Граты Гонории, а на Востоке — Пульхерия (399–453), внучка императора Феодосия [Holum, 1989, 217–228]. На первый взгляд, указанное обстоятельство было признаком политической слабости разделенной Римской империи перед лицом страшной угрозы, которую представляли собой кочевники-гунны и гуннская военно-политическая гегемония в Восточной Европе. Однако на самом деле именно императрицы из династии Феодосия спасли Римское государство от, казалось бы, неминуемого краха. Галла Пластидия, в юности попавшая в плен к визиготам, стала визиготской королевой, усвоила готский язык и восточногерманские обычаи, во многом способствовала романизации визиготов и смогла силой оружия, с помощью Пульхерии, завоевать престол своего отца. Пульхерия, правившая Восточной Римской империей за своего брата, далекого от политики Феодосия II (408–450), не только успешно сопротивлялась гуннам и персам, защищая христианскую веру, но также выдвинула талантливых военачальников, помогла Галле Пластидии свергнуть узурпатора Иоанна и вернуть престол, тем самым обеспечив на длительное время династическое единство Римской империи. Этот феномен заслуживает пристального изучения, ибо если Галла Пластидия в своей политической практике пыталась воплотить в жизнь традиционную римскую идею господства, доминирования, то Пульхерия проделала сложный путь от политического господства к христианской святости.

Галла Пластидия родилась в Константинополе приблизительно между 388 и 392 гг. в семье императора Феодосия I (378–395) и его второй жены, августы Галлы (374–394). Феодосий был сыном известного военачальника Феодосия Старшего, происходившего из римской Испании. В царствование Валентиниана I (364–375) Феодосий-отец успешно воевал с каледонцами в Британии, с аланами на Дунайском лимесе и против мятежника Фирма в Мавритании, но в начале правления Грациана (375–383) он был казнен. Нельзя исключать, что после скорострительной смерти Валентиниана I Феодосий-отец планировал военный переворот, но был предан кем-то из своих офицеров. Но казнь отца никак не отразилась на военной карьере сына: после разгрома и гибели Валента (364–378) в битве при Адрианополе в 378 г., в начале следующего 379 г. Феодосий-сын был провозглашен августом Востока волей западного императора Грациана.

Вторая жена Феодосия I Галла благодаря своей матери могла похвастаться императорским происхождением, особенно выдающимся на фоне относительно скромного происхождения самого Феодосия. Мать Галлы, императрица Юстина (†388), обладала авантюрным складом характера и была женой двух императоров: галльского узурпатора Магненция (Ioan. Ant. Fragm. 212) и Валентиниана I. Сократ Схоластик рассказывает анекдот о знакомстве Юстины и Валентиниана I. По сообщению историка, первая жена Валентиниана I и мать императора Грациана Марина Севера, посещая термы, увидела там обнаженную Юстину и восхитилась ее красотой. Марина Севера рассказала об удивительной девушке мужу, который немедленно изъявил желание познакомиться с ней, а затем взял ее в жены, то ли расставшись для этого с Мариной Северой, то ли превратившись в двоюженца (Socr. Schol. HE IV. 31). Как доказал Тимоти Барнс, мать Юстины была дочерью цезаря Криспа и его жены Елены; тем самым, Юстина приходилась правнучкой Константину Великому (306–337) и праправнучкой Констанцию Хлору (293–306) [Barnes, 1982, 44; Barnes, 1998, 124]. В действительности, если принять утверждение Т. Барнса, становится очевидно, что за эротическим анекдотом Сократа Схоластика скрываются приземленные политические мотивы Валентиниана I. Этот император желал вступить в брак с наследницей династии Константина Великого для укрепления как своих собственных политических позиций на Западе, так и позиций своего брата Валента на Востоке, которые были поколеблены восстанием Прокопия (365–366). Узурпатор Прокопий, как известно, был двоюродным братом Юлиана Отступника (361–363) по материнской линии и оправдывал свою узурпацию

апелляцией к своему происхождению от рода Константина [Курбатов, 1958, 3–26]. Впрочем, по свидетельству источников, обе императрицы, как Юстина, так и Галла, действительно отличались зненой иберийской красотой, которую передали Галле Плацидии. Об этом свидетельствует, в частности, знаменитое изображение V в., выполненное в технике «Zwischengoldglas» (по-русски ее чаще называют на французский манер «эгломизэ» (églomisé)), из коллекции Музея Святой Джулии (Брешия), на котором присутствуют портреты Галлы Плацидии как уже царствующей императрицы и ее детей.

У Юстины были причины опасаться Грациана, сына Валентиниана I от первого брака, из-за неясного будущего собственного маленького сына Валентиниана II (375–392). Хотя, как отмечает Аммиан Марцеллин, Грациан любил единокровного брата и заботился о его воспитании (Amm. Marc. XXX. 10. 6), но в перспективе Грациан мог произвести наследника и тем самым неизбежно поставить права Валентиниана II как императора под серьезное сомнение. К счастью для Юстины, первая жена Грациана Фаустина Констанция, которая также, как и Юстина, принадлежала к династии Константина Великого, но, в отличие от Юстины, была императорской дочерью², умерла бездетной. Вторая жена Грациана Лета могла родить наследника, но фортуна и на этот раз улыбнулась Юстине. Летом 383 г. в Британии против Грациана вспыхнул мятеж под предводительством Магна Максима, который очень быстро перекинулся на Галлию и встретил поддержку солдат и офицеров галльской армии. Как отмечает Орозий, восставшие солдаты буквально заставили Максима принять императорскую порфиру (Oros. VII. 34).

Британские легионы и ауксилы часто поднимали мятежи еще в III в. Кровавая история узурпаторов Караузия и Аллекта (Pan. Lat. III. 7. 2; III. 19. 4–5) служит наглядным примером давнего сепаратизма римских ветеранов и колонистов на Британском острове [Casey, 1994, 29–128]. Кроме того, многие ветераны британских легионов и ауксилией воевали против пиктов и скоттов под командованием Феодосия Старшего (Amm. Marc. XXVIII. 3. 1–2) и были недовольны казнью своего командира в далеком Карфагене. По справедливому замечанию Аммиана Марцеллина, галльская армия была склонна к возмущениям не менее своих британских сослуживцев. Примеры этих возмущений были еще очень свежи в воспоминаниях современников (Amm. Marc. XXX. 10. 1). Отчасти непокорность галльских солдат питалась памятью о независимой от Рима «империи» Постума (260–269) и Викторина (269–271), которая сочеталась с присутствием в войсках преступного элемента, связанного с багаудами [Дмитриев, 1940, 101–114]. Но в большей степени подобная специфика галльской армии была следствием того привилегированного положения, в которое солдаты и офицеры этой армии, нередко обладавшие германским происхождением, были поставлены Константином, ибо Константин, по его же собственному выражению, дошел во главе этих солдат от Атлантического океана до Вифинии, сражаясь и побеждая сперва Максенция (306–312), а затем Лициния (308–324) (Petr. Patr. Fragm. 14). Сознание собственного превосходства подтолкнуло в 340 г. солдат галльской армии к тому, чтобы поддержать безумную авантюру Константина II (337–340), который потребовал от младшего брата Константа (337–350) принадлежавшие ему провинции (Zon. XIII. 5. 7–8). Получив отказ, Константин II во главе галльских солдат напал на италийские владения Константа, но, напившись допьяна, попал в засаду под Аквилеей, упал с коня и был убит. Труп Константина II был сброшен солдатами Константа в реку Альса (Zon. XIII. 5. 8–13; Ps. Aur. Vict. XLI. 21; Philost. HE III. 1; Socr. HE II. 5; Eutr. X. 9. 2; Zos. II. 41). После этого поражения галльские подразделения, скрепя сердце, подчинились победителю, но годами ждали возможности взять реванш. Такая возможность в конечном счете им представилась. В 350 г. галльская армия свергла Константа и в Августодуне провозгласила императором комита Магненция, сына франкской женщины и какого-то бритта. Констант пытался бежать в Испанию, но был схвачен и безжалостно зарезан

² Фаустина Констанция была дочерью Констанция II (337–362) и его третьей жены Фаустины.

(Zos. II. 42; Ps. Aur. Vict. XLI. 22–23; Cons. Const. 350. 1). В кровопролитной гражданской войне 351–353 гг. Магненций потерпел полное поражение, но галльская армия не смирилась с гибелью своего вождя и в 355 г. провозгласила императором магистра пехоты Сильвана (Amm. Marc. XV. 5. 17–29), который в свое время предал Магненция и перешел на сторону Констанция II накануне решающей битвы при Мурсе. Через пять лет после гибели Сильвана, убитого солдатами, которые были подкуплены магистром конницы Урсицином, патроном Аммиана Марцеллина, в 360 г. галльские войска вновь подняли мятеж против Констанция II и провозгласили императором Юлиана Отступника (Amm. Marc. XX. 4. 14–18).

Мятежи галльских солдат имели еще одну важную причину, которая заключалась в религиозном расколе позднеримского общества. В период христианизации империи, которую обычно связывают с Миланским эдиктом (313), традиционный языческий консерватизм населения Галлии играл роль фронды, направленной против религиозной политики Константина и его сыновей. Как справедливо отмечает Т. Барнс, личное обращение Константина в христианство (Lactan. de morte XLIV. 5; Euseb. VC I. 28) имело значение для религиозной эволюции самого императора, но это событие уже было подготовлено нарастающей со времен императора Галлиена (253–268) популярностью христианства среди высших классов Римской империи, причем преимущественно в восточных провинциях [Barnes, 1997, 99–110]. Никомидийский эдикт Галерия 311 г. (Euseb. HE VIII. 17. 3–10) и Миланский эдикт Константина и Лициния 313 г. (Euseb. HE X. 5. 1–14) официально прекратили «великое гонение» на христиан, имевшее сугубо политические причины, связанные с борьбой за власть между тетрархами, но сами по себе эти эдикты не были манифестами новой религиозной эры; они лишь констатировали фактическую победу христианства в восточных провинциях, в то время как население западных провинций, особенно в сельской местности, оставалось преимущественно языческим.

Первые законы Константина в отношении христиан давали клирикам иммунитет от общественных повинностей, защищали Кафолическую Церковь от еретиков (донатистов) и язычников, препятствовали декурионам вступать в клир и пользоваться его правами, превращали клир в привилегированное сословие. По мнению Теодора Моммзена, эти законы издавались после победы над Максенцием в битве у Мульвийского моста (28 октября 312 г.) и позднее, в том числе на протяжении двух военных кампаний против Лициния, т. е. между 316 и 324 гг. (CTh XVI. 2. 1–5; CJ I. 2.1); [Lizzi Testa, 2013a, I, 351–367; Lizzi Testa, 2013b, II, 273–289]. Поэтому мнение о том, что Константин обратился к христианству лишь под влиянием убийств Криспа и Фаусты в 326 г., восходящее к Евнапию и Юлиану Отступнику, не выдерживает никакой критики (Soz. HE I. 5) и, как отмечал еще Евагрий Схоластик, не выдерживает последствий сознательной диффамации Константина придворными пропагандистами Юлиана. Очевидно, что Константин достаточно рано начал укреплять христианство в наиболее с религиозной точки зрения консервативной провинции, а именно в Галлии. Уже в 314 г. по инициативе императора был созван церковный Собор в Арле, который среди прочего постановил отлучать от Церкви дезертиров из армии Константина, готовившегося в это время к войне с Лицинием (de his qui arma proiciunt in pace, placuit abstinere eos a communionem) [Hefele, Leclercq, 1907, I, 282]. Подобные меры императора свидетельствуют о существовании в Галлии достаточно влиятельной языческой оппозиции.

Юлиан в своем стремлении к восстановлению язычества не был одиночкой, но опирался на достаточно широкую общественную поддержку, в том числе и в армейской среде [Haensch, 2004, 525–531]. Возможно, языческие предпочтения галльских солдат проявились уже в период мятежа Магненция. Одни исследователи видят в Магненции типичного римского военачальника времен тетрархии, имитировавшего «путь Константина», мечтавшего объединить под своей властью все провинции Константа, включая Испанию, Африку и Балканы, или же, напротив, узурпатора-сепаратиста, стремившегося возродить традиции Галльской «империи» Постума и Викторина. Другие полагают, что движение Магненция представляло собой первый

опыт политической консолидации офицеров германского происхождения на территории римской Галлии. Третьи утверждают, что за Магненцием стояла языческая партия, сторонники которой пытались превратить военный мятеж этого полуварвара в политическое движение антидинастического характера, направленное на защиту языческой религии, римского сената и Рима как столицы империи. Об этом, по крайней мере, свидетельствуют монеты, чеканившиеся Магненцием на монетном дворе в Аквилее, а также надписи Магненция, оставшиеся от кратковременного периода его господства в северной Италии [Raimondi, 2006, 267–281]. При этом христианство в арианской форме имело большое значение для юной супруги Магненция Юстины, которая в дальнейшем оказывала арианам всемерное покровительство в качестве правящей императрицы при своем сыне, юном Валентиниане II, и вела борьбу против близкого Феодосию католического епископа Амвросия Медиоланского. Внучка Юстины Галла Плацидия унаследовала благочестие своей бабушки, но придерживалась католической веры своего отца в соответствии с Фессалоникийским эдиктом, который был издан от имени Грациана, Валентиниана II и Феодосия в 380 г. (СJ I. 1. 1).

Учитывая все эти обстоятельства, положение Грациана в Галлии было весьма неустойчивым с самого начала. При этом молодой император лишь усугубил его тем, что, по свидетельству Псевдо-Аврелия Виктора, сформировал свою конную гвардию из аланских наемников, завел дружбу с аланскими вождями и стал наряжаться в сарматскую одежду, выказывая презрение римским солдатам и офицерам комитата (Ps. Aur. Vict. XLVII. 6). В результате против Грациана вспыхнул мятеж. Он потерпел поражение от мятежников под Лютецией Паризийской вследствие измены мавританской конницы и, возможно, своего военачальника франка Меробавда. Император пытался бежать, но был настигнут отрядом Андрагафия и убит под Лугдуном (Zos. IV. 35; Prosp. a. 383).

Узурпатор Магн Максим, утвердившийся в Галлии и Британии, до определенного момента не покушался на итальянские владения Валентиниана II и стоявшей за ним властолюбивой матери. Власть Максима над западными провинциями даже получила признание восточного императора Феодосия, который, возможно, не испытывал к погибшему Грациану особенно теплых чувств вследствие казни своего собственного отца в начале его правления. Но в 387 г. Максим нарушил договор с Юстиной и Феодосием и под предлогом защиты православной веры от арианства, которого придерживались Юстина и юный Валентиниан II, вторгся в Италию. Юстина была вынуждена бежать с сыном и дочерьми в Константинополь, где прибегла к помощи Феодосия. По свидетельству Зосима, в Константинополе Юстина организовала интригу, представив незадолго перед этим овдовевшему Феодосию свою красавицу дочь Галлу, которая рыдала и оплакивала свою судьбу изгнанницы. Феодосий был пленен этой девушкой и пожелал жениться на ней, но Юстина поставила императору условие для заключения брака: Феодосий должен был немедленно начать войну против Максима (Zos. IV. 44. 3–4). Женитьба Феодосия на сестре Валентиниана II сулила политические выгоды обоим императорам, что, конечно же, не исключает романтической подоплеку этого брака. Политическим результатом брака стал поход Феодосия в западные провинции. Максим повторил судьбу первого мужа Юстины Магненция. Войска Максима, находившиеся под командованием его брата Марцеллина, были разгромлены Феодосием в битвах при Сисции и Поэтовиионе (Pan. Lat. II (XII) 34–35; Amb. Epist. XL. 23). Затем Максим был предан собственными солдатами, схвачен Феодосием в Аквилее и казнен (Socr. Schol. HE V. 14). Панегирист Латин Пакат Дрепаний славословит Феодосия как «отца принцепса Гонория, мстителя за принцепса Грациана и спасителя принцепса Валентиниана» (Pan. Lat. II (XII) 47. 5). Вскоре у Феодосия и Галлы родилось несколько детей, которые почти все умерли во младенчестве, кроме единственной выжившей дочери. Этой дочерью и была Галла Плацидия.

Галла Плацидия была еще ребенком, когда умерли ее родители. Сперва девочка потеряла мать Галлу, скончавшуюся от родов в 394 г. (Zos. IV. 57. 3), перед выступлением Феодосия в новый поход на Запад против узурпатора Евгения и его покровителя

Арбогаста. А в 395 г. в мир иной отошел и сам император, в последний раз на несколько месяцев связавший единоличной властью Римскую империю. Согласно агиографической легенде, перед кончиной император призвал детей, Галлу Пладидию и Гонория, и поручил заботу о них еп. Амвросию Медиоланскому (Amb. De obitu Theod. 34; Paul Nol. 32). После смерти Феодосия империя была разделена: западные провинции достались бездарному Гонорию (395–423), а восточные — столь же недалекому Аркадию (395–408), которому, впрочем, весьма повезло с женьбой. Аркадий заключил брак с прекрасной и свободолюбивой дочерью франкского военачальника Баутона, находившегося на римской службе, Элией Евдоксией. Арианский церковный историк Филосторгий подчеркивает, что этой императрице была чужда вялость ее мужа, но что она обладала отвагой, в немалой степени свойственной варварам (Philost. HE XI. 6). Гонорий и Аркадий были сыновьями Феодосия от первого брака и, соответственно, единокровными братьями Галлы Пладиции.

Юные годы Галлы Пладиции протекали в Равенне, новой столице Западной Римской империи, в период фактического правления вандалского военачальника Стилихона. Как сообщает Олимпиодор, Стилихон был женат на любимой племяннице Феодосия Серене (Olymp. Fragm. 2) и играл роль регента при неопытном Гонории. Гонорий последовательно женился на двух дочерях Стилихона, Марии и Ферманции (Olymp. Fragm. 2), но не имел наследников. Прокопий Кесарийский создал колоритный портрет юного императора, поражающий вопиющим убожеством изображенного государя и, вероятно, заимствованный из истории Приска Панийского, ибо в отличие от Олимпиодора, по словам Фотия, не отличавшегося изысканностью стиля и образов, Приск Панийский был прекрасным писателем и вполне сознательно подражал Фукидиду [Козлов, 2015, 152–166]. Как сообщает Прокопий, когда Гонорий получил в Равенне известие о гибели Рима, он взволнованно возразил евнуху, который заведовал императорским птичником, что это невозможно, ибо он только что покормил его. Успокоился император только после того, как евнух объяснил ему, что погиб Вечный город, взятый Аларихом, а не любимый петух императора по имени Рим (Procop. BV I. 2. 25). Ничтожные и трусливые сыновья Феодосия являли собой полную противоположность плееде императоров предыдущего IV в., каждый из которых, начиная от Диоклетиана, Константина и других тетрархов, и заканчивая самим Феодосием, был в первую очередь полевым командиром и достиг престола благодаря воинской доблести. Политическая карьера Стилихона была в значительной степени следствием ничемности Гонория и Аркадия.

Трагическая история правления Стилихона достаточно подробно отражена в источниках, прежде всего в сочинениях поэта Клавдиана, императорских законах из Кодекса Феодосия и в истории Зосима, который следовал повествованию Евнапия. С объективной точки зрения, Стилихон стремился к укреплению государства и даже к воссоединению обеих половин империи под личным протекторатом [Hughes, 2010, 44]. Однако германец, повелевавший римскими императорами и нанимающий на службу гуннов и аланов, вызывал неприязнь в сенатских и даже военных кругах несмотря на то, что Стилихон зарекомендовал себя как талантливый полководец. Раздел Римской империи пагубно отразился на состоянии ее армии. Западная Римская империя встала на путь распада: в Северной Африке бушевало восстание Гильдона (395–398), Италии угрожали визиготские короли Радагайс (405) (Olymp. Fragm. 9; Oros. VII. 37) и Аларих. Как сообщают Ренат Профутур Фригерид в изложении Григория Турского и Идаций, аланские цари Респендиал (Respendial = Ρησπινδίαλος от авест. Spəntodāta?) и Аддак (Addac) [PLRE 1980: 8, 940; Waszak, 2016, 72–77] вместе с вандалами и свевами нанесли поражение франкам, в 406 г. прорвали Рейнскую границу Западной Римской империи, а затем вторглись в Галлию и Испанию (Greg. Tur. HF II. 9; Hyd. Lem. LXVIII (a. d. 418)).

Аланы, по-видимому, возглавляли вандалские кочевые объединения силингов и асдингов. Еще до вторжения гуннов в южнорусские степи европейские аланы, вероятно, уже доминировали над носителями черняховской культуры, т. е. над готами.

Это доминирование засвидетельствовано Евсевием Кесарийским в рассказе о восстании готов, поднятом при Константине с целью свергнуть господство сарматов (Euseb. VC IV. 5–6), и оно запечатлелось в общегерманской эпической традиции. Об этом доминировании свидетельствует инкорпорирование легенды об асах и Асгарде в корпус средневековых скандинавских саг, в частности, в *Ynglinga saga*, записанную в XIII в. исландским скальдом Снорри Стурлусоном (1178–1241) [Снорри Стурлусон, 1980, 4]. Доминирование аланов в германской кочевой среде сохранялось и позднее, примером чему служит вандалский племенной союз. Неслучайно в Испании после бегства узурпатора Константа (Soz. HE IX. 12) именно аланы захватили наиболее обширные территории Иберийского полуострова по сравнению с территориями, которые достались силингам и асдингам. Аланы удерживали эти территории вплоть до гибели своего царя Аддака в битве с визиготами в 418 г. (Isid. Hisp. HG 22) и своего последующего вынужденного подчинения асдингам (Гензериху) [Bachrach, 1973, 51–59; Кулаковский, 2000, 81–122; Кузнецов, Пудовин, 1961, 79–95].

Как пишет Созомен, в 407 г. солдаты британских легионов последовательно провозгласили двух императоров: Марка, а затем Грациана. После убийства последней власть в Британии захватил простой легионер, объявивший себя императором Константином III (Soz. HE IX. 11). Как отмечает Прокопий, этот Константин собрал флот, высадился в Галлии и захватил несчастную провинцию, а затем с помощью своего флота утвердился в Испании (Procop. BV I. 2. 31).

Эти драматические события мало тревожили жизнь равеннского двора. Желая укрепить свои связи с императорской фамилией, Стилихон еще в 400 г. убедил жену Серену объявить о помолвке восьмилетней Галлы Плацидии с их 11-летним сыном Евхерием. Возможно, Стилихон догадывался о неспособности Гонория произвести наследника и надеялся, что преемником этого императора станет именно Евхерий, который сможет вновь объединить две половины империи. Очевидно, эта помолвка не учитывала личных симпатий Галлы Плацидии, которая прохладно относилась как к новоиспеченному жениху, так и к Серене, при дворе которой она воспитывалась. Поэтому после падения Стилихона и его убийства Олимпиєм (22 августа 408 г.) Галла Плацидия, еще совсем юная девушка, утвердила смертный приговор Серене (Zos. V. 38. 1), вынесенный сенатом по обвинению в измене, желая таким образом отомстить воспитательнице за свои подростковые обиды. Как отмечает Олимпиодор, римляне удавили Серену, ибо видели в ней причину нападения Алариха на Рим (Olymp. Fragm. 6). Вскоре по приказу Гонория был зарезан и отвергнутый жених Галлы Плацидии юный Евхерий, который предназначался своим отцом в преемники Аркадию. Как отмечает Филосторгий, Евхерий скрывался в некоем священном убежище, вероятно, в небольшом монастыре, что, впрочем, его не спасло (Philost. HE XII. 3). Тогда король визиготов Аларих, связанный со Стилихоном клятвой дружбы, объявил себя мстителем за него, вторгся в Италию и начал поход на Рим. Дальнейшие драматические события, свидетельницей которых стала Галла Плацидия, кратко изложены Прокопием, который мог опираться в своем изложении на сочинение Олимпиодора. И хотя Олимпиодор уделяет некоторое внимание судьбе Галлы Плацидии после взятия Рима Аларихом, Прокопий обходит нашу героиню стороной, как бы приберегая для читателя рассказ о ней на будущее.

Наступление Алариха на Рим с формальной точки зрения было мстью за убийство Стилихона. В действительности же Аларих стремился реализовать свою давнюю мечту и утвердиться в Италии. Единственным препятствием на пути реализации этой мечты Алариха был сам Стилихон, который нуждался в Аларихе для защиты Иллирика от восточных римлян (Zos. V. 27) и который теперь неожиданно исчез с политического олимпа (Olymp. Fragm. 3). При этом Аларих совершенно не опасался вмешательства в конфликт на стороне Гонория восточных римлян, ибо деятельная императрица Элия Евдоксия, знаменитая благодаря похвалам Филосторгия (Philost. HE XI. 6) и обличениям Иоанна Златоуста, умерла еще в 404 г., а в 408 г. умер ее муж император Аркадий. Малолетние дети Аркадия и Элии Евдоксии — Пульхерия,

Феодосий и младшие дочери — оказались на попечении префекта Анфемия, который исправно исполнял свои обязанности до 414 г., но не обладал ни талантами стратега, ни храбростью солдата.

Согласно Созомену, в 408 г. восточноримская Фракия подверглась нашествию гуннов из орды Ульдина/Ульдиса (Οὐλδης) [PLRE, 1980, II, 1180] и подвластных гуннам скиров, которые форсировали Дунай и начали разорять балканские провинции империи (Soz. HE IX. 5. 1–5; CTh V. 6. 3). Ульдин, некогда отправивший засоленную голову готского военачальника Гайны в подарок императору Аркадию, чувствовал себя политическим кредитором восточноримского двора и теперь хотел взыскать причитающееся. Гуннская конница, красочно описанная Аммианом Марцеллином, господствовала в южнорусских степях и в Придунавье со второй половины 370-х гг. (Amm. Marc. XXXI. 3. 1–8), что было связано со спецификой степного военного искусства. Гунны принесли с собой из Центральной Азии особые традиции военного дела, в частности технику стрельбы из дальнобойного лука с косяными накладками [Никонов, 2002, 223–317; Казанский, 2020, 90–167 (101); Kazanski, 2012, 193–199, 287–296]. Завоевание аланов и их включение в гуннский племенной союз в начале 370-х гг. обеспечило гуннам быстрое продвижение по степям Северного Причерноморья на Запад, что сперва привело к гибели Германариха и завоеванию гуннами Баламбера готов гревтунгов Винитария (традиционная дата — 375 г.), а затем в 376 г. к разгрому гуннами на берегах Днестра готов-тервингов Атанариха [Дзиговский, 2012, 439–449]. Как отмечают В. П. Никонов и М. Б. Шукин, эти события нашли отражение не только в позднеантичной историографии, но и в древнегерманской эпической традиции, которая повлияла на сюжеты и персонажей средневековых скандинавских саг (Hervarar saga) [Никонов, 2002, 239, сн. 16; Шукин, 2005, 207–234]. При этом военные победы гуннов не привели к появлению в степях Северного Причерноморья крупной кочевой империи, которая напоминала бы государство Юэбань, созданное хунну в Средней Азии, или более поздние кочевые державы кидаритов и эфталитов в Тохаристане. М. М. Казанский и А. В. Мастыкова справедливо отмечают, что в первые десятилетия V в. гунны не сформировали никакого политического единства, а делились на три орды: Харатона и Доната в Северной Таврии (европейские гунны Маркиана), и Ульдиса на дунайской границе Римской империи (альмидзуры/альпидзуры Приска Панійского) [Казанский, Мастыкова 2009, 114–126].

В 408 г. восточноримская армия с большим трудом нанесла поражение гуннам Ульдиса, многие из которых предпочли затем перейти на римскую службу. Из-за постоянной гуннской угрозы командование восточноримской армии вынуждено было держать на Дунае значительные силы, что сковывало военную активность Восточной Римской империи на западном направлении. Существует мнение, в соответствии с которым в действительности Анфемий был даже заинтересован в нападении Алариха на Италию, ибо таким образом появлялась возможность удаления визиготов из Иллирика, который оставался после 395 г. спорной территорией и представлял собой для константинопольского правительства предмет особых вождедений.

Аларих трижды пытался взять Рим: в 408 г., в 409 г. и в конце августа 410 г., когда его предприятие наконец увенчалось успехом. Гонорий, в сущности, оставил Вечный город на произвол судьбы, отчаявшееся население ужасно страдало во время непрерывных осад, и в городе начался каннибализм (Philost. HE XII. 3; Olymp. Fragm. 4; Procop. BV I. 2). По свидетельству Филосторгия, еще до появления Алариха в Лации дружинники, верные Стилахону и возмущенные его убийством, вероятно — гунны и вандалы, совершили поход на Рим, разорили окрестности Вечного города и захватили Остию. Это обстоятельство существенно облегчило Алариху его задачу, так как римские городские власти лишились возможности снабжать жителей хлебом, который привозили на кораблях из Карфагена и разгружали в Остии. Римляне, отчаявшиеся в своем спасении, пригласили этрусских гаруспиков и вновь начали совершать языческие жертвоприношения в надежде на помощь древних богов (Soz. HE IX. 6). Осадив Рим, Аларих заставил сенат провозгласить императором городского

префекта Приска Аттала, а Гонория объявить низложенным (Philost. HE XII. 3). Аттал получил эллинское, т. е. языческое, воспитание, и поэтому язычники в известной степени надеялись на то, что новый император возродит древнюю религию, в то время как ариане уповали, что Аттал, как ставленник визиготов, крещенный арианским епископом Синисарием, восстановит господство арианства, как было во времена Констанция II и Валента (Soz. HE IX. 9). Согласно Прокопию, Италия и, в частности, области вдоль побережья Адриатического моря после нашествия визиготов обезлюдели настолько, что не смогли восстановить местные города и предвоенную численность населения даже к началу Готской войны, которую инициировал Юстиниан I (527–565), т. е. к 535 г. (Procop. BV I. 2. 11–12).

Прокопий сообщает две версии взятия Рима визиготами 24 августа 410 г. Согласно первой, Аларих решил имитировать отступление и одновременно передать в дар римским гражданам молодых рабов, которые должны были сыграть роль троянского коня. Римляне приняли рабов, думая, что визиготы уходят из-под стен Вечного города, а ночью рабы открыли Саларийские ворота и впустили войско визиготов. Согласно второй, ворота Рима были открыты Алариху по повелению знатной римлянки Пробы, которая более не могла наблюдать страдания жителей, умиравших голодной смертью. Визиготы сожгли городские кварталы, примыкавшие к Саларийским воротам, в частности дом Саллюстия, разграбили весь город и перебили большинство его жителей (Procop. BV I. 2. 14–24). Исидор Севильский, визиготский хронист VII в., сообщает, что Аларих как христианин, пусть даже и арианин, отдал приказ своим воинам щадить *vasa sacra* и церкви, оберегать христианских девственниц, и заявил: «я веду войну с римлянами, а не с Божьими апостолами» (*cum romanis gessi bellum, non cum apostolis Dei* (Isid. HG 16)). Вряд ли возможно доверять этому сообщению столь позднего историка, как Исидор, который к тому же выступал при дворе толедских королей в качестве проповедника визиготской национальной идеи и в силу данного обстоятельства был заинтересован в оправдании Алариха. Более правдивую картину взятия Рима визиготами создают современники Филосторгий и Олимпиодор, а также следовавший повествованию Олимпиодора Прокопий. Они сообщают о повальной резне и разрушениях в городе. Как отмечает Олимпиодор, Аларих вывез из Рима неисчислимое количество денег, а также знатную пленницу, которой оказалась Галла Плацидия (Olymp. Fragm. 3). О пленении Галлы Плацидии сообщает также Исидор Севильский, опирающийся на современные Галле Плацидии латинские источники (*Gothi Placidiam Theodosii principis imperatoris filiam, Arcadii et Honorii imperatorum sororem, cum ingenti auri argentine thesauro Romae capiunt* (Isid. HG 18)).

Несмотря на то что, согласно Зосиму (Zos. VI. 12), Галла Плацидия пользовалась в ставке Алариха почетом, подобающим ее положению, и считалась ценной заложницей, пленение дочери императора Феодосия и сестры двух римских императоров Гонория и Аркадия безродным варварским вождем было страшным ударом по имперскому патриотизму римлян. За век до этих событий Евсевий Кесарийский, описывая войны тетрархов в начале IV в., рассказывал историю знатной римской матроны — христианки, супруги сенатора и городского префекта, которая стала объектом вожделий принцепса Максенция (306–312). Максенций прислал преторианцев, которые должны были с согласия мужа доставить красавицу во дворец, где предавался разврату принцепс. Женщина предупредила преторианцев, что хочет украсить себя перед свиданием, удалилась в свой будуар и бросилась на меч (Euseb. HE VIII. 14. 16–17; Euseb. VC I. 34). Этот душещипательный рассказ был, по мнению Т. Барнса, лишь одним из фрагментов придворной пропаганды Константина, который после 324 г. сочинял свою собственную историю тетрархии, и в этой истории противникам Константина отводилась весьма незавидная роль [Barnes, 2014, 5]. В устах Евсевия, заинтересованного в прославлении Константина через диффамацию его противников, рассказ о сластолюбии Максенция приобретает характер литературной новеллы, отсылающей образованных читателей к истории добродетельной Лукреции и царя Тарквиния Гордого (Tit. Liv. I. 57–58; Dion. Halic. IV. 64–67; Ovid. Fast. II. 721–834; Aur. Vict. De

vir. illust. IX). Таким образом, Максенций был представлен Евсевием не только как гонитель христиан, но и как новый Тарквиний — иноземец и насильник над чьстью римлян. Теперь же, спустя лишь полвека с небольшим после кончины Евсевия, римская благородная девушка (nobilissima puella) действительно оказалась во власти варваров и еретиков, которые теперь безнаказанно грабили Вечный город и насильовали римских пленниц (Soz. HE IX. 10).

Дальнейшая биография Галлы Плацидии восстанавливается преимущественно на основании сведений Филосторгия, Олимпиодора и Зосима. После взятия Рима Аларих начал поход на Равенну с целью низложения Гонория, но был разбит небольшим отрядом гуннов в пятьсот всадников (Soz. HE IX. 9), преданных Гонорию, которые находились под командованием гота Сара, кровного врага Алариха. После этого поражения Аларих отступил, около Аримина (Римини) заставил Аттала отречься от престола из-за происков патриция Иовиана, который прежде предлагал Атталу от имени Гонория разделить Западную Римскую империю. Как говорили римляне, Аттал после этого стал частным человеком при дворе Алариха (Philost. HE XII. 3; Olymp. Fragm. 13). Вскоре Аларих попытался безуспешно переправиться через Мессинский пролив и вторгнуться на Сицилию (Olymp. Fragm. 15), а затем умер во время разорения Кампании (Philost. HE XII. 3). Преемником Алариха стал Атаульф, при котором и содержалась в качестве пленницы Галла Плацидия. Атаульф принял решение отступить в Галлию (Procop. BV. I. 2. 37), где в это время воцарилась настоящая анархия.

Спустя год после падения Рима Константин III (407–411) был осажден в Арелате (Арль) военачальниками Гонория Вульфиллой и Констанцием. По Созомену, на помощь Константину поспешило войско Эвдовиха, состоявшее из франков и аламаннов, но Эвдових был разбит и вскоре убит местным латифундистом по имени Эвдикий, который принес голову Эвдовиха на блюде военачальникам Гонория (Soz. HE IX. 14). Желая спасти свою жизнь, Константин рукопожился во пресвитера у местного епископа. Однако несмотря на этот отчаянный шаг Константин и его сын Юлиан были схвачены, доставлены в северную Италию и казнены в тридцати милях от Равенны по приказу Гонория, в качестве мести за убийство в Испании племянников императора. В это время в Испании магистр милиций Геронтий, назначенный Константином III командующим римскими войсками на Иберийском полуострове, восстал против другого сына Константина III — Константа II (410–411), правившего там. Геронтий захватил бежавшего Константа во Вьенне и казнил его, а императором провозгласил своего сына Максима, который был увенчан диадемой в Тарраконе. Но войска Гонория начали успешное наступление против Геронтия. Под давлением этих обстоятельств испанские солдаты Геронтия восстали против него, возмущенные суровой дисциплиной — вероятно, старинными римскими военными законами, которые Геронтий насаждал в своих ауксулиях. Геронтий укрылся в доме и держал там оборону вместе с преданным аланом (возможно, небольшим аланским отрядом), уложив, согласно Созомену, до трехсот неприятельских воинов (Soz. HE IX. 13). Однако численный перевес был на стороне мятежников. Дом, где укрылся Геронтий, был подожжен, и Геронтий, подражая древним римлянам, сперва отрубил голову преданному алану, затем заколол свою жену, чтобы они не попали в руки неприятелю, и, наконец, сам бросился на меч (Olymp. Fragm. 16). Созомен называет имя жены Геронтия: Ноннихия, и добавляет, что она была христианкой и умоляла мужа заколоть ее мечом, чтобы ей не попасть к мятежникам и не стать жертвой насилия (Soz. HE IX. 13).

Тем временем солдаты, стоявшие в провинции Германия Первая, при содействии аланского царя Гоара и короля бургундов Гинтиария провозгласили в Могунтиаке (Майнце) императором некоего Иовина, на службу которому собирался перейти победитель Алариха и Аттала готский военачальник Сар во главе 18- или 20-тысячного войска, возможно, состоявшего из гуннских и аланских наемников. Но Атаульф перерезал дорогу Сару, атаковал его с десяти тысячной визиготской армией и разбил, причем Сар погиб в бою. Как отмечает Олимпиодор, Сар был взят в плен при помощи арканов (σόκκοις), а затем задушен (Olymp. Fragm. 17). В. П. Никоноров предполагает,

что захватить Сара могли гуннские наемники, служившие Атаульфу, ибо присутствие гуннов в войске Атаульфа засвидетельствовано Зосимом (Zos. V. 37. 1), а искусство метания аркана у гуннов — Созоменом (Soz. HE VII. 26. 8); [Никонов, 2002, 288]. Вскоре Иовин провозгласил своего брата Себастиана августом и соправителем, но Атаульф дал Гонорию обещание принести головы обоих узурпаторов, что вскоре исполнил (Olymp. Fragm. 19; Oros. VII. 42).

Вероятно, к периоду узурпации Иовина, а точнее к 412 г., относится западноримское посольство, отправленное Гонорием к гуннам, точнее — в орду, во главе которой находился некий Донат (Donatus) [PLRE, 1980, II, 376]. Олимпиодор лично принимал участие в этом посольстве, и нам остается лишь сожалеть о том, что подробный рассказ Олимпиодора об этом дипломатическом путешествии до нас не дошел. Таким образом, именно Олимпиодор, а не Приск стал первым римским посланником, который побывал в шатрах гуннских вождей. Олимпиодор отмечает превосходное владение гуннами техникой стрельбы из лука (традиционным атрибутом гуннской знати), а также рассказывает о своем полном опасностей путешествии по Черному морю к устью Днепра, где, вероятнее всего, и располагалась орда Доната (Olymp. Fragm. 18). Впрочем, имя Донат — латинское, из-за чего В. П. Никонов высказывает сомнение, а был ли его носитель в действительности этническим гунном [Никонов, 2002, 234, сн. 8]. Возможно, Донат носил какое-то гуннское имя, просто созвучное латинскому, вследствие чего римские посланники, в частности Олимпиодор, называли его более привычным образом. Или же Донат на самом деле был представителем романизированной варварской аристократии, остроготской или аланской, находился в зависимости от гуннов, что предопределило причисление его самого и его орды к гуннам в римских дипломатических отчетах. Как отмечает М. М. Казанский, романизированная аристократия восточногерманских и сарматских племен Бессарабии и Прикарпатья, подчинившаяся гуннам Баламбера в середине 370-х гг. (Iord. Getica 247), нередко отличалась значительным политическим влиянием и высоким имущественным благосостоянием [Казанский, 2014, 28–51 (39)]. Это обстоятельство может теоретически объяснять дипломатические контакты Равеннского двора и местных династов. Вероятнее всего, в задачи Олимпиодора входил набор наемников, в первую очередь аланских и гуннских, ибо правительство Гонория в условиях распада традиционных римских военных институтов в западных провинциях как никогда нуждалось в крупных соединениях конницы для борьбы как с визиготами, так и с многочисленными узурпаторами в Галлии и Испании.

Последующее повествование Олимпиодора слишком кратко, чтобы делать определенные выводы как о дальнейшей участи Доната, так и о результатах посольства. Но сообщение историка об убийстве Доната вопреки данной ему клятве позволяет до определенной степени реконструировать реальную обстановку. По-видимому, Донат был не слишком сговорчив на переговорах с посланниками Гонория, ибо вскоре этот гуннский вождь вопреки данной ему (очевидно, членами посольства) клятве был предательски убит, вероятно — заранее подкупленными гуннами. Харатон (Charaton), первый из гуннских вождей (ὁ τῶν ῥηθῶν πρῶτος) [PLRE, 1980, II, 283], был разгневан этим убийством, но затем быстро успокоился под влиянием римских подарков. Возможно, Харатон был господином Доната, его «сеньором», и возглавлял в тот момент гуннскую племенную конфедерацию. Гнев Харатона на римлян из-за убийства Доната позволяет допустить, что он прекрасно понимал, кем были истинные убийцы Доната и почему они решились на такой вероломный шаг. Но дружба с римлянами и дары оказались для Харатона важнее, чем жизнь слишком высокопоставленного данника. Не исключено, что история удачного убийства Доната и последующего подкупа Харатона впоследствии подтолкнула восточных римлян, точнее евнуха Хрисафия, к организации провалившегося покушения на Аттилу и была хорошо известна Приску Панийскому (Латышев, 1890, I, 815).

Галла Пладиция бессильно наблюдала за распадом Западной Римской империи, вероятно, будучи в это время наложницей Атаульфа и сопровождая визиготскую

кавалерию в ее походах по Нарбоннской Галлии. Как сообщает Олимпиодор, Констанций, военачальник Гонория, неоднократно требовал от Атаульфа вернуть свободу Галле Плацидии в обмен на поставки пшеницы, но король удерживал дочь Феодосия не только как ценную заложницу, но и как любимую женщину. Гонорий и Констанций не могли удовлетворять все более и более суровым требованиям визиготского короля, связанным с поставками пшеницы, и требовали сперва отдать им пленницу. При осаде Массилии (Марселя) Атаульф был тяжело ранен стрелой римским офицером по имени Бонифаций, позднее снискавшим себе славу, и не добился успеха (Olymp. Fragm. 20–22). Возможно, эта неудача подтолкнула Атаульфа к мысли о необходимости заключения брака с Галлой Плацидией для формирования родственных связей с императорской династией. Согласно Филосторгию, Атаульф расстался со своей первой женой-сарматкой (Philost. HE XII. 4) и в январе 414 г., в Нарбонне, сыграл свадьбу с Галлой Плацидией в доме некоего декуриона Ингенция (Olymp. Fragm. 24). Олимпиодор сохранил красочное описание торжества, которое позволяет допустить, что к этому времени между женихом и невестой существовали подлинные глубокие чувства.

В чертоге, убранном в римском вкусе, с царским величием, восседала на первом месте Галла Плацидия. Атаульф сидел вместе с ней, в плаще и прочей римской одежде. Сверх других брачных даров Атаульф подарил своей новой супруге 50 рабов в шелковых одеждах. Каждый из них держал в руках по два больших миссория. Одни из миссориев наполнены были золотом, другие — драгоценными или, лучше сказать, бесценными камнями, награбленными в Риме готами во время взятия ими Вечного города. Знатные дамы ослепляли присутствующих диадемами, колтами, гривнами, браслетами и другими украшениями, выполненными в радующем глаз полихромном стиле, который стал очень модным при дворах различных варварских королей в гуннскую эпоху [Засецкая, 1994, 50–75]. Потом пропеты были эпиталамии в честь новобрачных. Бывший император Аттал пел первым, за ним — Рустикий и Фибадий. Брак совершился среди игр и веселья варваров и бывших с ними римлян. Можно сказать, что благодаря Галле Плацидии двор Атаульфа превратился в место культурного синтеза римского и восточногерманского образа жизни. После рождения у новобрачных сына, названного Феодосием в честь отца Галлы Плацидии, Атаульф начал все более склоняться к союзу с римлянами и поощрять стремление своей жены оказывать культурное влияние на визиготскую знать. К сожалению, Феодосий вскоре скончался (415) и был похоронен под Барселоной, что вызвало великую скорбь родителей.

Через некоторое время Атаульф пал жертвой заговора и был убит на конюшне неким Дувием, который мстил за своего казненного Атаульфом господина. Перед смертью Атаульф завещал выдать Галлу Плацидию римлянам, вероятно, понимая, что ей будет трудно сохранить свое прежнее положение при визиготском дворе. Новым королем был избран брат Сара Сингерих, один из представителей консервативной или, иначе говоря, визиготской национальной партии. Первым делом он перебил детей Атаульфа от первого брака с сарматской княжной, несмотря на заступничество еп. Сигисара, а Галлу Плацидию унижил, заставив идти пешком в колонне пленников перед своей лошадейю на протяжении 12 римских миль от Барселоны (Olymp. Fragm. 26). Через неделю Сингерих был убит заговорщиками, и новый король визиготов Валия продолжил курс Атаульфа на союз с Римом, который постепенно восстанавливался после нашествия Алариха. Валия отдал Галлу Плацидию магистру Эвплутию, присланному Гонорием, в обмен на 600 тыс. мер пшеницы (Olymp. Fragm. 31) (415 г.). Вскоре Валия вторгся в Испанию в качестве федерата империи и нанес сокрушительное поражение аланам и силингам. Царь аланов Аддак был убит, а уцелевшая часть аланов была вынуждена подчиниться асдингам и уйти из Испании в Северную Африку вместе с Гензерихом (Alanos qui vandalis et suevis potentabantur adeo cecidit ut extincto Atace rege ipsorum pauci qui superferuerant oblito regni nomine Gunderici regis vandalorum qui in Gallecia resederat se regimini subiugarent (Isid. Hisp. HG 22)).

Примерно в 417 г. Гонорий выдал Галлу Плацидию вопреки ее воле замуж за консула Констанция, которому он был обязан спасением своего трона во время гражданской войны в Галлии (Honorius Gallam Placidiam germanam suam Constantio suo comiti fide integerrimo et ingenti uiro iam dudum promissam magno cunctorum gaudio sociavit (Paul. Diac. HR XIII. 3)). Вскоре Констанций был объявлен императором и соправителем Гонория, в то время как статус Галлы Плацидии, по-видимому, не изменился и на нее титул мужа не распространялся. В этом ненавистном браке Галла Плацидия родила дочь Юсту Грату Гонорию, впоследствии знаменитую своими скандальными отношениями с Атиллой, и Валентиниана III, будущего императора Западной Римской империи. Валентиниан получил по настоянию Галлы Плацидии титул нобелиссима (Olymp. Fragm. 34). Жизнь Галлы Плацидии с Констанцием складывалась сложно. Олимпиодор свидетельствует о том, что Констанций, некогда щедрый и энергичный римский офицер, воевавший бок о бок вместе с Феодосием, после брака с Галлой Плацидией заплыл жиром, превратился в скрягу и в довершение ко всему увлекся чародейством. В Равенну, где тогда располагался императорский двор, прибыл маг Либаний из Малой Азии. О Либании распускали слухи, что он может бороться с варварами своим колдовством. Узнав о маге, Галла Плацидия, преданная христианству, приказала убить его, а мужу угрожала разводом в том случае, если бы он воспрепятствовал проведению экзекуции (Olymp. Fragm. 38).

Как отмечает В. П. Никоноров, идея борьбы с врагами на поле боя с помощью магии была широко распространена у кочевников евразийских степей и была связана с шаманизмом. В частности, известно, что гуннские наемники, служившие в армии римского военачальника Литория в 439 г., перед битвой с визиготами в районе Тулузы, занимались камланием и гаданием (Prosp. Chron. 1335; Isid. Hisp. HG 24; Paul. Diac. HR XIII. 13). Во время гражданской войны 514 г. гуннские федераты Виталиана при помощи колдовства насылали мгла на солдат императора Анастасия I (491–518) (Ioan. Antioh. Fragm. 214). Во второй половине VI в. авары использовали колдунов для создания наваждений, ослепивших франкских воинов (Greg. Tur. HF IV. 29). В 589 г. перед битвой при Герате тюркские колдуны пытались вызвать вихрь и дождь и обрушить их на войска Бахрама Чубина, что было впоследствии красочно описано Фирдоуси (Фирдоуси, 1989, 274); [Никоноров, 2002, 272–273]. Наконец, значительно позднее средневековый хан Боняк, предводитель половецкой орды Бурчевичей, упомянутый Анной Комниной на страницах «Алексиады», был не только ханом, т.е. военным вождем этой орды, но также и шаманом, волхвом, который периодически занимался камланием в степи. «И яко бысть полуночи и встав Боняк отъеха от рати и почта выти волчьски и отвыся ему волк и начата мнози волци выти» (ПСРЛ, 1962, II, 245), — так описывает религиозные практики Боняка древнерусский летописец [Плетнева, 1978, 174–180; Плетнева, 2010, 52–77]. Возможно, интерес Констанция к магии и приглашение Либания следует рассматривать в контексте общекультурной варваризации позднеримского двора и, в частности, в свете проявлений в западноримской военной среде гуннского влияния.

Однако уже очень скоро фортуна Галлы Плацидии вновь совершила крутой поворот. В начале сентября 421 г. умер Констанций, и наша героиня овдовела во второй раз. Первое время отношения между Галлой Плацидией и ее братом Гонорием были очень теплыми, даже чересчур теплыми. Олимпиодор сообщает, что при дворе поползли слухи о кровосмесительной связи брата и сестры из-за чрезмерной привязанности Гонория к Галле Плацидии и из-за поцелуев в уста, которые они якобы совершали. Опасавшиеся за свою императрицу ее служанка Спадуса и кормилица Эльпидия вступили в сговор с управляющим имениями императрицы Леонтием и посредством интриги, сведения о которой не сохранились, смогли поссорить свою подопечную и подозрительного Гонория (Olymp. Fragm. 40). Возможно, императора просто стала раздражать независимость, с которой держалась при равенском дворе Галла Плацидия. Кроме того, согласно Олимпиодору, множество варваров: гуннских наемников и германских букеллариев, квартировавших в Равенне, боготворило свою

императрицу, которая могла общаться с солдатами не только на латыни, но и на готском языке, который распространился среди варваров — федератов империи, в качестве *lingua franca*. Солдаты видели в Галле Плацидии не просто августу, но вдову двух блистательных полководцев своего времени. Опасаясь военного мятежа, Гонорий принял решение отослать Галлу Плацидию и ее детей в Константинополь, ко двору юного императора Феодосия II (*Placidia Augusta a fratre Honorio pulsa ad Orientem cum Honoria et Valentiniano filiis profecta a Theodosio Augusto, Archadii alterius germani sui filio, honorifice libenterque suscepta est* (Paul. Diac. HR XIII. 7)). Феодосий II в это время царствовал, но не правил, оставив ведение государственных дел своей талантливой сестре императрице Пульхерии. По верному замечанию британской исследовательницы Ады Титджен, Галла Плацидия удостоилась в Константинополе теплого приема с подобающим ей уважением и радушием [Teetgen, 1907, 119], и этот прием был оказан Пульхерией тетушке в расчете на то, что со временем Галла Плацидия будет чувствовать себя обязанной племяннице, и когда бездарный и большой Гонорий уйдет в небытие, тогда дочь Феодосия сможет проводить свою политику в Равенне в интересах Константинополя. Через короткое время, в августе 423 г., Гонорий умер от водянки, а солдаты при содействии Аэция и Кастина провозгласили в Риме императором примицерия нотариев, гота Иоанна [PLRE, 1980, II, 594–595], власть которого немедленно признали в Галлии, Италии и Испании (Olymp. 41; Socr. Schol. HE VII. 23). Верность Галле Плацидии как законной наследнице Феодосия сохранял лишь комит Африки Бонифаций, который по словам Олимпиодора посылал ей из Африки деньги и старался служить во всем остальном (Olymp. Fragm. 40–41). С этого времени начинается новая глава политической биографии Галлы Плацидии, связанная с ее родным городом Константинополем, которая представляла собой интерес не только для современников императрицы, но и для Прокопия Кесарийского.

Императрица Пульхерия, управлявшая Восточной Римской империей за своего аполитичного брата Феодосия II (408–450), вступилась за несчастную тетушку и начала военное вторжение в Италию. Во главе восточноримской армии, которая должна была восстановить на престоле Галлу Плацидию и ее маленького сына Валентиниана III, находились лучшие полководцы, которыми располагала тогда Пульхерия, а именно магистр Ардабур и его знаменитый сын Аспар, а также Кандидиан (Olymp. Fragm. 46). Галла Плацидия сопровождала войско, которое должно было возвратить ей императорскую диадему, до Фессалоник.

Война Галлы Плацидии и Пульхерии против Иоанна, разыгравшаяся в кон. 424 — нач. 425 г., представляет собой малоизвестную военную кампанию, которая продолжала военно-политическую стратегию Феодосия I, направленную на удержание западных провинций Римской империи в сфере влияния Константинополя при помощи сохранения на престоле сперва в Медиолане, а позднее в Равенне родственников правящей династии. Для Пульхерии более приемлемым было видеть в Равенне собственную тетушку, чем безродного выскочку, подобно тому как дед Пульхерии и отец Галлы Плацидии предпочитал видеть на престоле в Медиолане свою тещу Юстину и ее сына Валентиниана II, а не чужака Максима. Очевидно, что подобная династическая стратегия предполагала разрыв с традиционной римской меритократией, культивировавшейся при Диоклетиане, и уже предвосхищала будущие политические реалии феодального мира. Как сообщает Олимпиодор, в Фессалониках Галла Плацидия была официально провозглашена августой, римской императрицей, маленький Валентиниан III стал цезарем и был облачен магистром официий Илионом в императорскую порфиру, а во главе восточноримской армии был поставлен опытный военачальник, вероятно аланского происхождения, магистр *praesentalis* Флавий Ардабур (Ardabur/Ardaburius) (Olymp. Fragm. 46).

Византийский историк 2-й пол. V в. Кандид определенно утверждает, что сын Ардабура Аспар по происхождению был аланом (*Ἀσπάρως... ὃς ἦν Ἀλανὸς μὲν γένος* (Cand. = Phot. Bibl. 79)). Следовательно, аланом был и сам Ардабур, который, таким образом, являлся выходцем из кочевой среды и был связан с поздней сарматской

аристократией, после 375 г. составившей органическую часть гуннской племенной конфедерации. Готский историк VI в. Иордан считал Аспара (и, следовательно, его отца Ардабура) готом (*Aspar Gothorum genere clarus* (Iord. *Get.* 239)). Но, как доказала О. В. Пржигодзкая, Иордан просто пересказал тенденциозные сведения Кассиодора, придворного историка готского короля Теодориха Амала (471–526), который был заинтересован в прославлении правящей у готов династии и поэтому причислял к готам выдающихся военачальников Восточной Римской империи, связанных с готской знатью посредством брачных союзов [Пржигодзкая, 2006, 103–108]. Сообщение Кандида об аланском происхождении Ардабура и Аспара вследствие этого обстоятельства заслуживает большего доверия. Биография Ардабура по-своему примечательна [PLRE, 1980, II, 137–138]: в его конвое (в качестве *domesticus*) вместе с сыном Аспаром служил будущий император Маркиан (459–457) (*Procop.* *BV I.* 4. 7; *Theoph.* *AM* 5943). В 421–423 гг. имя Ардабура гремело по всей Восточной Римской империи благодаря блистательной кампании против персов, которую провел этот военачальник в должности магистра *per Orientem*.

История римско-персидских отношений в V в. изучена недостаточно подробно по сравнению с историей этих отношений в предыдущем и в последующем столетиях. Отчасти это связано с дефицитом источников, а также с рядом обстоятельств, характерных для истории Сасанидского Ирана в этот период. Можно с уверенностью констатировать, что период правления шаха Йездигерда I (399/400–420/421), представленного арабо-персидской историографией (и, следовательно, авторами позднесасанидской *Khwadāy-Nāmāg*) в качестве тирана и вероотступника, с точки зрения развития римско-персидских отношений было относительно мирным. Йездигерд I боролся против персидской знати и зороастрийских мобедов и в этой борьбе пытался опираться на иранских христиан, в частности, на епископа Маруфу. Сократ Схоластик даже утверждает, что персидский царь чуть было не стал христианином, но просто не успел принять Крещение (*Socr. Schol.* *HE VII.* 8), так как пал жертвой государственного переворота. Отзвуки подобной политики Йездигерда I, миролюбивой по отношению к христианам и восточным римлянам, слышатся в рассказах Прокопия Кесарийского и Агафия Миринейского о том, как в 408 г. умиривший император Аркадий попросил персидского царя стать опекуном малолетнего Феодосия II (*Procop.* *BP I.* 2. 1–9; *Agath.* *IV.* 26). А. А. Васильев подчеркивал легендарный характер этой истории [Vasiliev, 1950, 265], однако само ее появление в персидском эпическом предании, которым пользовались Прокопий и Агафий, свидетельствует о радикальном противоречии западной политики Йездигерда I антиримской стратегии его предшественников, направленной на реставрацию державы Ахеменидов (*Herod.* *VI.* 2. 2; *VI.* 2. 6–7; *Amm. Marc.* *XVII.* 5. 5–6). Йездигерд I даже заключил в 413/414 гг. союзный договор с правительством Феодосия II о совместных действиях на Кавказе против гуннов (акациров). Все изменилось после гибели персидского царя, который, по легенде, пересказанной Фирдоуси, принял смерть от удара копытом «водяного коня» (Фирдоуси, 1984, 213–215). Очевидно, за этим мифическим сюжетом скрывается заговор персидской знати, возможно — созревший в армейской среде, ибо конь в парфянской и сасанидской литературе, а также в памятниках изобразительного искусства традиционно рассматривался как друг и соратник воина, примером чему служит Рахш Рустама в поэме Фирдоуси (Фирдоуси, 1960, 8–15). После смерти Йездигерда в Иране началась гражданская война, в ходе которой победу одержал второй сын покойного государя знаменитый Бахрам V Гур (420/421–440). По свидетельству Фирдоуси, Бахрам победил своих противников, опираясь на 30-тысячную арабскую конницу (Фирдоуси, 1984, 220–222). Дружба Бахрама с арабами повлияла на формирование зрительного образа этого персидского царя, которого часто представляли на предметах торевтики как арабского кочевника: охотящегося верхом на верблюде в сопровождении своей возлюбленной Азадэ. Новый персидский царь, связанный с арабскими шейхами, немедленно вернулся к антиримской политике времен первых Сасанидов и Шапура II (309–379) и начал войну против римлян.

Общий ход боевых действий этой кампании относительно подробно изложен в «Церковных историях» Сократа Схоластика и Феодорита Кирского, а также в «Хронографии» Иоанна Малалы, но очень кратко описан Прокопием Кесарийским [Greatrex, Lieu, 2005, 38–42]. Восстановление точной хронологии римско-персидской войны 421–423 гг. вызывает значительные затруднения из-за специфики основных источников. Как отмечает Феодорит, еп. Авда, предстоятель общины персидских христиан, еще в конце правления Йездигерда I разрушил зороастрийский храм огня. Персидский царь пытался заставить епископа восстановить храм огня, но еп. Авда отказался и был казнен (Theodor. HE V. 39). Вступивший на престол Бахрам Гур начал полномасштабные гонения на персидских христиан, многие из которых бежали в Константинополь к еп. Аттику и просили защиты. Бахрам потребовал от правительства Феодосия II, т.е. от императрицы Пульхерии, выдать беглецов, что, разумеется, было отвергнуто. Кроме гонений на христиан Бахрам отдал приказ удерживать в Персии нанятых римских золотоискателей и конфисковал товары римских купцов (Socr. Schol. HE VII. 18). Очевидно, персидский царь искал повода к войне и был уверен в победе, так как персы были прекрасно осведомлены как о разделе Римской империи, так и о затруднительном положении, в котором пребывали в это время западные провинции.

С другой стороны, к войне стремились сами римляне. Кеннет Холум на основании изучения монет аргументированно обосновал тезис о том, что война с персами, которую начала в 421 г. Пульхерия, представляла собой «крестовый поход». Целью этого «крестового похода» была как минимум официальная легализация персидского христианства, и, следовательно, падение власти зороастрийских мобедов, и так уже пошатнувшейся в эпоху правления Йездигерда I. Как отмечал исследователь, именно в нач. 420-х гг. появляются специфические золотые солиды Пульхерии с «длинным крестом» (*long-cross solidi*), которые следует интерпретировать как идеологическое свидетельство борьбы за крест против персов и гуннов, а также против узурпатора Иоанна [Holum, 1977, 153–172]. Известный барельеф из слоновой кости, хранящийся в ризнице Трирского собора и изображающий Пульхерию, встречающую процессию с мощами архидиака Стефана, возможно, был изготовлен как иллюстрация триумфа христианства и знак Божественного покровительства, оказываемого первомучеником императрице и Римской империи в период войны за христианскую веру [Holum, 1979, 113–133]. Несомненно, политику Пульхерии, направленную на оказание покровительства персидским христианам, следует рассматривать как продолжение восточной политики Константина Великого, ибо, по свидетельству Евсевия Кесарийского, Константин требовал от Шапура II прекратить преследования христиан в Иране (Euseb. VC IV. 9–13). Этим требованием восточная политика Константина не ограничивалась. Более того, император планировал завоевание Сасанидского Ирана, заранее назначив персидским царем в 335 г. своего племянника цезаря Ганнибалиана, а персидской царицей — свою дочь августу Константину (*Hannibalianum, data ei Constantina filia sua, regem regum et Ponticarum gentium constituit* (Anon. Val. I. 6. 35)), ту самую Константину, которую впоследствии называл «Мегерой в человеческом облике» (*Maegera quaedam mortalis*) Аммиан Марцелин (Amm. Marc. XIV. 1. 2).

По сообщению Сократа Схоластика, римляне сумели перехватить инициативу и атаковали первыми. Здесь в полной мере и проявились военные дарования Ардабура. Доблестный римский военачальник вторгся в Арзанену (*Արշնիք*), историческую область Армении, которая, в соответствии с разделом Армянского государства Аршакидов в 387 г., отошла к Сасанидскому Ирану. В Арзанене Ардабур разбил войско персидского военачальника Михр-Нарсе, который служил еще Йездигерду I в должности вузурга фрамадара (великого визиря в поздней традиции). Михр-Нарсе происходил из древнего парфянского рода Суренов, отпрыски которого прославились во время войн парфянских царей Фраата II (132–128/127 до Р. Х.) и Артабана I (128/127–124/123 до Р. Х.), против тохаров и сакских племен, сокрушивших Греко-Бактрийское царство (Юэчжи китайских хроник) [Olbrycht, 1998, 85–91; Tarn, 1938, 270–311; Dibvoise, 1937, 54–69; Дибвойз, 2008, 54–55], а также в битве при Каррах в 53 г. до Р. Х., где парфяне

разгромили армию Красса [Pourshariati, 2008, 64]. Как известно, персидская армия, особенно в раннесасанидскую эпоху, продолжала парфянские военные традиции, которые предполагали комбинированное применение тяжелой конницы — катафрактов и конных лучников, а также привлечение в войска контингентов из среднеазиатских кочевников [Никонов, 1995, 53–61; Никонов, 1987, 21–236; Хазанов, 1971, 64–90]. Вероятно, Ардабур одержал победу над Михр-Нарсе благодаря тому, что ему самому, выходцу из аланского аристократического рода, была прекрасно известна подобная тактика: римские клибанарии, организованные еще Констанцием II (337–361) по персидскому образцу (*catafracti equites quos clibanarios dictitant*) (Amm. Marc. XVI. 10. 8; Iulian. Orat. I. 29–30; Orat. III. 9; SHA Alex. LVI. 5), шли в бой под прикрытием гунских букеллариев Ардабура, т. е. конных лучников. В Арзанене Ардабур захватил множество персидских пленников, численность которых достигала семи тысяч (Socr. Schol. HE VII. 21). Как рассказывает Сократ Схоластик, эти пленники вскоре оказались на грани голодной смерти, но были выкуплены у римских солдат и спасены епископом Амиды Акакием, который переплавил для этой цели церковные сосуды. Поступок епископа произвел на Бахрама Гура столь сильное впечатление, что он якобы даже пригласил еп. Акакия посетить Ктесифон. Был ли еп. Акакий в Ктесифоне или нет, в действительности не столь важно, ибо милосердие епископа по отношению к пленным персам представляло собой яркий миссионерский жест, который продемонстрировал персидскому царю нравственную силу христианства. Милосердие еп. Акакия вполне соответствовало восприятию римлянами войны с персами в это время как войны за веру, во время которой важно демонстрировать не только воинскую доблесть, но и благородное отношение к противнику.

Одновременно Ардабур, вероятно, направил в Персармению (Περσική) конный отряд под командованием Анатолия (Procop. BP I. 2. 11–15). Прокопий в своем повествовании об этих событиях достаточно небрежно компилирует сведения Олимпиодора и Приска Панийского и вследствие этого смешивает события двух римско-персидских войн 421–423 и 440–442 гг. [Shahid, 2006, 25–40]. Прокопий рассказывает анекдот о том, как Анатолий, ехавший на переговоры с персидским царем без сопровождения, спешил и хотел приветствовать Бахрама Гура, а Бахрам, восхитившись смелостью и учтивостью римского военачальника, предпочел отступить, а затем заключил с ним перемирие. В действительности Бахрам, по-видимому, вообще не принимал участие в боевых действиях в Персармении, а рейд Анатолия если и имел место, то носил исключительно демонстрационный характер. Сообщение же о посольстве Анатолия к персам и о заключении перемирия, по-видимому, относится к событиям 440–442 гг., описанных Приском Панийским.

После победы над персами, одержанной в Арзанене, Ардабур успел предупредить маневр Михр-Нарсе, который планировал провести конный рейд с целью опустошения римской Месопотамии. Вступив в пограничную крепость Нисибис, окрестности которой были ареной кровопролитных боев в 340-х гг., в период войны между Констанцием II и Шапуром II, Михр-Нарсе отправил Ардабуру посланника и потребовал назначить заранее место и время генерального сражения. Римский полководец отвечал персидскому посланнику: «Объявите Михр-Нарсе, что римские императоры идут в бой не тогда, когда желаешь ты» (Ἀλαγγείλατε... Ἰνὰρσαίῳ οὐχ ὅτε σὺ θέλεις πολέμησούσι Ῥωμαίων βασιλεῖς (Socr. Schol. HE VII. 18)). Затем, по сообщению нашего единственного источника — Сократа Схоластика, Пульхерия прислала Ардабуру подкрепления, после чего римский военачальник начал осаду Нисибиса, а римские гелепопы наносили большой урон персидским воинам, сражавшимся на стенах. Ардабур проявлял в этой кампании чудеса храбрости, в частности, он заманил в засаду семь крупных персидских конных отрядов, шедших на помощь осажденному Нисибису, и перебил их вместе с их командирами. Бахрам Гур отправил на помощь Михр-Нарсе новую армию с целью деблокирования Нисибиса и заключил договор с арабским вождем Аль-Мундхиром (418–461), правителем Аль-Хираха из династии Лахмидов, для совместной борьбы против римлян. По-видимому, Бахрам Гур решил

использовать свои старые связи с арабскими вождями, которые помогли ему захватить престол в Иране. Далее изложение Сократа Схоластика приобретает сбивчивый характер. Историк сообщает о том, что храбрый арабский вождь привел на помощь персам тысячи арабских конников и, подобно Шапуру I (240/241–271/272), намеревался начать поход на Антиохию. Однако неожиданно на арабов напал иррациональный страх, они начали бросаться в доспехах и вооружении в Евфрат, где утонуло до 10 тысяч арабских воинов. А затем римляне, осаждавшие Нисибис, также поддавшись страху из-за приближения к городу войск Бахрама Гура с боевыми слонами, сожгли гелепопы и прочие осадные машины и отступили на римскую территорию.

По всей вероятности, Сократ Схоластик достаточно произвольно сократил отчет о персидской кампании 421–422 гг., который содержался в сочинениях Олимпиодора или Приска. Ниже Сократ упоминает, что римский военачальник Вициан (Vitianus) [PLRE, 1980, II, 1178] разбил остатки арабского войска, что дает нам основание предполагать следующее: арабы Аль-Мундхира действительно начали поход на Антиохию, но были неожиданно атакованы и разгромлены в верхнем течении Евфрата римской конницей Вициана, которая была переброслена Пульхерией на помощь Ардабуру [Shahid, 2006, 29–32]. Последующее отступление Ардабура из-под Нисибиса было, по всей видимости, связано не с успехами персов, и не с присутствием в войске Бахрама Гура боевых слонов, а с осложнением внешнеполитической обстановки на северных границах Восточной Римской империи. В 422 г. новый вождь гуннов Руа (Ροῦα у Приска) или иначе Руга (Ροῦγας у Сократа Схоластика), брат Мундиуха и Окгара и дядя Аттилы (Iord. Get. 180) [PLRE, 1980, II, 951] форсировал Дунай, атаковал диоцезы Дакии и Фракии и заставил правительство Пульхерии перебрасывать войска на северную границу. Возможно, отступление Ардабура из-под Нисибиса было связано именно с этими обстоятельствами. В итоге Константинопольское правительство было вынуждено выплачивать Руе и его гуннам ежегодную дань, достигавшую суммы в 350 фунтов золота [Sinor, 1990, 186–187]. Восточная Римская империя была не в состоянии воевать на два фронта.

Незначительные римские войска, оставленные на Востоке для того, чтобы прикрывать границу, были доверены патрицию Прокопию (Socr. Schol. HE VII. 20; Ioan. Mal. 285. 67). Как сообщает Сократ, в это время между римлянами и персами начались мирные переговоры. Но Бахрам Гур, желавший укрепить свои позиции успехами на фронте в преддверии этих переговоров, приказал арестовать римского посланника Максимиана и стал готовиться к новому сражению. Отборный персидский конный корпус «бессмертных» устроил засаду одному из римских конных отрядов, но Прокопий быстро пришел на помощь терпящим бедствие соратникам и разбил персов. По всей вероятности, именно в этом бою комит федератов Флавий Ариобинд (Ariobindus), по происхождению гот [PLRE, 1980, II, 145], находившийся под командованием Прокопия, сразил в конном поединке (среднеперс. *mard o mard*) персидского аристократа Ардадзана, служившего в корпусе «бессмертных» (Socr. Schol. HE VII. 18. 25; Ioan. Mal. 285. 72–78; Theoph. AM 5997; Georg. Cedr. I. 599). По свидетельству Малалы, Ариобинд всегда носил при себе аркан «по готскому обычаю». Во время поединка с персом он уклонился от удара неприятельского копья, накинул на перса аркан, стащил его с коня, а затем заколол [Никонов, 2002, 289].

Ирфан Шахид связывает эпизод с конным поединком между Ариобиндом и Ардадзаном с осадой персами Феодосиополя (Эрзурума), которую начал Бахрам Гур, вероятно, вскоре после того, как Ардабур был отозван с театра боевых действий [Shahid, 2006, 33–34]. Феодорит отмечает, что при обороне Феодосиополя, длившейся более 30 дней, отличился местный епископ Евномий, который лично руководил боевой работой римской крепостной артиллерии. Сама же осада происходила примерно в начале войны римлян с гуннами на Дунае (Theodor. HE V. 37. 6–10). Вскоре римляне и персы все-таки заключили мир (Socr. Schol. HE VII. 20; Georg. Cedr. I. 599).

Несмотря на затруднения, вызванные нападением гуннов Руи на дунайскую границу, война против Бахрама Гура продемонстрировала военные таланты Ардабура

и высокую степень боеспособности армии Восточной Римской империи. Стремительность маневра Ардабура, его успешное противостояние первоклассной персидской коннице, смелые рейды по тылам неприятеля заставляют признать, что ядро его армии составляли не разложившиеся римские пехотные легионы, неспособные победить в современной войне³, а крупные кавалерийские соединения, укомплектованные отрядами гуннских, аланских, остроготских букеллариев из Паннонии и южнорусских степей. Эти соединения, очевидно, составляли основу армии Ардабура и в период италийской кампании против Иоанна.

Выше уже было отмечено, что годы, проведенные у визиготов сперва в качестве пленницы и заложницы, а затем в качестве королевы, способствовали тому, что Галла Плацидия выучила готский язык и познакомилась с варварскими обычаями. Это обстоятельство позволяло ей разговаривать с варварами-федератами на понятном им языке, снискать популярность среди визиготских, гуннских, аланских солдат, служивших Равеннскому двору. Возможно, поэтому проницательная Пульхерия назначила командующим италийской экспедиционной армией Ардабура, военачальника варварского происхождения, аланского аристократа, который быстро подпал под обаяние Галлы Плацидии и был готов исполнить любой приказ этой прекрасной императрицы. Вероятно, в период пребывания Галлы Плацидии в Фессалониках у нее созрел смелый план, реализовать который вызвался пылкий Ардабур. План этот был вдохновлен легендой об Аларихе, известной нам благодаря Прокопию, а Галле Плацидии — благодаря самому визиготскому королю.

Как уже отмечалось, Прокопий образно и ярко, возможно, не без влияния сюжета «Энеиды», рассказывает о том, как Аларих отправил в осажденный Рим «троянского коня» — группу молодых рабов, которые были даром мужественным жителям Вечно-го города, а сам стал готовиться к притворному отступлению. Обрадованные римляне ослабили бдительность, а засланные рабы ночью открыли Саларийские ворота визиготской коннице. Галла Плацидия переработала стратегию Алариха, и в результате, как рассказывает Олимпиодор, опытный полководец Ардабур после успешной высадки своей армии в Италии... как безусый новобранец был пойман солдатами Иоанна, доставлен в Равенну и стал «другом» (!) узурпатора. Галла Плацидия и Аспар, сын Ардабура, якобы были объаты горем, но Кандидиан заменил Ардабура и нанес войскам Иоанна ряд поражений. А далее историк вдруг сообщает о том, что тиран (Иоанн) был неожиданно убит, после чего Галла Плацидия вместе с сыном, цезарем Валентинианом III, вступила в Равенну. Повествование Олимпиодора в выдержках Фотия оставляет странные смысловые провалы, логические лакуны, восстановить которые нам помогает Прокопий. Прокопий, вероятно, дополняет исходный текст Олимпиодора какими-то сведениями Приска. Историк дает весьма положительную характеристику Иоанну и его правлению (заимствование из Приска?), а далее сообщает, что Валентиниан III, захвативший Иоанна живым, отдал приказ предать его мучительной казни в мае 425 г. Несчастливого узурпатора отвезли на ипподром в Аквилею, где отсекли ему руку, возили на осле, подвергали поношениям и издевательствам черни, после чего обезглавили. Ардабур, ставший в плену «другом» узурпатора, разумеется, никак не пострадал (Просор. BV I. 3. 6–9).

В высшей степени сомнительно, чтобы Валентиниан III, родившийся летом 419 г. и, по словам Прокопия, отданный на воспитание в Константинополь, ко двору Феодосия II, будучи недавно отнятым от груди кормилицы, в неполные шесть лет захватывал узурпатора, отдавал приказы солдатам Аспара и обрекал на смерть своего взрослого предшественника. Очевидно, Прокопий, подобно Приску имитирующий

³ Это в полной мере продемонстрировали поход Юлиана Отступника (361–363) на Ктесифон (363), закончившийся поражением и гибелью этого императора [Банников, 2021, 264–296], и, конечно же, битва при Адрианополе (378), в ходе которой гунно-аланская конница Алафея и Сафрака вместе с небольшими конными соединениями готской знати прорвала фронт римской пехоты и разгромила легионы императора Валента (364–375), который пал в этом сражении [Schukin, Shuvalov, 2007, 233–253; Банников, 2013, 174–183].

литературный стиль Фукидида, стремился создать образ жестокого и капризного тирана, и поэтому заменил именем Валентиниана имя его грозной матери, отдавшей приказ о казни Иоанна в рассказе Приска и в действительности. Галла Плацидия уже имела опыт утверждения смертных приговоров, и память об участии Серены еще была жива среди тех жителей Рима, которые уцелели в ходе визиготского нашествия. Вероятнее всего, Галла Плацидия смогла в полной мере реализовать свой план (стратегему) по захвату Иоанна. В соответствии с этим планом Ардабур преднамеренно сдался солдатам Иоанна, направив свой корабль во время ненастья прямо в гавань Равенны (Socr. Schol. HE VII. 23). Затем Ардабур втерся в доверие к Иоанну, притворился его сторонником или же пообещал посредничество на переговорах с Галлой Плацидией, после чего подбил к мятежу солдат равеннского гарнизона: гуннов и аланов, которые боготворили свою императрицу и не желали служить готу Иоанну (Niceph. Call. HE XIV. 7). Солдаты восстали, арестовали Иоанна и выдали его Галле Плацидии, открыв перед ней ворота Равенны.

Императрица захватила узурпатора при помощи Ардабура, блистательно повторив в видоизмененном варианте стратегему Алариха и Одиссея, и в благодарность отдала город на разграбление солдатам, как принимавшим участие в восстании, так и вступившим в город под командованием Аспара. Косвенное подтверждение подобному развитию событий можно обнаружить в рассказе Сократа Схоластика, который сообщает, что ангел Божий в виде пастуха вел войско Аспара по болотам, расположенным вокруг Равенны, яко посуху, чтобы спасти доблестного Ардабура из плена, причем, когда солдаты Аспара подошли к стенам Равенны, то по странному стечению обстоятельств городские ворота оказались открыты (Socr. Schol. HE VII. 23). Если ворота были открыты, следовательно, их кто-то заранее открыл, и, учитывая кровожадность аланских букеллариов Аспара, вряд ли этим неизвестным привратником был ангел Господень. Пытаясь представить Ардабура невинной жертвой, Сократ Схоластик пишет о том, что Иоанн шантажировал Феодосия II (на самом деле он должен был шантажировать Пульхерию, ибо, как уже было сказано, Феодосий II в делах управления участия не принимал) и требовал признания своего императорского титула в обмен на сохранение жизни Ардабуру. Это сообщение противоречит сведениям Олимпиодора, который свидетельствует, что в плену Ардабур стал «другом» Иоанна. В отличие от Сократа Схоластика Олимпиодор был в это время вхож в дипломатические круги обеих империй, поэтому его информация заслуживает большего доверия.

Сократ Схоластик и коптский епископ VII в. Иоанн Никиусский, хроника которого сохранилась в более позднем древнеэфиопском переводе, упоминают, что вождь заданайских гуннов Руа (геэз. Rhoïlos) пришел на помощь узурпатору Иоанну и вновь атаковал фракийские диоцезы Восточной Римской империи в тот момент, когда Ардабур и Аспар высадились в Италии, т. е. примерно зимой 424–425 гг., когда гуннская конница могла переправиться через Дунай по льду (Socr. Schol. HE VII. 43; Zotenberg, 1883, 344). Но по молитвам Феодосия II и, согласно Иоанну Никиусскому, по молитвам еп. Прокла Господь поразил гуннского вождя ударом молнии, и Руа тем самым разделил судьбу императора Марка Аврелия Кара (282–283) под стенами Ктесифона (SHA Carus, Carinus et Numerianus VIII. 2). Гунны, находившиеся под командованием Руи, по Сократу, были истреблены эпидемией, а по Иоанну Никиусскому – уничтожены огнем, сошедшим с небес. Очевидно, Руа был ранен в битве, возможно, он был поражен горящей стрелой, пущенной римским конным лучником, что породило легенду о молнии. После этого дезорганизованная орда гуннов начала отступление и понесла серьезные потери от начавшейся эпидемии. Однако слухи о гибели Руи были преувеличены; он еще не раз угрожал римлянам в 433 и 435/440 гг. и впоследствии, по словам Приска, завоевал амилдзуров, итимаров, тоносуров и боисков, приданайских кочевников, пришедших в Восточную Европу вместе с гуннами Баламбера и искавших защиты у римлян (Латышев, 1890, I, 810–811).

Биографические экскурсы, посвященные Олимпиодором Галле Плацидии, заставляют признать, что императрица была одним из основных героев истории этого

автора. Подобное обстоятельство не должно вызывать удивления. Олимпиодор был свидетелем того, как яркая красавица, побывавшая в плену у визиготов, прекрасно говорившая не только на латыни, но также по-гречески и по-готски, успевшая похоронить сына Феодосия, побывавшая визиготской королевой и римской августой, соединившая, таким образом, в своем лице два абсолютно антагонистических миропорядка, не просто вернулась на родину, в Константинополь, но вернулась с тем, чтобы получить помощь своей племянницы императрицы Пульхерии и отвоевать затем престол Западной империи у узурпатора. Галла Пластидия сочетала в себе врожденный римский аристократизм и приобретенное германское свободолюбие. Не каждая римская императрица могла похвастаться такой биографией. Дошедшие до нас фрагменты истории Олимпиодора заканчиваются рассмотренным выше сообщением о победе над Иоанном, кратким описанием вступления Галлы Пластидии в Равенну и облачения Валентиниана III в императорские одежды.

Дальнейшие события, связанные с самостоятельным царствованием Галлы Пластидии в Западной Римской империи, ее отношениями с Пульхерией и Феодосием II, были, вероятно, описаны в утраченных частях истории Приска Панийского, известных Прокопию. Именно из сочинения Приска Прокопий заимствовал, в частности, знаменитую историю интриг «последнего римлянина» Аэция при дворе Галлы Пластидии, в результате которых императрица отозвала в Равенну своего преданного сторонника Бонифация, комита domestikов и Африки (Procop. BV I. 3. 14–36); [PLRE, 1980, 237–240]. Бонифаций, опасаясь репрессий, поднял мятеж, разбил карательную экспедицию магистра обеих милиций Феликса, посланную против него из Италии, и, желая гарантировать свое положение, в 428/429 гг. призвал из Испании в Африку вандалов асдингов и аланов Гензериха и Гунтариса. Очевидно, Бонифаций не желал для себя судьбы Домиция Александра, африканского узурпатора времен тетрархии [Ps. Aur. Vict. XL. 6], но намеревался только произвести впечатление на Галлу Пластидию и Аэция. Однако Гензерих, который, по словам Прокопия, «прекрасно знал военное дело и был необыкновенным человеком» (Γιζέρηχος δὲ τὰ τε πολέμια ὡς ἄριστα ἐξήσκητο καὶ δεινότητος ἦν ἀνθρώπων ἀπάντων (Procop. BV I. 3. 24)), переправился через Гибралтарский пролив во главе 80-тысячного войска вандалов асдингов и аланов в мае 429 г., совершил форсированный марш через пустыню и менее чем за год захватил все африканское побережье от Тингиса до Карфагена. В руках у римлян оставались только Цирт и сам Карфаген. Быстрота продвижения Гензериха свидетельствует о том, что значительная часть его войск представляла собой конницу, привычную к кочевому образу жизни. Следовательно, количество аланов в составе племенного союза асдингов оставалось в это время весьма значительным, ибо, по свидетельству Аммиана Марцеллина (Amm. Marc. XVII. 12. 2), сарматские племена, и аланы не были здесь исключением, обладали многовековыми традициями конных военных набегов, к которым, без сомнения, приобщили асдингов [Симоненко, 2009, 252–253]. Гензерих атаковал Бонифация. Бонифаций держал оборону в Гиппоне-Регии при полном бездействии Галлы Пластидии и Валентиниана III. В результате летом 431 г. доблестный комит Африки сдал город Гензериху, а сам отбыл в Италию, где уже разгоралась гражданская война между его сторонниками и сторонниками Аэция. В 431 г. Пульхерия прислала на помощь терпящей бедствие провинции восточноримский экспедиционный корпус под командованием Аспара, сына Ардабура [PLRE, 1980, 164–169]. Однако в начале 432 г. Аспар потерпел поражение от Гензериха (Procop. BV I. 4. 12), и в 435 г. кровопролитная кампания завершилась мирным соглашением, по которому Гензерих получил права федерата империи и разрешение расселиться в Северной Африке в обмен на выплату символического налога. Именно в ходе этой военной кампании в плен к вандалам попал будущий император и супруг Пульхерии Маркиан, который, по легенде, рассказанной Прокопием, уже тогда был отмечен судьбой как будущий автократор: горный орел, слетевший с гор Атласа, простирая над головой Маркиана свои крылья и защищая его от палящего африканского солнца (Procop. BV I. 4. 1–10).

Несколько лет спустя, 19 октября 439 г., Гензерих неожиданно захватил Карфаген и весь римский флот, стоявший на рейде. Казалось, теперь возвращались грозные времена Пунических войн, ибо вновь, как и в древности, Карфаген превратился в логово отчаянных врагов Рима. Вандало-аланский флот разорил побережье южной Италии и Сицилии, а к 442 г. Сицилия была полностью захвачена Гензерихом. Галла Платидия была не в состоянии повлиять на эти события из-за тяжелого положения Римского государства. Императрица вынуждена была на склоне лет противостоять собственному бездарному сыну Валентиниану III и Аэцию. Возможно, знаменитая история обручения дочери Галлы Платидии, августы Юсты Граты Гонории, с Аттилой, грозным царем гуннов, рассказанная Приском Панийским (Prisc. Fragm. 15–16; Ioan. Antioch. Fragm. 199. 2), была связана с этим противостоянием.

Я полагаю, что нет никаких серьезных оснований ставить под сомнение историчность обручения Гонории с Аттилой, ибо подобное обручение, при всей его внешней экстравагантности, отвечало жизненным и политическим интересам обеих сторон, его заключивших [King, 2019, 97–114]. В 449 г. глупый и жестокий Валентиниан III расправился с несчастным любовником своей сестры Гонории Евгением, а сама Гонория была отослана ко двору Пульхерии в Константинополь, откуда она в следующем 450 г. отправила свое знаменитое послание и перстень Аттиле, предлагая себя в жены гуннскому вождю. Брак с Аттилой сулил Гонории неслыханные политические перспективы, ибо с помощью гуннов она могла надеяться силой вернуть себе родительский престол и свергнуть бездарного брата. Аттила был заинтересован в этом браке не меньше Гонории, а быть может, даже и больше, ибо женитьба на римской императрице позволяла Аттиле в перспективе объединить гуннскую державу и Западную Римскую империю, хотя бы на некоторое время. Не исключено, что за дерзким поступком молодой девушки стояла Пульхерия, которая не желала мириться с униженным положением Галлы Платидии в Равенне и намеревалась свергнуть диктатуру Аэция в Западной Римской империи руками Аттилы, одновременно благоразумно удаляя орды Аттилы от границ Восточной Римской империи в Галлию и Италию. Галла Платидия, очевидно, не могла оказать на поведение дочери никакого влияния, ибо отошла в мир иной в Риме 27 ноября 450 г., в тот самый год, когда состоялось заочное обручение Гонории с Аттилой. Прокопий оставил о кончине великой императрицы лишь краткое упоминание (Procop. BV I. 4. 15).

Исследование политической биографии Галлы Платидии в освещении Прокония и его предполагаемых источников позволяет нам сделать ряд выводов, имеющих важное значение для понимания эволюции позднеимперского общества и государства. Как справедливо отмечала Г. Е. Лебедева, феномен женского суверенного правления, характерный для династии Феодосия, в определенной степени был продолжением тенденции предшествующего периода, обозначившейся еще в эпоху правления династии Константина Великого⁴. Флавия Елена и Фауста, затем Евсевия и Юстина были императрицами, которые явным образом стремились к власти и оказывали серьезное влияние на политические процессы в эпоху тетрархии и домината. Однако именно в период правления династии Феодосия наследницы этого императора, Галла Платидия и Пульхерия, на определенном этапе добились практически единоличной власти в Римском государстве. С нашей точки зрения, подобная политическая практика, которая вроде бы противоречила патриархальным принципам римского права, имеет два объяснения.

Во-первых, германизация римской армии, начавшаяся при Константине и достигшая своего апогея при Феодосии, естественным образом привела к распространению при римском дворе варварских (и далеко не только германских) военно-политических традиций. Галла Платидия многие годы находилась в плену у визиготов и даже стала визиготской королевой, женой короля Атаульфа. Ее любимый безвременно ушедший

⁴ Г. Е. Лебедева аргументировала данный вывод в своем лекционном курсе «Проблемы перехода от античности к Средним векам», который, к сожалению, не издан.

сын Феодосий, рожденный от Атаульфа, носил титул визиготского принца. Мать Пульхерии императрица Элия Евдоксия была дочерью франкского военачальника Баутона и распоряжалась церковными и государственными делами в соответствии с теми своеобразными принципами, которые нашли отражение в произведениях германской эпической традиции в образах Брунхильды, Климхильды или Гудрун. При восточноримском дворе в эпоху Пульхерии высшая военная знать состояла из офицеров аланского и готского происхождения. Аланы Ардабур и Аспар, готы Гайна и Ариобинд следовали социально-политическим моделям женского правления, сформировавшимся еще в древней сарматской кочевой среде [Граков, 1947, 100–121; Смирнов, 1964, 200–205]. В отличие от этнических римлян они рассматривали свою *августу* не как жену или сестру императора, а как полновластную госпожу, с которой они как букелларии были связаны клятвой верности вне зависимости от ее положения в императорской фамилии.

Во-вторых, утверждение христианства способствовало усилению политического влияния предательницы императорской династии, которые в силу своего общественного положения обладали конкретным историческим и агиографическим образцом для подражания. Этот образец заключался в личности августы Флавии Елены, которая была в известном смысле канонизирована уже Евсевием Кесарийским. Елена, в юные годы промышлявшая гетерой в таверне своего отца (Zosim. II. 8. 9), ставшая затем конкубиной будущего тетрарха Констанция Хлора (Euseb. Chron. 310), завершила свой жизненный путь римской августой, матерью Константина Великого. Она обрела Древо Животворящего Креста и низвергла свою невестку Фаусту, которая оставалась язычницей [Woods, 1998, 70–86; Rocco, 2013, 243–260]. Она раздавала донативы солдатам, строила христианские церкви и фактически управляла восточными провинциями, захваченными в 324 г. у Лициния (Euseb. VC III. 44–47). Похвалы благочестия Галлы Плацидии и Пульхерии, которые можно обнаружить у Созомена и Сократа Схоластика, представляли собой панегирики, *ipso facto* уподоблявшие этих императриц Елене, а следовательно, дававшие им санкцию на участие в политической борьбе, признававшие их доминат. Неизвестно, в какой степени Олимпиодор и Приск осознавали и описывали этот культурно-политический феномен. Возможно, что эти историки, будучи язычниками, в отличие от Созомена или Сократа не чувствовали в полной мере новые тенденции времени и предпочитали описывать современные им политические реалии в категориях классической, ушедшей в прошлое литературной традиции. Прокопий Кесарийский сумел преодолеть влияние своих предшественников только в своем наиболее спорном произведении, в «Тайной истории», описывая образ императрицы Феодоры так, как, вероятно, описывали Елену язычники Аммиан Марцеллин, Евнапий и позднее Зосим. Образ императрицы Феодоры в сочинении Прокопия призван был показать несоответствие реальной августы христианскому идеалу римской государыни, созданному Евсевием. Возможно, этим обстоятельством и объясняется поразительная лаконичность, а временами даже анонимность, с которой описывает Прокопий деяния Галлы Плацидии.

Политическая деятельность Галлы Плацидии происходила в эпоху гегемонии гуннов в Восточной Европе, и, хотя гуннские наемники были постоянным источником пополнения западноримской армии, однако стремление тех или иных гуннских вождей к политической консолидации их орд представляло собой реальную опасность как для Галлы Плацидии, так и для Пульхерии. В 408 г. удар гуннов Ульдина/Ульдиса по балканским провинциям Восточной Римской империи, очевидно, помешал правительству Анфемия оказать помощь императору Гонорию в борьбе против усилившегося Алариха или же был использован Анфемием только как предлог для невмешательства в италийские дела. В 422 г. аналогичное наступление гуннов Руи на балканские провинции спасло персов, осажденных в Нисибисе, а возможно не только гарнизон Нисибиса, но и самого Бахрама Гура от сокрушительного поражения в войне с римлянами. В 425 г. новая атака Руи на Балканах преследовала цель сорвать успешные боевые действия восточноримской армии в Италии против узурпатора Иоанна. Несмотря

на молчание Прокопия об этих событиях, а также на краткость сведений Сократа Схоластика и Иоанна Никиусского, я предполагаю, что поддержка гуннами Иоанна и поход Руи были напрямую связаны с дипломатической активностью сасанидского двора. Бахрам Гур, потерпевший поражение от войск Пульхерии в ходе войны 421–423 гг., дважды пытался руками гуннов Руи помешать успешным действиям воинов Ардабура и Аспара, сперва в Месопотамии, а потом в Италии. Ибо возвращение Галлы П्लाцидии на престол в Равенну и новое объединение Римского государства под властью одной династии было чрезвычайно невыгодно Сасанидскому Ирану, который был вынужден вести в это же самое время тяжелую борьбу с гуннами кидаритами в Тохаристане и Средней Азии [Раупе, 2015, 286]. Таким образом, противостояние Галлы П्लाцидии и Иоанна, представленное Прокопием как мелкий эпизод борьбы за власть в разваливающейся Западной Римской империи, в более широком контексте «крестового похода» Пульхерии против персов Бахрама Гура и гуннов Руи приобретает характер особого и чрезвычайно важного театра военных действий.

Серьезный анализ повествования Олимпиодора о ходе италийской кампании Ардабура и Аспара свидетельствует о том, что Иоанн потерпел поражение из-за военной хитрости, автором которой были Галла П्लाцидия и Ардабур. Вспоминая Алариха, Галла П्लाцидия отправила Иоанну в Равенну «троянского коня», самого Ардабура, который притворился «другом» Иоанна, сумел поднять восстание городского гарнизона против узурпатора и открыл ворота западноримской столицы войскам своего сына Аспара, служившим Галле П्लाцидии и Пульхерии.

Источники и литература

Источники

1. Латышев (1890) — *Латышев В. В.* Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. СПб.: Тип. Императорской Академии Наук. 1890. Т. I.
2. ПСРЛ (1962) — Полное собрание русских летописей. Т. II: Ипатьевская летопись. М., 1962.
3. Снорри Стурлусон (1980) — *Снорри Стурлусон.* Круг Земной. Сага об Инглингах / Пер. М. И. Стеблин-Каменского. М.: Наука, 1980.
4. Фирдоуси (1960) — Фирдоуси. Шахнаме. От сказания о Ростеме и Сохрабе до сказания о Ростеме и хакане Чина / Пер. Ц. Б. Бану-Лахути; комм. А. А. Старикова. М.: Изд-во АН СССР, 1960.
5. Фирдоуси (1984) — *Фирдоуси.* Шахнаме. От начала царствования Искендера до начала царствования Йездгерда, сына Бехрама Гура / Пер. Ц. Б. Бану-Лахути; комм. А. А. Старикова. М.: Изд-во АН СССР, 1984.
6. Фирдоуси (1989) — *Фирдоуси.* Шахнаме. От начала царствования Йездгерда, сына Бехрама Гура до конца книги / Пер. Ц. Б. Бану-Лахути; комм. А. А. Старикова. М.: Изд-во АН СССР, 1989.
7. Agath. — *Agathiae Myrinaei Historiarum Libri Quinque* / Hrsg. v. R. Keydell. (CFHB 2). Berlin: De Gruyter, 1967.
8. Amm. Marc. — *Ammiani Marcellini Res Gestae* / Hrsg. von V. Gardthausen. Vol. I–II. Leipzig, 1874.
9. Anon. Val. — *Valesianus Anonymus. Origo Constantini* / Hrsg. v. I. König. (Trierer historische Forschungen XI). Trier: THF, 1987.
10. Aur. Vict. — *Sexti Aurelii Victoris Opera* / Hrsg. v. F. Pichlmayr. Leipzig, 1911.
11. CJ — *Codex Iustinianus* / Hrsg. v. P. Krueger. Berlin, Weidmann, 1906.
12. Cons. Const. — *Consularia Constantinopolitana* / Hrsg. v. Th. Mommsen // *Chronica Minora saec. IV–VII.* Berlin, 1892. Vol. I.

13. Chron. A. 354 — Chronographus anni CCCLIV / Hrsg. v. Th. Mommsen // *Chronica Minora saec. IV–VII*. Berlin, 1892. Vol. I.
14. CTh — Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes / Hrsg. v. Th. Mommsen und P. Meyer. Vier Teiltände. Berlin, 1905.
15. Euseb. Chron. — Eusebii Pamphili Chronicon interprete Hieronymo / Ed. par J. P. Migne // *Patrologia Latina*. Paris, 1866. Vol. XXVII.
16. Euseb. HE; VC — Eusebii Pamphili Opera Omnia: Historia Ecclesiastica; Vita Constantini / Ed. par J.-P. Migne // *Patrologia Graeca*. Paris, 1857. Vol. XX, XXI, XXIV.
17. Eutr. — Eutropi Breviarium ab urbe condita cum versionibus Graecis et Pauli Landolfique additamentis / Hrsg. v. H. Droysen // *Auctores antiquissimi*. Berlin, 1879. Bd. 2.
18. Fest. — Festi Breviarium Rerum Gestarum Populi Romani (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum) / Hrsg. v. C. Wagener. Leipzig; Prague, 1886.
19. Georg. Cedr. — Georgii Cedreni Ioannis Scylitzae ope suppletus et emendatus / Hrsg. von I. Bekker. Bonn, 1839. Vol. I, II.
20. Greg. Tur. — Gregorii Turonensis Opera. Teil 1: Libri historiarum X / Hrsg. v. B. Krusch, W. Levison // *Scriptores rerum Merovingicarum*. Hannover, 1937. Bd. 1, 1.
21. Herod. — Herodiani Regnum post Marcum / Hrsg. v. C. M. Lucarini. Muenchen; Leipzig, 2005.
22. Hyd. Lem. — Hydatius: Continuatio Chronicorum Hieronymianorum / Hrsg. v. Th. Mommsen. *Auctores antiquissimi*. Bd. 11: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. (II)*. Berlin, 1894.
23. Ioan. Antioch. — Ioannis Antiochensis Fragmenta quae supersunt omnia / Hrsg. v. S. Mariev. (CFHB 47). Berlin; New York: De Gryuter, 2008.
24. Ioan. Mal. — Ioannis Malalae Chronographia / Hrsg. v. I. Thurn. (CFHB 35). Berlin; New York: De Gryuter, 2000.
25. Ioan. Zon. — Ioannis Zonarae Annales / Hrsg. von Th. Buettner-Wobst. *Libri XIII–XVIII*. Bonn, 1897.
26. Iord. — Iordanis Romana et Getica / Hrsg. v. Th. Mommsen. Berlin, 1882.
27. Iulian. — L'Empereur Julien. Oeuvres complètes. Discours de Julien César (I–V) / Ed. par J. Bidez. Paris: Les Belles Lettres, 2019.
28. Isid. Hisp. — Isidori Hispaliensis Historia De Regibus Gothorum. Wandalorum Et Suevorum (Historia Gothorum) / Ed. par J.-P. Migne // *Patrologia Latina*. Paris, 1844. Vol. LXXXIII.
29. Niceph. Call. HE — Nicephori Callisti Xanthopuli ecclesiasticae historiae libri XVIII / Ed. par J.-P. Migne // *Patrologia Graeca*. Paris, 1865. Vol. CXLVI.
30. Олимп. — *Олимпиодор Фиванский*. История / Пер. и комм. Е. Ч. Скржинской; под ред. П. В. Шувалова. СПб.: Алетейя, 1999.
31. Oros. — Pauli Orosii Historiarum adversum paganos libri VII accedit eiusdem liber apologeticus (= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. B. 5) / Hrsg. v. Karl Zangemeister. Wien: Gerold, 1882.
32. Pan. Lat. — Panegyriques latins / Ed. par Éd. Galletier. Paris: Les Belles Lettres, 1949, 1952, 1955. Vol. I–III.
33. Paul. Diac. — Pauli Diaconi Historia Romana in usum scholarum. Berlin: Weidmann, 1879.
34. Petr. Patr. — Petri Patricii Fragmenta // *Corpus scriptorum Historiae Byzantinae*. Barthold Georg Niebuhr I: Dexippi, Eunapii, Petri Patricii, Prisci, Malchi, Menandri, Olympiodori, Candidi, Nonnosi et Theophanis, historiarum reliquiae, Procopii et Prisciani panegyrici, graece et latine. Bonnae: Impensis Ed. Weberi, 1829.
35. Philost. — Philostorgius. Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen / Hrsg. v. J. Bidez. Leipzig, 1913.
36. Phot. Bibl. — Photii Bibliotheca / Ed. par J.-P. Migne // *Patrologia Graeca*. Paris, 1860. Vol. CIII.
37. Procop. — Procopii Caesariensis Opera Omnia / Hrsg. v. J. Haury. Leipzig: Teubner, 1905–1913. Vol. I–IV.
38. Prosp. Aquit. — Prosperi Aquitanensis Chronicon. *Chronica minora saec. IV. V. Vi. VII* / Hrsg. v. Theodor Mommsen. MGH Auct. Ant. 9. Berlin 1892
39. Ps. Aur. Vict. — Sexti Aurelii Victoris Opera / Hrsg. v. F. Pichlmayr. Leipzig, 1911.

40. SHA — *Scriptores Historiae Augustae* / Hrsg. v. E. Hohl. Leipzig, 1965. Vol. I–II.
41. Socr. Schol. — *Socrati Scholastici Ecclesiastica Historia* / Ed. by R. Hussey. Oxford, 1853.
42. Soz. — *Sozomenus. Kirchengeschichte* / Hrsg. v. G. Ch. Hansen. Berlin: De Gruyter, 1995.
43. Theoph. — *Theophanis Chronographia* / Hrsg. v. K. De Boor. Leipzig, 1883. Vol. I.
44. Zos. — *Zosimi Historia Nova* / Hrsg. v. L. Mendelsohn. Leipzig, 1887.
45. Zotenberg — *Chronique de Jean, Évêque de Nikiou. Texte Éthiopien publié et traduit par H. Th. Zotenberg*. Paris, 1883.

Литература

46. Банников (2013) — *Банников А. В.* Военно-историческая реконструкция битвы при Адрианополе (9 августа 378 года) // *Вестник СПбГУКИ*. 2013. Вып. 3 (160). С. 174–183.
47. Банников (2021) — *Банников А. В.* Поход Юлиана. СПб.: Евразия, 2021.
48. Граков (1947) — *Граков Б. Н.* Γυναικοκρατοῦμενοι: пережитки матриархата у сарматов // *ВДИ*. 1947. Т. 3. С. 100–121.
49. Дзиговский (2012) — *Дзиговский А. Н.* Из истории Буджака последней трети IV в. н.э. // *Золото, конь и человек. Сб. ст. к 60-летию Александра Владимировича Симоненко*. Киев, 2012. С. 439–449.
50. Дмитриев (1940) — *Дмитриев А. Д.* Движение багаудов // *Вестник древней истории*. 3–4. 1940. С. 101–114.
51. Дибвойз (2008) — *Дибвойз Н. К.* Политическая история Парфии / Пер., науч. ред. и библиограф. прил. В. П. Никонова. СПб: Филологический ф-т СПбГУ, 2008.
52. Засецкая (1994) — *Засецкая И. П.* Культура кочевников южнорусских степей в гуннскую эпоху (конец IV–V вв.). СПб., 1994.
53. Казанский (2014) — *Казанский М. М.* Вождское захоронение гуннского времени в Концештах и его культурно-исторический контекст // *Tractus Aevorum*. 2014. Т. 1. С. 28–51.
54. Казанский (2020) — *Казанский М. М.* Древности степных кочевников постгуннского времени (середина V — середина VI вв.) в Восточной Европе // *Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии*. 2020. Вып. XXV. С. 90–167.
55. Казанский, Мастыкова (2009) — *Казанский М. М., Мастыкова А. В.* «Царские» гунны и акациры // *Гунны, готы и сарматы между Волгой и Дунаем. Сб. науч. ст. к юбилею И. П. Засецкой*. СПб.: Ф-т филологии и искусств СПбГУ, 2009. С. 114–126.
56. Козлов (2015) — *Козлов А. С.* «Византийская история» Приска Панийского как памятник классического исторического нарратива // *Документ, архив, история современность*. 2015. Т. 15. С. 152–166.
57. Кузнецов (1961) — *Кузнецов В. А., Пудовин В. К.* Аланы в Западной Европе в эпоху «великого переселения народов» // *Советская археология*. 1961. Т. 2. С. 79–95.
58. Кулаковский (2000) — *Кулаковский Ю. А.* Избранные труды по истории аланов и Сарматии / Под ред. С. М. Перевалова. СПб.: Алетейя, 2000.
59. Курбатов (1958) — *Курбатов Г. Л.* Восстание Прокопия (365–366 гг.) // *Византийский Временник*. 1958. Т. XIV. С. 3–26.
60. Никонов (1987) — *Никонов В. П.* Вооружение и военное дело в Парфии: Дис. ... канд. ист. н. Л., 1987.
61. Никонов (199) — *Никонов В. П.* К вопросу о парфянской тактике (на примере битвы при Каррах) // *Военное дело и средневековая археология Центральной Азии: Сб. науч. тр. Кемерово*, 1995. С. 53–61.
62. Никонов (2002) — *Никонов В. П.* Военное дело европейских гуннов в свете данных греко-латинской письменной традиции // *Записки восточного отделения Российского археологического общества (ЗВОРАО)*. Новая серия. СПб., 2002. Т. I (XXVI). С. 223–317.
63. Плетнева (1978) — *Плетнева С. А.* Хан Боняк и его время // *Проблемы археологии*. 1978. Вып. 2. С. 174–180.
64. Плетнева (2010) — *Плетнева С. А.* Половцы. М., 2010.
65. Пржигодзкая (2006) — *Пржигодзкая О. В.* Политическая деятельность Флавия Ардабура Аспара // *Вестник СПбГУ*. 2006. Сер. 2. Вып. 3. С. 103–108.

66. Симоненко (2009) — *Симоненко А. В.* Сарматские всадники Северного Причерноморья. СПб.: Ф-т филологии и искусств СПбГУ, 2009.
67. Смирнов (1964) — *Смирнов К. Ф.* Савроматы. Ранняя история и культура сарматов. М.: Наука, 1964.
68. Хазанов (1971) — *Хазанов А. М.* Очерки военного дела сарматов. М.: Наука, 1971.
69. Шукин (2005) — *Шукин М. Б.* Готский путь (Готы, Рим и черняховская культура). СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2005.
70. Allen (1981) — *Allen P.* Evagrius Scholasticus the Church Historian // *Spicilegium Sarum Lovaniense* 41. Louvain, 1981.
71. Bachrach (1973) — *Bachrach B. S.* A History of the Alans in the West. From their first Appearance in the Sources of Classical Antiquity through the Early Middle Ages. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1973.
72. Barnes (1982) — *Barnes Th. D.* The New Empire of Diocletian and Constantine. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1982.
73. Barnes (1997) — *Barnes T.* Christentum und dynastische Politik (300–325) // *Usurpationen in der Spätantike* / Hrsg. v. F. Paschoud und J. Szidat. Stuttgart, 1997. S. 99–110.
74. Barnes (1998) — *Barnes Th. D.* Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality. Ithaca; London: Cornell University Press, 1998.
75. Barnes (2014) — *Barnes Th. D.* Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire. Oxford: Wiley Blackwell, 2014.
76. Blockley (1981) — *Blockley R. C.* The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus. Liverpool: Francis Cairns, 1981.
77. Cameron (1996) — *Cameron A.* Procopius and the Sixth Century. London; New York: Routledge, 1996.
78. Casey (1994) — *Casey P. J.* Carausius and Allectus: The British Usurpers. London, 1994.
79. Diboise (1937) — *Diboise N. C.* A Political History of Parthia. Chicago: The University of Chicago Press, 1937.
80. Greatrex, Lieu (2005) — *Greatrex G., Lieu N. C.* The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, Part II AD 363–630. A narrative sourcebook. London; New York: Routledge, 2005.
81. Haensch (2004) — *Haensch R.* La christianisation de l'armée romaine // *L'armée romaine de Dioclétien à Valentinien I^{er}. Acte du Congrès de Lyon* / Ed. par Y. le Bohec et C. Wolf. Lyon, 2004. P. 525–531.
82. Hefele, Leclercq (1907) — *Hefele Ch. J., Leclercq H.* Histoire des conciles d'après les documents originaux. Paris. 1907. T. I. Pars I.
83. Holm (1977) — *Holum K. G.* Pulcheria's Crusade A. D. 421–422 and the Ideology of Imperial Victory // *Greek-Roman and Byzantine studies*. 1977. Vol. 18. P. 153–172.
84. Holm (1979) — *Holum K. G., Vikan G.* The Trier Ivory, "Adventus" Ceremonial, and the Relics of St. Stephen // *Dumbarton Oaks Papers*. 1979. Vol. 33. P. 113, 115–133.
85. Holm (1989) — *Holum K. G.* Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity. Berkeley, Los Angeles; London: University of California Press, 1989.
86. Hughes (2010) — *Hughes I.* Stilicho: The Vandal who saved Rome. Barnsley, Pen and Sword, 2010.
87. Kazanski (2012) — *Kazanski M.* Les armes et les techniques de combat des guerriers steppiques du début du Moyen-âge. Des Huns aux Avars // *Le cheval dans les sociétés antiques et médiévales* / Ed. par S. Lazaris. Turnhout, Brepols, 2012. P. 193–199, 287–296.
88. King (2019) — *King Ch. W.* Attila, Honoria, and the Nature of Hunnic Rule // *Radical Traditionalism. The Influence of Walter Kaegi in Late Antique, and Medieval Studies* / Ed. by Ch. Raffenperger and D. Olster. London, 2019. P. 97–114.
89. Lizzi Testa (2013a) — *Lizzi Testa R.* Costantino e il Senato Romano // *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosidetto editto di Milano 313–2013*. Roma, 2013. Vol. I. P. 351–367.
90. Lizzi Testa (2013b) — *Lizzi Testa R.* Costantino nel Codice Teodosiano. La raccolta delle leggi per un nuovo Codice // *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosidetto editto di Milano 313–2013*. Roma, 2013. Vol. II. P. 273–289.

91. Olbrycht (1998) — *Olbrycht M. J.* Parthia et ultiores gentes. Die politischen Beziehungen zwischen dem arsakidischen Iran und den Nomaden der eurasischen Steppen. Muenchen, 1998.
92. Payne (2015) — *Payne R.* The Reinvention of Iran: The Sasanian Empire and the Huns // The Cambridge Companion to the Age of Attila / Ed. by M. Maas. Cambridge University Press, 2015. P. 282–302.
93. PLRE (1980) — *Martindale J. R.* The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. II: 395–527. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
94. Pourshariati (2008) — *Pourshariati P.* Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran. London; New York: I. B. Tauris, 2008.
95. Rocco (2013) — *Rocco M.* Fausta, Costantino e lo stuprum per vim // Rivista Storica dell'Antichità. 2013. Vol. XLIII. P. 244–260.
96. Rubin (1954) — *Rubin B.* Prokopios von Kaisareia. Stuttgart, 1954.
97. Shahid (2006) — *Shahid I.* Byzantium and the Arabs in the Fifth Century. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2006.
98. Schukin, Shuvalov (2007) — *Schukin M., Shuvalov P.* The Alano-Gothic cavalry charge in the battle of Adrianopole // Geografia e viaggi nel mondo antico. Ancona, 2007. Vol. 12. P. 233–253.
99. Sinor (1990) — *Sinor D.* The Cambridge History of Early Inner Asia. Cambridge University Press, 1990.
100. Tarn (1938) — *Tarn W. W.* The Greeks in Bactria and India. Cambridge: University Press, 1938.
101. Teetgen (1907) — *Teetgen A. B. B.* The Life and Times of the Empress Pulcheria (399–452). London: Swan Sonnenschein and Co, 1907.
102. Vasiliev (1950) — *Vasiliev A.* Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1950.
103. Waszak (2016) — *Waszak D.* Addac “Rex Alanorum” // Nowy Filomata. 2016. Vol. XX, 1. P. 72–77.
104. Woods (1998) — *Woods D.* On the death of the Empress Fausta // Greece and Rome. 1998. Vol. XIV, 1. P. 70–86.

Я. Ф. Макаров

Религиозная полемика Новой Англии XVII в.: «ковенант полпути»

УДК 94(73)"16"+277.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_103
EDN LTWUUA



Аннотация: Данная статья посвящена рассмотрению вопроса о вступлении новых членов в церкви Новой Англии XVII в., породившего проблемы, связанные с крещением «не рожденных» и неполноправных прихожан и их детей; изучению возникшей затем попытки решить накопившиеся противоречия — так называемым «ковенантам полпути». Эта попытка приведет к продолжительной полемике и расколам не только в пуританских церквях, но и в новоанглийском обществе, что станет одним из главных факторов для духовного упадка конгрегационализма. Однако именно полемика о «ковенанте полпути», как считается исследователями этого периода, приведет к переосмыслению понимания человека и его религиозного опыта в пуританской церкви, что позволит ей выйти из узких рамок «закрытого сектантства» в сторону большей открытости и плюрализма.

Ключевые слова: ковенант полпути, Церкви Новой Англии, пуритане, новоанглийский путь, Бостонский синод 1662 года, конгрегационализм, британские колонии Северной Америки.

Об авторе: **Ян Федорович Макаров**

Преподаватель кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: yan.makarov.2020@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-3364-810X>

Для цитирования: Макаров Я. Ф. Религиозная полемика Новой Англии XVII в.: «ковенант полпути» // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 103–111.

Статья поступила в редакцию 05.10.2022; одобрена после рецензирования 09.11.2022; принята к публикации 01.12.2022.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Yan F. Makarov

**Religious Polemics of New England of the 17th Century:
“The Half-Way Covenant”**



UDK 94(73)"16"+277.2-9

DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_103

EDN LTWIUA

Abstract: This article is devoted to the consideration of the question of the entry of new members into the Church of New England of the XVII century, which gave rise to problems related to the baptism of “unconverted” and unequal parishioners and their children; to the study of the subsequent attempt to resolve the accumulated contradictions by the so-called “Half-Way Covenant”, that will lead to prolonged controversy and schisms not only in Puritan churches, but also in the New England society, which will become one of the main factors for the spiritual decline of Congregationalism. However, it is the controversy about the “Half-Way Covenant”, as the researchers of this period believe, that will lead to a rethinking of the understanding of man and his religious experience in the Puritan church, making it possible to go beyond the narrow framework of “closed sectarianism” towards greater openness and pluralism.

Keywords: The Half-Way Covenant, New England Churches, Puritans, the New England Way, The Boston Synod of 1662, Congregationalism, the British Colonies of North America.

About the author: **Yan Fedorovich Makarov**

Lecturer of the Department of Theological and Church-Historical Disciplines at the Smolensk Orthodox Theological Seminary; postgraduate student of the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: yan.makarov.2020@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-3364-810X>

For citation: Makarov Y. F. Religious Polemics of New England of the 17th Century: “The Half-Way Covenant”. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 103–111.

The article was submitted 05.10.2022; approved after reviewing 09.11.2022; accepted for publication 01.12.2022.

Полемика о «ковенанте полпути»^{1, 2}, часто, хотя и ошибочно приписываемая политическим мотивам, на самом деле возникла из-за двойственной теории о вступлении в члены церкви, которой придерживались поселенцы Новой Англии³. В отличие от любого другого подразделения протестантизма того времени, кроме анабаптизма, конгрегационалисты утверждали, что только взрослые люди с христианским опытом, по выражению того времени — «видимые святые», должны быть допущены в союз завета, который составлял местную церковь (см.: [Walker, 1914, 170]).

Первоначально для вступления в такой завет священник и старейшины проводили многочасовые обстоятельные беседы по вопросам вероисповедания с кандидатом в церковное членство. Как правило, несколько уважаемых членов церкви давали «поручительство» кандидату, в котором большое значение отводилось его примерному поведению. Рекомендованная священником и старейшинами кандидатура затем обсуждалась на общем собрании конгрегации. Решение о приеме принималось голосованием всех членов церкви. Завершающим аккордом было подписание новым членом конгрегации церковного договора. Подобная процедура была впервые применена в сепаратистских конгрегациях в Голландии и в Новом Плимуте, затем апробирована в церквях Массачусетса. Однако в середине 1630-х гг. в Массачусетсе постепенно утверждалось существенное новшество при приеме в члены церкви. Суть его состояла в том, что в рамках небольшого, на 10–15 минут, повествования кандидат должен был поведать собравшимся, как и когда на него снизошла Божия благодать и какие изменения произошли с тех пор в его душе (см.: [Хрулева, 1997, 100–101; Галкина, 2018, 73]). Этот опыт позволял пуританам понять, что человек возродился и, следовательно, является одним из избранных Бога, предназначенных для спасения (см.: [Scobey, 1984, 5]). Они верили, что когда человек «рождается свыше», в нем совершается перемена, в которой другие люди могут найти доказательства; что возрожденные отличаются от не возрожденных обладанием некоторыми существенными добрыми качествами, которые должны проявляться в мыслях, чувствах и поведении. Те же, кто не был «рожден свыше», считались не обновленными, нераскаившимися людьми, лишенными веры и всякой христианской благодати, стоящими на широкой дороге, ведущей к гибели. Своеобразное гражданское постановление лишало таких не возрожденных людей их гражданских прав и все же заставляло их финансово поддерживать церковь своей общины (см.: [Brynstad, 1930, 84]). Во многих приходах церковные записи содержали имена тех, кто находится на пути в рай, — а другие, по общему согласию, должны были рассматриваться находящимися на пути в ад. Такое положение, естественно, давало признание возрожденным людям в собраниях и оттесняло на второй ряд церковной жизни не возрожденных членов (см.: [Трасу, 1842, 3]).

Установив такое требование, пуритане полагали, что они подошли ближе, чем любая предшествующая религиозная деноминация, к тому, чтобы сделать земную

¹ Смысл религиозного «ковенанта» в понимании пуритан Новой Англии детально изложен в решениях Кембриджского Синода (1646–1648); см.: (Of the Form of the Visible Church, 1970, 142–144). Более подр. о понятии «ковенанта» и его значении для колониального общества см.: [Студенцов, 2018, 107–120].

² Это нововведение только в XVIII в. получит свое теперешнее, к тому моменту насмешливое название «ковенант полпути» (в некоторых русских переводах встречается: «завет на полпути», или «половинчатый завет»). Главный смысл термина — показать незавершенность и несовершенство перехода от человека «не возрожденного», находящегося за пределами церковных границ, к человеку «обновленному» — полноправному члену церковной общины. Первый трактат с использованием этого термина выпустит Джозеф Беллами в 1769 г. («The Half-Way Covenant: A Dialogue»). Однако сам термин возник намного раньше.

³ В Новой Англии в 1650–1680-х гг. никаких церквей, кроме конгрегационалистских, не было. Квакеры наказывали и вешали, баптистов изгоняли в Род-Айленд, англикан подвергали бойкоту и вынуждали переселяться в Нью-Йорк или Пенсильванию. Поэтому говоря про пуританские церкви, или церкви вообще, мы будем подразумевать церкви конгрегационалистов (кальвинистов).

церковь более точным отражением небесной⁴ (см.: [Bremer, 1971, 107]). Как и кальвинисты, конгрегационалисты не верили, что таинства имеют какую-либо силу для обращения или тем более определения духовного состояния человека. Таинства, выражаясь термином пуританской ортодоксии, были лишь печатями завета, предназначенными для подтверждения их избранничества, которое уже было предопределено Богом. Хотя дети не могли считаться возрожденными, признавалось, что отпрыски «видимых святых» (полноправных членов церкви) уже включены в церковный завет на основании членства их родителей и имеют право на получение таинства крещения⁵. Когда эти крещеные дети станут взрослыми, подразумевалось, что они тоже испытают обращение и будут допущены к полному общению с правом участвовать в Вечере Господней. Таким образом, членство детей и взрослых будет непрерывным и церковь будет сохранять свою внутреннюю духовную чистоту (см.: [Scobey, 1984, 5–6]). Как указывает исследователь пуританизма Э. С. Морган, такое ожидание было «высокомерным и несовместимым» с кальвинисткой верой в неограниченное Божие дарование благодати, и скорее было неэффективным, чем правильным (см.: [Morgan, 1963, 126]).

Эта практика рассказов о «спасительной благодати», родившись именно в Массачусетсе, затем распространилась на пуританские конгрегации не только в других колониях Новой Англии, но и в метрополии (см.: [Галкина, 2018, 73]). По мере ее распространения для церквей стало типичным иметь группу постоянных прихожан, которые считались христианами по своему поведению, но которые никогда не исповедовали обращение. Зачастую число этих «половинчатых» членов превышало число полноправных, что вызывало определенное напряжение (см.: [Coffey, Lim, 2008, 147–148]). Казалось, что конгрегационалистский идеал чистой церкви, состоящей из истинно верующих, и общество, подчиняющееся завету благодати и закону Божьему, вступали в конфликт между собой. По словам историка Роберта Поупа, было «какое-то непримиримое недоверие между моральным обществом, заключившим завет (включая каждого гражданина), и истинно реформированными церквями (состоящими только из избранных)» [Noll, 2002, 40].

Это привело к тому, что все меньше и меньше детей прихожан вступало в члены конгрегационалистской церкви. Дети членов данной церкви могли быть крещены, но они не могли сами стать полноправными членами конгрегации без выполнения необходимых процедур — перехода в религиозную общину и испытания милостью Божьей. И если они сами не становились членами церковной организации, то их детям отказывалось в крещении младенцев и вступлении в завет. С такой обстановкой в религиозной сфере не могли мириться власти. Однако возникновение множества новых религиозных объединений со слабой организационной структурой затрудняло для государства их контроль. Столкнувшись с проблемой сокращения количества членов конгрегационалистской церкви и перспективой того, что следующее поколение останется вообще некрещеным, Законодательное собрание Массачусетса созвало совещание служителей для рассмотрения насущного вопроса о крещении (см.: [Галкина, 2018, 75]). В 1657 г. 13 служителей из Массачусетса и четверо из Коннектикута собрались вместе в Бостоне и рекомендовали разрешить крестить своих детей мужчинам и женщинам, которые были крещены и подписали церковный завет. По словам служителей, «В случае, если они [неполноправные члены] понимают основы религии, не скандальны и торжественно признают завет от своего имени, в котором они отдают себя и своих

⁴ Конгрегационалисты считали, что таким образом они закроют разрыв, который всегда существовал между членами видимой церкви и теми, кто причислен к невидимому общению «святых». Не то чтобы они полагали, что преодолеют этот разрыв. Жители Новой Англии всегда признавали, что лицемеры могут обмануть прихожан и быть допущены в их среду. Однако у них было достаточно уверенности в своем понимании действия благодати, чтобы верить, что они, как правило, могут определить, было ли повествование об обращении истинным или притворным.

⁵ В качестве довода в защиту такого понимания пуритане проводили аналогию (если не знак равенства) между обрядом крещения и ветхозаветным обрядом обрезания.

детей Господу и желают крещения для них, мы (с должным почтением к любому благочестивому ученому [человеку], который может не согласиться) не видим достаточных оснований для отказа в крещении» (Williston, 1893, 296).

Это официальное решение побудило местные общины, делегаты которых присутствовали на совещании, принять это нововведение. Однако поскольку это была священническая ассамблея, а не синод (с делегатами-мирянами), и поскольку каждая конгрегация Новой Англии была свободна принимать или отвергать советы ассамблеи, оппозиция к ее решению прокатилась по всему региону (см.: [Albert, Dunning, 1935, 179]). Желая сделать более авторитетное заявление, законодательное собрание Массачусетса распорядилось сформировать синод «для обсуждения и объявления того, что, по их мнению, является разумом Божиим, открытым в Его Слове» (Williston, 1893, 264). Синод собрался в Бостоне в 1662 г., в нем приняли участие восемьдесят представителей мирян и духовенства, включая видных деятелей того времени — Джона Уилсона, Джона Элиота, Ричарда Мэзера и его сына Инкриса Мэзера. Синод резко разделился по вопросу о «ковенанте полпути», и его участникам пришлось встречаться трижды до принятия окончательного решения [Youngs, 1998, 59–60]. Такие критики, как Чарльз Чонси и Джон Дэвенпорт, утверждали, что «ковенант полпути» положит конец приверженности пуританскому идеалу членства «видимых святых» в возрожденной церкви: либо путем постоянного разделения членов на тех, у кого есть доступ к причастию, и тех, у кого есть доступ только к крещению, либо начав «сомнительный» путь к предоставлению не обращенным доступа к Вечере Господней. В любом случае это разделило бы то, что конгрегационализм стремился всегда объединить: видимую церковь верующих и невидимую церковь святых (см.: (Davenport, 1663)). Такие сторонники завета, как Джон Аллин, Ричард Мэзер, Томас Шепард Старший и Джонатан Митчел, утверждали, что отказывать в крещении и включения в завет внукам членов первого поколения, по сути, означало утверждать, что родители последующих поколений утратили свое членство и разорвали завет сами, несмотря на то, что по большей части они были катехизированными и часто активными прихожанами церкви, не сделавшими ничего для их исключения из общины [Scobey, 1984, 7]; (Mather, 1675, 26). В ходе продолжительных дебатов сторонникам «ковенанта полпути» при значительном большинстве все же удалось одержать верх.

Большинство членов синода считали, что они последовали «правильному среднему пути истины» между теми, кто был «слишком строг», и другими, кто был «слишком небрежен в большем» определении того, кого следует крестить. Бог не одобрил бы, по их мнению, этот «слабый» способ допустить всех к крещению, ибо тогда были бы допущены некоторые, чьи родители не находились под «иглом Христовой дисциплины». Но «с другой стороны, — заявили они, — мы находим в Писании, что Господь очень добр в Своей благодати; что Ему доставляет удовольствие проявлять и прумножать ее богатства, и что Он не может вынести никакого ее исправления [ограничения]... Поэтому, когда Он заключит с кем-либо завет с Самим Собой, Он будет не только их Богом, но и Богом их семени после них в их поколениях» (Williston, 1893, 303). Теперь «ковенант полпути» позволял колонистам, независимо от того, являлись они членами религиозной организации или нет, крестить детей в церкви. К членству теперь допускались и те, кто не доказал, что он относится к «возрожденным». Однако причащаться и голосовать на религиозных собраниях им не разрешали. Такие семьи брались под особую опеку церковных властей. Полное членство все еще сохранялось для тех, кто прошел религиозное «обновление», и только они допускались к причастию (см.: [Галкина, 2018, 75; Вебер, 1990, 283–284]).

Это нововведение повлекло за собой фундаментальное изменение принципа вступления в завет и в глазах многих его противников было ответственно за открытие дверей для дальнейшего вторжения мирского в церковь [Skevington, 1967, 55; Студенцов, 2018, 116]. На протяжении конца XVII и начала XVIII в., и особенно в десятилетия, последовавшие после синода, в различных общинах Залива безостановочно бушевала битва, как внешняя между церквями и пастырями, так и внутренняя посреди

конгрегаций (см.: [Bremer, 1971, 164]). Естественно, консервативная часть конгрегационалистов была против введения столь «резких» преобразований и старалась всячески препятствовать их распространению. Такие признанные лидеры консерваторов, как преподобный Чонси, Дэвенпорт и Инкрис Мэзер, публично протестовали против решения синода и требовали игнорировать его постановление [Albert, Dunning, 1935, 180]. До 1676 г. в Массачусетсе им даже удавалось предотвращать его принятие во всех крупных церквях⁶.

Однако важно отметить, что ядром оппозиции на «полпути», как доказал Роберт Поуп, было вовсе не духовенство, а те, ради кого эта реформа происходила, главным образом миряне. Почему? Мирян годами учили, что традиционные стандарты пуританства — это то, чего желает Бог. После десятилетий усилий, направленных на то, чтобы доказать обоснованность «новоанглийского пути»⁷, клерикальные сторонники перемен теперь указывали на недостатки в работе, к которой они или их предшественники были причастны ранее. Если духовенство ошибалось прежде, то может ошибиться и снова, и противники перемен среди прихожан всячески старались подчеркнуть это (см.: [Bremer, 1971, 163]). Защитники постановления синода преподобные Митчелл, Д. Аллен и Ричард Мэзер предлагали ввести «ковенант полпути» повсеместно, и было немало церквей, которые его применяли (см.: [Albert, Dunning, 1935, 180]). Впрочем, конгрегации, откликнувшиеся на этот призыв, часто, приняв «ковенант», через какое-то время либо возвращались к «старым» стандартам церкви и переходили в противоположный лагерь, либо оставались в меньшинстве. В некоторых случаях принятие прихожанами «ковенанта полпути» происходило из желания угодить популярному пастору и отменялось сразу после его смерти. В других случаях неспособность церковной скамьи и кафедры прийти к согласию приводила к расколу и созданию новой противодействующей церкви (см.: [Bremer, 1971, 163]). Были и такие конгрегации, которые выходили за пределы «ковенанта полпути» и попускали крещение для всех, независимо от того, были крещены их родители или нет. Однако таких церквей было крайне мало, и на тот период времени они скорее были исключением, чем правилом⁸ (см.: [Albert, Dunning, 1935, 180–181]; (Mather, 1675, 39)).

Это привело к тому, что противоборствующие разделились на лагеря непримиримых противников и в Новой Англии не осталось церквей, которые так или иначе не участвовали бы в этой полемике. Об этом могут свидетельствовать расколы в Стратфорде, Хартфорде, Виндзоре и других крупных городах региона. Были и такие необычные случаи, когда прихожане во главе с пастырем во избежание нововведений и пагубного влияния «реформ» переселялись со своими семьями из одной колонии в другую (см.: [Ahlstrom, 1972, 159])⁹.

Однако показательным примером накаляющегося противостояния, который долгое время обсуждался в обществе и особенно в прессе Новой Англии, был раскол в Первой Церкви Бостона. После смерти в 1667 г. ее пастора Джона Уилсона, сторонника синода, на его место был призван преподобный Дэвенпорт. Ожидалось, что он, как один из главных архитекторов «новоанглийского» пути, выступающий

⁶ Достаточно показательное письмо напишет противник «ковенанта полпути» преподобный Джон Дэвенпорт губернатору Уинтропу, объясняя ему, за что сражаются защитники «новоанглийского пути»: «Это непростое дело, что касается сохранения христианских церквей в мире и евангельской чистоте. Это вера и порядок церквей Христовых, за которые мы призваны бороться, для того чтобы они могли быть сохранены целыми и неповрежденными» (Gray, Winthrop, Adams, Frothingham, 1849, 60).

⁷ Например, предисловие к Кембриджской платформе, опубликованное в 1648 г., в основном посвящено защите «новоанглийской» практики от возражений, с которыми она должна была столкнуться в других частях христианского мира. См.: [The Literature of America, 1970, 676].

⁸ К таким церквям можно отнести конгрегацию в Нортгемптоне, которую возглавлял популярный священник и богослов Соломон Стоддарт.

⁹ Преподобный Абрахам Пирсон, консерватор и сторонник «новоанглийского» пути, при поддержке общины переехал вместе с общиной из Брэнфорда (Коннектикут), в Нью-Джерси, основав там новый приход.

с самой престижной кафедры региона, окажет важное влияние на дебаты и поможет остановить споры (см.: [Bremer, 1971, 164]). Когда он прибыл в Бостон, то обнаружил, что значительное меньшинство его новой церкви высказалось против его руководства из-за его оппозиции «ковенанту полпути». После вступления его в должность фракция меньшинства запросила разрешение отделиться и основать свою собственную церковь на принципах «ковенанта полпути». Дэвенпорт и большинство поддерживающих его прихожан отказались удовлетворить их требование, настаивая на том, чтобы они приняли стандарты Первой Церкви, то есть приняли позицию антисинодистов (см.: [Pietse, 1961, 63]). Диссиденты создали (внеправовой) совет из духовенства восточного Массачусетса, чтобы получить поддержку для своего отделения. Этот духовный совет, состоящий из сторонников «ковенанта полпути», дал свое согласие, так появилась Третья (Южная) Бостонская Церковь. Разгорелся новый скандал, антисинодисты обвиняли совет в том, что тот вмешивается во внутренние дела церкви и таким образом нарушает положение конгрегации. Защитники синода считали, что прихожане имели право отделиться и Дэвенпорт грубо его нарушил (см.: [Youngs, 1998, 61]). В течение 14 лет между двумя церквями не было общения, и конфликт затронул остальные конгрегационалистские церкви Массачусетса. Те, кто был против «ковенанта полпути», поддерживали Первую Церковь и не признавали Третью, а те, кто одобрял решение синода, предпочитали Третью Церковь, не общаясь с Первой. До начала XVIII в. споры между сторонами создавали напряженность между религиозными лидерами и церквями (см.: [Albert, Dunning, 1935, 187]). Положение усугублялось и тем обстоятельством, что обе группы пытались заручиться поддержкой магистратов и других государственных лиц, но светские лидеры колоний были не более способны договориться по этому вопросу, чем их коллеги-священники, и лишь усугубляли кризис (см.: [Bremer, 1971, 164]). Однако процесс перехода от «новоанглийского» пути был запущен. И постепенно все больше церквей переходило на стандарты синода 1662 г. Так, например, к концу XVII в. четыре из каждых пяти конгрегационалистских церквей в Массачусетсе приняли «ковенант полпути»¹⁰. Усилились позиции и тех, кто стремился расширить доступ к Вечере Господней¹¹.

Как отметит в своей работе Перри Миллер, принятие синодом постановления о «ковенанте полпути» «внесло завершающий штрих в преобразование конгрегационализма из религиозной утопии в узаконенный порядок. Религия стала ограничиваться внутренним осознанием индивида». Только человек, а не церковь, должен был теперь беспокоиться о своем избранничестве. «Церковь, по сути, обязалась не вмешиваться в подлинность каких-либо религиозных эмоций, а полностью довольствоваться благопристойным поведением человека» [Miller, 1933, 703]. Это позволило конгрегационализму расширить границы пуританской церкви и выйти из узких рамок «закрытого сектанства», постепенно переходя в сторону открытости и религиозного плюрализма, что в дальнейшем позволит церквям обновиться и, как следствие, прийти к «Великому пробуждению»¹². Однако, как отмечает исследователь, эти положительные итоги станут очевидны только с наступлением нового века. А до тех пор следствием этих споров оставался все нарастающий духовный упадок. Полемика, разногласия, невозможность пойти на компромисс; догматическое окаменение, с одной стороны, и слишком быстрые перемены, с другой, — все

¹⁰ Среди тех, кто принял «ковенант полпути», были и конгрегации, которые его не исполняли. Поэтому скорее они имели официальный статус синодистов, нежели были действительно искренними его сторонниками.

¹¹ Церковь Брэттл-стрит, основанная в Бостоне в 1699 г., устранила свидетельство личного религиозного опыта как уступку прихожанам для допущения их к причастию. Как справедливо заметил Бремер, это было скорее признание того, что имелось мало подобного опыта, о котором можно было бы рассказать. Поэтому часто такая практика была не сознательной, но вынужденной, отражающей все нарастающее религиозное оскудение.

¹² Великие пробуждение — религиозное движение за обновление и возрождение религиозной жизни, которое возникло в XVIII в. среди североамериканских пуритан.

это ослабило единство конгрегационалистских церквей. А ожесточенная борьба между духовными лидерами за принятие «ковенанта полпути» привела к потере уважения к пуританскому духовенству как социальному классу. Множество известных священнослужителей из обоих полемических лагерей не только ясно дали понять, что их служение до этой полемики не всегда было правильным, но и больше того: пытались одержать победу над своими оппонентами, такими же священнослужителями, каждая фракция фактически призывала мирян открыто выступать против духовенства противоположной стороны (см.: [Ahlstrom, 1972, 159]). Вместо того чтобы быть, как это было задумано, средством удержания под присмотром и дисциплиной церквей тех, кто был их членами по рождению и все же, казалось, ускользал, «ковенант полпути» стал методом входа в церковь для тех, кто не мог выдвинуть никаких претензий по праву рождения.

Это была пагубная модификация первоначальной теории, и она значительно усилила то, что всегда было главным злом системы «ковенанта полпути», — терпимость к частичному христианскому исповеданию, позволяющая людям, которые могли бы прийти к полному христианскому опыту, довольствоваться несовершенной и чисто интеллектуальной религиозной жизнью (см.: [Walker, 1914, 186]). Это подготовило почву к вступлению необращенных людей в священство: к концу столетия духовный статус кандидата на служение начал восприниматься как уже само собой разумеющееся, а не тщательно изучался (см.: [Tracy, 1842, 7]). Впрочем, внешний экзамен кандидатов по-прежнему проводился, но лишь в качестве простой формальности. Общая тенденция, по-видимому, заключалась в переходе от строгой дисциплины к либеральной и мягкой форме христианства. Как подчеркнет в своей статье Бринестад, любой, кто был крещен и выучил символ веры и катехизис и кто не был скандальным в жизни, имел законное право на служение. Во всем этом не было ни малейшего намека на духовное состояние сердца (см.: [Brynestad, 1930, 85]).

Конечным следствием этих перемен стало падение церковью до очень низкого уровня духовной жизни и силы. Особенно заметно этот поворотный момент в американской церковной истории будет порицаться теологами и историками XIX в. В своих работах¹³ они будут оплакивать потерю церковной чистоты и обвинять своих предков в том, что, приняв «ковенант полпути», второе и третье поколения пуритан жертвовали принципами ради целесообразности, открыв путь пагубным инновациям, отравляющим американскую религиозную жизнь и по сей день. Однако главное, что выделяется обычно всеми историками с того времени, — что «ковенант полпути» стал одним из главных оснований для изменения конгрегационалистской церкви и заката пуританской эпохи.

Источники и литература

Источники

1. Davenport (1663) — *Davenport J.* Another essay for investigation of the truth, in answer to two questions, concerning I. The subject of baptism. II: The consociation of churches. Cambridge: Printed by Samuel Green and Marmaduke Johnson, 1663 // The University of Michigan Library. URL: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo2/A37200.0001.001/1:2?rgn=div1;view=fulltext> (дата обращения: 06.03.2023).

2. Gray, Winthrop, Adams, Frothingham (1849) — *Gray C., Winthrop R., Adams F., Frothingham N.* Collections of the Massachusetts Historical Society. Vol. X. of the Third Series. Boston: Published by the Society, 1849. 360 p.

¹³ К таким исследователем можно отнести историка и проповедника Л. Бэкона и его работу «Thirteen historical discourses, on the completion of two hundred years, from the beginning of the First church in New Haven: with an appendix».

3. Mather (1675) — *Mather I.* The first principles of New-England concerning the subject of baptisme & communion of churches // Collected partly out of the printed books but chiefly out of the original manuscripts of the first and chiefe fathers in the New-English churches with the judgment of sundry learned divines of the congregational way in England concerning the said questions. Boston: Samuel Gren, 1675. 70 p.
4. Pierce (1961) — *Pierce R.D.* The Records of the First Church in Boston, 1630–1868. Boston: Publications of the Colonial Society of Massachusetts, 1961. Vol. 39. 351 p.
5. Williston (1893) — *Williston W.* The Creeds and Platforms of Congregationalism. N.Y.: Charles Scribner, 1893. 621 p.

Литература

6. Вебер (1990) — *Вебер М.* Протестантские секты и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденоко. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
7. Галкина (2018) — *Галкина Е.В.* Ранний американский протестантизм: истоки, становление и многообразие форм. Ставрополь: Изд-во Северо-Кавказского федерального ун-та, 2018, 164 с.
8. Студенцов (2018) — *Студенцов В. Б.* Американские пуритане — люди завета // США и КАНАДА: Экономика, Политика, Культура. М.: Институт США и Канады РАН, 2018. № 3 (579). С. 107–120.
9. Хрулева (1997) — *Хрулева И. Ю.* Государство, церковь и общество в системе взглядов радикальных пуритан в Новой Англии (1630–1660-е гг.): Дис. ... канд. ист. наук. М., 1997. 300 с.
10. Alstrom (1972) — *Ahlstrom S.E.* A Religious History of the American People. Yale University Press, 1972. 1215 p.
11. Albert, Dunning (1935) — *Albert R., Dunning E.* Congregationalists in America: A Popular History of Their Origin, Belief, Polity, Growth and Work. N.Y.: J. A. HILL & CO., Publishers, 1935. 552 p.
12. Bremer (1971) — *Bremer F. J.* The Puritan Experiment: New England Society from Bradford to Edwards. University Press of New England, 1971. 292 p.
13. Brynstad (1930) — *Brynstad L. E.* The Great Awakening in the New England and Middle Colonies // Journal of the Presbyterian Historical Society. 1930. Vol. 14. No. 2 (June). 141 p.
14. Coffey, Lim (2008) — *Coffey J., Lim C.H.* The Cambridge Companion to Puritanism. Cambridge University Press, 2008. 385 p.
15. Gaustad (1957) — *Gaustad E. S.* The Great Awakening in New England. Harper, 1957. 173 p.
16. Miller (1933) — *Miller P.* The Half-Way Covenant // The New England Quarterly. Boston, 1933. Vol. 6. No. 4. (Dec.). 852 p.
17. Morgan (1963) — *Morgan E. S.* Visible Saints: the History of a Puritan idea. N.Y.: Cornell University Press, 1963. 182 p.
18. Noll (2002) — *Noll M. A.* America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln. N.Y.: Oxford University Press, 2002. 640 p.
19. Scobey (1984) — *Scobey B. M.* Revising the Errand: New England's Ways and the Puritan Sense of the Past // The William and Mary Quarterly / Omohundro Institute of Early American History and Culture. 1984. Vol. 41. No. 1. 181 p.
20. Skevington (1967) — *Skevington A. W.* The Inextinguishable Blaze Spiritual Renewal and Advance in the Eighteenth Century. The Paternoster Press, 1967. 250 p.
21. Tracy (1842) — *Tracy J.* The Great Awakening. N.Y., 1842. 433 p.
22. Walker (1914) — *Walker W.* A History of American Christianity. Vol. III: A History of the Congregational Churches in the United States. N.Y., 1914. 456 p.
23. Youngs (1998) — *Youngs J. W. T.* The Congregationalists. Westport: Greenwood Publishing Group, 1998. 224 p.

П. И. Гайденко

Круглый стол «Духовенство XI–XXI вв. в обществе и государстве: каноническое и правовое положение»

УДК 271.2-725-9+348(091)(049.3)
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_112
EDN OSRYRG



Аннотация: В статье приводятся данные о работе круглого стола «Духовенство XI–XXI вв. в обществе и государстве: каноническое и правовое положение», который был организован Обществом изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви («Барсовское общество»). Полностью представлен установочный доклад модератора — П. И. Гайденко, затем — изложение хода последовавшей дискуссии участников круглого стола. Основной темой обсуждения стал современный статус священнослужителя. Участники приводили примеры из сегодняшней епархиальной практики Русской Православной Церкви, обсуждали вопросы работы епархиальных церковных судов. Было отмечено, что изучение статуса духовенства в советский период российской истории — тема отдельного исследования. В заключение намечены направления дальнейших исследований, в том числе в русле темы «Церковное право и культура».

Ключевые слова: духовенство, Барсовское общество, церковное право, культура, церковный суд, сословия, конкордат.

Об авторе: **Павел Иванович Гайденко**

Доктор исторических наук, профессор кафедры исторических наук и архивоведения Московского государственного лингвистического университета, член редакционной коллегии журнала «Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях», действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви («Барсовское общество»).

E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

Для цитирования: Гайденко П. И. Круглый стол «Духовенство XI–XXI вв. в обществе и государстве: каноническое и правовое положение» / Сост и авт. вст. ст. П. И. Гайденко; и др. // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 112–133.

Статья поступила в редакцию 20.03.2023; одобрена после рецензирования 28.03.2023; принята к публикации 03.04.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Pavel I. Gaidenko

Round table “The Clergy of the XI–XXI centuries in the Society and in the State: Canonical and Legal Status”

UDK 271.2-725-9+348(091)(049.3)
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_112
EDN OSRYRG



Abstract: This article reports on the round table “The Clergy of the XI–XXI centuries in the Society and in the State: Canonical and Legal Status”, which was organised by the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law at the St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church (“Barsov Society”). Moderator’s (P. I. Gaidenko) position paper presented in full was followed by a summary of the roundtable discussion. The main topic of discussion was the contemporary status of the clergy. The participants gave examples from the current diocesan practice of the Russian Orthodox Church and discussed the work of the diocesan ecclesiastical courts. It was highlighted that a study of the status of the clergy in the Soviet period of Russian history is a topic for a separate study. In conclusion, directions for further research were outlined, including the topic of “Ecclesiastical Law and Culture”.

Keywords: clergy, Barsov Society, ecclesiastical law, culture, ecclesiastical court, estates, concordat.

About the author: **Pavel Ivanovich Gaidenko**

Doctor of Historical Sciences, Professor of Moscow State Linguistic University; Member of the Editorial Board of the Journal “Palaeosia. Ancient Russia: time, personalities, ideas”; Full member of the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law (“Barsov Society”) of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

For citation: Gaidenko P. I. Round table “The Clergy of the XI–XXI centuries in the Society and in the State: Canonical and Legal Status”. Comp. and introd. by P. I. Gaidenko; et al. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 112–133.

The article was submitted 20.03.2023; approved after reviewing 28.03.2023; accepted for publication 03.04.2023.

15 марта 2023 г. в Санкт-Петербургской духовной академии состоялся круглый стол «Духовенство XI–XXI вв. в обществе и государстве: каноническое и правовое положение». Мероприятие прошло в рамках деятельности Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви (Барсовское общество)¹. Вдохновителем и организатором круглого стола выступил П. И. Гайденок.

В работе круглого стола приняли участие²:

– протоиерей Александр Задорнов — кандидат богословия, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин, проректор по научно-богословской работе Московской духовной академии;

– протоиерей Константин Костромин — кандидат богословия, кандидат исторических наук, доцент кафедры церковной истории, проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской духовной академии;

– священник Владислав Баган — кандидат богословия, кандидат юридических наук, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии;

– священник Стефано Каприо — доктор богословия, профессор Папского Восточного Института (Рим);

– диакон Сергей Кульпинов — кандидат богословия, доцент, главный научный сотрудник Томской духовной семинарии;

– Алексей Викторович Ведяев — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин, доцент Самарской духовной семинарии;

– Сергей Федорович Веремеев — кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой философии и специальных исторических дисциплин факультета истории и межкультурных коммуникаций Гомельского государственного университета им. Франциска Скорины;

– Татьяна Александровна Долгополова — кандидат юридических наук, доцент кафедры общетеоретических правовых дисциплин Северо-Западного филиала ФГБОУ «Российский государственный университет правосудия» (Санкт-Петербург);

– Александра Андреевна Дорская — доктор юридических наук, заместитель директора по научной работе, заведующий кафедрой общетеоретических правовых дисциплин Северо-Западного филиала ФГБОУВО «Российский государственный университет правосудия» (Санкт-Петербург)

– Юлия Владимировна Ерохина — кандидат юридических наук, доцент департамента теории права и сравнительного правоведения, заместитель декана факультета права Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»;

– Андрей Юрьевич Митрофанов — доктор исторических наук, доктор истории, искусств и археологии Лувенского Католического Университета, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии;

– Юрий Владимирович Оспенников — доктор юридических наук, независимый исследователь (Самара);

– Игорь Александрович Пибаев — кандидат юридических наук, доцент кафедры государственно-правовых дисциплин Волго-Вятского института (филиала) Университета им. О. Е. Кутафина, преподаватель Центра подготовки церковных специалистов Вятской Епархии Русской Православной Церкви (Вятское Духовное училище);

– Николай Александрович Тарнакин — магистр теологии, аспирант СПбДА, помощник директора Издательства СПбДА;

– Александр Анатольевич Хохлов — кандидат исторических наук, доцент кафедры антропологии и этнографии Высшей школы исторических наук и всемирного культурного наследия Института международных отношений ФГОУВПО

¹ Подр. см.: [Барсовское общество].

² Прот. А. Задорнов, А. В. Ведяев, П. И. Гайденок, А. А. Дорская, Ю. В. Ерохина, А. Ю. Митрофанов, Ю. В. Оспенников, А. А. Хохлов — действительные члены Барсовского общества.

«Казанский (Приволжский) федеральный университет», заместитель декана по научной деятельности;

— Алексей Васильевич Царегородцев — кандидат исторических наук, доцент кафедры общеобразовательных дисциплин Российской государственной академии интеллектуальной собственности;

— Борис Игоревич Чибисов — кандидат исторических наук, доцент кафедры теологии Тверского государственного университета;

— Сергей Олегович Шаляпин — кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой теории и истории государства и права Северного (Арктического) федерального университета имени М. В. Ломоносова.

Открыл работу круглого стола П. И. Гайденко, выступивший с докладом «Духовенство XI–XXI вв. в обществе и государстве: каноническое и правовое положение». Ниже приводится полный его текст.

П. И. Гайденко

Духовенство XI–XXI вв. в обществе и государстве: каноническое и правовое положение

Вопросы, которые сегодня будут обсуждаться, ранее не раз уже поднимались на различных мероприятиях Барсовского общества (например, проблема канонической грамотности священнослужителей³), однако до сих пор не было случая собрать эти разрозненные вопросы воедино и обсудить их на особом круглом столе.

Прежде чем я перейду к содержательной части своего доклада, хочу сразу сделать две важные оговорки. Первое. Уверен — и, надеюсь, все присутствующие меня поддержат, — что целью нашего сегодняшнего мероприятия является не сформулировать некий «наказ» священноначалию о том, как надо обустроить Русскую Церковь. Мы не собираемся раздавать советы и ценные пожелания. Барсовское общество — это научная организация, все здесь присутствующие — это ученые-исследователи, и потому мы собрались прежде всего для того, чтобы обозначить и, по возможности, изучить проблемные поля, связанные с понятием «духовенство».

Второе. В своем докладе я не буду специально разграничивать каноническое и церковное право. Все прекрасно помнят, сколько раз этот вопрос обсуждался на мероприятиях Барсовского общества, также он поднят в недавней статье Юрия Владимировича Оспенникова в «Христианском чтении» [Оспенников, 2023]. Но в сегодняшнем разговоре предлагаю всем не углубляться в этот аспект и использовать понятия «каноническое» и «церковное» как однозначные.

Теперь о том, что натолкнуло меня на тематику сегодняшнего круглого стола. В статье диак. Владимира Сологуба «Система управления высшим духовным образованием в новейшее время», опубликованной в журнале Московской духовной академии «Праксис» № 2 (7) за 2021 г. [Сологуб, 2021], автор, давая характеристику процессам развития церковного образования в 1996 г., помимо прочего, отмечает: «теперь духовное сословие окончательно принуждалось к интеграции в общегосударственные процессы» [Сологуб, 2021, 217]. В этой фразе, вполне точно отражающей реалии нашего недавнего прошлого, меня, что называется, «зацепило» использование термина «духовное сословие». Принимая во внимание то, что сегодня в России сословий не существует ни юридически, ни де-факто (любые мечты о «новом дворянстве» не стоит рассматривать в качестве программного заявления), и то, что данная журнальная статья является научным, а не публицистическим текстом, предложенная

³ Подр. см.: [Церковное право в свете исторической науки].

диака. Владимиром Сологубом характеристика духовной среды видится примечательной. Осознанно или нет, но отец Владимир отразил то, как себя осознаёт священническая среда. Это, несомненно, мечта о сословности, которая сочетается с непониманием самой природы сословия, его правового статуса и места в социальной и политической структуре общества. Конечно, сословие не может противостоять государству, не может принуждаться государством — которое, собственно, и определяет сословие — «к интеграции в общегосударственные процессы». Сословие является одним из продуктов государственной воли на определенном этапе развития общества.

Еще раз подчеркну: по моему мнению, данная статья примечательна тем, что вполне отчетливо отражает самосознание и самооценку определенной части духовенства, мечтающего о более высоком положении в общественных и политических структурах нашей страны. Не единожды встречаясь с подобными настроениями, должен сказать, что в церковной среде сословность, т. е. выделение духовенства в отдельное сословие, воспринимается как наделение духовенства особыми привилегиями. Окончательная убежденность в необходимости обсудить вопрос о каноническом и правовом статусе духовенства появилась у меня после прочтения в том же номере журнала «Праксис» статьи священника Василия Лосева «О некоторых правовых особенностях служения в Церкви (в контексте современного законодательства и церковных установлений)» [Лосев, 2021], отразившей представления о месте духовенства в трудовых правоотношениях с приходом и епархией.

Итак, какими были ранее и являются ныне канонический, социальный и правовой статус духовенства? В рамках сегодняшнего круглого стола я предлагаю посмотреть на данную проблематику в контексте истории, настоящего и вероятного будущего.

История

Для начала обратимся к истории. Но прежде я хотел бы отметить два аспекта. Во-первых, это критерии, определяющие высоту и значимость канонического и правового статусов духовенства. Во-вторых, отдельные проблемы современности, для того чтобы обсуждать их не столько в актуальном, сколько в историческом звучании.

Как мне видится, статус человека — и в обществе, и в Церкви, и в любой иерархической системе — определяется количеством материальных и духовных благ, которые передаются в его руки, а также тем, насколько основательно обладание этими благами, и тем, как общество принимает или должно принимать статус этого счастливицы.

Начну с общих исторических замечаний. Разумеется, как и всякие общие замечания, они могут грешить некоторой упрощенностью, которая, между тем, позволяет увидеть концептуальную картину.

Как уже было обозначено в ранее разосланных участникам нашего круглого стола тезисах, необходимо принять как данность то, что появление на Руси церковной иерархии стало результатом не столько инициативы самого населения (как, например, это можно встретить в Римской империи), сколько результатом политической воли княжеской власти и того узкого военно-политического слоя, который мы можем условно назвать «властными элитами», — знати в лице мужей и боярства. Именно они создают храмы и способствуют возникновению монашества. Однако уже первые упоминания о деятельности духовенства на Руси говорят о его малой востребованности в кругу горожан (а в домонгольский период Церкви — это явление прежде всего городской и замковой (сельской) культуры). Единственными активными участниками религиозной жизни, по крайней мере до эпохи Владимира Мономаха, выступают князья, боярство, дружина, мужи и купечество (вероятно, формировавшееся преимущественно из дружинной среды, как на это обратил внимание историк русского Средневековья Валерий Борисович Перхавко в своей работе, посвященной истории купечества и торговли на Руси (см.: [Перхавко, 2012, 44–85])). Повесть временных лет под 1068 г. прямо говорит о насмешливом отношении горожан к монашествующим (скорее всего, под ними могло пониматься и духовенство). Тридцатью годами ранее

Ярослав Мудрый буквально обязывает священников проповедовать, устанавливая для них руги, что ясно указывает не только на пассивность священства, но и на соответствующее отношение горожан к христианству.

Далее. Очевидно, что жизнь священника стоила недорого. Примечательно, что об ответственности за убийство священника сообщает только один-единственный документ, да и то являющийся черновиком, — договор Новгорода с Ригой. Он допускает, что за убийство «попа» необходимо заплатить штраф в 20 гривен. (Заметим, что в последующем XIV в., в описанных академиком В. Л. Яниным событиях, связанных с избранием очередного Юрьевского архимандрита Иосифа, подобная норма не помешала горожанам изгнать одного из игуменов, загнав того в храм и продержав в нем около суток [Янин, 2008, 167].) Вообще, история Киева и Южной Руси если и не изобилует, то приводит целый ряд примеров того, что священный сан не был защитой от гнева толпы или князя. Так, в событиях 1147 г. игумен Феодоровского монастыря, в котором пребывал князь-инок Игорь, был вынужден покинуть обитель и прятался у митрополита за стенами митрополичьего замка (двора). Пожалуй, единственный пример наказания за убийство священника — в истории о выступлении белозерцев-язычников против сбора дани и убийстве «попа Янева» (1071/72) [ПСРЛ, т. 1, стб. 164–171].

Не менее показательно отношение епископата к духовенству в домонгольской Руси — дистанцирование. Особенно хорошо это отражено в «Вопрошаниях» Кирика и Иоанна. Правда, необходимо признать, что духовенство, находившееся в юрисдикции князей (Новгорода, Владимира-на-Клязьме, Смоленска и Ростова) или города в лице торговых корпораций и старейшин (Киева и Новгорода), отличалось несомненно более высоким статусом, с которым были вынуждены считаться архиереи. Аналогичной была ситуация в отношении священников, имевших свое дело (в Новгороде — иконопись, ювелирное дело, ростовщичество). Не менее показателен знаменитый запрет патр. Германа II о непоставлении рабов, под которыми, вероятно, в данном случае понимались княжеские слуги. В целом создается впечатление, что не только социальный, но и канонический статус духовенства в большинстве случаев оставлял желать лучшего.

Конечно, об обществе и его страдах опасно судить только по пенитенциарным предписаниям и нормам, а также по назиданиям. Однако поучения архиереев к духовенству позволяют допускать, что образ живых пастырей оказывался неидеальным в глазах не только церковной иерархии, но и пасомых. Примечательно, что именно в монгольский период число таких поучений возрастает. Кстати, о комичном отношении к духовенству можно судить даже из былин, в которых, правда, смешаны реалии и представления нескольких эпох. Однако это не отрицает их «типичность» и устойчивость, для которых, видимо, были свои основания. Всю неоднозначность и канонического, и социального, и правового положения духовенства, в том числе вдового, продемонстрировали события вокруг Пскова и Новгорода, связанные с т. н. ересью стригольничества. Думаю, лучше всего именно эту сторону вопроса показывают статьи и диссертация М. В. Печникова [Печников, 2001; Печников, 2009; Печников, 2019].

Отметим, что оформление духовенства как сословия произошло только в 1649 г. стараниями князя Никиты Одоевского, когда было закреплено семь сословий. Причем в этом ряду духовенству отводилось «почетное» третье место, допускавшее телесные наказания и вводившее ряд социальных ограничений.

Таким образом, даже весьма предварительный обзор не дает оснований утверждать, что сама по себе близость духовенства к княжеской власти или же само по себе обладание священным саном наделяло священнослужителей каким-либо высоким социальным, каноническим или политическим положением. Скорее даже напротив, сан становился тем основанием, которое приводило к существенной уязвимости его носителя, что нуждается в отдельном рассмотрении.

Свои суждения о последующих эпохах, надеюсь, выскажут коллеги.

Сегодняшний день

Как мне видится, каноническое, правовое и социальное положение священнослужителей в современной России во многом характеризуется целым рядом противоречий.

Часть этих противоречий — результат крайне непростой ситуации внутри самих религиозных институтов, канонический, мировоззренческий и культурный фундамент которых сформировался и был закреплен в совершенно другие эпохи, который эклектичен, не систематизирован, не осмыслен. Как представляется, к данной ситуации оказалась не готова ни в каноническом, ни в правовом, ни в социальном отношениях иерархия большинства христианских Церквей. Воспитывая в священнике чувство осознания высоты пастырского служения, с одной стороны, современная каноническая и правовая организация Церкви в то же время не дает того, что, собственно, эту высоту и обеспечивает, создавая тем самым двойственность морали и бытовой каноническо-правой культуры, а с ними — мировоззренческий разрыв во всех областях.

Например, современное каноническое и правовое положение российского православного духовенства можно описать как существенное поражение и в канонических, и в гражданских правах. Так, например, далеко не всегда за штатным священником сохраняется место в алтаре для причащения у престола. В таких случаях священники причащаются как миряне, что является умалением их сана. Такое умаление священнического сана едва ли способствует авторитету пастырства...

Далее. Относительно возможности для священнослужителя обжаловать действия своего архиерея. Как уже неоднократно говорилось — в том числе и на мероприятиях Барсовского общества⁴, — священнослужитель не вправе обращаться в государственный суд по вопросам, касающимся церковной жизни. Конституционное право на обращение в суд гражданина России N. блокируется каноническими нормами, запрещающими N. как священнослужителю оспаривать в светском суде свои права, если ответчиком должна выступить Церковь в лице духовенства или самих церковных институтов. Вспомним, что еще покойный прот. Павел Адельгейм обращал внимание на то, что «Устав РПЦ учреждает церковный суд (гл. 1, 8) и запрещает клирикам и мирянам обращаться в органы государственной власти и в гражданский суд (гл. 1 п. 9)», «Положение о церковном суде не ставит задачу защитить человека — клириков и мирян»⁵. По сути, священник не может апеллировать к государственному суду, если дело касается Церкви, без последствий, что грубо противоречит и Конституции (ст. 46) [Конституция РФ], и ГПК Российской Федерации (Статья 3. Право на обращение в суд. «Заинтересованное лицо вправе... обратиться в суд за защитой нарушенных либо оспариваемых прав, свобод или законных интересов») [ГПК РФ].

В то же время обращение в церковный суд для священнослужителя хотя и предусмотрено Положением о церковном суде от 2008 г. [Положение о церковном суде]⁶, малополезно.

Предлагаю присутствующим обратить внимание на такой факт. Все без исключения светские кодексы — Гражданский, Уголовный, Жилищный и т. д. — открываются общей частью, в которой излагаются основные положения, принципы и т. д. Это принцип кодификации, вытекающий из принятой у нас пандектной системы построения законодательства. Соответственно, можно этот принцип перенести и на законодательство церковное. Что же мы видим в Положении? Итак, Раздел I. «Общие положения». Глава 1. «Основные начала церковного судопроизводства и судопроизводства».

⁴ Подр. см.: [Принципы права и церковный суд: проблемные поля].

⁵ Наиболее полно канонические взгляды и позиция прот. Павла Адельгейма по вопросам каноническо-правового положения священнослужителей и церковного суда представлены в двух его работах: [Адельгейм, 2008; Адельгейм, 2016].

⁶ Документ принят на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2008 г. На Архиерейском Соборе 2017 г. в Положение о церковном суде были внесены изменения.

Смотрим Статью 6. «Правила наложения канонического прещения (наказания)». И что мы видим? «В случае подачи **клириком** явно клеветнического заявления о совершении **епархиальным архиереем** (выделено мною. — П. Г.) церковного правонарушения заявитель подвергается тому же каноническому прещению (наказанию), которое было бы применено в отношении обвиняемого лица, если бы факт совершения им церковного правонарушения был доказан (II Вселенского Собора 6 правило)». То есть уже в общей части церковного «кодекса» клирик ставится в заведомо униженное положение по отношению к архиерею.

Далее. «При рассмотрении Высшим общецерковным судом первой инстанции дел в отношении архиереев объяснения обвиняемого лица заслушиваются **в отсутствие заявителя и иных лиц, участвующих в деле** (выделено мною. — П. Г.), если обвиняемое лицо не настаивает на даче объяснений в присутствии указанных лиц» (Ст. 39). О каком праве здесь можно говорить?..

В целом современный церковный суд, рассматривая лишь «церковные правонарушения» (ст. 33), не предусматривает разрешения спорных аспектов церковной жизни, возникающих между священнослужителями (включая архиереев).

Далее. О трудовых правах священнослужителей. Действующим церковным правом, т. е. актуальными церковными документами, священнослужитель фактически поражен в своих трудовых правах.

Во-первых, священнослужитель не является в полном смысле работником, поскольку с ним не заключается трудовой договор [Письмо Управления делами Московской патриархии от 11.03.98 № 1086], он не имеет трудового стажа и получает лишь страховой стаж, а это означает, что его пенсия будет нищенской (если он не будет иметь стаж по иным работам, кроме священнослужения).

Во-вторых, священнослужитель фактически не получает гарантированного права на оплачиваемый отпуск, отдых, минимальную оплату труда, оформление больничного и т. д.

В-третьих, гарантируя пенсионное обеспечение епископату [Документы Архиерейского Собора 2011], Церковь не гарантирует пенсию для священнослужителя, оставляя этот вопрос на усмотрение архиерея и за государством [Устав РПЦ, гл. 22]. Размытость формулировок и отсутствие механизмов влияния на выполнение даже таких положений делает данную статью в отношении духовенства чисто декларативной.

Далее. О жилищных правах священнослужителей. Ни о каком высоком не только социальном статусе, но и обычном гражданском положении нельзя говорить тогда, когда дело касается бытового положения пастыря. Например, вопрос со служебным церковным жильем. Предоставление работнику служебного жилья определяется Жилищным кодексом России [Жилищный кодекс РФ, ст. 101]. Собственно, и гражданский устав прихода обязывает приходы озаботиться решением жилищного вопроса для священнослужителя. Казалось бы, при приезде на приход — далеко не всегда, но чаще всего — священнослужители нередко получают приходское жилье, которое вполне можно рассматривать как служебное. Однако, во-первых, предоставление таких помещений не сопровождается договором, поскольку священнослужители не являются работниками. Во-вторых, семья пастыря в случае его смерти может быть, и будет выселена. Как ни странно, обоснование этому можно найти в букве законодательства, что, однако, противоречит духу этого законодательства. В принципе, ст. 103 Жилищного кодекса РФ может быть применена и в описанном случае для защиты семьи священника. Однако для этого необходимо обращение в суд, что, в свою очередь, несет для членов семьи священнослужителя угрозу наложения на них церковных санкций, оговоренных уже в церковных документах.

Таким образом, возвращаясь к высказыванию диак. Владимира Сологуба, необходимо признать, что как раз именно в случае следования церковного законодательства в русле государственного права священнослужитель может обрести свои права и обязанности, а с ними и искомый статус в обществе. Останется лишь не утратить их в силу личных несовершенств.

Ближайшее будущее

Ну и, наконец, о перспективах. Какими видятся они?

Говорить о перспективах — дело неблагоприятное и опасное. И все же. Современная ситуация такова, что канонической, правовой, а вместе с ним и социальный статус духовенства в среднесрочной перспективе видится зависящим от множества обстоятельств. Во-первых, от отношения государства к Церкви. Во-вторых, от того, насколько адекватно статус священнослужителя будет определяться самой Церковью.

На сегодня можно сказать, что многое зависит либо от личности конкретного священника или диакона, либо от отношения конкретного архиерея к врученным его попечению клирикам, либо от воли главы района, губернатора и т. д. По этой причине мы видим искаженные представления духовенства и церковного сообщества о статусе священнослужителей. Что не менее печально — мы видим неупорядоченность действующих церковно-правовых норм, каноническую безграмотность или малограмотность епископата, духовенства и церковных судей, фактически бесправное положение священнослужителей и членов их семей, всецело зависящих от воли архиерея.

Далее. О восприятии духовенства окружающими. Образ жизни, культуры и самоосознания священнослужителей говорит о том, что духовенство в перспективе все более явно будет дрейфовать в сторону особой субкультуры, обладающей чертами маргинальности, асоциальности и агрессивности по отношению к внешнему миру. Еще и еще раз повторюсь: одной из основных причин описанного мне видится крайне низкий уровень церковно-правового (канонического) сознания и сомнительная богословская подготовка духовенства (невзирая ни на какие дипломы об образовании либо даже ученые степени...)

Я вовсе не хочу утверждать, что описанное затронет всех пастырей. Безусловно, будут и добрые исключения. Однако ожидаемое станет характерным не только для духовенства, но и для церковной среды, культура которой все более становится похожей на культуру протестантских общин Запада. И в эту среду такое духовенство вполне впишется. Однако это будет не сословие, как об этом порой принято говорить, а именно специфическая субкультура, которая может себя считать тем, чем пожелает, и верить, во что пожелает...

* * *

После доклада П. И. Гайденко работа круглого стола продолжилась в формате общей дискуссии.

Свящ. Владислав Баган: Должность епархиального секретаря во многом связана с деятельностью епархии как юридического лица. Что касается статуса священнослужителя с точки зрения государства, то он повышенный, т. е. священник — это не простой гражданин. Поэтому у него всегда есть т. н. зеленый коридор. Особенно это ощущается, когда после того, как ты работаешь юристом, ты становишься священником. Статус священника в Церкви — это прежде всего каноническая ответственность. При этом Церковь ограничена в своих наказаниях — тут всецело любовь. Однако не исключаются и методы экономического и юридического воздействия, которые действительны и применяются на епархиальном уровне весьма часто. При этом есть определенная опасность архиерею впасть в это искушение как руководителю организации. Церковь сама по себе наказывать фактически не может, степень ее воздействия всегда благодатна. Но как организация Церковь, конечно, ущербна. Что же делать? Необходимо внешнее воздействие государства, которое в то же время было бы заинтересовано и подчинялось бы каноническим нормам. Если обратиться к дореволюционному опыту, то это может быть Помазанник Божий.

П. И. Гайденко: Современная ситуация почисления священнослужителя за штат — это увольнение. Т. е. не только нарушаются канонические нормы о содержании духовенства...

Свящ. Владислав Баган: В практике Смоленской епархии, если настоятель по каноническим нормам запрещается в служении, то как руководитель юридического лица он заменяется на другого священника. Однако церковный суд в таком случае назначает ему какое-то послушание и содержание. Главное — церковный суд устанавливает срок для исправления, для возвращения. Таким образом архиерей заботится о священнослужителе. Кстати, хотел бы сказать, что церковным судом нашей епархии в этом году были восстановлены в священнослужении трое человек после принесенного ими покаяния. И произошло это восстановление во время рассмотрения их дел о лишении священного сана.

П. И. Гайденко: Хотелось бы отметить, что чаще всего, говоря о наказании священнослужителя, мы уходим в область позитивного права, совершенно забывая о богословской стороне проблемы. При этом мне видится большой проблемой то, что сегодня церковный суд носит обвинительный характер⁷ и не занимается разрешением споров. И еще отмечу. Проблемой является статус семьи священнослужителя, поскольку семья является заложником статуса главы семьи. Это особенно важно при наличии в его семье несовершеннолетних детей.

Прот. Александр Задорнов: У меня реплика по поводу доклада. Священнослужитель живет в совершенно другой правовой культуре, чем обычный гражданин. Дело в том, что средневековая феодальная система подразумевает правовую «культуру пакта», которая в Новое время сменяется «культурой договора». Священник живет в старой «культуре пакта», которая предполагает прежде всего следующее: никаких договорных обязательств, только личная преданность сюзерену, невозможность оспаривания в суде нарушений твоего статуса, нефиксируемые обязательства, которые ты выполняешь, потому что принадлежишь своему сословию. Что касается вопроса о сословиях. Мы, конечно, можем делать вид, что духовенство живет сегодня в новой правовой реальности, но, раз за разом поднимая эти вопросы, мы убеждаемся, что это не так. Есть два фактора, которые эту сословность отменить не могут, вне зависимости от того, признается ли она на уровне государства. Первое — это канонические требования к статусу священнослужителя. На Руси, в Российской империи, в Российской Федерации они одни и те же. Они могут иметь тот или иной режим применения, но они всегда есть. Не может человек стать священником без учета определенных условий, для государства являющихся юридически ничтожными. Поэтому есть некое ядро — каноническое, — которое в принципе нарушено быть не может. Второе — это то, что у нас и в государственном законодательстве есть примеры некоторой квазисословности, например, статус военнослужащих [О статусе военнослужащих]. То есть существуют примеры, когда даже такие понятия, как свобода человека и гражданина, ограничиваются государством. Также нельзя забывать, что на канонической территории Русской Православной Церкви, находящейся на территории других государств, существуют законы о статусе именно Русской Православной Церкви, т. е. духовенство там существует вовсе не в безвоздушном пространстве.

Прот. Константин Костромин: Хотелось бы обратить внимание на противоречивость поставленных проблем. Мы сейчас смешиваем некое самоограничение духовенства как социальной группы — каким с точки зрения светского права является добровольное принятие подчиненности церковному праву, которое государство не признает. Здесь возникает развилка: человек может находиться в процессе выхода из священного сана, т. е. из социальной группы духовенства, и его отношение к добровольно принятым на себя каноническим нормам может начинать меняться. Он может начинать с того, что он признаёт эти правила для себя, но ищет выход из социального сословия исходя из канонических норм. Постепенно он от них начинает дистанцироваться и апеллировать только к светскому законодательству, переставая принимать канонические нормы как значимые. Крайне важно не смешивать канонические нормы, которые священник принимает на себя добровольно, и правовые нормы государства.

⁷ Об этом подр.: [Принципы права и церковный суд: проблемные поля].

Поэтому сегодня понятие социальной группы важнее, чем понятие сословия, т. к. есть формы — и не только среди военных, но и, например, в банковской сфере, — которые для нас являются аналогией. И по поводу «квазисословия». В Советском Союзе духовенство было если не квазисословием, то довольно специфической социальной группой, в значительной степени пораженной в правах, причем это не регламентировалось государственным законодательством напрямую. Еще замечу, что мы должны рассматривать положение духовенства не только ретроспективно, но и перспективно, а перспектива такова, что государственное право играет все большую роль в жизни и деятельности духовенства. Это выражается прежде всего в том, что духовенство все больше апеллирует к государственным нормам, при этом значимость корпоративных норм Церкви снижается. Также нельзя забывать о появлении разнообразных профессиональных стандартов. И не за горами появление профстандарта духовенства. Именно под этот стандарт писался ФГОС⁸ по теологии, чтобы готовить духовенство по государственному стандарту. И духовенство в дальнейшем вынуждено будет строить свою жизнь в соответствии с этим профессиональным стандартом. Это явный перекос в пользу государственного права по сравнению с церковным. Поэтому для нас обсуждение перспективы даже важнее, чем изучение ретроспективы.

А. В. Царегородцев: Реплика по докладу. Можем ли мы говорить, что юридически епископат более защищен, что его статус приближается к понятию привилегированного сословия? Чем епископат и рядовое духовенство отличаются в плане правовой защиты *de jure* и *de facto*? Также, можем ли мы считать обязательным критерием сословности замкнутость?

П. И. Гайденко: Проблема сословности — это проблема самовоспроизводства. Сословность — это порождение того периода, когда не было такого социального лифта, как образование. Что же касается защищенности, то, разумеется, епископат лучше защищен в правовом отношении.

А. В. Царегородцев: Несколько слов о положении англиканского духовенства XIX в. Что касается рядового духовенства, то существенные различия в правовом, материальном положении зависели от того, является ли человек настоятелем, или же помощником священника. При этом в XIX в. духовенство не было замкнутым сословием. Очень приветствовался приход в Церковь людей с высшим светским образованием, при этом важно было, чтобы такой человек прослушал курс богословия в университете и сдал экзамен епископу. Затем ему нужно было найти настоятеля, который взял бы его на приход. После этого он мог стать священником. При этом очень четко различались сан и должность. Статус священника зависел от наличия покровителя, который мог бы его продвинуть на вакантную должность настоятеля (ректор или викария), что давало уже значительные блага.

Свящ. Стефано Каприо: Католическая Церковь, говоря о каноническом и правовом статусе духовенства, исходит из принципа отделения Церкви от государства и из необходимости конкордата. В истории России был конкордат от 22 июля (3 августа) 1847 г.⁹, который не очень хорошо действовал, т. к. священников — в основном выходцев из Польши — подчинили Католической духовной коллегии, и такое положение Католическая Церковь не принимала. Поэтому какое-то время была сложность в церковно-государственных отношениях, но потом было разрешено не подчиняться

⁸ Современный Федеральный государственный образовательный стандарт (ФГОС) предполагает подготовку теологов. Их готовят в духовных высших учебных заведениях и на кафедрах теологии светских вузов. В связи с ФГОС предполагается формирование профессионального стандарта духовенства, что создаст правовые основания для появления профессии «священнослужителя» и требований, предъявляемых к подготовке «профессиональных» пастырей. Сложность заключается в том, что есть институция по созданию и доработке ФГОС — Федеральное учебно-методическое объединение по теологии, базирующееся в ПСТГУ, но включающее в свой состав представителей не только других вузов и регионов, но и других религий, однако нет институции, которая разработала бы профессиональный стандарт.

⁹ Подр. см.: [Подписан конкордат].

духовной коллегии. Некоторое время статус католических священников в Российской империи был подвешенным, однако при этом была возможность получения в России духовного образования.

В Италии в прошлом веке было два конкордата, вначале в 1922 г., когда необходимо было компенсировать Церкви то, что было отнято при объединении государства Италии. Поэтому государство взяло на себя содержание духовенства. Это было изменено в 1987 г., когда при правительстве социалистов новым конкордатом была установлена новая система: духовенство финансируется из налогов населения, которые выделяются именно на нужды Церкви. Хочу отметить, что установление отношений Церкви с государством выгоднее для Церкви, чем включение Церкви в саму структуру государства, когда существует не разделение, а симфония. В разных странах конкордаты действуют по-разному, с учетом национальных законодательств. Ежегодно епископы подают в финансовый институт Церкви списки священников, в которых определяются их статусы, и уже от этого зависят их блага. При этом если священник где-то преподает — как, например, я, — то сумма, которую он получает за преподавание, отнимается от его зарплаты в Церкви. Подчеркну, что существует право каждой епископской конференции установить свои правила вознаграждения духовенства. Также отмечу, что многие из ранее существовавших в рамках конкордатов привилегий духовенства сегодня, при Папе Франциске, из-за многочисленных скандалов пересматриваются и отменяются.

П. И. Гайденко: Система конкордата весьма интересна. Сегодня в России есть проблема, т. к. в законодательстве не прописано разграничение полномочий государства и Церкви, российское право предполагает свое безусловное главенство. Система конкордата не только разрешала бы это противоречие, но, самое главное, она определяла бы сроки своего действия, чтобы эту систему можно было в перспективе дорабатывать и совершенствовать.

А. Ю. Митрофанов: Реплика относительно сказанного прот. Александром Задорновым. «Культура пакта» — это упрощенное представление о правовых реалиях Средневековья, ибо в Западной Европе тогда существовали определенные обязательства сюзерена перед вассалами. Поэтому, если мы говорим о «культуре пакта» как об отличительном признаке средневековой цивилизации, то здесь уместнее говорить о Московской Руси и об ордынской государственности — о Монгольской империи, о Золотой Орде. Московское государство как преемник политических традиций Золотой Орды унаследовало «культуру пакта». Хотя вопрос о преемственности не так прост, дискусионен... Таким образом, я здесь выступаю с некоей реабилитацией Средневековья.

Далее, относительно сказанного свящ. Владиславом Баганом. Необходимо определиться с богословской терминологией. Священник принимает сан для того, чтобы служить, а не для того, чтобы работать. Поэтому отношения архиерея и священника не могут полностью описываться в терминологии светского права. Здесь есть коллизия, т. к. право Церкви предполагает некую иную, духовную реальность, нежели государственное законодательство. Именно с этим связано учение о т. н. неизгладимости печати священства.

Наконец, по поводу сказанного свящ. Стефано Каприо. Неправомерно рассматривать соглашение между Николаем I и Папой Пием IX как конкордат в классическом смысле этого понятия, т. к. император не был католиком, а был главой Православной Церкви, и потому не мог рассматривать Папу как законного канонического архиерея. Следовательно, это соглашение было лишь политическим договором, а не документом канонического характера. Кроме того, это соглашение не было равноправным с точки зрения российского государства, что и проявилось впоследствии, после подавления польского восстания. Что же касается самого принципа конкордата, то я позволю себе вспомнить термин «проституирование клира», встречающийся в антилатинской протестантской полемике еще со времен Реформации, когда отмечалось, что финансовый аспект независимости клира весьма уязвим, прежде всего с точки

зрения Священного Писания. Мне кажется, что идея конкордата при всей ее внешней привлекательности для нас несет в себе серьезные богословские проблемы, ибо финансовую независимость Церкви от государства иногда приходится покупать очень дорогой ценой, продавая душу... Это подтверждает история папства, в частности история понтификата Григория VII.

П. И. Гайденко: Согласен, что отношения священника и епископа — это не совсем рабочие отношения. Однако действующее законодательство говорит именно о трудовых взаимоотношениях. При этом из него исчезло понятие «служащий», которое в Советском Союзе относилось к интеллигенции, поэтому когда я, как профессор, прихожу фактически на службу в свой университет, я формально прихожу на работу.

Свящ. Владислав Баган: К сожалению, взаимоотношения, когда встречаются харизма епископа и печать священства клирика, не соответствуют тем правоотношениям, которые существуют сегодня в Церкви. Они в большей степени юридические. И поэтому сегодня в церковном суде нам трудно разграничить, где мы судим прп. Авраамия Смоленского (которого судить вообще не надо, ибо он святой), а где преступника.

Свящ. Стефано Каприо: Я соглашусь с Андреем Юрьевичем, что соглашение с Николаем I не было конкордатом в полном смысле слова, но не будем забывать, что отношения между русскими царями и Католической Церковью всегда были непростыми. Например, Екатерина II приняла на себя покровительство над Католической Церковью и тем спасла Общество иезуитов. В то же время, когда Могилевскую католическую епархию перевели в Петербург, это сделали без согласования с Ватиканом. Что касается упомянутого «проституирования клира», то мы, католические священники, сами зачастую жалуемся на эту систему, ощущая себя крепостными у епископов. То есть сложно считать существующие сегодня варианты конкордастов идеальными. Но это система, которая старается учитывать разные изменения, уровни развития государственно-церковных отношений. Понятно, что это компромисс, а он никогда не идеален.

И. А. Пибавев: Мы в Вятской епархии на курсах подготовки священнослужителей часто разбираем вопросы правового положения духовенства, обеспечения исполнения светского законодательства. Поэтому я соглашусь с П. И. Гайденко, что современное социальное положение духовенства, которое регулируется нормами светского права и каноническими нормами, не подчеркивает его высокий статус. Наши студенты, которые готовятся к принятию сана, — взрослые люди, которым за 40, среди них есть те, кто получил уже пенсию, как, например, сотрудник полиции. То есть получив определенные государственные социальные гарантии, они теперь могут стать священнослужителями, поскольку не зависят от возможности прихода содержать их.

В то же время не могу согласиться с прот. Александром Задорновым, т.к. статус военнослужащих ограничен публичным интересом государства, которое, ограничивая права, дает множество льгот. Семьи военнослужащих максимально защищены. В ситуации духовенства никакой подобной защиты нет.

Также хотел бы сказать о проблеме привлечения духовенства к ответственности по нормам канонического права. Полагаю, нужно вспомнить дело Патриарха Иерусалимского Иринейя, лишённого в 2005 г. сана Синодом¹⁰. Спустя 14 лет, в 2019 г., новый Патриарх Иерусалимский Феофил восстановил его в священном сане с титулом «бывший Патриарх Иерусалимский». Этот пример показывает большую сложность вопроса церковного наказания.

Прот. Александр Задорнов: Вопрос о лишении сана, в том числе о сроках, — это тема отдельного обсуждения. Наш Высший Общецерковный суд уже неоднократно восстанавливал лишённых сана клириков, это входит в его полномочия. Я своим студентам задаю вопрос: когда священник перестает быть священником — в момент совершения преступления, за которым следует лишение сана, или в момент росписи

¹⁰ Подр. см.: [Заявление Иерусалимского Патриархата, 2005].

архиерея под решением суда? Все понимают, что если мы занимаемся богословием, то ответ первый, а если мы занимаемся каноническим правом, то ответ второй. Более того, церковные каноны тоже на это указывают, — когда клирик не признается в совершении преступления, ситуация «не пойман — не вор».

Есть смысловое противоречие, когда для того, чтобы человека сделать священником, требуются как минимум определенные литургические действия, а для того, чтобы лишить его сана, таких действий не требуется, нужен лишь ряд бюрократических судебных процедур. И для того чтобы восстановить его в сане, не требуется никаких литургических действий...

П. И. Гайденко: Есть небольшое историческое уточнение. Судя про всему, возвращение сана Луке Жидяте сопровождалось провозглашением, причем публичным¹¹. По словам летописца, была использована некая формула, вероятно греческая, — ему была возвращена область и власть его [ПСРЛ, т. 3, 182–183; ПСРЛ, т. 4, 118–120].

И еще пара замечаний. Во-первых, сегодня в Православной Церкви отсутствует понятие реабилитации. Во-вторых, понятие сана мы должны рассматривать в контексте греческих норм, исходя из их терминологии. При этом нужно различать, что понимается под термином «сан»: сан как титул или сан как обладание благодатью? Этот аспект богословски и терминологически вообще не рассмотрен. Поэтому мы не можем ссылаться на славянские тексты, необходимо вернуться к греческим оригиналам.

Ю. В. Оспенников: У меня есть ряд замечаний по тому блоку вопросов, который касается взаимоотношений государства и Церкви. Во-первых, это новое понятие, появившееся на нашем круглом столе, — термин «квазисословие». Я категорически не согласен с обсуждавшейся здесь аналогией с военными. Если мы говорим о становлении сословных структур и обратимся к феодальной Европе, мы там увидим таблицы-схемы сословий, количество которых доходило до ста. Они все строго иерархизированы. Именно сословия иерархически соподчинены. Если же мы говорим о военных, то они строго юридически не занимают в общественной структуре иерархическое положение и не вступают в конфликт с конституционным принципом равенства граждан. Поэтому о квазисословных группах можно говорить в другом смысле, и это никак не связано с сословной структурой.

С другой стороны, обозначенное П. И. Гайденко в его докладе стремление к сословности имеет прежде всего вполне конкретные материальные основания (о которых в сегодняшней беседе не было сказано ни слова), также оно имеет и ряд политических оснований. И сегодня никто не поднял вопрос о той функции, которую данная конкретная группа выполняет в системе общественных отношений. Функция эта вполне очевидна, ее вполне осознает и само духовенство, ее осознает и государственная власть, — это идеологическая функция. Насколько хорошо она выполняется — это другой вопрос. Важно то, что к ней стремятся и государство, и Церковь. Очевидно стремление к политизации Церкви и выполнению ею идеологической функции. И здесь возникает вопрос: идеологическая функция, которую стремится выполнять Церковь (и государство хотело бы, чтобы ее выполняла Церковь), насколько находит ответ в глазах общества? Здесь мы видим серьезные противоречия, т.к., согласно социологическим исследованиям, лишь 4–6% от числа людей, заявляющих о себе как о православных, действительно являются воцерковленными. И если мы говорим о конкордате, то налоги (тех самых 4–6% населения), которые должны собираться в пользу Церкви — сразу оговорюсь, что я считаю это идеальным вариантом, гораздо лучше нынешней непрозрачной, вызывающей массу нареканий (в плане права, из-за коррупционных схем) системы «кормлений», — достаточны ли для содержания того церковного механизма, тех материальных объектов, которые Церковь на себя взяла? Ведь сейчас, по сути, Церковь и ее деятельность финансируется за счет всех граждан России, — это и прямое финансирование, и разного рода льготы, и разного

¹¹ О личности Луки Жидяты, обстоятельствах суда над ним и возвращения доброго имени см. подр. исследование И. В. Дергачевой, В. В. и С. В. Мильковых: [Дергачева, Мильков, Милькова, 2016].

рода оговорки в законе, позволяющие вести разнообразную деятельность, в том числе по извлечению прибыли. И все это происходит и за счет тех граждан, которые либо равнодушны, либо настроены положительно, но при этом не хотели бы и не принимают участия в жизни Церкви. Это весьма острое противоречие. И если говорить о месте духовенства в современной жизни, то, может быть, начинать надо с решения этих вопросов?..

Ю. В. Ерохина: Мне хотелось бы отметить, что для целей нашей дискуссии интересна межконфессиональная диалоговая форма, когда через сравнительный анализ можно будет выявить возможные противоречия, различия в практиках и т. д. Отсюда мне видятся направления дальнейших исследований, например, с точки зрения «внешнего взгляда», т. е. репрезентация образа духовенства через культуру [Церковное право и культура: грани взаимодействия]. Я имею в виду даже не всю культуру, а, в частности, кинематограф (и я даже представляю себе тот перечень фильмов, которые можно было бы обсудить). Это дало бы возможность изучить отражение образа священнослужителей в общественном сознании, выявить позитивные и негативные стереотипы, соотнести их с историческим контекстом, с современным правовым положением.

П. И. Гайденко: Да, тема взаимоотношения церковного права и культуры будет обязательно продолжаться на мероприятиях Барсовского общества. Мы будем говорить об этом. В самом деле, и искусство в целом, и кинематограф в частности, оставили нам громадную палитру всевозможных образов священнослужителей, начиная от иерархов вплоть до младшего клира.

А. А. Хохлов: Для меня большой интерес представляет влияние социокультурной среды, на которую обратил внимание Ю. В. Оспенников. Если мы обратимся ко 2-й пол. XIX в., то обнаружим, что налицо эволюция правового положения духовенства. Начиная со времен Александра I, когда окончательно был снят вопрос о телесных наказаниях духовенства (указом 22 мая 1801 г. отменялось применение телесного наказания по суду к священникам и диаконам [ПСЗРИ, I, т. 26, № 19885]), и заканчивая началом XX в. мы видим невероятные изменения правового положения священнослужителей. Оно со временем приобретает массу прав и становится если не привилегированным, то уж точно полупривилегированным... Но проблема заключалась в том, что все это было в теоретической плоскости. А в реальной повседневной жизни и тех социокультурных практиках, которые были характерны для российского общества — в особенности для регионов, отличавшихся полиэтническим характером, — ситуация зачастую выглядела совершенно противоположной. Духовенство, обладая определенным статусом, возвышаясь над некоторыми социальными группами, никакой возможности реализовать эти права не имело. Если же говорить про современность, то, помимо социокультурного аспекта, этническая пестрота как особенность отдельных регионов России накладывает отпечаток на реализацию прав духовенства. Православное духовенство в тех регионах, где сильны позиции других религиозных течений, вынуждено искать «точки опоры» в тех условиях, когда происходит «поджимание» со стороны этих течений. Это характерно для регионов, где исторически сильны позиции ислама, буддизма и т. д. Это весьма серьезная проблема, и она требует своего изучения. Таким образом, мы получаем противоречивую ситуацию: в теоретическом плане — улучшение правового положения духовенства, а де факто этого не происходит. В связи с этим у меня вопрос к П. И. Гайденко. В чем, с Вашей точки зрения, заключается мотив стремления определенной части современного православного духовенства к некоей сословности? Это что — романтизация прошлого, это какое-то искаженное восприятие современного положения дел, или это происходит от недостатка образования?

П. И. Гайденко: На мой взгляд, противоречия, существующие сегодня в среде духовенства, отражают внутреннее ощущение несправедливости положения священнослужителя. И потому мечта о сословности в разных группах священнослужителей порождается разными причинами: где-то она подпитывается весьма высокой культурой, где-то, наоборот, низкой, но в любом случае это отражение несправедливости.

Эта несправедливость выражается в том, что богословие — дополненное самообразованием — убеждает, что священническое служение очень высокое. А когда священнослужитель сталкивается с реальными жизненными обстоятельствами, к которым он чаще оказывается не подготовлен, то появляется ощущение внутренней несправедливости священнической жизни...

А. А. Дорская: Хотелось бы поддержать идею А. А. Хохлова о том, что начиная с XIX в. правовое положение духовенства в России начало существенно меняться, но при этом сделать акцент на следующем. Российское государство на протяжении веков проводило политику, направленную на то, чтобы общаться не непосредственно с населением, а с определенными коллективами. Наиболее ярким примером таких коллективов были крестьянские общины, поскольку численность крестьян в Российской империи определялась от 83 до 87% от общего числа населения. Отмена крепостного права в 1861 г. и Судебная реформа, начавшаяся в 1864 г., стали нарушать сложившийся веками порядок, и в этих условиях духовенству стала отводиться роль посредника между государством и обществом, что во многом предопределяло правовой статус священнослужителей. Это очень хорошо почувствовали специалисты в области церковного права. В частности, профессор Московской Духовной академии Н. А. Заозерский. Когда 29 декабря 1889 г. были утверждены «Правила о производстве судебных дел, подведомственных земским начальникам и городским судьям», встал вопрос о том, что новые местные судебные органы не знают норм обычного права. Тогда возникла идея возводить в ранг третейских судей сельских приходских священников, имеющих представление как о местных нуждах, так и о привычных способах решения семейных, наследственных, имущественных и других проблем в конкретном населенном пункте. Этот проект не был реализован, однако он отражал общий подход государства. Священнослужители, с одной стороны, имели черты особого сословия, но с другой — были максимально и во многом искусственно приближены к большей части российского населения. Это одна из важных причин разрыва правового положения и фактического статуса духовенства в Российской империи, который так и не был преодолен до 1917 г.

С. Ф. Веремеев: Соглашусь с Ю. В. Оспенниковым в том, что необходимо изучать материальные основания. Еще хотел бы сказать о проблеме, связанной со священнослужителями, сознательно снявшими сан, — как с ними быть, какова их дальнейшая судьба? Что с обеспечением их семей? Это же касается монашествующих, покинувших монашество. Возьмет ли Церковь какую-то заботу об этих людях, помимо пастырской? Что же касается взаимоотношений Церкви и государства, то мне кажется, что форма конкордата, при всем своем несовершенстве, представляется наиболее предпочтительной.

А. Ю. Митрофанов: Признаюсь, мне печально слышать сегодня множество рассуждений о том, как хорошо Католическая Церковь сделала с конкордатом, а вот нам бы так!.. Мне кажется, что православным не нужно опираться на исторический опыт отделенных от Православной Церкви инославных сообществ. Его можно учитывать, но при этом мы должны строить наши отношения с внешними исходя из Предания Древней Церкви, которое, кстати сказать, гораздо более успешно воссоздается в протестантских общинах, определяя их отношения с государством. Этот опыт был бы для нас куда более плодотворен.

Диак. Сергей Кульпинов: При анализе правового положения духовенства нужно учитывать разницу между исполнением законов в столицах — Москве и Санкт-Петербурге, и тем, как они «считываются» на местах. Поскольку, если мы вспомним про обновленцев, то увидим: в 1922–23 гг. Советское государство — антирелигиозное по своему законодательству, но при этом на местах обновленцев «считывают» как новую «государственную» Церковь. Нечто подобное происходит в церковной среде и ныне, когда зачастую каноническое право толкуется так, как угодно тому или иному иерарху. За одно и то же деяние могут быть назначены совершенно различные наказания, и даже указания священноначалия на местах трактуются по-разному.

И еще хотел бы добавить к сказанному Ю. В. Ерохиной, коснувшись проблемы гуманизации и дегуманизации образа священника. Мне в процессе моей научной работы приходилось сталкиваться с примерами того, как обновленцы дегуманизировали своих оппонентов, и как их дегуманизировали «тихоновцы», и как государство дегуманизировало и тех и других. Изучение проблемы расчеловечивания весьма важно, и сейчас много исследований на эту тему.

С. О. Шаляпин: Возвращаясь к приведенной прот. Александром Задорновым аналогии между духовенством и военными, подводящей нас к мысли, что отношения в среде священнослужителей — это отношения служебного характера. В принципе, с этим можно согласиться. Но в таком случае необходима норма, устанавливающая, что именно эти отношения не подпадают под иные виды отношений (подобно законодательству о статусе судей, например). Но сейчас такого нет. Более того, мне приходилось общаться с составителями нынешнего Трудового кодекса России, которые прямо мне говорили, что в 2001 г. гл. 54 ТК РФ [Трудовой кодекс РФ] «Особенности регулирования труда работников религиозных организаций» принималась в том числе и по большому настоянию Патриархии. Это единственная глава, которая позволяет регулировать отношения между работником и работодателем, руководствуясь не нормами Трудового кодекса, а внутренними нормами религиозной организации. Эта норма, введенная в гл. 54, дала религиозным организациям свободу использовать свои внутренние положения, в том числе и каноническое право. Однако прошедшие 20 лет привели нас к неутешительному выводу, что трудовые договоры по гл. 54-й, насколько я понимаю, с работниками религиозных организаций не заключаются...

Свящ. Владислав Баган: Формы трудовых договоров были разработаны Московской Патриархией и разосланы по епархиям. Мы заключаем договоры с работниками религиозных организаций, но не со священниками. В Трудовом кодексе это условие оговорено. На практике возникают проблемы, поскольку суд при увольнении будет рассматривать совокупность факторов, руководствуясь буквой закона, а не нашими установлениями.

С. О. Шаляпин: Тогда возникает вопрос: если это отношения не трудовые, а служебного типа, то необходимо вносить соответствующую оговорку в закон, иначе это будут отношения вне правового поля. Безусловно, Церковь должна пользоваться своими внутренними нормами, тем более что есть тысячелетняя традиция, и необходимо произвести некоторые усилия, чтобы донести это до законодателя. И еще один момент. К дискуссии о конкордате. Сегодня в праве зарубежных стран понятие конкордата давно уже не ассоциируется с теми средневековыми представлениями о конкордатах с Католической Церковью, известных из истории. Например в научной литературе все соглашения правительства Испании с религиозными организациями (5 — с Католической Церковью и 4 — с иными деноминациями) принято именовать «конкордатными соглашениями», и это термин куда более широкий по смыслу, нежели ранее. В современных условиях надо понимать, что нельзя все вопросы взаимоотношений Церкви и государства решить одним махом. Но можно попытаться их разрешить заключением конкордатных соглашений на короткий, например пятилетний, период, после чего можно было бы сделать выводы об эффективности таких соглашений. Отдельная проблема: насколько законодатель готов вникать в каноническое право?..

Прот. Александр Задорнов: Хотел бы призвать к терминологической точности. Мы говорим, что религиозные организации не заключают договоры со священниками. Они не заключают договоры с клириками именно как со священнослужителями. Религиозные организации заключают договоры с клириками, которые в штатном расписании исполняют другие функции, например социального работника и т. д.

П. И. Гайденок: Есть еще вопрос о самостоятельности настоятеля прихода как руководителя юридического лица в принятии решений. Не слишком ли сегодня в Церкви осложнена эта ситуация?

Свящ. Владислав Баган: Не совсем соглашусь. Сегодня настоятель достаточно свободен. Вопросы принятая на работу и увольнения работников, кроме клира, это вопросы настоятеля. Конечно же, есть ограничения в распоряжении имуществом.

С. О. Шалыпин: Относительно посещения архиереем прихода хотел бы добавить исторический пример. Русский Север исторически входил в Новгородскую епархию. Так вот, за 400 лет новгородский архиерей был на Двине один раз!

А. В. Ведяев: Я согласен с тезисом сегодняшнего круглого стола, что духовенство практически полностью бесправно. Когда сегодня проводились аналогии с военными, с банковскими служащими, как-то забылось, что их и обеспечивают совсем по-другому... На мой взгляд, здесь несравнимые ситуации. С точки зрения права, государство данные вопросы относит на усмотрение религиозных организаций (внутренние установления, признаваемые государством). Как Церковь реализует свои права? Вот пример. Документ, принятый Архиерейским Собором в 2013 г., «Положение о материальной поддержке сотрудников религиозных организаций» [Положение о материальной и социальной поддержке]. Согласно этому документу, архиереи защищены прекрасно, клирики — практически никак, т.е. по минимуму. Прошло десять лет, и ничего практически не сделано. Более того, на местах даже то хорошее, что есть в этом документе, зачастую просто игнорируется. Исполнение этого документа на местах полностью зависит от епископа. Данная ситуация негативно влияет не только на современное состояние, но и на перспективу. Когда мы говорим о том, что поток абитуриентов в семинарии снижается, то причин здесь масса, но одна из главных — потенциальные абитуриенты видят, что духовенство фактически бесправно. А с учетом современного капиталистического, рыночного духа в обществе, особенно в среде молодежи, а также с учетом отсутствия сегодня даже минимального самопожертвования — что все-таки было в советское время — картина рисуется малорадостная... И если ситуация меняться не будет, то в перспективе это приведет к большим проблемам в Церкви, в том числе к маргинализации в среде духовенства. Либо окажется, что в священники идут только те, кто имеет уже какую-то финансовую независимость — пенсии, пособия и т.д., но какими они будут священниками, это большой вопрос... Также по вопросу заключения с духовенством трудового договора. Этот вопрос неоднократно поднимался, еще с 90-х гг., потом в 2013 г. предлагалось ввести обязательное заключение трудовых договоров. Против этого звучит множество аргументов (о чем сегодня тоже говорилось), но необходимо учитывать, что трудовое законодательство довольно гибкое, и оно способно воспринимать любые нюансы и особенности. Разумеется, служение священника — это именно служение, а не работа, но любой клирик при этом — гражданин, у которого есть права, и ряд этих прав просто обязан быть регламентированным законодательством.

Диак. Сергей Кульпинов: Может быть, проблема в том, что после окончания советской власти Церковь занялась своего рода симуляцией синодального периода?.. Почему-то синодальный период сочли лучшим временем церковной истории, и во многом те проблемы, которые есть сейчас, — это те же проблемы синодального периода. Многие вопросы, которые были тогда, есть у нас сейчас. В определенном смысле мы сегодня живем не в патриаршем периоде, а в «новом синодальном».

Б. И. Чибисов: Мой комментарий посвящен тем философским и теологическим предпосылкам, на которых П. И. Гайденко построил свой доклад. Павел Иванович обратил внимание на важный вопрос несоответствия социального и правового положения духовенства и определенных ожиданий. Но дело в том, что эта проблема рождается не сейчас, она связана прежде всего с тем, что любое религиозное сообщество попадает в эпоху модерна в ситуацию кризиса. Средневековый социум имеет свою философию права, свою философию морали и т.д., и когда наступает эпоха модерна, религиозное сообщество «загоняется» в определенный угол. Это порождает проблему. С одной стороны, государство выстраивает свои рамки параметров существования, с другой — религиозная структура продолжает отстаивать свою идентичность, свои права и пытается найти свое место в модернизированном обществе.

И в этой связи у религиозных организаций есть несколько стратегий выживания. Есть стратегия агрессивная. Такие модели мы видим, например, в радикальных исламских организациях, когда предпринимаются попытки создания теократических государств. Однако даже в исламском мире такая модель не получила особой поддержки. В целом религиозным сообществам остается как-то конструировать свое выживание в эпоху модерна (точнее, постмодерна), когда священнослужитель попадает в ситуацию двойственности. В пастырском богословии представление священника о самом себе моделируется на основе теологии, которая восходит к раннехристианским текстам. Поэтому и философия права продолжает существовать в Церкви в рамках средневековых представлений. Однако священнослужитель вынужден существовать в эпоху модерна, и потому его положение трудно. С одной стороны, священник должен отвечать параметрам средневековой теологии, с другой — должен учитывать современное право и представления о правах человека. Это выглядит как оксюморон, когда священник приходит к епископу и просит уважать его права! Перед ним сидит самовластный деспот, владыка, который является источником права, и говорить ему о том, чтобы уважали его права, просто комично. Конечно, можно говорить о светских решениях: пенсия, страховка и т. д., но, как мне кажется, решение должно быть принципиально теологическое. Причем теологам необходимо переосмысливать философию и пастырское богословие, т. е. насколько средневековые модели священнослужителя, его рефлексия подходят к той модели социума, в которой священник существует сейчас. Итак, есть конфликт между социальными условиями и теологическими основаниями священства, когда воспроизведение тезисов Средневековья и порождает сословную структуру. Особо подчеркну, что не хотелось бы, чтобы теологические исследования превращались в идеологические, особенно с учетом того, что ситуация с теологией в России довольно сложная...

Прот. Константин Костромин: К стати, если обращаться к советскому периоду российской истории и вспомнить архиеп. Михаила (Мудьюгина), то нужно не забывать, что владыка Михаил не является типологическим примером. Если судить по сохранившимся правовым документам периода его пребывания на Вологодской кафедре, трудно сделать вывод, насколько он руководствовался именно церковным правом в чистом виде (или церковными правовыми обычаями). Скорее, в большей степени это внутреннее самоощущение архиерея, осуществляющего властные полномочия и руководствующегося а) совестью и Священным Писанием и б) государственным законодательством о культах. Мне кажется, важно обобщить этот момент, показав, что в послевоенном Советском Союзе (поскольку довоенный СССР — это полное бесправие духовенства во всех смыслах) правовой статус духовенства, с одной стороны, бесправный, с другой — регламентированный государственным законодательством. И регламентировался он настолько жестко, что это был реально действующий правовой механизм, причем куда более действенный, чем сегодняшней, поскольку он был более детальным. И, что важно, куда более действенный, чем нынешней церковно-правовой. Поэтому правовое положение священнослужителя в СССР было намного более определенным, чем сегодня. Именно этим и руководствовались некоторые архиереи, включая владыку Михаила, которые обращали внимание на правовые детали. Здесь можно также вспомнить о Павла Адельгейма, который прекрасно знал советское законодательство, знал, на какие «болевы точки» можно было давить, ссылаясь на немногочисленные, но все же права... Таким образом, мы не должны недооценивать правовое положение советского священника.

Диак. Сергей Кульпинов: Не могу полностью согласиться с утверждением о. Константина о бесправности священников в довоенном СССР. Есть масса примеров, когда священнослужители весьма хитро пользовались существующей правовой системой, как это, собственно, было и после войны. Так что если Церковь и была полностью бесправна, то очень небольшой промежуток времени.

Н. А. Тарнакин: Соглашусь с о. Константином в том, что правовой статус священнослужителя в советские годы весьма неоднозначен, в чем-то даже парадоксален.

Что касается священников — преподавателей Ленинградской духовной академии в 1940–1960-е гг.¹², то их статус определялся в первую очередь государственным законодательством. Академия создавалась «из ничего», и митр. Григорию (Чукову) приходилось много общаться с уполномоченным по Ленинграду, чтобы иметь возможность приглашать преподавателей из разных регионов. Разумеется, все их взаимоотношения базировались исключительно на государственном законодательстве, в том числе и в случаях поражения священников в правах. Основным рычагом воздействия была т. н. регистрация, в которой уполномоченный мог отказать священнослужителю.

Также хотелось бы сказать пару слов по поводу копирования сегодня синодального периода. По моему мнению, это началось в Советском Союзе, когда Церкви возрождали жившие еще до революции священники и архиереи. В 40-х гг. они были носителями дореволюционной преемственности, которую затем передавали своим ученикам, и это дошло до наших дней. А в 90-е это расцвело пышным цветом, когда исчез контроль государства в лице уполномоченных.

Также пару слов по поводу теологических исследований. Ими скорее будут заниматься священнослужители, которые сразу же окажутся в ловушке. Они вынуждены пересматривать свою жизнь, свое отношение, взаимодействие с обществом, но зачастую, когда это происходит, это сразу ставит экономические вопросы. Поэтому я сомневаюсь, что в ближайшее время мы увидим такие исследования...

П. И. Гайденок: Завершая наш сегодняшний круглый стол, хотел бы поблагодарить всех его участников. Мне кажется, у нас получилось показать сложность и неоднозначность вынесенных на обсуждение проблем. Мы обозначили серьезные противоречия, существующие сегодня. Возможно, некоторые наши оценки прозвучали эмоционально, но они отражают как раз эту сложность и противоречивость положения современного священника не только в контексте права, но прежде всего в контексте канонического права. Как мы убедились, значительная часть ограничений, выпадающих на долю священнослужителя, исходит отнюдь не от государства, а из самой Церкви. Также мы наметили ряд тем для дальнейших наших исследований и обсуждений. Всем спасибо!

Источники и литература

1. Адельгейм (2008) — *Адельгейм П. А., прот.* Догмат о церкви в канонах и практике. Реанимация церковного суда. Нижний Новгород: [б. и.], 2008. 206, [1] с.
2. Адельгейм (2016) — *Адельгейм П. А., прот.* Современные проблемы каноники и экклезиологии в Русской православной церкви: материалы к лекциям. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2016. 141 с.
3. Барсовское общество — Общество изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви (Барсовское общество) // Сайт Издательства СПбДА. URL: <https://izdat-spbda.ru/barsovskoe-obshchestvo> (дата обращения: 27.03.2023).
4. ГПК РФ — «Гражданский процессуальный кодекс Российской Федерации» от 14.11.2002 N 138-ФЗ (ред. от 18.03.2023) // Собрание законодательства РФ. 18.11.2002. № 46. Ст. 4532.
5. Дергачева, Мильков, Милькова (2016) — *Дергачева И. В., Мильков В. В., Милькова С. В.* Лука Жидята: святитель, писатель, мыслитель. М.: Мир философии, 2016. 416 с.
6. Документы Архиерейского Собора 2011 — Документы Архиерейского Собора 2011 г., IV. Обеспечение находящихся на покое Преосвященных архиереев // Патриархия.ру. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1401830.htm> (дата обращения: 27.03.2023).
7. Жилищный кодекс Российской Федерации от 29.12.2004 № 188-ФЗ (ред. от 21.11.2022) (с изм. и доп., вступ. в силу с 01.03.2023) // Собрание законодательства РФ. 03.01.2005. № 1 (часть 1). Ст. 14.

¹² Подр. см.: [Тарнакин, 2021].

8. Заявление Иерусалимского Патриархата (2005) — Архиерейский суд Иерусалимской Церкви лишил епископского сана бывшего Патриарха Ириней // Патриархия.ру. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/25299.html> (дата обращения: 27.03.2023).
9. Конституция РФ — Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020) // Официальный интернет-портал правовой информации. URL: <http://www.pravo.gov.ru/constitution/> (дата обращения: 03.04.2023).
10. Лосев (2021) — *Лосев В., свящ.* О некоторых правовых особенностях служения в церкви в контексте современного законодательства и церковных установлений // *Праксис*. 2021. № 2 (7). С. 43–55. DOI: 10.31802/PRAxis.2021.7.2.003.
11. О статусе военнослужащих — Федеральный закон от 27.05.1998 № 76-ФЗ (ред. от 29.12.2022) «О статусе военнослужащих» // Собрание законодательства РФ. 01.06.1998. № 22. Ст. 2331.
12. Оспенников (2023) — *Оспенников Ю. В.* Актуальные проблемы изучения церковного права (промежуточные итоги работы Барсовского общества) // *Христианское чтение*. 2023. № 1. С. 180–198. DOI: 10.47132/1814-5574_2023_1_180.
13. Перхавко (2012) — *Перхавко В. Б.* Средневековое русское купечество. М.: Кучково поле, 2012. 624 с.
14. Печников (2001) — *Печников М. В.* Новгородско-псковское движение стригольников XIV–XV веков: Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. М., 2001. 246 с.
15. Печников (2009) — *Печников М. В.* Церковь и стригольники в Пскове в конце XIV — первой трети XV в. // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2009. № 3 (37). С. 88–89.
16. Печников (2019) — *Печников М. В.* Был ли Псков одним из еретических центров в конце XV в.? // *Вестник Университета Дмитрия Пожарского*. 2019. № 2 (14). С. 118–128.
17. ПСЗРИ — Полное собрание законов Российской империи. Собр. I. СПб., 1830. Т. 26. № 19885.
18. Письмо Управления делами Московской Патриархии № 1086 — Письмо Управления делами Московской Патриархии от 11 марта 1998 г. № 1086 о порядке начисления и уплаты страховых взносов религиозными организациями. URL: <https://base.garant.ru/165883/> (дата обращения: 27.03.2023).
19. Подписан конкордат — Между Россией и Ватиканом подписан конкордат // Сайт Президентской библиотеки им. Б. Н. Ельцина. URL: <https://www.prlib.ru/history/619430> (дата обращения: 03.04.2023).
20. Положение о материальной и социальной поддержке — Положение о материальной и социальной поддержке священнослужителей, церковнослужителей и работников религиозных организаций Русской Православной Церкви, а также членов их семей. Документ принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 4 февраля 2013 г. // Патриархия.ру. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2775729.html> (дата обращения: 27.03.2023). (дата обращения: 27.03.2023).
21. Положение о церковном суде (2008) — Положение о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428440.html> (дата обращения: 27.03.2023).
22. Принципы права и церковный суд: проблемные поля — Круглый стол Барсовского общества «Принципы права и проблемные поля» // Сайт Издательства СПбДА. URL: <https://izdat-spbda.ru/barsovskoe-obshchestvo/post/kruglyj-stol-principy-prava-i-cerkovnyj-sud-problemnyye-polya> (дата обращения: 27.03.2023).
23. ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М., 1961; Т. 3: Новгородские летописи (I, II, III). М., 2000; Т. 4: Новгородские IV и V летописи. Ч. 1. М., 2000.
24. Сологуб (2021) — *Сологуб В., диак.* Система управления высшим духовным образованием в новейшее время // *Праксис*. 2021. № 2 (7). С. 215–232. DOI: 10.31802/PRAxis.2021.7.2.014.
25. Тарнакин (2021) — *Тарнакин Н. А.* К вопросу о преемственности образовательной и научной моделей дореволюционных духовных школ в Ленинградской духовной академии и семинарии (вторая половина 1940-х гг.) // *Вестник Исторического*

общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3 (8). С. 378–388. DOI: 10.47132/2587–8425_2021_3_378.

26. Трудовой кодекс РФ – Трудовой кодекс Российской Федерации от 30.12.2001 № 197-ФЗ (ред. от 19.12.2022) (с изм. и доп., вступ. в силу с 01.03.2023) // Собрание законодательства РФ. 07.01.2002. № 1 (ч. 1). Ст. 3.

27. Устав РПЦ – Устав Русской Православной Церкви // Патриархия. ру. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/> (дата обращения: 27.03.2023).

28. Церковное право в свете исторической науки – Круглый стол Барсовского общества «Церковное право в свете исторической науки» // Сайт Издательства СПбДА. URL: <https://izdat-spbda.ru/barsovskoe-obshchestvo/post/kruglyj-stol-cerkovnoe-pravo-v-svete-istoricheskoy-nauki> (дата обращения: 27.03.2023).

29. Церковное право и культура: грани взаимодействия – Круглый стол Барсовского общества «Церковное право и культура: грани взаимодействия» // Сайт Издательства СПбДА. URL: <https://izdat-spbda.ru/barsovskoe-obshchestvo/post/anons-nauchnaya-konferenciya-cerkovnoe-pravo-i-kultura-grani-vzaimodejstviya> (дата обращения: 27.03.2023).

30. Янин (2008) – Янин В. Л. Очерки истории средневекового Новгорода. М.: Языки славянских культур, 2008. 400 с.

А. Ю. Митрофанов

**Императрица Екатерина II
как пример женского служения Церкви.
Комментарий к статье Ю. В. Оспенникова
«Актуальные проблемы изучения церковного права
(промежуточные итоги работы Барсовского общества)»**

УДК 271-72-055.2+94(470+571)(092)
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_134
EDN OWLAZS



Аннотация: Статья является откликом на статью Ю. В. Оспенникова «Актуальные проблемы изучения церковного права (промежуточные итоги работы Барсовского общества)» и посвящена проблеме женского священства и женской императорской власти в средневековой Византии и в Российской империи XVIII в. Автор приходит к выводу о том, что идея женского священства была реализована в контексте идеологии императора Константина Великого, провозгласившего себя епископом внешних дел Церкви, российской императрицей Екатериной Великой. Манифестацией этой идеологии стала коронация Екатерины, которая была введена в алтарь и причастилась по чину священнослужителей.

Ключевые слова: женское священство, Екатерина Великая, Константин Великий, Феодора, Афинаида, Пульхерия, церковное право и культура, Эклога, коронация, причащение.

Об авторе: **Андрей Юрьевич Митрофанов**

Доктор исторических наук, доктор истории, археологии и искусств Лувенского Католического университета, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви («Барсовское общество»).

E-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5365-1577>

Для цитирования: Митрофанов А. Ю. Императрица Екатерина II как пример женского служения Церкви. Комментарий к статье Ю. В. Оспенникова «Актуальные проблемы изучения церковного права (промежуточные итоги работы Барсовского общества)» // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 134–142.

Статья поступила в редакцию 06.03.2023; одобрена после рецензирования 26.03.2023; принята к публикации 03.04.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Andrey Yu. Mitrofanov

The Empress Catherine II as an Example of Women's Service to the Church. Commentary on the Article by Yu. V. Ospennikov "Actual Problems of Church Law Studies (Interim Results of the Work of the Barsov Society)"

UDK 271-72-055.2+94(470+571)(092)
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_134
EDN OWLAZS



Abstract: The article is a response to the article of Yu. V. Ospennikov "Actual problems of studying church law (interim results of the work of the Barsov Society)" and is devoted to the problem of the Women's priesthood and of the Women's imperial power in medieval Byzantium and in the Russian Empire of the XVIII century. A. Yu. Mitrofanov concludes that the idea of female priesthood was implemented in the context of the ideology of the Emperor Constantine the Great, who proclaimed himself a bishop of the external affairs of the Church, by the Russian Empress Catherine the Great. The manifestation of this ideology was the coronation of Catherine the Great, who was introduced into the altar and received the Holy Communion according to the rank of the clergy.

Keywords: women's priesthood, Catherine the Great, Constantine the Great, Theodora, Athenais, Pulcheria, church law and culture, Eclogue, coronation, communion.

About the author: **Andrey Yurievich Mitrofanov**

Doctor of Historical Sciences, Doctor of History, Archeology and Arts at the Louvain Catholic University, Researcher at the St. Petersburg Theological Academy; full member of the T.V. Barsov Society for the Study of Church Law ("Barsov Society") of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5365-1577>

For citation: Mitrofanov A. Yu. The Empress Catherine II as an Example of Women's Service to the Church. Commentary on the Article by Yu. V. Ospennikov "Actual Problems of Church Law Studies (Interim Results of the Work of the Barsov Society)". *Khristsianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 134–142.

The article was submitted 06.03.2023; approved after reviewing 26.03.2023; accepted for publication 03.04.2023.

*...И не Мы ли, самодержавную власть от Бога приявши
над многими народами,
паче всех земных о том помышлять должны?*

Екатерина II, Указ Именной Правительствующему Сенату
от 26 февраля 1764 г.
[ПСЗРИ, т. XVI, 1830: 551]

Работа «Барсовского общества» в ушедшем 2022 г. была ознаменована выходом концептуальной статьи Ю. В. Оспенникова «Актуальные проблемы изучения церковного права (промежуточные итоги работы Барсовского общества)», которая представляет собой переработанный вариант доклада, сделанного автором на VI Барсовских чтениях 14 декабря 2022 г. Данная статья представляет нам важным этапом на пути осмысления первостепенных задач, стоящих как перед историками церковного права, так и перед практикующими канонистами. В частности, автор затрагивает в своей публикации столь животрепещущую и дискуссионную проблематику, как «Женский вопрос в церковном праве» [Оспенников, 2023, 192], отмечая, что «процесс эмансипации женщин до сих пор нельзя считать завершенным, борьба за равенство будет находить проявления в разных сферах, в том числе и в церковной жизни. Поэтому следует ожидать обострения „женского вопроса“ в рамках как церковного, так и, возможно, даже собственно канонического права» [Оспенников, 2023, 192].

Если абстрагироваться от секулярного словосочетания «эмансипация женщин», вызывающего устойчивые ассоциации с отечественной публицистикой начала XX в. и деятельностью большевички А. М. Коллонтай (1872–1952), тезис Ю. В. Оспенникова констатирует важную проблему, актуальную не только для церковного права, но для всего христианского богословия. Например, некоторые современные специалисты в области библейской экзегетики даже высказывают предположение о том, что равноап. Мария Магдалина, осуществляя апостольские труды, могла принимать участие в написании Евангелия от Иоанна [Thompson, 1995, 1–145; Justino, 1998, 1–14]. Раннехристианская Церковь знала такие виды церковного служения, как служение диаконисс и пресвитерид, которые принимали активное участие в литургической жизни. В частности, 15-е правило Халкидонского Собора 451 г. содержит каноническую норму, регламентирующую «хиротонию» (χαιροτονεῖν) диаконисс. Император Юстиниан I (527–565) в 535 г. учредил значительный (40 чел.) штат диаконисс для храма Св. Софии (Novell. Just. 3. 1), что было подтверждено в 612 г. императором Ираклием (610–641). Диакониссы упоминаются в 14-м и 48-м правилах Трулльского Собора 692 г. Анна Комнина свидетельствует о том, что диакониссы совершали служение в великой церкви Константинополя еще в период правления ее отца, императора Алексея I (1081–1118) (Anna Comnena, 2001, 484). Пресвитериды упомянуты в 11-м правиле Лаодикийского Собора (IV в.), однако прецеденты женского священства существовали в Византии и в более позднюю эпоху. Подобные прецеденты отражены в неизданном источнике IX в., а именно в одной из редакций Хроники Георгия Амартола: Paris. Coisl. gr. 305, XI в., Fol. 209–210, впоследствии сокращенной [Афиногенов, 2003, 233–250]. В изданной редакции Хроники сохранился лишь фрагмент, упоминающий (в критическом контексте) практику совершения женщинами в Византии таинства Крещения (Georg. Hamart., 1904, 463–464). Весьма показательно, что фрагмент Хроники, в котором упоминалось женское священство, пусть и в полемическом ключе, был сокращен еще в византийскую эпоху и остается неопубликованным до сих пор вследствие официальной позиции Ватикана.

В начале XX в. в Русской Православной Церкви предпринимались конкретные попытки возрождения чина диаконисс, связанные с подвижническими трудами великомученицы великой княгини Елизаветы Федоровны (1864–1918). Таким образом, проблема активного участия женщин в церковном служении не является для канонического (церковного) права чем-то новым и революционным. Правильнее было

бы говорить о церковном служении женщин как о забытом наследии Древней Церкви и раннего христианства.

Однако, с нашей точки зрения, проблема церковного служения женщин неразрывно связана не только с современным состоянием канонического (церковного) права, но в первую очередь с церковной историей православного мира. Ибо женщины претендовали на участие не только в церковном служении, но также и в церковном управлении уже в средневековой Византии; примеры подобного участия дают нам политические биографии некоторых византийских императриц. В частности, Феодора (527–548), бывшая гетера и актриса, ставшая супругой Юстиниана I (527–565), активно покровительствовала миафизитам, а также сыграла решающую роль в низложении папы Сильверия и в избрании на его место Вигилия (Проскор. ВГ I. 25. 13; Liberat. PL LXVIII. 1040). Мартина (622–641), племянница и супруга императора Ираклия (610–641), сопровождавшая его во время военных походов, играла не менее активную роль в церковной жизни и в подготовке богословской реформы, связанной с установлением моноэнергизма и монофелитства в имперской Церкви [Ludwig, 1991, 73–128]. Ирина (780–802), супруга Льва IV Хазара (775–780), удалила от двора сторонников своего мужа, являвшихся иконоборцами, созвала II Никейский Собор (787 г.), а затем свергла с престола своего сына императора Константина VI (780–797) и захватила единоличную власть над всей империей [Speck, 1978, 53–103, 423–492]. Анна Далассина, мать Алексея I Комнина (1081–1118), происходившая из аристократической армянской семьи, стояла у истоков комниновского переворота весной 1081 г., затем фактически управляла государством и церковными делами, пока ее сын воевал с норманнами и печенегам, причем лично отдала приказ об ослеплении самозванца Лже-Диогена [Skoulatos, 1980, 20–24]. Этот перечень можно было бы продолжить. Очевидно, что фундаментальный принцип византийского цезаропапизма, сформулированный Константином Великим (306–337), объявившим себя епископом внешних дел Церкви (Euseb. VC IV. 24), в периоды ослабления власти императоров распространялся на царствующих императриц. Тем не менее римско-византийское право — по крайней мере, в эпоху Македонской династии — на уровне деклараций подчеркивало принцип подчинения императрицы императору, и, следовательно, с формальной точки зрения его нормы ограничивали участие женщин, даже императриц, в церковном служении и управлении (Synop. Basil., 1859, 130).

Более красноречивые примеры участия женщин в управлении Церковью и империей дают исследователю-канонисту материалы русской церковной истории. Византийское понимание императорского служения как служения церковного было усвоено в России в XVI в., выразившись в коронации первого русского царя Ивана IV (1547–1584) в 1547 г. В следующем столетии чин коронации был дополнен миропомазанием. Но только после реформ Петра Великого (1682–1725) императорское служение стало призванием женщин. Княгиня, запертая под сенью старомосковского терема, вырвалась на свободу и вскоре стала блистательной придворной дамой екатерининской эпохи. Это обстоятельство через полтора века после Петра позволило Теофилю Готье (1811–1872) писать о том, что при российском дворе «две-три накинутые на плечи вуали стоят больше, чем стихарь из золотой и серебряной парчи» (Готье, 1988, 119).

Своеобразным символом женского абсолютизма в русской церковной и политической истории стала эпоха Екатерины Великой (1762–1796), которая взяла престол «на шпагу» и которая, подобно своим предшественницам, громко заявила о себе как о государыне, которая присваивает себе высшую власть в Церкви, при этом власть не только административную, но в том числе и такую власть, которая находит свое священническое литургическое выражение. Кратко остановимся на данном феномене.

Изучение влияния римско-византийского права на русскую правовую традицию вынуждает исследователя-канониста со всей серьезностью отнестись к проблеме рецепции римско-византийской политической культуры в России, которая была обязана Византии как христианизацией, так и формированием ранних политических

институтов [Мусин, 2018, 183–206]. В век «просвещенного абсолютизма», в первую очередь в царствование Екатерины II, наследие античной греко-римской культуры вновь стало востребовано как средство репрезентации монарха и обоснования его политического курса [Новикова, 2020, 15–34]. С этой точки зрения вполне естественно, что сюжеты, связанные с историей Византийской империи, начали привлекать особое внимание русского двора еще раньше, в эпоху Елизаветы Петровны (1741–1762), получившей в наследство от своего великого отца боеспособную армию и мощный флот, которых русские государи никогда ранее не имели, и императорский титул, который подчеркивал ключевую роль России в европейской политике.

Теплым весенним днем 25 апреля 1751 г., когда по Неве, под окнами Зимнего дворца, уже шел ладожский лед, двор Елизаветы Петровны справлял «торжественное воспоминание» в честь 9-летия со дня ее коронации. В этот день на театральной сцене во флигеле Зимнего дворца была представлена опера неаполитанского композитора Франческо Арайи (1700/1710–1767/1771), поставленная по либретто флорентийца Джузеппе Бонекки. Опера называлась «Eudossa incoronata o sia Teodosio II. Per festeggiare l'annua solennità dell'incoronazione di Sua Maestà Imperiale Elisabetta Prima imperadrice di tutte le Russie etc.». Текст либретто был переведен на русский язык надворным советником Адамом Олсуфьевым и напечатан в типографии императорской Академии наук под названием «Евдоксия венчанная или Феодосий второй». Опера была посвящена приключениям византийской императрицы Афинаиды (Евдокии) — дочери афинского философа Льва, которая, согласно сюжету, вынуждена спастись от сватовства персидского царевича Камбиса в Константинополе. Там Афинаида знакомится с императрицей Пульхерией [Holum, 1989, 217–228], сестрой Феодосия II (408–450), принимает крещение и становится женой императора.

Сюжет оперы опирается на реальную историю императрицы Афинаиды (Евдокии), известную, в частности, из «Хронографии» Иоанны Малалы — автора VI в., а также из более поздних источников. В Византии Афинаида (Евдокия) была канонизирована. Хорошо известна византийская икона X в. из мрамора, инкрустированная драгоценными камнями, изображающая молящуюся императрицу в образе Оранты. История же несчастной любви персидского царевича к византийской императрице является вымыслом автора либретто и призвана заменить придворный анекдот, рассказанный Малалой, о любовной связи между Афинаидой и магистром оффиций Павлином. Данная связь будто бы послужила причиной казни Павлина и ссылки Афинаиды в Палестину после того, как императрица опрометчиво отослала любовнику золотое яблоко, подаренное мужем, а любовник, не знавший о происхождении подарка, отправил его императору (Mal. XIV). В действительности опала Афинаиды был связана с политическим противостоянием двух дворов: константинопольского двора императора и иерусалимского двора императрицы, которую жители восточных провинций империи называли «новой Еленой» за ее независимый стиль правления в Сирии и Египте. Историк VI в. Марцеллин Комит сообщает, в частности, о том, что опала Афинаиды последовала в 444 г. после того, как комит домашних Сатурнин по приказу Феодосия казнил пресвитера Севира и диакона Иоанна, служивших при дворе императрицы, а Афинаида вслед за этим отдала приказ об умерщвлении Сатурнина (Marc. Com. a. 444).

За образом царевича Камбиса в действительности скрывался знаменитый сасанидский шах Бахрам V Гур (420/421–438/439), много воевавший против Восточной Римской империи в эпоху Феодосия II. Именно в начале 420-х гг. появляются специфические золотые солиды императрицы Пульхерии с «длинным крестом» (Long-Cross Solidi), которые следует интерпретировать как идеологическое свидетельство борьбы римлян за крест против персов и гуннов [Holum, 1977, 153–172]. Известный барельеф из слоновой кости, хранящийся в ризнице Трирского собора и изображающий Пульхерию, встречающую процессию с мощами архидиак. Стефана, возможно, был изготовлен как иллюстрация триумфа христианства и знак божественного покровительства, оказываемого первомучеником императрице и Восточной Римской

империи в период войны за христианскую веру [Holum, Vikan, 1979, 113–133]. Военная кампания, инициированная против Бахрама Пульхерией, была оправдана защитой гонимых персидских христиан и потому с точки зрения слушателей оперы соответствовала аналогичной политике Петра Великого в отношении Персии и Османской империи. Трагическая история любви Бахрама Гура и его наложницы арабской лютистки Азадэ, растоптанной по приказу шаха копытами верблюда, хорошо известна как благодаря памятникам сасанидской торевтики, так и благодаря «Шахнаме» Абулькасима Фирдоуси (940–1020). Но либреттист Джузеппе Бонекки стремился изобразить Афинаиду как идеал добродетельной жены, которая отвергает перса-язычника и оказывается выше подозрений своего мужа Феодосия II.

В предисловии к спектаклю Бонекки, в частности, писал: «Признаюсь, что под именем Евдоксии скрывается мое почтение. Стихи мои нечто величайшее представляют. Когда бессмертную ее славу, геройские и тон украшающие добродетели прославляю; то в устах Евдоксию, а в сердце ЕЛИСАВЕТУ имею» [Eudossa, 1753, 70]. Однако Елизавету ли? История добродетельной Афинаиды, отвергающей любовь язычника и оказывающейся выше подозрений мужа, к царствующей императрице имела мало отношения. В 1751 г. эта история скорее могла интерпретироваться придворными зрителями как намек на принцессу Софию Августу Фредерику, ставшую великой княгиней Екатериной Алексеевной и женой наследника престола, великого князя Петра Федоровича (Catherine II, 1859, 2–6, 193). Однако, надо полагать, образ Афинаиды, дочери философа, приехавшей в Константинополь из далеких Афин и вышедшей замуж за императора, вряд ли запал в душу Екатерины Алексеевны, прибывшей в Петербург из далекого Штеттина с аналогичной целью, и уж тем более маловероятно, что этот образ мог послужить для Екатерины примером удачной политической стратегии. Совершенно очевидно, что характеру Екатерины в несравненно большей степени соответствовал образ Пульхерии — императрицы-воительницы, которая управляла империей вместо своего бездарного брата, плавившего дань Аттиле, и нанесла поражение Бахраму Гуру. Время показало, что именно Пульхерия была для Екатерины хорошим примером для подражания и пропагандистской иллюстрацией, демонстрирующей торжество византийской православной государыни над персами, в борьбу с которыми за влияние на Кавказе вступил на исходе своего царствования Петр Великий [Курукин, 2010, 50–114].

Известный византист Шарль Диль в своей апологии императрицы Феодоры образно сравнивает эту бывшую гетеру и актрису, ставшую восточноримской августой, с честной немецкой принцессой (*une très honnête princesse allemande*), ставшей российской императрицей Екатериной [Diehl, 1901, 41]. Подобное сравнение, с нашей точки зрения, более чем уместно, ибо обе императрицы, отличавшиеся достаточно свободным толкованием церковных канонов, создали важные прецеденты, оказавшие серьезное влияние на развитие церковного права. Феодора стала инициатором упразднения брачного законодательства Константина Великого (Cod. Just. V. 4. 23), запрещавшего браки консулов и патрициев с гетерами и актрисами, а Екатерина, свергнувшая своего супруга Петра III и не воспрепятствовавшая его убийству [Анисимов, 1998, 292–300; Бильбасов, 1900, II, 76, 130], при коронации причастилась в алтаре священническим чином, как древнехристианская диаконисса.

Коронация Екатерины в Успенском соборе Московского Кремля состоялась 22 сентября / 3 октября 1762 г. Как сообщает описание коронации, миропомазания и причащения Екатерины II, составленное вскоре после завершения торжества, во время литургии императрица в соответствии с чинопоследованием вошла в алтарь через Царские врата и причастилась священническим чином, приобщаясь Святых Таин раздельно с дискаса и из чаши, подобно священнослужителям: «По том Ея Величество архиерейскою рукою введется внутрь олтаря, и стоя пред святою трапезою на златом ковре, примет от перваго архиерея Святых Таин, Тела и Крове Господни причастие, по чину царскому, то есть как причащаются священнослужители: особь от Тела и особь от Крове Христовы: а по том другой архиерей поднесет Ея Величеству

антидор и вино; а третий архиерей же Ея Величеству уст и рук омовению послужит» (Русская старина, 1893, т. 80, № 12, 493).

Это событие имело колоссальное значение для современников, ибо хотя предшественницы Екатерины II, начиная с Анны Иоанновны (1730–1740), также причащались подобно священнослужителям во время своей коронации [Описание, 1730, 24], однако коронация и причащение Екатерины II сопровождалась совершенно особыми обстоятельствами. Екатерина, напомним, захватила престол силой и свергла своего мужа, вскоре убитого ее сторонниками; при этом еще оставался в живых 22-летний Иоанн Антонович, легитимный император (с 1741 г.) [Мадариага, 2002, 72–73; Бильбасов, 1900, II, 381–382]. Причащение Екатерины по чину священнослужителей подчеркивало легитимность переворота и самодержавный характер нового царствования, предполагавший, что императрица является главой Церкви и в определенной степени стоит *над* канонами.

В известном смысле с точки зрения канонического права повторялась история 610 г., когда Константинопольский патриарх Сергий (610–638) короновал на царство императора Ираклия (610–641), пришедшего к власти в результате переворота и убийства Фоки (602–610) и отстранившего от наследования престола законного императора августа Феодосия (602–623?) [Speck, 1993, 175–254]. Позднее, в 622/623 г., тот же патр. Сергий признал «кровосмесительный» брак Ираклия и его племянницы Мартины, заключенный вопреки церковным канонам [Speck, 1987, 374–375]. Еще более очевидные канонические параллели коронации Екатерины II можно отыскать в политической биографии императрицы Ирины (780–802), которая свергла и приказала ослепить своего соправителя и родного сына (!) Константина VI, после чего официально стала римским автократом [Speck, 1978, 281–299].

Причащение Екатерины II по чину священнослужителей выражало священнический характер императорской власти, который признавался архиереями независимо от того, был ли самодержец мужчиной или женщиной, был ли его приход к власти насильственным или же не был. В сущности, Екатерина наиболее радикально в русской политической традиции выразила канонический принцип, сформулированный еще в VIII в. Львом III Исавром (717–741) и пересказанный в подложном письме папы Григория II (715–731): «*imperator sum et sacerdos*» (я — император и священник) [Gregor. II: PL 89. 521; Speck, 2003, 553–571]. Этот же самый принцип еще более явственным образом был изложен в «Эклоге» Льва III и Константина V (741–775) (ок. 726 г.): «И так как Бог вручил нам императорскую власть, такова была Его благая воля, он принес этим доказательство нашей любви к Нему, сочетающейся со страхом, и приказал нам пасти самое послушное стадо, как корифею апостолов Петру, мы полагаем, что ничем не можем воздать Богу должное скорее и лучше, чем управлением доверенными им нам людьми» (Эклога, 1965, 41). Власть императора — и, начиная с Ирины, власть императрицы — рассматривается в византийском праве, таким образом, как власть ап. Петра. Самодержец, в соответствии с «Эклогой», поставлен над епископами. Слова Льва III и Константина V из «Эклоги» как нельзя лучше перекликаются со словами Екатерины II из ее именного указа Правительствующему Сенату от 26 февраля 1764 г.: «...И не Мы ли, самодержавную власть от Бога приявши над многими народами, паче всех земных о том помышлять должны?» (ПСЗРИ, т. XVI, 1830: 551). Как отмечала Е. Р. Дашкова (1743–1810), в частных разговорах Екатерина обосновывала легитимность переворота следующим образом: «Я обязана своим восшествием [на престол] Всемогущему Богу и избранию моими подданными» (Dashkova, 1840, 101).

Таким образом, коронация Екатерины Великой и ее причащение по священническому чину стали важным символом церковного служения женщины в русском церковном праве, ибо Екатерина, добывшая престол своей шпагой, принесла эту шпагу на церковный алтарь и стала «епископом внешних дел Церкви». Неслучайно на памятной медали, отчеканенной в честь коронации Екатерины II, императрица была изображена в римских доспехах, символизирующих миссию ее как миссию христианской Минервы. Екатерина в алтаре с потиром в руках продемонстрировала

современникам, сколь велико призвание женщины к церковному служению, которое было осознано уже в византийском праве и было воплощено в жизнь в русской церковно-политической традиции эпохи «просвещенного абсолютизма». С нашей точки зрения, это обстоятельство показывает, что проблема женской эмансипации в Церкви, затронутая в статье Ю. В. Оспенникова, однажды уже была успешно разрешена анхальт-цербстской принцессой, ставшей российской императрицей.

Источники и литература

Источники

1. Готье (1988) — *Готье Т.* Путешествие в Россию. М., Мысль, 1988.
2. Описание (1730) — Описание коронации ея величества императрицы и самодержицы всероссийской Анны Иоанновны. М.: Тип. Сената, 1730.
3. ПСЗРИ (1830) — Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ). 1830. Т. XVI.
4. Русская старина (1893) — Описание коронации, миропомазания и причащения императрицы Екатерины II // Русская старина. 1893. Т. 80. № 12. С. 478–496.
5. Эклога (1965) — Эклога. Византийский законодательный свод VIII века / Вст. ст., пер., комм., Е. Э. Липшиц. М., Наука, 1965.
6. Anna Comnena (2001) — *Annae Comnenae Alexias* / Hrsg. von D. R. Reinsch, A. Kambylis. CFHB 40. Berlin; New York, 2001. Bd. I, II.
7. Catherine II (1859) — *Catherine II. Mémoires de l'impératrice Catherine II écrits par elle-même et précédés d'une préface par A. Herzen.* Londres, 1859.
8. Corpus Juris civilis / Hrsg. v. Karl Krueger. Vol. II (Codex Justiniani). III (Novellae Justiniani). Berlin, 1905.
9. Dashkova (1840) — *Dashkova Ekatherina.* The Memoirs of the Princess Dashkova Lady of Honour to Catherine II, by W. Bradford. London. 1840. Vol. I, II.
10. Eudossa (1753) — *Eudossa incoronata o sia Teodosio II.* Per festeggiare l'annua solennità dell'incoronazione di Sua Maestà Imperiale Elisabetta Prima imperadrice di tutte le Russie etc. San Pietroburgo, 1753.
11. Euseb. VC — *Eusebii Pamphili Opera Omnia: Vita Constantini* / Par Jacques-Paul Migne. Patrologia Graeca Vol. 20. Paris, 1857.
12. Georg. Hamart. (1904) — *Georgii Monachi Hamartoli Chronicon* / Hrsg. v. Karl De Boor. Leipzig: Teubner, 1904. Bd. 2.
13. Gregor. II — *Gregorii II Romani Pontificis Epistulae et Canones* / Par Jacques-Paul Migne. Patrologia Latina Vol. 89. Paris, 1863.
14. Liberat. — *Liberatus Carthaginensis Diaconus. Breviarium* / Par Jacques-Paul Migne. Patrologia Latina Vol. 68. Paris, 1866, coll. 969–1052.
15. Procop. — *Procopii Caesariensis Opera Omnia* / Hrsg. v. Jacob Haury, Vier Bde., Teubner, Leipzig, 1905–1913.
16. Synop. Basil. (1859) — *Synopsis Basilicorum Maior* / Hrsg. v. Karl Eduard Zachariae von Lingenthal. Leipzig, 1859.

Литература

17. Анисимов (1998) — *Анисимов Е. В.* Женщины на российском престоле. СПб.: Норинт, 1998.
18. Афиногенов (2003) — *Афиногенов Д. Е.* Немыслимая норма или мыслимая ненормальность? Женское священство в Византии IX в. // Власть, право, норма: светское и сакральное в античном и средневековом мире. Вып. 2 / Под ред. Н. А. Селунской. М., 2003. С. 233–250.
19. Бильбасов (1900) — *Бильбасов В. А.* История Екатерины второй. Берлин, 1900. Т. I. II.

20. Курукин (2010) — *Курукин И. В.* Персидский поход Петра Великого. Низовой корпус на берегах Каспия. М.: Квадрига, 2010.
21. Мадариага (2002) — *Мадариага И. де.* Россия в эпоху Екатерины Великой. М.: Новое литературное обозрение, 2002.
22. Мусин (2018) — *Мусин А. Е.* Corpus fratrum или «союз архонтов»? Историко-археологический комментарий к моделям власти в Восточной Европе конца XI века // *Stratum plus*. 2018. № 5. С. 183–206.
23. Новикова (2020) — *Новикова А. Д.* Политическая стратегия Екатерины II в символике придворных праздников // *Russian Colonial Studies*. 2020. № 1 (5). С. 15–34.
24. Оспенников (2023) — *Оспенников Ю. В.* Актуальные проблемы изучения церковного права (промежуточные итоги работы Барсовского общества) // *Христианское чтение*. 2023. № 1. С. 180–198.
25. Diehl (1901) — *Diehl Ch.* Justinien et la civilisation byzantine au VI^e siècle. Paris: Ernest Leroux, 1901.
26. Holum (1977) — *Holum K. G.* Pulcheria's Crusade A. D. 421–422 and the Ideology of Imperial Victory // *Greek-Roman and Byzantine studies*. 1977. No. 18. P. 153–172.
27. Holum (1989) — *Holum K. G.* Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity. Berkley, Los Angeles, London, University of California Press, 1989.
28. Holum, Vikan (1979) — *Holum K. G., Vikan G.* The Trier Ivory, "Adventus" Ceremonial, and the Relics of St. Stephen. *Dumbarton Oaks Papers*. 1979. Vol. 33. P. 113, 115–133.
29. Justino (1998) — *Justino R. K.* Mary Magdalene: Author of the Fourth Gospel? 1998. P. 1–14.
30. Ludwig (1991) — *Ludwig C.* Kaiser Herakleios, Georgios Pisides und die Perserkriege // *Varia III. Beiträge von Wolfram Brandes, Sophia Kotzabassi, Claudia Ludwig und Paul Speck. Ποικίλα Βυζαντινά* 11. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 1991. S. 73–128.
31. Skoulatos (1980) — *Skoulatos B.* Les personnages byzantins de l'Alexiade: Analyse prosopographique et synthèse. Louvain-la-Neuve and Louvain: Bureau du Recueil Collège Érasme and Éditions Nauwelaerts, 1980.
32. Speck (1978) — *Speck P.* Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus. München, 1978. Bd. I. II.
33. Speck (1987) — *Speck P.* Die Interpretation des *Bellum Avaricum* und der Kater Μεχλεμπέ: Der Protest des Patriarchen Sergios gegen die Heirat des Herakleios mit Martina // *Varia II. Beiträge von Albrecht Berger, Lucy-Anne Hunt, Ralph-Johannes Lilie, Claudia Ludwig und Paul Speck. Ποικίλα Βυζαντινά* 6. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 1987. S. 374–375.
34. Speck (1993) — *Speck P.* Eine Gedächtnisfeier am Grabe des Maurikios. Die Historiαι des Theophylaktos Simokates: der Auftrag; der Fertigstellung; der Grundgedanke // *Varia IV. Beiträge von Sofia Kotzabassi und Paul Speck. Ποικίλα Βυζαντινά* 12. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 1993. S. 175–254.
35. Speck (2003) — *Speck P.* Kaiser Leon III., Die Geschichtswerke des Nikephoros und des Theophanes und der Liber Pontificalis, T. II.: Eine Neue Erkenntnis Kaiser Leons III, T. III.: Die Απόστασις Ρώμης και Ίταλίας und der *Liber Pontificalis*, *Ποικίλα Βυζαντινά* 20. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 2003.
36. Thompson (1995) — *Thompson M. R.* Mary of Magdala: Apostle and Leader. N.Y., 1995.

А. А. Алексеев

Иерусалимское наследие новозаветного лекционария

УДК 27-53-282

DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_143

EDN OJJFQS



Аннотация: Если византийский лекционарий был составлен в VII в., то иерусалимский имеет более раннее происхождение и восходит к IV в. Анализ его литургических особенностей, отраженных в армянских, грузинских, сирийских и латинских рукописях, показывает происхождение большинства церковных праздников и литургического оформления периода от Пасхи до Пятидесятницы и Поста. В статье представлена история формирования литургического календаря как на основании сопоставления элементов самого лекционария с событиями церковной истории, так и путем выявления закономерностей в использовании чтений Священного Писания за богослужением. Одним из центральных моментов в его формировании стало создание храма Воскресения в Иерусалиме в 335 г., имеющее как ветхозаветные аллюзии, так и литургические реминисценции.

Ключевые слова: литургическая традиция, лекционарий, литургия, библеистика, Новый Завет, Ветхий Завет, церковные праздники.

Об авторе: **Анатолий Алексеевич Алексеев**

Доктор филологических наук, профессор кафедры библеистики Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: alexeev.anatoly@gmail.com

Для цитирования: Алексеев А. А. Иерусалимское наследие новозаветного лекционария // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 143–152.

Статья поступила в редакцию 02.02.2023; одобрена после рецензирования 20.02.2023; принята к публикации 04.03.2023.

* Впервые статья была опубликована на английском языке: Alexeev A. A. On Jerusalem Vestiges of the Byzantine Gospel Lectionary // A Catalogue of Byzantine Manuscripts in their Liturgical Context: Challenges and Perspectives. Collected Papers resulting from the expert meeting of the Catalogue of Byzantine Manuscripts programme held at the PThU in Kampen, the Netherlands on 6th-7th November 2009 / Ed. by K. Spronk, G. Rouwhorst, S. Royé. Turnhout: Brepols Publishers, 2013. P. 173–182. По просьбе автора впервые публикуется на русском языке.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Anatoly A. Alekseev

The Jerusalem Legacy of the New Testament Lectionary

UDK 27-53-282
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_143
EDN OJJFQS



Abstract: Whereas the Byzantine lectionary was compiled in the 7th century, the Jerusalem lectionary has earlier origins and dates back to the 4th century. The analysis of its liturgical peculiarities, reflected in Armenian, Georgian, Syrian and Latin manuscripts, shows the origin of most of the church feasts and liturgical formations from Easter to Pentecost and Lent. The article presents the history of the formation of the liturgical calendar, both by comparing the elements of the lectionary itself with the events of Church history, and by revealing the regularities in the use of the readings of Holy Scripture during the divine service. One of the central moments in its formation was the creation of the Church of the Resurrection in Jerusalem in 335, which had both Old Testament allusions and liturgical reminiscences.

Keywords: liturgical tradition, lectionary, liturgics, biblical studies, New Testament, Old Testament, church feasts.

About the author: **Anatoly Alekseevich Alekseev**

Doctor in Philology, Professor, Department of Biblical Studies, St. Petersburg State University.

E-mail: alexeev.anatoly@gmail.com

For citation: Alekseev A. A. The Jerusalem Legacy of the New Testament Lectionary. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 143–152.

The article was submitted 02.02.2023; approved after reviewing 20.02.2023; accepted for publication 04.03.2023.

В свое время Каспар Рене Грегори, неутомимый источниковед, создавший прочную базу для изданий Нестле и Аланда (см.: [Алексеев, 2012, 8–9]), датировал происхождение константинопольского лекционария временем иудеохристианской религиозной общности, т.е. II в. (Gregory, 1900–1909, 336–337). Основанием послужило то, что суббота в лекционарии выступает как праздник, равный воскресенью. В действительности субботнее богослужение христиан не имело (и не имеет) ничего общего с полным ничегонеделанием (*dolce far niente*) иудейской субботы и строго соответствует христианскому, а не иудейскому ритуалу. Его требовал XIX канон Лаодикийского Собора (362) с тем, чтобы отвлечь христиан от участия в иудейских субботних чтениях Торы, но внедрено оно было лишь в VII в., когда в самом его конце был составлен византийский лекционарий в том его виде, какой нам известен сегодня. Действительно, при иерусалимском патриархе Софронии (634–638) лишь несколько субботних чтений вошло в лекционарий¹, тогда как полный набор субботних чтений стал непременной особенностью византийского ритуала. Убедительные соображения о составлении лекционария именно в это время впервые высказал Клаус Юнак [Junak, 1972, 498–551]². Он опирался при этом на *argumentum ex silentio* – отсутствие рукописных экземпляров византийского лекционария до VIII в. Достоверность соображений Юнака можно подтвердить следующим историко-литургическим соображением: особенностью византийского лекционария, которая отличает его от первоначального лекционария иерусалимского типа, является отсутствие ветхозаветных чтений на литургии. Эта литургическая черта отражает воззрения прп. Максима Исповедника на соотношение Ветхого и Нового Заветов, высказанные в его «Мистагогии», и была введена в византийский литургический ритуал уже после смерти прп. Максима (†662) и, естественно, после оправдания (и, возможно, канонизации) его на Константинопольском Соборе 680 г. В служение патр. Германа (715–730) ветхозаветных чтений на литургии уже не было (см.: [Mateos, 1971, 131; Алексеев, 2008]). Черты сходства с иудейским ритуалом, характерные для византийского лекционария (празднование субботы и лунный календарь для празднования Пасхи), появились в нем в ту эпоху, когда вопрос об отношении с иудаизмом был снят ходом исторического развития.

Что касается более ранних источников, то все они представляют предшествующий лекционарий – иерусалимский³. Возник он в IV в. в Иерусалиме, который стал после Миланского эдикта главным литургическим центром христианства. Для Иерусалима характерна историзация богослужения, которая заключалась в воспроизведении событий новозаветной истории через литии (долгие шествия от места сбора к святым местам) и соответствующие новозаветные чтения. Сюда была перенесена из Рима сложившаяся ранее практика стационального богослужения⁴, но гробы мучеников заменили церкви, построенные в святых местах. Иерусалимский лекционарий не обладал стабильной формой, он лишь в общих чертах давал руководство к богослужению в ту эпоху, когда не сложился устав (типикон). Он сохранился в армянских⁵, грузинских⁶, сирийских [Burkitt, 2007, 301–338] и латинских [Beissel, 1907] рукописях, ранние из которых датируются V в. К армянским и сирийским источникам восходит грузинская версия, которая отразила самую развитую форму иерусалимского лекционария, возникшую при патр. Софронии (634–638) [Кекелидзе, 1912; Tarchnischvili, 1959; Tarchnischvili, 1961], учеником и сотрудником которого был прп. Максим Исповедник. Кроме того, заметное место

¹ Это видно из того, что субботние чтения наличествуют в грузинском канонаре VII в. см.: [Кекелидзе, 1912, 115–117; Tarchnischvili, 1959; Tarchnischvili, 1961].

² Датировка на с. 533–542. Ср.: [Osburn, 1995, 57–73].

³ Именно это показано в работе [Junack, 1972].

⁴ О значении лат. *statio*, которое в раннем христианстве было связано с особой практикой поста и молитвы, см.: [Baldovin, 1987, 143–144].

⁵ Издание, перевод и введение см.: [Renoux, 1969; Renoux, 1971].

⁶ См. сн. 1.

в лекционарии патр. Софрония получил принцип *lectio continua* (последовательное чтение от начала к концу того или другого священного текста), нашедший себе применение в Константинополе в конце VII в. при составлении нового лекционария. Между тем и Антиохия сыграла свою роль в развитии богослужебных форм. Здесь в наибольшей степени отразилась тенденция к созданию *fêtes d'idée*⁷, которая в дальнейшем также получила развитие и в Константинополе. Как кажется, именно в Антиохии при патр. Севире (512–518) впервые чтение пролога Евангелия от Иоанна заменило на Пасху чтение воскресного Евангелия от Марка (16:1–8).

Христианские источники, равно как соответствующий ритуал, сохраняют отчетливые следы той литургической традиции, которая имела место в Иерусалиме прежде IV в. Так, в частности, сохождение Святого Духа произошло, согласно Евангелию от Иоанна (20:22–23), в день Воскресения. В этот же день, по всей вероятности, свершилось Вознесение, во всяком случае на это указывает Лк 24:51. То же в Послании Варнавы (15:9). Однако местная иерусалимская традиция считает днем Вознесения Пятидесятницу. Это видно по тому, что Вознесение помещено в 50-й день в древнейшем сирийском лекционарии [Burkitt, 1923, 303], армянский лекционарий дает на праздник Пятидесятницы чтение Ин 16:5 «А теперь иду к Пославшему Меня» [Renoux, 197, 342–343; Zeffass, 1968, 98–99 (73)]. Византийский лекционарий также сохраняет воспоминание о таком положении вещей, ибо преполовение, которое делит дни Пятидесятницы на две части, приходится на середину 50-дневного периода, т. е. отражает ситуацию, когда отдание Пасхи приходилось не на 40-й день накануне Вознесения, как это стало позже и сохраняется до сих пор, а как раз накануне Пятидесятницы.

Между тем в Деян 2:1–12 сохождение Святого Духа представлено как событие в день Пятидесятницы. Приходится думать, что эта традиция обусловлена ритуальными навыками Палестины. Между образом Моисея-боговидца, взиравшего на Непопалимую купину в Синайской пустыне и получающего Тору на Синае (Исх 3:2–6; Исх 19:16), и апостолами, получившими дар языков и учение о Церкви в виде пламени, есть много общего.

Вероятно, сошествие Святого Духа в Пятидесятницу и заставило автора Деяний сдвинуть Вознесение на 40-й день (Деян 1:9–12) вместо 50-го, согласно литургической традиции Иерусалима. Первые сведения о переносе Вознесения на 40-й день после Пасхи в согласии с Деян 1:3 отразились в армянских источниках и датируются 417 г.⁸ Новшество это, возможно, объясняется инициативой Антиохийской Церкви, где наблюдалось стремление привести ритуал в согласие с новозаветным текстом. Считается, что первое свидетельство о праздновании Вознесения в 40-й день в Иерусалиме оставила паломница Эгерия в 383 г.⁹, однако не все в этом убеждены (см.: [Cabrol, 1895, 122–123]); возможно, что в данном случае Эгерия говорит о воспоминании в Вифлееме избитых Иродом младенцев (см.: [Devos, 1968, 103–105; Éthérie, 1948, 246–247]).

Празднование преполовения также, по всей вероятности, вызвано традицией Палестины. Деление продолжительных праздников Великого поста и Пятидесятницы на две половины характерно для христианской традиции. В период Пятидесятницы по будним дням семи недель последовательно читается Евангелие от Иоанна (*lectio continua*). Преполовение приходится на среду 4-й недели: тогда читается Ин 7:14–30, и перикопа открывается упоминанием преполовения праздника Кущей (τῆς ἑορτῆς μεσοῦσης). Накануне преполовения, во вторник, читается Ин 7:1–13, а на следующий день, в четверг, читается Ин 8:12–20. Пропущенный пассаж Ин 7:31–50 читается в Пятидесятницу. Чтение преполовения (Ин 7:14) лишь формально увязано с праздником. Когда эта связь возникла, неясно. Это же чтение на этот день содержат сирийская,

⁷ То есть праздник, посвященный той или другой богословской концепции. Термин ввел A. Baumstark, см.: [Baumstark, 1953, 173].

⁸ См.: [Baldovin, 1987, 90, note 26]. Армянская версия представлена в работах: [Renoux, 1961, 383; Renoux, 1971, 336–339].

⁹ Обзор литературы см.: [Beck, 1959, 257].

армянская и грузинская традиции, а также лекционарий Амвросия¹⁰, т.е. оно является по крайней мере иерусалимским. Оно же известно сирийским и галликанским источникам как чтение середины Поста (De media Quadragesimae) [Bessel, 1907, 69, 72]; позже становится в этом качестве основным для римской традиции [Beissel, 1907, 76, 80, 122, 134, 174]. Несмотря на это разнообразие в показаниях источников, вполне очевидно, что деление на две половины Пятидесятницы является исходным, а деление Великого поста — вторичным (см.: [Talley, 1986, 63]). Пятидесятидневный цикл после Пасхи был заимствован из прежней иерусалимской традиции, тогда как Великий пост стал новшеством IV в. Между тем византийское чтение самой Пятидесятницы (Ин 7:37–52) не является исконным: оно, как и чтение преполовения, связано с праздником внешне словами «ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς». В иерусалимском лекционарии на Пятидесятницу читали соседние перикопы, в которых есть упоминания о Святом Духе — 14:15–21¹¹, 14:25¹², 16:5–16¹³, 15:26–16:34¹⁴. Стихи 7:14 и 7:31 умело связывают в византийском лекционарии Пятидесятницу с праздником Кущей (о котором идет в них речь), но теряют богословски значимую в этом случае тему схождения Святого Духа.

В будние дни следующей 5-й недели последовательность чтений такая: в понедельник Ин 8:41–51, во вторник Ин 8:51–59, в среду (отдание преполовения) Ин 6:5–14, в четверг Ин 9:39–10:9, в пятницу 10:17–28. Пропущенные перикопы читаются в 6-е воскресенье (Ин 9:1–38) и святителям на литургии (10:1–8, «Пастырь добрый»). Отсюда видно, что для отдания праздника выбрано специальное чтение, коль скоро ради него нарушен принцип *lectio continua*. Это чтение посвящено умножению хлебов. Кажется странным, что чисто календарный праздник, не имеющий никакой связи с новозаветными событиями или важными деяниями церковной истории, имеет полную октаву наравне с великими праздниками и имеет специальное чтение для отдания. Дело, как кажется, объясняется тем, что отдание преполовения происходит в 32-й день Пятидесятницы и в канун 33-го дня, на который приходится палестинский праздник *lag ba omer* [לַג בְּעוֹמֶר] «33-й [день] снопа», т.е. 33-й день после Пасхи. В библейские времена ячменный хлеб, о котором говорит евангелист (Ин 6:9; Ин 6:13), был обычным продуктом питания, но со временем уступил свое первенство пшенице. Праздник Пасхи посвящен первому ячменному снопу, который вносят в Храм, и с этого момента начинают счет недель (*ševuot*) до Пятидесятницы, когда собирается урожай пшеницы. На 33-й день в этом счете приходится первый покос пшеницы. Он совершается с наступлением темноты после захода солнца, т.е. по солнечному календарю в предшествующий 32-й день, в ритуализованной форме и с факелами¹⁵. По всей вероятности, то заметное место, какое отдание преполовения занимает в византийском календаре, было приписано этому событию в Палестине в соответствии с народным сельскохозяйственным календарем и снабжено подходящим по смыслу чтением¹⁶. Как уже отмечалось, преполовение было введено прежде, чем Вознесение стали праздновать на 40-й день, тем самым оно относится к IV в., т.е. сложилось в Иерусалиме. Из записок Эгерии известно, что чтение Писания

¹⁰ [Baumstark, 1897, 64. (70); Beissel, 1907, 93, 99, 102]. Так в грузинском канонаре (см.: [Кеклидзе, 1912; Tarnnischvili, 1959, 161; Tarnnischvili, 1961, 128]. То же самое в арабской и латинской версиях: [Garitte, 1977, 207–225; Beissel, 1907, 93, 99, 102]. См. также о практике в Милане: [Heiming, 1969, 88]. То же в Антиохии: [Baumstark, 1897, 64].

¹¹ Сирийское чтение на литургии: [Burkitt, 1923, 12]. Армянские источники: [Renoux, 1971, 340–341]. Латинские источники: [Beissel, 1907, 164].

¹² Чтение на 3-м часе в армянских источниках: [Renoux, 1971, 342–343].

¹³ Литания на Сионе в армянских источниках: [Renoux, 1971, 342–343; Кекелидзе, 1912; Tarnnischvili, 1959, 172; Tarnnischvili, 1961, 138].

¹⁴ См. также [Кекелидзе, 1912].

¹⁵ Вавилонская геоническая традиция конца X в. свидетельствует о скорбном характере 32-дневного периода от Пасхи до 32-го дня снопа, когда, в частности, запрещены работы после захода солнца. См.: [Zarren-Zoher, 1999, 78–84].

¹⁶ Еврейская гомилетическая традиция полагала, что с этого дня начала выпадать манна в пустыне. См.: [Encyclopaedia Judaica, XII, 436–437].

при служении еп. Кирилла Иерусалимского совершалось на греческом и сирийском языках. Это значит, что среди участников богослужения были местные жители-семиты и влияния сельскохозяйственного календаря на формирование ритуала было невозможно избежать. По сирийскому счету времени день начинался утром [Grumel, 1958, 162], согласно этому календарю, полевой ритуал с факелами приходится на 32-й день после Пасхи.

Еще одним несомненным отражением литургической традиции Иерусалима IV в. является чтение Эмаусского эпизода (Лк 24:13–32) во вторник после Пасхи. Византийский лекционарий выделяет 11 так называемых «воскресных Евангелий» — перикоп, в которых описано событие Воскресения¹⁷. Эти перикопы читаются друг за другом на утрени начиная со следующего за Пасхой воскресенья (Антипасхи, или Фоминой недели) и повторяются каждые 11 недель. Первоначально на Пасху читалось 2-е воскресное Евангелие (Мк 16:1–8), как это осталось в Риме, но в Константинополе оно было заменено на Ин 1:1–18, так что вместо исторического праздника Пасха стала *fête d'idée*. В лекционариях очень редко Эмаусский эпизод попадает на соседние понедельник или среду [Rücker, 1918, 146–152; Beissel, 1907, 63]¹⁸, но весь христианский мир читает его во вторник Светлой недели. В Эммаусе была построена церковь, к которой совершался обычно принятый в таком случае крестный ход. После разрушения святых мест Палестины в 614 г. персами, а в 638 г. арабами эта церковь не была отстроена. Побывавший в Палестине в 1104–1105 гг. русский паломник Даниил сообщает о своем посещении Эммауса следующее: «В четырех верстах на запад от Рамы находится Эммаус. Тут Христос *в третий день по воскресении* явился Луке и Клеопе. Когда шли они в поселение, Он открыл им Себя через преломление хлеба. Было тут некогда большое поселение, и церковь построена. Но теперь все это разрушено язычниками, и Эммаус пуст»¹⁹. Из этого свидетельства видно, что вопреки ясному рассказу Евангелия (Лк 24:13, 21) местная традиция помещала этот эпизод на третий день. Вероятно, она отражает практику стационального богослужения в отдаленном от Иерусалима месте, которого нельзя было достичь в течение короткого времени²⁰, так что оно было перенесено на третий день Пасхи.

Другим каналом, по которому осуществлялось местное влияние в Иерусалиме на христианский ритуал, была богословская мысль. Император Константин не только был озабочен созданием в империи единой Церкви и единой Библии, он предпринял также восстановление Храма. Как и другие его поступки, этот тоже был продиктован сознанием, чуждым в ту эпоху христианству. Для христиан до-константиновой эпохи Храм был знаком побежденного иудаизма и не изжитого язычества. Храм Воскресения был построен в 335 г. и освящен 13 сентября, что приблизительно соответствовало 10 тишри. Это была дата накануне праздника Кушей, когда было совершено освящение I и II Храмов (3 Цар 8; 2 Ездр 7), так что новый храм оказался наследником Соломонова храма²¹. Вместе с тем это деяние Константина имело связь с очищением Храма, совершенным Иудой Маккавеем в 165 г. до Р. Х. (1 Мак 4:59; 2 Мак 1:18), о чем говорит употребленный термин *ἐγκαθάρσις*, «обновление», воспроизводящий евр. *hanukka* и устанавливающий мысль о наследовании данного храма храму прежнему. Память 5 сентября пророка Захарии, связанного с ветхозаветным Храмом, также, вероятно, принадлежит этому циклу. Она приходится на следующий день после памяти

¹⁷ А именно: (1) Мф 28:16–20, (2) Мк 16:1–8, (3) Мк 16:9–30, (4) Лк 24:1–12, (5) Лк 24:13–35, (6) Лк 24:36–53, (7) Ин 20:1–10, (8) Ин 20:11–18, (9) 20:19–31, (10) Ин 21:1–4, (11) 21:15–25.

¹⁸ См. также: [Pressott, 2005, 43].

¹⁹ Цит. по: [Прохоров, 1997, 82].

²⁰ Как и все христианские паломники, Даниил посетил город, известный в Средние века как Никополис, современный Кирбет Имвас, находящийся в 18 милях от Иерусалима по дороге в Яффу. См.: [Strange, 1992, 497–498].

²¹ Ср.: [Van Tongeren, 2000, 31]. Автор полагает, однако, что развитие концепции имело противоположное направление: Константин заменил иудейский Храм храмом христианским, лишь позже это было воспринято Евсевием и Эгерией как наследование. С этим трудно согласиться: в 335 г. иудейского Храма не было, так что заменять было нечего.

пророка Моисея 4 сентября, что символизирует в полном объеме историю пророчества в Израиле от ее начала до новозаветного завершения. Праздником Кущей начинался годичный цикл чтения Торы, что-то похожее было установлено и в этом случае: грузинская версия лекционария VII в. начинает счет недель накануне обновления Храма и ведет его до Рождества [Кекелидзе, 1912, 147–150], в византийском лекционарии в первое воскресенье после Воздвижения Креста Господня начинается цикл чтения Евангелия от Луки. Этот день и есть собственно литургический новый год, тогда как новый год, отмечавшийся в Византии 1 сентября, был обусловлен гражданским новым годом, установленным Диоклетианом в конце III в. в качестве начала индикта для сбора налогов. Эта последняя дата была принята как основная при имп. Ираклии, когда было введено летоисчисление от начала мира. Все эти новшества демонстрируют попытку восстановления цикла осенних праздников, связанных с первоначально утерянным в христианстве праздником Кущей (Суккот).

По-видимому, праздник Креста стоял вторым днем октавы²² и в его богослужении отразились некоторые черты праздника Кущей²³. Считается, что он посвящен обретению Креста царицей Еленой при ее паломничестве в Иерусалим в 320 г.²⁴ Однако нередко это событие отмечается 3 мая, как мы это видим в греческом Евангелии XI в. из Синайского монастыря [Aland, 1994, No 1187]²⁵ и во множестве западных источников, включая известный библейский кодекс VII в. Lindesfarne [Beissel, 1907, 81, 87, 115]²⁶. Согласно Эгрии, поклонение обретенному царицей Еленой Кресту совершалось в Страстную пятницу (158–159), но ее описание обновления храма Воскресения дошло до нас в неполном виде. Воздвижение Креста неизвестно ранним источникам иерусалимской литургической традиции и отмечается лишь в поздних. Праздник Воздвижения Креста получил сильный импульс к развитию в VII в., после возвращения Креста из персидского плена императором Ираклием в 628 г. Идея единого храма не могла удовлетворить христианство, потому Воздвижение Креста заняло главное место в праздничном цикле²⁷. Позже, по мере развития культа Богородицы, сюда в VII в. было добавлено Ее Рождество 8 сентября и память Ее родителей Иоакима и Анны 9 сентября, а к памяти пророка Моисея 4 сентября прибавлен в православии день иконы «Неопалимая Купина», ветхозаветного прообраза Богородицы (Исх 3:2–6). Отождествление Богородицы и Храма характерно для византийской гимнографии, ибо уже со времени акафиста Богородице Романа Сладкопевца (†560) за Ней закрепляется эпитет «одушевленного Храма» (Акафист, икос 12)²⁸, тогда как само метафорическое отождествление Храма, Софии и Богородицы основано на Притч 9:1–11.

²² См.: [Кекелидзе, 1912, 269]. L. Van Tongeren [Van Tongeren, 2000, 30, 35] полагает, что оба праздника — обновления и воздвижения — первоначально отправлялись в один день, но со временем воздвижение было перенесено на второй день, и обновление стало предпразднством.

²³ Ср. [Stökl Ben Ezra, 2003]. Ж. Даниэлу [Daniélou, 1958, 464–469], говоря о влиянии праздника Кущей на Богоявление, использует гомилии каппадокийцев, созданные до полного развития праздника Воздвижения. А. Baumstark [Baumstark, 1953, 169] допускает влияние на Богоявление лишь со стороны Хануки. В действительности Ханука сама подверглась влиянию римских ритуалов, связанных с зимним солнцеворотом и культом света.

²⁴ Об отражении этой темы в литературных источниках см.: [Drijvers, 1997; Алексеев, 1993, 238–241].

²⁵ Рукопись впервые описана в работе: [Антонин Капустин, 1874, 46].

²⁶ Поклонение Кресту 7 мая связано с явлением Креста архиеп. Кириллу Иерусалимскому в 351 г. См.: [Burkitt, 1923, 323; Garitte, 1958, 218].

²⁷ Возникший в X в. константинопольский синаксарь среди памятей 13 сентября приводит Энкению на последнем месте без всяких комментариев. См.: [Delehaeye, 1902, 42].

²⁸ Торжество Введения во Храм Пресвятой Богородицы замечательно тем, что оно является как бы преддверием Рождества Христова. На всех праздничных утренях поется катавасия праздника Рождества Христова: «Христос рождается, славите». Особенность отдания праздника Введения (25 ноября) та, что служба этого дня соединяется со службой сщмч. Климента Римского и св. Петра, архиепископа Александрийского. Это единственный праздник в Типиконе, отдание которого соединяется со службой святым. Обычно в отдание службы святому откладывается, и только на отдание Введения празднуется память святых.

С Иерусалимским храмом связан и другой *fête d'idée* — Успение Богородицы 15 августа. Праздник, как и многие другие, возник в Риме. Именно в Риме день мученической кончины святых во II–III вв. рассматривался как день их духовного рождения (*natalis*) и их праздник (*festum*) [Klauser, 1969, 87; Donovan, 1978, 420–424]. После Миланского эдикта начинает формироваться собственно христианская система праздников, из них первым по времени было Рождество (*Natale Domini*), отмечаемое приблизительно с 330 г. Память Богородицы была привязана к Рождеству и праздновалась в собор (*σύναξις*)²⁹ Рождества, 26 декабря. В 431 г. Эфесский Собор принимает термин «Богородица» (*Theotokos*), который противостоит учению Нестория о человеческой природе Христа с сопутствующим ему термином *Christotokos*. Со временем возникает стремление дать самостоятельное существование празднику Девы Марии, и на Западе *festum Mariae*, или *Natale S. Mariae*, приходился на 1 января, т. е. октаву от Рождества, до 600 г.; в Испании (в материалах Собора в Толедо 626 г.) для праздника назначалась октава до Рождества, 18 декабря; в Галлии 18 января; у коптов до сих пор праздник Девы Марии приходится на 16 января [Kleinheyer, 1984, 420–421], а также 9 августа [Fenoyl, 1960, 117, 181]. Литературной основой для богородичных праздников явилось протоевангелие Иакова, возникшее в Египте около 200 г.

Дата 15 августа впервые появляется в армянских источниках начала V в., а затем в сирийских [Kleinheyer, 1984, 422]³⁰. И те и другие отражают иерусалимскую традицию IV в., в Сирии проводником иерусалимского влияния был эдесский епископ Раввула (†435), который начиная с 412 г. осуществил ряд литургических преобразований. День 15 августа является условным пересчетом на юлианский календарь даты разрушения Первого и Второго храмов — 9 ава³¹. Согласно талмудическим представлениям, разрушение Храма является знаменем прихода в мир Мессии (то же в так называемом «малом апокалипсисе» синоптических Евангелий). Вот та богословская «подкладка» для праздника Богородицы, который, как и все главные праздники святых, рассматривается как день их духовного рождения (*natalis*), что физически соответствует Успению (*Dormitio*) или Вознесению (*Assumptio*). Иерусалимская традиция знала дом Иоакима у Овечьих ворот, где в IV в. стояла церковь, разрушенная персами в 614 г. (см.: [Garitte, 1958, 324, 327]). В истории развития богородичных праздников влияние этой традиции было преобладающим.

Источники и литература

1. Алексеев (1993) — Алексеев А. А. Молитва Иуды // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 48. С. 238–241.
2. Алексеев (2008) — Алексеев А. А. Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий. СПб., 2008.
3. Алексеев (2012) — Алексеев А. А. Текстология нового Завета и издание Нестле-Аланда. СПб., 2012.
4. Антонин Капустин (1874) — Антонин (Капустин), архим. Древний канонарь синайской библиотеки // Труды Киевской духовной академии. 1874. № 5. С. 95–216; № 6. С. 458–497.
5. Кекелидзе (1912) — Кекелидзе К. С. Иерусалимский канонарь VII века. Тифлис, 1912.
6. Мещерская (2007) — Мещерская Е. Н. Протоевангелие Иакова в сирийской традиции. Тексты. Издания. Версии // Вспомогательные исторические дисциплины. СПб., 2007. Т. 30. С. 13–27.

²⁹ Второй день праздника, в который вспоминается память тех персонажей, которые занимают в празднике важное место, но не являются главными субъектами вспоминаемого события.

³⁰ В древних сирийских источниках памяти Богородицы нет. Термин *Theotokos* появляется в них с 586 г. (см.: [Burkitt, 1923, 319, note 1]). См. также: [Мещерская, 2007, 13–27].

³¹ Например, в 2010 г. 9 ава пришлось на 3 августа по григорианскому календарю, т. е. 16 августа по юлианскому.

7. Прохоров (1997) — *Прохоров Г. М. Хожение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4. С. 26–117, 584–599.*
8. Aland (1994) — *Aland K. Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Berlin; New York, 1994.*
9. Baldovin (1987) — *Baldovin J. F. The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy. Roma, 1987.*
10. Baumstark (1897) — *Baumstark A. Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518 // Römische Quartalschrift. 1897. Bd. 11. S. 31–66.*
11. Baumstark (1953) — *Baumstark A. Liturgie comparée. 3^{me} ed. Chevetogne, 1953.*
12. Beissel (1907) — *Beissel S. Entstehung der Perikopen des Römischen Messbuches. Zur Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters. Freiburg im Bressgau, 1907.*
13. Burkitt (1923) — *Burkitt F. C. The Early Syriac Lectionary System // Proceedings of the British Academy. 1921–1923. P. 301–338.*
14. Cabrol (1895) — *Cabrol F. Etude sur la Peregrinatio Silviae. Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IV^e siècle. Paris, 1895.*
15. Daniélou (1958) — *Daniélou J. Bible et liturgie. Paris, 1958.*
16. Devos (1968) — *Devos P. P. Égérie à Bethlehem: le 40^e jour après Pâques à Jérusalem en 383 // Analecta Bolandiana. 1968. T. 86. P. 87–107.*
17. Donovan (1978) — *Donovan K. The Sanctoral // The Study of Liturgy / Ed. by C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold. New York, 1978. P. 472–484.*
18. Drijvers (1997) — *Drijvers H. J. W., Drijvers J. W. The Finding of the True Cross: The Judas Kyriakos Legend in Syriac. Introduction, Text and Translation. Louven, 1997.*
19. Encyclopaedia Judaica — *Ydit M. Lag ba-omer // Encyclopaedia Judaica. S. l. e. a. Vol. 12. P. 436–437.*
20. Fenoyl (1960) — *Fenoyl M. de. Le sanctoral copte. Beyrouth, 1960.*
21. Garitte (1958) — *Garitte G. Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle). Bruxelles, 1958.*
22. Garitte (1977) — *Garitte G. Un évangeliere grec-arab du X^e siècle (cod. Sin. ar. 116) // Studia codicologica (= TU 124). Berlin, 1977. P. 207–225.*
23. Gregory (1900–1909) — *Gregory C. R. Textkritik des Neuen Testaments. Leipzig, 1900–1909. Bd. I–III.*
24. Grumel (1958) — *Grumel V. La chronologie. Paris, 1958.*
25. Junack (1972) — *Junack K. Zu den griechischen Lektionaren und ihrer Überlieferung der katholischen Briefe // Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare. Die gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechischen Textgeschichte / Hrsg. von K. Aland. Berlin; New York, 1972. S. 498–591.*
26. Klauser (1969) — *Klauser T. A. A Short History of the Western Liturgy. Oxford, 1969.*
27. Kleinheyser (1984) — *Kleinheyser B. Maria in Liturgie // Handbuch der Marienkunde / Ed. by W. Beinert und H. Petri. Regensburg, 1984. S. 420–421.*
28. Mateos (1971) — *Mateos J., S. J. La célébration de la Parole dans la liturgie byzantine. Étude historique. Roma, 1971.*
29. Osburn (1995) — *Osburn C. D. The Greek Lectionaries of the NT // The Text of the NT in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis. A Volume in Honour of Bruce M. Metzger / Ed. by B. Ehrman and M. Holmes. Grand Rapids, 1995. P. 57–73.*
30. Pressott (2005) — *Pressott G. La liturgia a Aquileia nel XII secolo. Trieste, 2005.*
31. Renoux (1961) — *Renoux A. Un manuscrit du lectionnaire arménien de Jérusalem (cod. Jérus. ar. 121) // Le Muséon. Vol. 74. 1961. P. 361–385.*
32. Renoux (1969) — *Renoux A. Le codex arménien Jérusalem 121, I // Patrologia orientalis. Vol. 163. Turnhout, 1969.*
33. Renoux (1971) — *Renoux A. Le codex arménien Jérusalem 121, II // Patrologia orientalis. Vol. 168. Turnhout, 1971.*
34. Rucker (1918) — *Rucker A. Ein weiter Zeuge der älteren Perikopenordnung der syrischen Jakobiten // Oriens Christianus. Neue Serie. 1918. Bd. 17. S. 146–152.*

35. Sozomen (1960) — *Sozomen. Ecclesiastical History* / Ed. by J. Bidez and G. Hansen. Berlin, 1960.
36. Stökl Ben Ezra (2003) — *Stökl Ben Ezra D. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*. Tübingen, 2003.
37. Strange (1992) — *Strange J. R. Emmaus // The Anchor Bible Dictionary*. 1992. Vol. 2. P. 497–498.
38. Talley (1986) — *Talley T. The Origins of the Liturgical Year*. New York, 1986.
39. Tarchnischvili (1959) — *Tarchnischvili M. Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem (V^e–VIII^e siècle) // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Louvain, 1959. Vol. 188/189.
40. Tarchnischvili (1961) — *Tarchnischvili M. Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem (V^e–VIII^e siècle) // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Vol. 204/205. Louvain, 1961.
41. Van Tongeren (2000) — *Van Tongeren T. Exaltation of the Cross. Toward the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross in Early Medieval Liturgy*. Leuven, 2000.
42. Zarren-Zoher (1999) — *Zarren-Zoher E. From Passover to Shavuot // Passover and Easter. The Symbolic Structure of Sacred Seasons* / Ed. by P. F. Bradshaw and L. A. Hoffman. University of Notre Dame Press, 1999. P. 78–84.
43. Zerfass (1968) — *Zerfass R. Die Schriftlesung im Kathedralofficium Jerusalem*. Münster, 1968.

Н. В. Пивоварова

Собрание памятников церковной старины в Древлехрамиле Свято-Троицкой Александрo-Невской лавры. История формирования, состав и судьба экспонатов: 1900-е — 1930-е гг.

УДК 271.2-788-055.1(470.23-25)-9+7:069(470.23-25)
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_153
EDN JRIOZD



Аннотация: Начало систематическому изучению собрания древностей и редких вещей, находящихся в Александрo-Невской лавре, было положено С. Г. Рункевичем. В книге, изданной к 200-летию монастыря, автор не только сделал обзор предметов лаврской ризницы, но кратко упомянул и об открытом в 1910 г. Древлехрамиле Лавры. В 1997 и 2012 гг. вышли в свет специальные исследования, посвященные истории Древлехрамиле, основанные на архивных документах. Однако главное внимание в них было уделено событийной стороне организации музея, рассмотрение конкретных предметов в составе музейной коллекции не входило в задачу авторов. В предлагаемой статье анализируются памятники церковной старины, хранящиеся в Древлехрамиле. Автор акцентирует внимание на вопросах происхождения предметов и обстоятельствах их поступления в Александрo-Невскую лавру.

Ключевые слова: Свято-Троицкий Александрo-Невский монастырь, Древлехрамиле, ризница, Русский музей, коллекция, экспонат.

Об авторе: **Надежда Валерьевна Пивоварова**

Кандидат искусствоведения, профессор факультета церковных искусств (Иконописное отделение) Санкт-Петербургской духовной академии, ведущий научный сотрудник Русского музея.
E-mail: nad-pivovarova@yandex.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9717-555X>

Для цитирования: Пивоварова Н. В. Собрание памятников церковной старины в Древлехрамиле Свято-Троицкой Александрo-Невской лавры. История формирования, состав и судьба экспонатов: 1900-е — 1930-е гг. // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 153–164.

Статья поступила в редакцию 21.03.2023; одобрена после рецензирования 28.03.2023; принята к публикации 03.04.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Nadezhda V. Pivovarova

**The Collection of Church Antiquities
in the Drevlekhranilishche of the Monastery of Holy Trinity
and St. Alexander of Nevsky. The History of Creation,
the Structure and the Fate: 1900s – 1930s**

UDK 271.2-788-055.1(470.23-25)-9+7:069(470.23-25)

DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_153

EDN JRIOZD



Abstract: The beginning of a systematic study of the collection of antiquities and objects of great rarity in the Alexander Nevsky Lavra was started by S. G. Runkevich. In the book published a century later, on the 200th anniversary of the monastery, the author of this article not only gave an overview of the items in the Lavra sacristy, but also briefly mentioned the opening in 1910 of the Lavra Drevlekhranilishche (Ancient Repository). In 1997 and 2012, special studies on the history of the Ancient Repository based on archival documents were published. The main attention there, however, was paid to the events in the organisation of the museum, whereas consideration of specific items in the museum collection was not part of the concept. This article analyses ecclesiastical antiquities, preserved in the Ancient Repository. The author focuses on the origin of the items and the circumstances of their acquisition at Alexander Nevsky Lavra.

Keywords: monastery of Holy Trinity and St. Alexander of Nevsky, Drevlekhranilishche, sacristy, State Russian Museum, collection, museum piece.

About the author: **Nadezhda Valer'evna Pivovarova**

Ph. D. in Art History, Professor of the branch of Icon Painting at the Saint Petersburg Theological Academy, Senior Researcher at the Russian Museum.

E-mail: nad-pivovarova@yandex.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9717-555X>

For citation: Pivovarova N. V. The Collection of Church Antiquities in the Drevlekhranilishche of the Monastery of Holy Trinity and St. Alexander of Nevsky. The History of Creation, the Structure and the Fate: 1900s – 1930s. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 153–164.

The article was submitted 21.03.2023; approved after reviewing 28.03.2023; accepted for publication 03.04.2023.

История Древлехранилища Александро-Невской лавры, организованного в конце первого 10-летия XX в. в юго-западной башне монастырского каре, — не новая тема в отечественном музееведении. Благодаря исследованиям С. Г. Рункевича [Рункевич, 1913], а в наши дни — трудам А. А. Алексева [Алексеев, 1997], Ю. М. Пирытко [Пирытко, 1997], Т. А. Яковлевой [Яковлева, 2000], Г. Э. Щеглова [Щеглов, 2012, 14–26, 31–33, 69–74] и др. авторов приведены в известность обстоятельства создания, основные вехи деятельности и судьба лаврского музея. Открытие Древлехранилища последовало 16 марта 1910 г. Его экспозиция была подготовлена менее чем за год под руководством почетного вольного общника Императорской Академии художеств художника Андрея Андреевича Карелина (1866–1928)¹. Хотя расстановка и развеска экспонатов и издание краткой описи Древлехранилища были завершены уже в январе 1910 г.



Древлехранилище Свято-Троицкой Александро-Невской лавры.
Фото К. К. Буллы. 1909. ЦГАКФФД СПб

¹ Образование археологического музея в Лавре было утверждено 17 апреля 1909 г. Высокопреосвященнейшим Антонием, митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским. 20 мая того же года духовный собор Лавры обратился в Устроительный комитет Всероссийского съезда художников «с просьбою оказать учреждаемому лаврскому музею содействие своими художественными и историко-археологическими знаниями по оценке и выбору вещей, годных для музея, имеющихся в Лавре, а также оказать содействие к делу дальнейшего его обогащения такими предметами» (РГИА. Ф. 815. Оп. 11 (1909). Д. 98. Л. 1). В работах по классификации и реставрации икон для музея принимал участие Матвей Васильевич Тюлин, приглашенный для этой цели А. А. Карелиным (РГИА. Ф. 815. Оп. 11 (1909). Д. 98. Л. 109 б, 110). Результаты классификации (распределение икон по школам) получили отражение в краткой описи Древлехранилища [Древлехранилище, 1910, Отдел VI, 63–66].

(РГИА. Ф. 815. Оп. 11 (1909). Д. 98. Л. 30), отдельные предметы или целые коллекции поступали в музей и впоследствии².

Существование Древлехранилища было непродолжительным: всего 12 лет, а судьба экспонатов — печальной, поскольку с 1922 г. они несколько раз меняли владельцев и в итоге в большинстве своем утратили сведения о бывшей принадлежности лаврскому музею. Излишне лаконичным (за исключением отдела антиминсов) оказался каталог (краткая опись) Древлехранилища [Древлехранилище, 1910], который, к сожалению, мало что дает для отождествления бывших лаврских экспонатов в современных музейных собраниях.

Наше обращение к истории Древлехранилища объясняется тем, что в 1922 г. функции сохранения экспонатов лаврского музея принял на себя Русский музей. Сюда были свезены и здесь прошли первичную классификацию разнообразные предметы из Древлехранилища. Однако музейная политика 1920–1930-х гг. не способствовала дальнейшему сохранению в стенах ГРМ лаврских экспонатов: после многочисленных перераспределений из более чем полутора тысяч предметов древности в музее едва ли осталась третья часть (ВА ГРМ. Ф. ГРМ (I). Оп. 6. Д. 849. Л. 31 об.).

Работы по изучению памятников церковной старины из бывшего Древлехранилища позволили обратиться и к более сложной теме — поиску источников формирования собрания лаврского музея, поскольку значительная часть предметов не была связана с Александро-Невской лаврой исторически. Троицкий Александро-Невский монастырь возник гораздо позднее, чем другие обители, в стенах которых постепенно накапливались древние памятники и святыни. В петербургском монастыре сложилась своя особая практика собирания древностей, которая во многом определила и состав будущего лаврского музея. Он был пестрым и случайным по подбору экспонатов, а количество уникальных и редких предметов исчислялось не сотнями, а лишь десятками.

Поскольку основание монастырю, как и городу на берегах Невы, было положено царем Петром, инициировавшим переезд двора из Москвы в Санкт-Петербург, именно Петру и его ближайшему окружению монастырь был обязан своими первыми древностями. Со временем число вкладчиков увеличилось: приток предметов старины, прежде всего икон, нередко происходил за счет вкладов на помин души. Образа либо пополняли церковные интерьеры, либо оседали в ризнице, которая послужила своеобразной моделью будущей системы музейного хранения.

К началу XX в. стало очевидным, что в Александро-Невской лавре сложились предпосылки для создания музея. Однако осуществить подобный проект можно было лишь при условии участия в нем заинтересованного круга лиц. Как отмечал еще С. Г. Рункевич, инициатива исходила снизу: ее проводником стал лаврский послушник Ф. М. Морозов³, нашедший поддержку в лице митр. Антония (Вадковского) и лаврского наместника архим. Феофана (Тулякова) [Рункевич, 1913, 975]. Характеризуя период святительского служения владыки Антония, тот же автор писал: «Святительство митрополита Антония вызвало Лавру, после долгого перерыва, на путь научно-просветительского служения Церкви. Близкий науке по своему профессору в Академии, нашедший себе просвещенного помощника в лице наместника, архимандрита Феофана, владыка Антоний оставил после себя в Лавре образцово устроенные учреждения по охранению старины: богатое Древлехранилище и научно-оборудованный Архив» [Рункевич, 1913, 969].

² К сожалению, сведения о таких передачах немногочисленны. Они собраны в деле архива Александро-Невской лавры (РГИА. Ф. 815. Оп. 11 (1909). Д. 98) и частично опубликованы в статьях и монографиях [Алексеев, 1997, 42–43; Щеглов, 2012, 69–74; Пивоварова, 2014, 129–130].

³ Мнение С. Г. Рункевича было поддержано и развито в монографии Г. Э. Щеглова (см.: [Щеглов, 2012, 14–15]). Использование данных из переписки Ф. М. Морозова позволило автору документально подтвердить существенный вклад лаврского послушника в дело создания лаврского Древлехранилища.

Покровительство митр. Антония дало послушнику Федору Морозову возможность беспрепятственно обследовать помещения Александро-Невской лавры и отбирать в них предметы для будущего музея. Эти работы позволили сконцентрировать памятники в одном месте и впоследствии включить их в состав музейной экспозиции. Наряду с помещением ризницы, располагавшейся в северо-западной угловой башне, древности имелись также в библиотеке, устроенной в симметричной юго-западной башне. Их поиск облегчало существование записки И. А. Чистовича, осматривавшего ризницу и библиотеку в 1891 г. (РГИА. Ф. 815. Оп. 14. Д. 58. Л. 7–20 об.).

В наши дни, в условиях утраты пятитомной Описи церковных и ризничных вещей Лавры, составленной в 1859 г., сведения, приводимые И. А. Чистовичем, имеют исключительное значение как для изучения вопроса о формировании лаврского Древлехранилища, так и для реконструкции первоначального состава древностей ризницы⁴. Вместе с тем содержание его записки оставляет двойственное впечатление. С одной стороны, в ней имеются указания на источники формирования ризничного собрания Лавры и названы отдельные древности, впоследствии попавшие в Древлехранилище, с другой стороны — явно ощущается некая недосказанность. Это касается в первую очередь той части текста, где идет речь о предметах, относящихся к богослужению старообрядцев. Характеризуя этот раздел лаврского собрания, И. А. Чистович замечал: «Кроме того в ризнице хранится несколько икон и крестов с мощами разных святых и разные предметы, имеющие религиозный характер, поступившие неизвестно когда и откуда, но по-видимому также отобранные у раскольников» (РГИА. Ф. 815. Оп. 14. Д. 58. Л. 21 об.)⁵.

Это утверждение верно лишь отчасти. Работа с документами Св. Синода, Министерства внутренних дел и лаврского архива позволила сделать вывод о том, что к 1891 г. в Александро-Невской лавре хранились сотни икон, конфискованных из молелен старообрядцев [Пивоварова, 2009, 252]. Среди них наряду с иконами старообрядческих писем были и древние образа, к которым ревнители старой веры относились с особым почтением. Наиболее значительные партии икон (свыше 500) были вывезены в Лавру в 1859 г. по определению Петербургской Духовной консистории из двух петербургских молеленных — поморской Долговой (Пиккиевой), находившейся на Моховой ул., и Дмитриевской филиппова согласия, существовавшей на Болотной (Коломенской) ул. (РГИА. Ф. 1284. Оп. 208. Д. 115. Л. 160–161 об., 163–165; РГИА. Ф. 815. Оп. 9 (1859). Д. 106). В 1879 г. в распоряжение митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Исидора было прислано еще 418 предметов «раскольничьего культа» (РГИА. Ф. 796. Оп. 160. Д. 2051).

Как удалось установить (см.: [Пивоварова, 2010, 548]), в 1864 г. владельцы Пиккиевой молеленной добились возвращения из Лавры большей части икон, однако немалое их количество так и осталось в ризнице (РГИА. Ф. 815. Оп. 14. Д. 37). Впоследствии они были перенесены в Древлехранилище⁶. Приведем сведения о некоторых из них.

Четырехрядная икона «Во гробе плотски...»⁷ была написана в 1-й пол. XVI в. в Новгороде. Она относится к так называемым символично-аллегорическим композициям,

⁴ Часть древностей из старой и новой ризниц была передана по представлениям А. А. Карелина для устройства Древлехранилища (РГИА. Ф. 815. Оп. 11 (1909). Д. 98. Л. 107–108); часть — так и осталась в ризнице. В начале 1920-х гг. наиболее древние и ценные предметы церковного искусства, хранившиеся в ризнице, поступили на хранение в Эрмитаж, а затем в 1930 г. были выданы в Русский музей.

⁵ И. А. Чистович со слов ризничного упоминал о «двух запечатанных ящиках, которые значились уже по описи 1785 года».

⁶ Иконы поморских (выговских) писем составили ядро Поморского раздела лаврского Древлехранилища, список которого насчитывал 37 единиц хранения и, по-видимому, вошли в раздел «Иконы XVIII-го и XIX в. в серебряных ризах» [Древлехранилище, 1910, 64, №№ 419–456; 65, №№ 546–622].

⁷ ГРМ, инв. № ДРЖ-1090. Дерево, левкас; темпера. 31,5 x 25,5 x 1,7 см. Икона прописана, золочение фона новое. Образ значится в списке икон, принятых в Русский музей из Древлехранилища в 1922 г.: «Четырехрядная Во гробе плотски, на полях 4 святых в рост, доска треснула» (ВА ГРМ. Ф. ГРМ (I). Оп. 6. Д. 578. Л. 84 об. № 124).



Икона «Во гробе плотски...».
1-я пол. XVI в. Новгород. ГРМ

чье распространение связано с деятельностью владыки Макария, митрополита Великого Новгорода и Пскова (1526–1542), а затем митрополита Московского (1542–1563). Широкою известность такие иконы получили в середине XVI в. во время восстановительных работ после пожара царского храма — Благовещенского собора Московского Кремля (1547). Появление комплекса икон, написанных для местного ряда соборного иконостаса псковскими и новгородскими мастерами, было воспринято неоднозначно, но тем не менее послужило стимулом для появления многочисленных списков, быстро наполнявших храмы за пределами Москвы. «Макарьевские» иконы, отличающиеся усложненной иконографией, непростой для восприятия и понимания, тем не менее пользовались особым почитанием в среде старообрядцев, склонных к толкованиям догматов веры и богословским диспутам. Аналогичные композиции нередко вос-

производили на иконах и старообрядческие иконописцы, тем самым отдавая дань иконографическим нововведениям, санкционированным митр. Макарием.

Пока не удалось установить, когда и при каких обстоятельствах образ попал в поморский храм на Моховой улице. Он упомянут в описи моленной, составленной в 1852 г.: «Во гробе плотию (тропарь) такой же велич[ины] (7 x 6 вершков. — *Н. П.*), в серебр[яном] вызолоченном окладе» (РГИА. Ф. 1284. Оп. 204 (1849). Д. 971. Л. 26. № 135).

Тропарь проиллюстрирован на иконе в пяти сценах, помещенных в трех нижних ярусах. Их прочтение, в соответствии с текстом, начинается с композиции «Положение во гроб» («Во гробе плотски...»), написанной в нижнем ярусе справа, и завершается ярусом выше изображением шествия ветхозаветных праведников, соотнесенным с заключительными словами тропаря: «И вся исполняй неописанный». Словам «И на престолѣ бѣяше Христе со ѿцем и Духомъ» соответствует композиция третьего снизу регистра, в центре которого представлен образ «Сопрестолие» (восседающие на престоле Бог-Отец и Бог-Сын и парящий между ними голубь — символ Святого Духа).

Аналогичный порядок следования сцен можно видеть в одном из четырех клейм на знаменитой «Четырехчастной иконе» из Благовещенского собора Московского Кремля, исполненной псковскими мастерами в середине XVI в. Однако иконографическая схема анализируемой нами иконы отличается еще большей сложностью. В ее верхнем ряду написан необычный Деисусный чин, сгруппированный по сторонам от композиции «Отечество». В Деисусе представлены парами: Пресвятая Богородица и Иоанн Предтеча, ап. Иоанн Богослов и Илия Пророк, свт. Василий Великий и Иоанн Златоуст. Еще четверо святых написаны парами на боковых полях. Это прп. Иоанн Дамаскин и свт. Григорий Богослов, отшельники Онуфрий и Макарий Великие.



Складень трехстворчатый. Кон. XVIII — нач. XIX в. (с образца кон. XVI — нач. XVII в.).
Поморские мастера (?). ГРМ

В XIX в. в Долговой моленной находился и уникальный памятник косторезного искусства — трехстворчатый складень «Праздники и святые». Он упомянут и в Краткой описи лаврского Древлехранилища [Древлехранилище, 1910, 63, № 224]⁸, и в описи Долговой моленной, где складень помещался в пядничном ряду иконостаса (РГИА. Ф. 1284. Оп. 204 (1849). Д. 971. Л. 25 об. № 122)⁹. Работа с архивными документами Министерства внутренних дел позволила установить имя вкладчика этого редкого предмета в поморский храм на Моховой. Им был петербургский купец Осип Васильевич Ковалев (РГИА. Ф. 815. Оп. 9. Д. 106. Л. 19 об.).

Изображения на складне организованы в четыре яруса и по расположению напоминают высокий русский иконостас. На среднике во втором сверху ряду в отдельных клеймах представлены образ Богородицы Одигитрии и лик Спасителя на убрусе (Нерукотворный Спас). Между ними (строго по центру ряда) помещена композиция «Отечество» (надпись: «отець и сынъ и святыи духъ»). Ярусом ниже в трех аналогичных по расположению клеймах находятся изображения «София Премудрость Божия» и «Причащение апостолов» (под двумя видами). Вся остальная плоскость средника заполнена композициями Господских и богородичных праздников. На одной пластине левой створы и во всех клеймах правой вырезаны фигуры святых, сгруппированных по чинам святости. Важное место в иконографической программе складня отведено событиям из жития св. Иоанна Предтечи («Благовестие Захарии», «Рождество Иоанна», «Усекновение Честной главы Предтечи») и сценам поклонения богородичным реликвиям — Ризе и Поясу. Аналогичных складней пока обнаружить не удалось [Осень, 2018, 31, Ил. 28; Ключанова, 2020].

Резные костяные пластины с изображениями праздников и святых использовались как вставки под оправу на больших запрестольных или поклонных крестах. Один из примеров такого произведения — запрестольный крест из Спасо-Прилуцкого монастыря в Вологде 1-й пол. XVI в. (так называемый Киликиевский крест) — хранится в собрании Вологодского музея [Вздорнов, 1978, 89–91, Ил. 66–73]. К 1544 г. относится крест из церкви Рождества Богородицы бывшего Возмицкого

⁸ «Складень-триптих, прямоугольный, в золоченых деревянных рамках, резанный из слоновой кости». Складень принят в Русский музей из Древлехранилища 16 июля 1922 г. (ВА ГРМ. Ф. ГРМ (I). Оп. 6. Д. 271. Л. 5 об. № 70). ГРМ, инв. № ДРК-104. Кость, дерево; резьба. Размер в раскрытом виде: 35,5 x 77 см; размер каждой пластины 6,5 x 5 см.

⁹ «Створы по наименованию старообрядцев, или образа в складном футляре, вырезанные на кости, числом тридцать шесть, — вместе с футляром шир. 17½, а высот. 7½ верш.»



Кузов с Казанской иконой Пресвятой Богородицы. XVII–XVIII вв. ГРМ

монастыря под Волоколамском (Сергиево-Посадский музей). Сохранились известия о костяных крестах в северных монастырях — Спасо-Каменном, Павло-Обнорском, Усть-Шехонском, Корнилиево-Комельском, Ферапонтовом [Вздорнов, 1978, 88].

Резьба на пластинах с «Киликийского креста» по пропорциям и приемам обработки костяной поверхности разительно отличается от рельефов, закрепленных на складне. Пропорции фигур святых и построение композиций праздников на складне гораздо более реалистичны, а лики трактованы эмоционально. Вместе с тем резьба доличного отличается большей сухостью и определенной схематизацией. Эти особенности позволяют говорить не только об изготовлении пластин для складня в ином художественном центре, но и о более позднем времени их создания. Думается, что мастера (возможно, поморцы) резали пластины в конце XVIII — начале XIX в., ориентируясь на образцы конца XVI — начала XVII в. (именно так датирован складень в инвентарях Русского музея).

Еще один складень, поступивший в Русский музей из Древлехранилища, служит кузовом для вкладной Казанской иконы Божией Матери¹⁰. Он изготовлен из дерева и обложен серебряными позолоченными пластинами. На створках в технике резьбы и гравировки по металлу исполнены сюжетные композиции, расположенные в три яруса: «Зачатие Богородицы» и «Рождество Богородицы», «Рождество Христово» и «Собор Пресвятой Богородицы», «Похвала Богородице» и «О Тебе радуется...» (левая створка), «Введение Марии во Храм» и «Благовещение», «Сретение Господне» и «Успение Пресвятой Богородицы», «Покров Богородицы» и «О Всепетая Мати» (правая створка). Резьба на створах, как и вкладная богородичная икона, украшенная по полям финифтяным окладом XVII в. с растительным орнаментом и круглыми накладками по углам, а в среднике — кованой ризой и финифтяным венцом, исполнены в XVIII в.¹¹

¹⁰ ГРМ, инв. № БК-3490. Дерево, серебро, металл (кузов), жемчуг, стекла; живопись, гравировка, финифть. 34,5 x 58,5 см. Поступил из Древлехранилища в Русский музей 12 июля 1922 г. (ВА ГРМ. Ф ГРМ (I). Оп. доп. ¹. Д. 535. Л. 57. № 69).

¹¹ Живопись ликов Иисуса Христа и Пресвятой Богородицы, не закрытых окладом, значительно пострадала и местами утрачена до левкаса. Утрачены цата, крепившаяся к венцу, и жемчуг на шитом очелье Богородицы.

В начале XX в. сведения о кузове с Казанской иконой впервые встречаются в перечне экспонатов выставки, организованной в 1915 г. в Музее Училища технического рисования барона А. Л. Штиглица: «115. Икона-складень Казанской Богоматери в серебряном, вызолоченном чеканном окладе, с финифтью; мафорий шитый жемчугом, створы гравированные. XVII в.» [Выставка, 1915, 17]. К сожалению, никаких других сведений об экспонате составитель перечня не привел.

На тыльной стороне кузова сохранились несколько номеров и значительно потертая чернильная надпись, позволяющие отнести его к числу вкладов на помин души. Как и другие подобные предметы, кузов, исполненный из драгоценных материалов, хранился в ризнице, откуда и попал в Древлехранилище. На это указывают ссылки на статьи старой и новой ризничных описей: «По новой описи // Ст. 11 № 5 //...По П. Л. описи // ... № 167 // По Г. Софии (? — Н. П.) Еропкиной // весу ... фунтов».

Аналогичные ссылки на ризничную опись встречаются и на других лаврских предметах. Особый интерес представляют две иконы XVII в. в драгоценных окладах: «Святитель Иоанн Златоуст» и «Преподобный Сергий Радонежский», относящиеся, как удалось установить, к ранним вкладам в монастырь.

На первой иконе¹² свт. Иоанн Златоуст представлен фронтально, в полный рост, с закрытым Евангелием на левой руке и с благословляющей десницей. Фон и поля иконы покрыты окладом с гравированным узором из трилистников, заключенных в круги. Вдоль контура фигуры оклад украшен каймой с прочеканенными «бусинами» (имитация жемчужной обниз), которые продолжают ряд эмалевых «жемчужин», обрамляющих лик и идущих по наружному краю финифтяного венца.

На обороте иконы, под верхней шпонкой сохранилась бумажная марка с чернильной надписью: «Л. 125. || ч. № . 70. || По нов[ой] о[писи] 60.». Номер «60» повторен на доске еще раз. Вторая надпись дополняет сведения предыдущей: «По нов. оп. 60. № || По Но: Описи (зачеркнуто. — Н. П.) || Ст. 11. № 7.». В третьей чернильной надписи зафиксирован вес серебра: «Ст. 3 № 20. 35. золот[ников]».

Наряду с этими учетными данными, обычными для монастырского делопроизводства, на доске имеется еще одна помета, важная для атрибуции иконы. Она сделана под верхней шпонкой и частично перекрыта маркой: P²S (r) (7166=1658) Г[осу]д[а]-р(е)ва дача».



Икона «Святитель Иоанн Златоуст». Середина XVII в. Оклад: между 1686–1698 гг. Москва. Серебряная палата. ГРМ

¹² ГРМ, инв. № ДРЖ-1118. Дерево (доска цельная, две врезные встречные шпонки), серебро; темпера, финифть, гравировка. 31,5 x 27,2 x 3,3 см. Поступила из Древлехранилища в Русский музей 12 июля 1922 г. (ВА ГРМ. Ф. ГРМ (I). Оп. доп. ¹. Д. 535. Л. 57. № 95).



Икона «Преподобный Сергий Радонежский».
1680–1690-е гг. Оклад: между 1686–1698 гг.
Москва. Серебряная палата. ГРМ

оклада образа свт. Иоанна Златоуста, оттиснуто левковое клеймо Московской пробирной палаты, уточняющее время изготовления обоих окладов. Оно представляет собой овал с литерами «лв» внизу и «к» вверх (сокращение «левк»). Датировка окладов с таким клеймом укладывается в хронологические рамки 1686–1698 гг. [Постникова-Лосева и др., 1995, 148, № 6].

Наконец, данные еще одной надписи, имеющейся на обороте иконы прп. Сергия, позволяют установить год и источник поступления икон в монастырь. Помета нанесена другим почерком под верхней шпонкой: «Архїер[ея] Бѣлагра(д)скага».

В книге С. Г. Рункевича, основанной на документальных материалах архива Александро-Невской лавры, сделаны отсылки на две ранние описи лаврской ризницы. Первая из них, датированная 1724 г., приводит подробную информацию о ранних вкладах; вторая, составленная в 1725 г. после низвержения архиеп. Феодосия, менее информативна, но содержит сведения о тех же ризничных предметах. Как точно подметил Рункевич, «опись 1724-го года дает в дополнение к описи 1725-го года, указания на историю поступления в Лавру окладных образов» [Рункевич, 1913, 219]. Верность этого утверждения становится очевидной при сопоставлении имеющихся в нашем распоряжении данных и сведений описи. Среди прочих имен в ней названо имя Илариона, «архиепера Белоградского», — бывшего владельца икон свв. Иоанна Златоуста и Сергия Радонежского: «образа... Иоанна Златоуста — „оклад серебряной, позлащен, венец серебряной с финифтью“ и Сергия, чудотворца Радонежскаго, — „оклад серебряной, позлащен, 2 венца, с финифтью“, „указом Императорскаго Величества взяты из Белаграда по смерти преосвященнаго Илариона, митрополита Белоградскаго“

Схожие по характеру учетные данные сохранились и на иконе прп. Сергия Радонежского¹³, которая, помимо всего прочего, украшена окладом и венцом, полностью идентичными окладу и венцу иконы свт. Иоанна Златоуста.

Преподобный Сергий Радонежский представлен на иконе фронтально, в рост, с развернутым свитком в левой руке и с благословляющей правой рукой. На верхнем поле написан образ Богородицы «Знамение». На обороте иконы имеются бумажная марка с чернильной надписью: «Л. 126. || ч. №. 71 || По но[вой] оп. 61» (номер «61» повторен на доске еще несколько раз), отсылка к новой ризничной описи: «По нов. описи || Ст: 11. № 8.» и данные о весе серебра: «Ст. 3 № 21 вЪсу окл. 39. ^{тб} зол:». Как можно убедиться, иконы были записаны в монастырских книгах рядом.

На окладе иконы прп. Сергия, повторяющем все особенности

¹³ ГРМ, инв. № ДРЖ-766. Дерево (доска цельная, две врезные встречные шпонки), серебро; темпера, гравировка, финифть. 31,8 x 27,1 x 3,6 см. Поступила в Русский музей из Древлехранилища 12 июля 1922 г. (ВА ГРМ. Ф. ГРМ (I). Оп. доп. ¹. Д. 535. Л. 57. № 77). Опубликовано с ошибочными сведениями о поступлении: [Святые, 2010. С. 100–101. Ил. 53; CD. С. 133. Кат. 112].

(курсив наш. — Н. П.)» [Рункевич, 1913, 219]¹⁴. Изучение биографии преосвящ. Илариона и обращение к печатному описанию архива Александро-Невской лавры позволяют еще более конкретизировать сведения о поступлении икон в ризницу.

Преосвященный Иларион Властелинский (Властевинский) начал свое церковное служение в качестве патриаршего иеромонаха; в июле 1699 г. стал архимандритом Новоспасского монастыря, откуда в январе 1700 (по другим сведениям, 1701) г. был переведен в архимандриты Троице-Сергиева монастыря. В апреле 1703 (1704?) г. «поставлен в митрополиты на Крутицы» (имел титул «митрополита Сарского, Подонского и Козельского»); 11 марта 1711 г. переведен в Белгород (Курская епархия), архиереи которой в то время именовались «митрополитами Белоградскими и Обоянскими». Скончался владыка, пребывая на кафедре, 4 апреля 1720 г. [Строев, 1877, 140, 144, 433, 1036; Вкладная книга, 1987, 16; Печников, 2015, 69].

Переписка о присылке в Санкт-Петербург имущества покойного Белоградского митрополита сохранилась в деле архива Александро-Невского монастыря за 1720 г.¹⁵ Как явствует из содержания дела, имущество и деньги скончавшихся или осужденных за проступки архиереев собирались в Александро-Невском монастыре «на гошпитальное строительство», предпринятое по воле Петра I. В указе президента штатс-контор-коллегии, тайного советника, сенатора И. А. Мусина-Пушкина сержанту лейб-гвардии Преображенского полка Осипу Украинцову от 22 мая 1720 г. предписывалось: «после умершаго Илариона, м. белоградскаго и обоянскаго, в ризнице и в доме его, архиерейском, пожитки переписать, приехав в Белгород; в ризнице и онаго умершаго митрополита в доме его и в других местех святыя иконы и деньги и пасуду серебряную и всякие келейные пожитки переписать имянно онаго дому при казначее да при ризничем иеродиаконе Сергие, которому, по посланным указом, велено быть в невской м-рь на житье, и помянутому иеродиакону Сергию привезть с собою в Санкт-П.-Б.» [Описание, 1913, 129–130]. К августу 1720 г. имущество митр. Илариона было освидетельствовано и иеродиаком. Сергей готовился к отъезду из Москвы в Санкт-Петербург. В Невский монастырь он вез не только иконы митрополита Белоградского, но и имущество Дионисия, бывшего архиепископа Вятского, взятое из Монастырского приказа [Описание, 1913, 141].

Как можно догадаться, в Санкт-Петербурге иконы проданы не были и деньги, полагавшиеся на «гошпитальное строительство», за них не выручили. В Александро-Невском монастыре нашли более достойное применение образам, поместив их в ризницу. Тем самым было заложено прочное основание для дальнейшего приращения монастырских богатств. Древность и драгоценный убор всегда считались главными достоинствами ризничных сокровищ.

Источники и литература

Источники

1. ВА ГРМ — Ведомственный архив Государственного Русского музея. Ф. ГРМ (I). Оп. 6. Д. 271; Д. 578; Д. 849; Оп. доп. ¹. Д. 535.
2. РГИА — Российский государственный исторический архив. РГИА. Ф. 796. Оп. 160. Д. 2051; Ф. 815. Оп. 4 (1724). Д. 198; Оп. 9 (1859). Д. 106; Оп. 11 (1909). Д. 98; Оп. 14. Д. 37; Д. 58; Ф. 1284. Оп. 204 (1849). Д. 971; Оп. 208. Д. 115.

¹⁴ В примечании С. Г. Рункевич ссылается на дело архива Александро-Невской Лавры (№ 198 за 1724 г.). Ныне: (РГИА. Ф. 815. Оп. 4 (1724). Д. 198. 67 л.).

¹⁵ Дело озаглавлено: «О передаче в Невский монастырь имущества бывшего Вятскаго архиепископа Дионисия, лишенного сана Ростовского епископа Демида, умершего митрополита Суздальскаго Илариона и казначея Троице-Сергиева монастыря Феоктиста» [Описание, 1913, 126–143]. По недоразумению в заголовке дела владыка Иларион назван митрополитом Суздальским.

Литература

3. Алексеев (1997) — Алексеев А. А. Древлехранилище Александро-Невской лавры. История создания и экспозиция // Музей в ансамбле Александро-Невской лавры: Сб. науч. ст. СПб., 1997. С. 25–45, 106–108.
4. Вздорнов (1978) — Вздорнов Г. И. Вологда. Л., 1978.
5. Вкладная книга (1987) — Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря / Отв. ред. Б. А. Рыбаков. М., 1987.
6. Выставка (1915) — Выставка церковной старины в Музее барона Штиглица в Петрограде. Перечень предметов. [Пг., 1915].
7. Древлехранилище (1910) — Древлехранилище Свято-Троицкой Александро-Невской лавры. 1712 г. — 1910 г. Краткая опись. [СПб., 1910].
8. Клюканова (2020) — Клюканова О. В. Резной костяной складень с изображением праздников из собрания Русского музея // Страницы истории отечественного искусства: Сб. статей по материалам научной конференции Русский музей, Санкт-Петербург, 2019. СПб., 2020. Вып. XXXV. С. 47–53.
9. Описание (1913) — Описание архива Александро-Невской лавры за время царствования императора Петра Великого. Т. 3: 1720–1721 годы. Пг., 1913.
10. Осень (2018) — Осень русского Средневековья. Искусство XVII века в собрании Русского музея. Каталог выставки. СПб., 2018.
11. Печников (2015) — Печников М. В. Крутицкая кафедра // Православная энциклопедия. Т. XXXIX. М., 2015. С. 66–69.
12. Пивоварова (2009) — Пивоварова Н. В. Старообрядческие памятники из древлехранилища Александро-Невской лавры в собрании Русского музея // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. Научный журнал. СПб., 2009. № 99. С. 251–257.
13. Пивоварова (2010) — Пивоварова Н. В. Оазис древлего благочестия: Об идейной программе внутреннего убранства Долговой моленной в Петербурге // Старообрядчество в России (XVII–XX века) / Отв. ред. и сост. Е. М. Юхименко. М., 2010. Вып. 4. С. 542–567.
14. Пивоварова (2014) — Пивоварова Н. В. Памятники церковной старины в Петербурге–Петрограде–Ленинграде. Из истории формирования музейных коллекций: 1850–1930-е годы. М., 2014.
15. Пирютко (1997) — Пирютко Ю. М. Сохранение и реорганизация музея Александро-Невской Лавры в первые послевоенные годы // Музей в ансамбле Александро-Невской лавры: Сб. науч. ст. СПб., 1997. С. 46–65, 108–109.
16. Постникова-Лосева и др. (1995) — Постникова-Лосева М. М., Платонова Н. Г., Ульянова Б. Л. Золотое и серебряное дело XV–XX вв. [Территория СССР]. М., 1995.
17. Рункевич (1913) — Рункевич С. Г. Александро-Невская лавра. 1713–1913. СПб., 1913.
18. Святые (2010) — Святые земли Русской / ГРМ. Альманах. Вып. 287. СПб., 2010.
19. Строев (1877) — Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877.
20. Щеглов (2012) — Щеглов Г. Э. Хранитель. Жизненный путь Федора Михайловича Моурова. Минск, 2012.
21. Яковлева (2000) — Яковлева Т. А. Роль А. А. Карелина в создании Древлехранилища Александро-Невской Лавры и проблема сохранения культурного наследия // Русь православная. История и современность. СПб., 2000. С. 30–35.

А. Ю. Полунов

Консервативные народники в дальних странах: к истории идейно-духовных исканий второй половины XIX — начала XX в.

УДК 94(470+571):37(091)+271.2(470+571)-784-9
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_165
EDN WUSQWZ



Аннотация: В статье дан анализ идейно-духовных исканий российских консерваторов, связанных с социально-политическими сдвигами, порожденными Великими реформами 1860–70 гг. Отвергая западную модель развития, консерваторы искали опору социальной стабильности в патриархальном укладе, сохранявшемся в среде простого народа. Работа с этими слоями населения стала главной задачей выдающихся просветителей — С. А. Рачинского и Н. И. Ильминского. Заботясь о сохранении основ исконного быта и мировоззрения простых людей, просветители в своей учебной деятельности стремились максимально дистанцироваться от формализма, придать своим образовательным начинаниям религиозный характер. Подходы, характерные для Рачинского и Ильминского, повлияли на отношение русского общества к христианам отдаленных стран — Эфиопии, а также Сирии и Палестины. В двух последних регионах активную деятельность среди местных православных арабов развернуло Императорское Православное Палестинское общество. Как и в случае с российскими простолюдинами, в христианах отдаленных земель видели носителей чистой, незамутненной, не испорченной современной цивилизацией христианской веры. В начале XX в. в связи с усложнением социально-политической обстановки в России и за рубежом данные предприятия начали испытывать серьезные трудности. Тем не менее их реализация явилась важной страницей российской истории.

Ключевые слова: школа, консерватизм, народничество, Эфиопия, Палестина, Сирия, Императорское Православное Палестинское общество, К. П. Победоносцев, С. А. Рачинский, Н. И. Ильминский.

Об авторе: **Александр Юрьевич Полунов**

Доктор исторических наук, доцент, факультет государственного управления МГУ имени М. В. Ломоносова, профессор, заведующий кафедрой управления в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений.

E-mail: polunov@spa.msu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4484-6003>

Для цитирования: Полунов А. Ю. Консервативные народники в дальних странах: к истории идейно-духовных исканий второй половины XIX — начала XX в. // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 165–183.

Статья поступила в редакцию 30.01.2023; одобрена после рецензирования 20.02.2023; принята к публикации 04.03.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Alexander Yu. Polunov

Conservative Populists (Narodniks) in Distant Countries: On the History of Ideological and Spiritual Searches in the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries

UDK 94(470+571):37(091)+271.2(470+571)-784-9

DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_165

EDN WUSQWZ



Abstract: The article analyzes the ideological and spiritual searches of Russian conservatives connected with the socio-political shifts engendered by the Great Reforms of the 1860s and 70s. Rejecting the Western model of development, the conservatives treated the patriarchal way of life preserved among the common people as the main base of social stability. The common people became the main object of the activities of outstanding Russian educators S.A. Rachinsky and N.I. Ilminsky. Trying to preserve the foundations of the primordial life and worldview of ordinary people, the enlighteners sought in their educational activities to distance themselves from formalism as much as possible, to give their educational undertakings a religious character. The approaches characteristic of Rachinsky and Ilminsky influenced the attitude of Russian society towards Christians in distant countries – Ethiopia, as well as Syria and Palestine. In the last two regions, the Imperial Orthodox Palestine Society launched a vigorous activity among local Orthodox Arabs. As in the case of Russian commoners, the Christians of distant lands were seen as bearers of a pure, unclouded Christian faith uncorrupted by modern civilization. At the beginning of the twentieth century these enterprises began to experience serious difficulties due to the complication of the socio-political situation in Russia and abroad. Nevertheless, their implementation constituted an important page of Russian history.

Keywords: school, conservatism, populism, Ethiopia, Palestine, Syria, Imperial Orthodox Palestinian Society, K. P. Pobedonostsev, S. A. Rachinsky, N. I. Ilminsky.

About the author: **Alexander Yurievich Polunov**

Ph. D. in History, Professor, Head of the Department of Interethnic and Interdenominational Relations Management, Faculty of Public Administration, Lomonosov Moscow State University.

E-mail: polunov@spa.msu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4484-6003>

For citation: Polunov A. Yu. Conservative Populists (Narodniks) in Distant Countries: On the History of Ideological and Spiritual Searches in the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries. *Khristsianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 165–183.

The article was submitted 30.01.2023; approved after reviewing 20.02.2023; accepted for publication 04.03.2023.

В 1898 г. полковник Л. К. Артамонов, прикомандированный к российской дипломатической миссии в Эфиопии (или Абиссинии, как тогда говорили), совершил в составе отряда эфиопских войск экспедицию к берегам Белого Нила. Русский офицер, участвуя в походе, предпринятом по инициативе правителя страны негуса Менелика II, должен был засвидетельствовать, что эти отдаленные территории входят в состав африканского государства.

Экспедиция оставила у Артамонова смешанные впечатления. Восприняв поначалу с энтузиазмом перспективу оказать помощь африканским христианам, полковник впоследствии испытал разочарование. Его раздражал царивший в стране беспорядок (местные начальники не спешили выполнять распоряжения негуса), он заподозрил эфиопских вельмож в неискренности и своекорыстии. Но на фоне негативных тенденций выделялись и положительные моменты. «Искренне дружески относилась к нам, однако, масса простых солдат и слуг, — вспоминал Артамонов. — Вот эти люди действительно выражали скорбь и неподдельно печалились ввиду нашего скорого отъезда» (Артамонов, 1979, 154). В замечании, брошенном, казалось бы, вскользь, отразились умонастроения, распространенные в то время в русском обществе. О том, как эти умонастроения повлияли на начинания русских деятелей в дальних странах, в частности в Эфиопии, будет сказано ниже. Начать же хотелось бы с анализа сдвигов в социальной, политической, идейной жизни России 2-й пол. XIX в., обусловивших глубинные изменения в духовной атмосфере общества.

Указанные изменения были во многом связаны с неуклонно нараставшим (прежде всего в консервативных кругах) негативным отношением к последствиям Великих реформ 1860–70-х гг., характерными чертами которых, как известно, были ориентация на западные образцы, стремление к раскрепощению общественной инициативы. Обострение социально-политических противоречий, распространение леворадикальной пропаганды («нигилизм»), болезненный характер развития капиталистических отношений, подъем антиправительственных выступлений — все это порождало апокалипсические настроения, вызывало глубокое сомнение в правильности курса, которым страна шла после отмены крепостного права. Одну из глубинных причин общественных потрясений консерваторы видели в появлении нового типа личности, проникнутой самомнением, индивидуализмом, разрушавшим коллективистскую основу общества. «Жизнь наша стала до невероятности уродлива, безумна и лжива... оттого, что исчез всякий порядок, пропала всякая последовательность в нашем развитии... Самолюбия, выраставшие прежде ровным ростом в соответствии с обстановкой и условиями жизни, стали разом возникать, разом подниматься во всю безумную величину человеческого „я“, не сдерживаемого никакой дисциплиной, разом вступать в безмерную претензию отдельного „я“ на жизнь, на свободу, на счастье», — писал по этому поводу один из наиболее известных консерваторов 2-й пол. XIX в. К. П. Победоносцев (Победоносцев: *Московский сборник*, 1996, 324).

Переживания, отразившиеся в сочинениях знаменитого государственного деятеля, были в целом характерны для охранителей пореформенной эпохи, поэтому на них надо остановиться подробнее. Следует учесть, что в 1880-е гг., после гибели царя-реформатора Александра II и вступления на престол его наследника, консервативно настроенного Александра III, К. П. Победоносцев, занимавший к этому времени пост обер-прокурора Св. Синода, стал влиятельнейшим политиком и получил возможность проводить в жизнь свои идеи с помощью административных рычагов, а не только путем пропаганды в печати. Постигшие Россию потрясения Победоносцев связывал с самонадеянным стремлением либеральных реформаторов перестроить сложившийся уклад на основе абстрактных, искусственных схем, не соответствующих всей сложности исторически сформировавшихся общественных отношений. По мнению консерватора, теоретики-либералы, планируя реформы, «вывели формулу из великого множества фактов и явлений, но не могли исчерпать всего бесконечного их разнообразия, всего ряда комбинаций, которые в каждом данном случае представляются». «Когда рассуждение отделилось от жизни, оно становится искусственным,

формальным и вследствие того мертвым, — писал о подобных прожектах обер-прокурор. — К предмету подходят и вопросы решаются с точки зрения общих положений... скользят по поверхности, не углубляясь внутрь предмета» (Победоносцев: *Московский сборник*, 1996, 327, 307). Альтернативу такому подходу следовало искать в настроениях простых людей, хранивших верность историческим традициям, невосприимчивых к рациональным абстракциям. «Во всяком деле жизни действительной, — утверждал консерватор, — мы более полагаемся на человека, который держится упорно и безотчетно мнений, непосредственно принятых и удовлетворяющих инстинктам и потребностям природы, нежели на того, кто способен изменять свои мнения по выводам своей логики, которые в данную минуту представляются ему неоспоримым гласом разума» (Победоносцев: *Московский сборник*, 1996, 310–311).

Людей, «безотчетно держащихся мнений», во 2-й пол. XIX в. легче всего было найти среди социальных низов, в традиционно-патриархальной среде, прежде всего в крестьянстве, — и культ этой среды буквально пронизывал рассуждения Победоносцева. Целый ряд исследователей указывал, что взгляды обер-прокурора можно охарактеризовать как консервативное народничество, и такое определение представляется вполне обоснованным¹. «Душа нашего народа — великое сокровище и великая сила, которой не понимают, к сожалению, многие, хотя и добрые люди, ходящие в раззолоченных мундирах», — писал обер-прокурор Александру III 10 мая 1883 г. (Письма К. П. Победоносцева к Александру III, 1926, 32). В период общественно-политического кризиса рубежа 1870–80-х гг. Победоносцев буквально забрасывал своего августейшего собеседника письмами, в которых здоровая народная провинциальная среда противопоставлялась испорченной верхушке — интеллигенции, бюрократии, аристократии. «Впечатления петербургские крайне тяжелы и безотрадны, — говорилось, в частности, в письме от 10 марта 1880 г. — Добрые впечатления приходят лишь изнутри России, откуда-нибудь из деревни, из глуши. Там еще цел родник, от которого дышит еще свежестью: оттуда, а не отсюда наше спасение. Там есть люди с русской душой, делающие доброе дело с верой и надеждой» (Письма К. П. Победоносцева к Александру III, 1926, 32). С начинаниями скромных тружеников провинции — духовно близких к народу сельских священников, учителей, благотворителей — консерватор связывал надежды на преодоление деструктивных тенденций в развитии России путем ее постепенного духовного перерождения. «Отрадно видеть, — писал он в 1879 г. своей доверенной корреспондентке Е. Ф. Тютчевой, — что по углам России в тишине живут и действуют люди этого рода» (ОР РГБ. Ф. 230. К. 4409. Ед. хр. 1. Л. 51 об. (письмо от 7 октября 1879 г.)).

Одним из ярких примеров работы самоотверженного труженика «в глухом углу», показателем того, «что может сделать в своем кругу один добрый человек, ясно идущий путь перед собой» (ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 2414. Л. 21), была для Победоносцева деятельность сельского педагога С. А. Рачинского. Этого человека с еще большим основанием, чем обер-прокурора, можно было отнести к числу консервативных народников². Представитель старинного дворянского рода, профессор Московского

¹ По словам современного исследователя В. В. Ведерникова, «своеобразное православно-монархическое народничество сближало Победоносцева с Ф. М. Достоевским». Отметим, что «религиозным народником» называл Достоевского еще Н. А. Бердяев. Протоиерей Г. В. Флоровский, уделивший немало внимания анализу мировоззрения обер-прокурора, подчеркивал, что тот «по-своему был народником и почвенником» [Ведерников, 1997, 42; Бердяев, 1991, 110; Флоровский, 1991, 410].

² Историк народного образования в России П. Ф. Каптерев характеризовал Рачинского как «глубокого народника» [Каптерев, 2004, 453]. По словам американского биографа Победоносцева Р. Бирнса, татевского просветителя «можно было назвать лидером состоявшего из одного человека христианского „хождения в народ“» [Burnes, 1968, 274]. Интересно, что сам сельский педагог проявлял интерес к «хождению в народ» революционной интеллигенции, упоминал его в своих сочинениях. В этом движении он видел «темное, но искреннее стремление убежать от условий разлагавшегося ложного общественного строя» (Рачинский, 2019: *Церковная школа*, 320).

университета, активный участник интеллектуальной и культурной жизни Москвы 1850–60-х гг., Рачинский в 1868 г. вышел в отставку, поселился в имении своей сестры Татев Смоленской губернии и начал там с 1875 г. обучать детей в сельской школе. Со временем просветительская работа в деревне стала для бывшего профессора главным делом его жизни, получила широкую известность в стране. Во многом на опыт татевского педагога ориентировался К. П. Победоносцев, создавая в 1880–90-е гг. сеть церковно-приходских школ, призванных стать основой начального образования в России³. Контакт с крестьянами в сфере школьного дела был важен для Рачинского прежде всего потому, что позволял выявить истинные духовные потребности народа, желавшего, по его мнению, получить образование, но непременно на религиозной основе. «В противоположность школам западным, — полагал педагог, — наша сельская школа возникает при весьма слабом участии духовенства, при глубоком равнодушии образованных классов и правительственных органов, из потребности безграмотного населения дать своим детям известное образование». Подобные учебные заведения, при всех их недостатках, «не только остаются нетронутыми нигилистической пропагандой», но, под влиянием родителей, «приобретают все более религиозный, церковный характер, и центральным предметом преподавания все больше становится в них — Закон Божий» (Рачинский: *Заметки о сельских школах*, 2019, 58, 59).

Создававшиеся крестьянами школы представляли в глазах татевского педагога очагом чистых, неиспорченных нравов, выгодно отличавших престолярное — несмотря на его внешнюю грубость и «темноту» — от верхов общества. «В них нет и следа того отвратительного скверномыслия и сквернословия, которыми заражены наши городские учебные заведения, в особенности столичные, — писал Рачинский о крестьянских детях. — В нормальной крестьянской жизни нет места тем преждевременным возбуждениям воображения, тем нездоровым искушениям мысли, которыми исполнен быт наших городских классов» (Рачинский: *Заметки о сельских школах*, 2019, 72–73). Простота не только гарантировала нравственную чистоту, но обеспечивала учителю преимущества в профессиональной сфере — таких, которых не могла дать самая продуманная формальная система педагогического образования. Крестьянский мальчик, проучившийся некоторое время в школе, подчеркивал С. А. Рачинский, «способен целыми часами заниматься с целым классом новичков — учить их с жаром, с толком, с увлечением и приковывает их внимание не хуже другого патентованного учителя». «Если я чему-нибудь научился в течение моей школьной практики, — утверждал татевский просветитель, — то, конечно, не от записных педагогов, не от учителей казенного изделия, но от учителей-крестьян, никогда не покидавших своего глухого угла, не знавших иной школы, кроме сельской» (Рачинский: *Заметки о сельских школах*, 2019, 71, 149).

Простота и близость к народу, которые Рачинский провозглашал основой своей просветительской деятельности, были для него не просто установками, влиявшими на сферу преподавания, — они пронизывали весь уклад жизни его самого и его учебного заведения, взаимоотношения с учениками и выпускниками его школ. По словам современной исследовательницы О. Е. Майоровой, татевский просветитель стремился создать «островок», где грамотность стала бы естественным состоянием народа. Сам Рачинский в письме к Победоносцеву отмечал, что его школа к началу 1890-х гг. обрела необычный облик — носила характер своеобразного «светского монастыря с постоянно живущей в нем братией, с широким гостеприимством» (Майорова, 1994, 62–63). Бывший профессор перебрался из барской усадьбы в здание общежития при школе, отказался от слуг и европейской кухни, сменил дворянское платье на престолярное. Выпускники школ С. А. Рачинского составляли своего рода большую семью — поддерживали переписку со своим наставником, приезжали гостить в Татев. Важнейшим заветом татевской семьи было стремление к сохранению естественного,

³ Об участии Рачинского в подготовке Правил о церковно-приходских школах 1884 г. см.: [Лухта, 2006, 195–207].

исконного образа жизни. Рачинский следил, чтобы его ученики не выбивались из привычной социальной среды — как правило, не поощрял стремление продолжать обучение в средних учебных заведениях, уговаривая после окончания школы оставаться в деревне, работать в качестве учителей или служить Церкви⁴. В целом, татевский педагог в ходе своей деятельности стремился выявить, сохранить и развить в народной среде те качества, которые казались ему ее главным достоинством, самым здоровым компонентом общественной жизни и залогом социальной стабильности. Подобное стремление пронизывало также воззрения и деятельность Н. И. Ильминского — еще одного близкого знакомого Победоносцева, педагога, начинания которого отразили духовные искания в среде консерваторов 2-й пол. XIX в.

Во взглядах и основных вехах биографии Рачинского и Ильминского было много общего. Выдающийся ученый, лингвист и востоковед, профессор Казанского университета и член-корреспондент Академии наук, Ильминский фактически отказался от научной карьеры ради просветительской работы среди народов Поволжья. В 1872 г. он стал директором Казанской инородческой учительской семинарии и занимал этот пост до конца жизни (1891). Официальные инстанции рассматривали начинания казанского просветителя как способ решения политико-административных проблем (сплочение народов России и усиление целостности государства через укрепление христианских воззрений крещеных «инородцев»), но замысел самого Н. И. Ильминского, безусловно, был глубже. Малые народы Поволжья представляли в его глазах — может быть, даже в большей степени, чем русские простолюдины, — носителями той патриархальности и религиозности, которые можно было противопоставить разрушительным веяниям современности. «Согласно представлениям Ильминского, — подчеркивает американский историк Р. Джераси, — Россия была более молодой и невинной, чем Запад, а российские восточные инородцы были еще моложе и невиннее, чем сами русские. Более того — по его мнению, эти новые члены большой российской семьи даже могли восстановить эти качества и в самих русских людях» [Джераси, 2013, 97]. Представители малых народов, даже еще не принявшие Крещения, вызывали у Ильминского симпатию, ибо обладали простым мировосприятием, опирались на представления, в рамках которых добро четко отделялось от зла [Колчерин, 2014, 463]. Система образования «инородцев» ни в коем случае не должна была нарушить присущую этим людям патриархальность, поэтому просвещение следовало нести им в особой форме — через учителей и священников из их собственной среды, путем организации обучения на языках данных народов и с помощью перевода учебной и церковной литературы на эти языки.

Акцент на обучение посредством местных языков был близок представлениям К. П. Победоносцева о невозможности для внешнего наблюдателя проникнуть в суть того или иного исторически сложившегося (в данном случае — национального) уклада при помощи сугубо рациональных инструментов. Можно лишь интуитивно ощутить особенности психологии народа, погрузившись в его языковую стихию. «Чтобы преподавание истины глубоко укоренилось в сознании простолюдина, — утверждал, по словам обер-прокурора, Ильминский, — надобно войти в его мирозерцание, принять его понятия за данное и развивать их... Мышление народа и все его мирозерцание выражается на его родном языке» (Победоносцев, 1996: *Николай Иванович Ильминский*, 155). Лишь овладев языком «инородца», можно было решить задачу его христианского просвещения. Разумеется, лучше всего это могли сделать те, для кого данный язык был родным. С этим был связан особый акцент на подготовку священников и учителей из числа местных народов. Еще в конце 1860-х гг. Ильминский, работая с крещенами (татарами-христианами), настаивал на рукоположении возможно

⁴ Данный компонент образовательной системы С. А. Рачинского представлялся К. П. Победоносцеву особенно важным. «Помоги Вам Боже — писал обер-прокурор татевскому просветителю 26 мая 1881 г., — помоги Боже сохранить и в своей мысли, и в мысли детей Ваших — простоту: без простоты пропадет всякое дело» (ОР РНБ. Ф. 631. Письма к С. А. Рачинскому. Январь-август 1881 г. Л. 124 об.)

большого числа клириков из их среды. В целом, как отмечает Р. Джераси, посвящение духовных лиц из числа «инородцев» приобрело во 2-й пол. XIX в. беспрецедентные масштабы (что вызовет в начале XX столетия резкую критику со стороны русских националистов) (см.: (Джераси, 2013, 87)). Отметим при этом, что казанский педагог, подобно Рачинскому (с которым он состоял в переписке), стремился предотвратить отрыв своих учеников от привычной среды — не приветствовал их поступление в средние светские и даже духовные заведения. Соприкосновение с более высоким уровнем образования и даже просто с городским укладом могло разрушить исконные высокие моральные качества представителей малых народов⁵.

Подобно Рачинскому, Ильминский рассматривал свои начинания как целостный проект, призванный охватить все стороны жизни его самого и его учеников. Как и татевский педагог, казанский просветитель жил в здании при своей учительской семинарии, стремился в своих школах создать близкую к семейной атмосферу, лишённую каких-либо элементов формализма — вплоть до того, что у него отсутствовали оценки и экзамены. Неприязнь Н. И. Ильминского к всевозможным нормам и регламентации встречала полную поддержку со стороны Победоносцева. «Разделяю Ваше недоверие к действию уставов и к деятельности Комиссий и съездов», — писал обер-прокурор своему провинциальному соратнику. Предметы, специально вводившиеся в курс учительских семинарий для разъяснения методики преподавания — педагогика и дидактика, — расценивались сановником как лишние компоненты учебной программы, «дребедень, которую всякий попавшийся берется преподавать по сочинённым из немцев компиляциям». Сходясь с Ильминским в негативной оценке «регламентов и инструкций», Победоносцев полагал, что непомерное разрастание роли этих явлений в общественной жизни было связано с деградацией системы управления в результате проведения либеральных реформ. «С тех пор, как у нас обленились государственные люди, увлеклись теориями, с 60-х годов, дано этому делу ложное направление», — утверждал обер-прокурор (РГИА. Ф. 1574. Оп. 1. Д. 146. Л. 21, 35, 61).

Своеобразный культ простоты и непосредственности, являвшийся характерной чертой характера Н. И. Ильминского, примечательной особенностью его поведения, находил выражение в самых разных аспектах его деятельности. «Беседа его была ни с чем несравненная, всегда с солью, всегда в простоте, чуждой всякой аффектации», — вспоминал о своем соратнике К. П. Победоносцев (Победоносцев, 1996: *Николай Иванович Ильминский*, 160). Для переписки, которую казанский просветитель вел с широким кругом людей — от высокопоставленных сановников до выпускников своих школ и рядовых «инородцев», — был характерен особый, доверительный тон. Даже с официальными лицами, по словам профессора Казанской духовной академии П. В. Знаменского, он говорил «почтительным, но простым, совершенно партикулярным и сердечным языком, откровенно высказывая все, что ему хотелось сказать» [Колчери́н, 2014, 282].

В целом, к концу XIX в. в консервативных кругах русского общества сложился своеобразный канон — комплекс представлений о том, что именно в среде простого народа хранятся важнейшие моральные ценности, служащие залогом общественной стабильности, что представители образованного общества должны до известной степени «слиться» с народом, разделить с ним его убеждения, а в определенной мере и защитить их от разрушения. Сквозь призму подобных воззрений во многом стали восприниматься и отдаленные этноконфессиональные общности, начавшие попадать в сферу внимания русского общества в последние десятилетия XIX и в начале XX в.

Одним из таких сообществ, как отмечалось выше, стала Эфиопия, первые контакты с которой были установлены в середине 1880-х гг. Выход на международную

⁵ Увидев однажды из окна кабинета своего ученика-«инородца», шедшего в сопровождении жены рукополагаться в диаконы, Н. И. Ильминский сопроводил его примечательным мысленным напутствием: «Идите, открытые, добрые и искренние люди, Божии младенцы, которым благоволил Отец Небесный открыть Свои тайны» (из письма Победоносцеву от 17 июля 1883 г.). См.: [Колчери́н, 2014, 291].

арену африканского государства, издревле исповедовавшего христианство (причем, как считалось поначалу, в варианте, близком православию), вызвал настоящий взрыв энтузиазма в русском обществе. Эфиопская тема заняла важное место на страницах газет и журналов, причем особый интерес к ней проявляли консервативные и правительственные издания, а также газеты, ориентировавшиеся на массового «среднего» читателя. Либеральные же органы отнеслись к ней без особого интереса⁶. Африканские христиане воспринимались современниками как носители высоких нравственных качеств, которые они смогли сохранить во многом потому, что, подобно русским простолудинам и членам малых этнических групп России, были в течение долгого времени ограждены от разрушительного влияния современной цивилизации. «Как жители гор, — отмечал участник одной из российских экспедиций в африканскую страну архим. Ефрем (Цветаев), — они воинственны и храбры, причем очень добры и замечательно честны» (Ефрем Цветаев, 1901, 99–100). «В каждом из солдат видно было сознание собственного достоинства, гордости», — отмечал при встрече с эфиопскими войсками русский офицер А. К. Булатович (впоследствии известный церковный деятель иером. Антоний), сопровождавший, как и Л. К. Артамонов, российскую миссию 1898 г. (Булатович, 1971, 222).

Высокие моральные качества африканских христиан особенно ярко проявились в ходе войны с напавшей на Эфиопию в 1896 г. Италией, представшей в глазах русского общества типичным примером испорченной псевдоцивилизации. Выявившаяся в ходе войны необходимость помощи страдающему «младшему брату» особенно усилила симпатии русского общества к африканской стране. Из сообщений прессы, отчетов путешественников русские читатели узнавали, что эфиопские военачальники в ходе военных действий вели себя весьма благородно: сами предупреждали итальянцев, что собираются напасть на них («иду на вы»), старались не воевать в дни религиозных праздников, гуманно относились к пленным европейцам (Елец, 1898, 148, 179, 181). «Этот поистине великодушный монарх... — писал русский автор о победителе итальянцев Менелике II, — являет просвещенным народам Запада невиданный ими пример давно забытого чувства любви к страждущим и великодушия к побежденным»⁷. По словам архим. Ефрема, во время войны «итальянцы были наголову разбиты абиссинцами — рыцарями и джентльменами», бежали с поля боя, являя собой «дикую, варварскую толпу, которая, кроме бездушия, варварства и позорной трусости, ничего не проявила» (Ефрем Цветаев, 1901, 100).

Важнейшим фактором, определявшим высокие нравственные качества африканских христиан, по мнению русских консерваторов, была глубокая религиозность, унаследованная ими от далеких предков (Эфиопия приняла христианство в IV в.) и охватывавшая, в представлениях современников, буквально все стороны их жизни. Именно на эту черту уклада африканской страны, как отмечает С. А. Агуреев, обращалось первостепенное внимание в русской прессе при создании положительного образа «темнокожих единоверцев»⁸ [Агуреев, 2011, 156]. Особую симпатию консерваторов вызывало то обстоятельство, что религия в Эфиопии, судя по доходившей до них

⁶ См.: [Агуреев, 2011, 28, 58, 152]. Интерес к Эфиопии проявляли «Правительственный вестник», «Московские ведомости», «Новое время», «Нива». Примеры негативного отношения к африканской стране и перспективам установления с ней контактов см.: (Попов, 1886, 24–34; Иностранное обозрение, 1895, 835–837).

⁷ Цит. по: [Агуреев, 2011, 130].

⁸ Отметим, что благодаря этому качеству часть современников даже считала Эфиопию примером для России. «Вот истинные христиане, и не им у нас надо учиться, а нам у них», — так, по словам архим. Ефрема, отозвался об эфиопах влиятельный церковный деятель архим. Игнатий (Мальшев), настоятель Сергиевой Петергофской пустыни, после посещения эфиопским посольством России в 1895 г. (Ефрем Цветаев, 1901, 100). Тогда же центральный орган духовного ведомства, газета «Церковные ведомости», заявлял, что набожности, «твердости хранения древних церковных уставов» у африканских христиан «можно и нам поучиться» (цит. по: [Агуреев, 2011, 83]).

информации, не оставалась пусть и почитаемым, но изолированным феноменом, а активно воздействовала на всю совокупность социальных отношений. Специально подчеркивалось, что система образования африканской страны основывалась на церковных началах. Представители знати обучались в иноческих обителях и получали там образование, близкое к богословскому. Негус «воспитывался в одном старинном монастыре, — говорилось в российском издании для народа об одном из выдающихся правителей страны Теодросе („царе Федоре“), — где благочестие иноков и чтение древних книг были причиной того, что царственный воспитанник так прочно утвердился в догматах православной религии, что впоследствии, когда он занимал уже императорский престол, он мог лично, не прибегая к помощи своего духовенства, вести прения с католическими миссионерами» (Бучинский, Балахнов, 1900, 226–227). Обучение в школах опиралось на имевшие широкое хождение сборники церковной догматики. Они являли собой, по замечанию русского церковного деятеля, «плод усиленной вдумчивости абиссинских богословов», «складывались... веками, передавались от одного поколения другому... и таким образом составили целую местную богословскую систему» (Долганев, 1895, 271 (2-я пагин.)). Часто знания церковного характера распространялись естественным, неформальным путем. Помимо монастырей и приходского клира, сообщало еще одно издание для массового читателя, обучением простолудинов в Эфиопии занимаются странствующие учителя. Они «собирают вокруг себя по праздникам народ и читают ему из книги правила христианской веры, поясняя прочитанное и прилагая к нему подходящие нравственные наставления» (Пуцькович, 1910, 14–15).

Выявление в отдаленной стране новых «младших братьев», во многих отношениях напоминавших русских простолудинов и представителей малых народов России, не могло не актуализировать установки, глубоко укорененные к этому времени в сознании русского общества и побуждавшие помочь носителям исконной простоты или даже попытаться слиться с ними. Близкими к народническим настроениями, видимо, была проникнута деятельность врачей русского госпиталя, направленного в Эфиопию после войны с Италией в 1896 г. и работавшего до 1906 г. «Абиссинские сановники и бедные люди одинаково вспоминают удивительное бескорыстие русских врачей... — докладывал в 1910 г. в Министерство иностранных дел сотрудник русской миссии в Аддис-Абебе А. И. Кохановский. — [Отъезд] русских врачей оплакивал весь город за их добросердечие и готовность помочь не только лекарством, но и копеечкой, когда нужно» (Российско-эфиопские отношения, 1998, 534–535). Своеобразным духовно-просветительским предприятием должен был стать проект А. К. Булатовича, который в 1911 г. вернулся в Эфиопию уже в качестве иером. Антония. Бывший офицер планировал основать на острове посреди озера подворье Свято-Андреевского афонского скита (постриженником которого он был), жить там с 5–6 монахами, учредить начальную школу для местных детей, а затем, возможно, — семинарию (Булатович, 1987, 115–117). Хотя замысел не удался, он достаточно ярко отражал распространенные среди части общества настроения, связанные с представлениями о необходимости оказать помощь далеким «младшим братьям». Однако наиболее ярко подобные настроения, пожалуй, проявились в деятельности представителей России, нацеленной на поддержку еще одной зарубежной этноконфессиональной группы — православных арабов Палестины и Сирии.

Потомки древнего христианского населения Святой Земли являлись тем сообществом из числа отдаленных народов, с которым у русских церковных и государственных структур существовали наиболее давние отношения. Первым акцент на проблемы православных арабов стал делать известный церковный деятель архимандрит (впоследствии епископ) Порфирий (Успенский), направленный в 1842 г. в Иерусалим для организации здесь Русской духовной миссии и возглавлявший ее в 1847–1853 гг. До архим. Порфирия арабы-христиане, как это часто случалось с представителями социальных низов и недоминирующих этнических групп, во многом были «невидимы» для сторонних наблюдателей — паломников и путешественников. Последние

общались в Палестине в основном с греками, занимавшими все посты в иерархии Иерусалимской патриархии и не стремившимися знакомить собеседников с низшими слоями своей паствы [Якушев, 2013, 27, 161]. Соприкосновение с православными простолюдными Святой Земли стало настоящим открытием для русского клирика, пробудило в нем симпатию к этим людям. Главным фактором было сострадание их тяжелому положению, приниженности. «Православный народ арабский, угнетенный игом мусульман, терпеливо переносит отчуждение своего родного духовенства от управления Церковью и слепо повинуется владыкам иноземным и иноязычным. Такое терпение, смирение и вместе с тем жалкое положение его заслуживают сострадания и пастырской заботливости патриарха и его заместителей», — докладывал в 1844 г. архим. Порфирий посланнику в Константинополе В. П. Титову (Материалы для биографии Порфирия Успенского, 1910, 59).

Те же настроения в еще более эмоциональной форме архим. Порфирий фиксировал в своем дневнике. «Какие хорошие христиане арабы! — записывал он. — Их не жалуют греческие архиереи; у них нет церкви; а все-таки они сохраняют веру, по преданию... Поразительна их детская простота, с которой они молятся в своих храмах, кои не имеют почти ничего похожего на Дом Божий» (Порфирий Успенский, 1894, 453, 654). Отметим, что мотив сострадания бедности, материальной нищете и указания на «детскость» местных жителей (как синоним непосредственности, неиспорченности) станут характерны впоследствии и для восприятия Эфиопии. «С Абиссинией надо обращаться и снисходительно, как с ребенком, и с глубоким уважением, как с христианской державой, исполняющей великое дело в Африке, — писал А. К. Булатович в своих отзывах об этой африканской стране. — Здесь нет детей, или, лучше сказать, все, стар и млад, одинаковые дети» (Записка ротмистра, 423; Булатович, 1971, 314). Впечатления русского офицера от богослужения в эфиопском храме живо напоминали описанные ранее русскими путешественниками и паломниками картины церковной жизни православных арабов. «Темная, похожая на сарай церковь, убогая, нищенская обстановка, но какой экстаз, какая силы веры у этих черных христиан... — писал Булатович. — Воображение невольно переносило меня в первые века христианства» (Булатович, 1971, 219).

Стереотипы восприятия страдающих низов православной общины, отразившиеся в сочинениях архим. Порфирия (Успенского), оказались настолько устойчивы, что в дальнейшем они с незначительными изменениями воспроизводились в сознании русских общественных и церковных деятелей на протяжении десятилетий. Особенно заметным их влияние стало с начала 1880-х гг., когда в русском обществе в целом, как отмечалось выше, усилилось внимание к отдаленным народам. Ярким отражением данной тенденции стали начинания общественного и государственного деятеля, публициста, историка Палестины В. Н. Хитрово. В кон. 1870-х — нач. 80-х гг. он выступил с инициативой создания в России Палестинского общества с целью изучения Святой Земли, помощи русским паломникам и православным арабам и добился в 1882 г. его учреждения⁹. Важнейшим стимулом начинаний Хитрово, как и архим. Порфирия, был шок от бедности, угнетенности христиан Святой Земли, осознание необходимости для России вмешаться, дабы исправить ситуацию. «Положение местного православного населения... отчаянное, о нем положительно никто не заботится, — писал Хитрово 23 ноября 1880 г. К. П. Победоносцеву, принявшему активное участие в создании Палестинского общества. — Школ их я не видел по простой причине — их нет... Что же касается до церквей, то убожество их нельзя описать, нужно видеть, чтобы его понять. Мне пришлось слышать уже не жалобы, а последние вопли умирающего, сердце обливалось кровью, что Православная Россия, единственная, к которой они протягивают руки, не хочет их знать, дабы не поднимать какой-то „арабский вопрос“» (Хитрово, 2012, 24).

⁹ О создании Православного Палестинского общества (с 1889 г. — Императорское Православное Палестинское общество, ИППО) см.: (Дмитриевский, 2008, 185–251; Лисовой, 2006, 160–224).

Представление о крайне тяжелом положении православных христиан Палестины и Сирии, ярко выраженный мотив сочувствия угнетенным со временем стали устойчивым компонентом официальной риторики, нашли отражение в многочисленных публикациях для народа, в том числе издаваемых Палестинским обществом. «Православие Святой Земли, древнейшее в мире, насажденное самими апостолами, готово было заглухнуть навеки, от него, вероятно, в Палестине в близком будущем осталось бы одно воспоминание»; «забытое и брошенное православное население Святой Земли» забрасывало ИППО просьбами «об открытии новых и новых школ в Палестине», — так описывалось в указанных изданиях сложившееся к началу 1880-х гг. положение дел (Левочский, 1896, 15; Ильинский, 1902, 6). В подобной ситуации поддержка страдающих единоверцев становилась для России безусловной обязанностью, моральным долгом. «Православие великой святой Руси должно прийти на помощь изнемогающему, погибающему православию на Святой Земле, и к нему это последнее обращает свои взоры», — подчеркивал известный путешественник доктор А. В. Елисеев, отчет которого о поездке в Иерусалим в 1884 г. активно использовался Палестинским обществом для идеологического обоснования своей деятельности (Елисеев, 1885, 234). Этос служения «младшим братьям», признание нравственной необходимости такого служения, характерные для различных направлений общественной мысли 2-й пол. XIX в., ярко отразились, таким образом, и на отношении к отдаленным этноконфессиональным группам. Однако пристальное внимание русского общества к этим группам определялось не только их тяжелым положением, эмоциями сострадания, сочувствием тем, кто нуждался в помощи.

Угнетенность православных арабов, их бедность, как и в случае с эфиопами — или даже в большей степени, — рассматривались русскими в качестве залога их великого будущего, свидетельства наличия в их среде скрытых, нерастраченных сил. «Арабы помрачены невежеством и грубы, но в них таятся зародыши духовного обновления», — писал архим. Порфирий В. П. Титову в 1844 г. «В этом лишь по виду грубом народе хранится огонь чистой веры их предков», — сообщало в 1899 г. официальное издание Палестинского общества (Материалы для биографии Порфирия Успенского, 1910, 80; СИППО, 1899, т. X, 691). В рассуждениях русских авторов часто упоминалось великое прошлое христиан Святой Земли, указывалось, что они — «потомки некогда славнейшей и древнейшей Церкви», «драгоценнейший остаток древнейшего христианства», принадлежат к числу «первенцев церкви Христовой», исповедуют «чистую, первую, от апостолов идущую веру» (Восторгов, 1904, 8; Соловьев, 2012, 132–133; Соловьев, 1894, 23; Смирнов, 1896, 31). При этом даже в нынешнем тяжелом положении отдаленные общины хранили исконные начала организации церковной и общественной жизни, в некоторых случаях выгодно отличающие их от «цивилизованного мира», охваченного процессами секуляризации. «Образ существования приходского духовенства в Сирии напоминает времена апостольские... — описывал архим. Порфирий в отчете обер-прокурору Н. А. Протасову в 1847 г. ситуацию в Антиохийской патриархии. — Сирийский архиерей есть человек Божий и вместе с тем человек народный... Он ежегодно посещает все семейства, и богатые, и бедные, и живет их подаяниями... Дверь его всегда отверста для всех, кто бы они ни были» (Материалы для биографии Порфирия Успенского, 1910, 184, 170).

Помимо большого количества епископов, определявшего их близость к пастве, глава Русской духовной миссии также указывал на такие черты организации Антиохийской Церкви, как выборность священников из народа, их тесная связь с приходами, наличие большого количества храмов, пусть и бедных и неустроенных. Мотивы, близкие к тем, которые звучали в рассуждениях архим. Порфирия, повторялись впоследствии многими другими авторами, писавшими о ближневосточных христианах. Недостаток формального образования, — подчеркивал, в частности, Хитрово, — «куда далеко искупается у сирийских иерархов беззаветной любовью к своей пастве, своему народу, любовью, в которой он нередко приносит самого себя в жертву... Признаюсь, что перед многими из этих архиереев преклонял я низко свою голову» (Хитрово, 2011, 47).

Несмотря на невысокий уровень культуры и бедность, отмечал в 1913 г. профессор Санкт-Петербургской духовной академии И. И. Соколов, «в нравственном отношении приходское духовенство в Сирии безукоризненно. За этим следит приход и не принимает священника из лиц невысокой нравственности» (Соколов, 1913, 450). Помимо высокой оценки исконных традиций и начал простоты, хранимых в среде отдаленных народов, подобные высказывания зачастую отражали и завуалированную критику церковных порядков в России, подвергшихся в XVIII–XIX вв., по мнению целого ряда церковных деятелей, излишней бюрократизации и государственной регламентации. Однако восприятие отдаленных общин в качестве хранителей высоких нравственных и духовных начал, нуждающихся одновременно в поддержке и помощи, ставило перед русскими деятелями сложный вопрос: как оказать эту помощь, не разрушив в то же время аутентичность сложившегося в недрах данных общин уклада?

Попытка разрешения указанной дилеммы наиболее ярко отразилась на принципах организации школ для православных арабов в Палестине и Сирии — учреждение таких учебных заведений стало важнейшим направлением деятельности Палестинского общества¹⁰. Установленные в школах порядки должны были в максимальной степени воспроизводить уклад, привычный большинству учеников в их повседневной жизни, опираться на разделяемые ими ценности, и лишь посредством такой системы должны были попадать в среду арабов необходимые знания (прежде всего — религиозного характера). В отличие от западных учебных заведений, в русских школах придавалось большое значение изучению арабского языка, на нем преподавалось большинство предметов. «Это не ломка туземных детей в европейцев, что составляет идеал всех инославных школ, а местная туземная православная школа, в которую вводятся порядки и дисциплина хорошей педагогики», — говорилось на годовом собрании Общества в 1895 г. (СИШПО, 1895, т. VI, 146). «Языком религиозного обучения и воспитания детей... — подчеркивалось в 1913 г. на совещании педагогов Палестины и Сирии, — должен быть язык матери, родной язык, на котором для них понятны самые тонкие и едва уловимые оттенки мыслей и чувства, непередаваемые или непонятные на чужом языке» (Труды Петроградской комиссии, 1915, 6). Даже по внешнему виду питомцы школ должны были как можно меньше выделяться из окружающей среды. «Движения их не связаны, как в школах инославных, европейским платьем, которое всегда неловко сидит на туземном, в особенности деревенском ребенке; все воспитанницы одеты в местное, феллахское платье», — с одобрением сообщала о Бейт-Джалльской учительской семинарии ревизия 1893 г.¹¹ (Учебные заведения, 1894, 53).

Русские школы, как не раз отмечало руководство Общества, могли уступать западным с точки зрения материальной обеспеченности, богатства, внешнего блеска, зато намного превосходили их в других отношениях — сохраняли религиозную настроенность арабских детей, их нравственную чистоту, преданность национальным устоям. Учебные заведения Общества, подчеркивалось в официальных материалах, «не представляют из себя ничего показного», «в них гораздо больший вес придают воспитанию в православном духе, чем многому учению разнообразных предметов» (СИШПО, 1895, т. VI, 146). Профессиональная подготовка выпускников и выпускниц учительских семинарий Общества, возможно, была не очень высока, но они могли восполнить недостатки за счет практического опыта, полученного в ходе учебной работы. Главное же, они отличались скромностью, трудолюбием и терпением (Аничков, 1901, 322).

Дабы не разрушить основы самобытного уклада жизни, сохраняемого прежде всего в семьях, руководители Общества содействовали созданию в школах

¹⁰ К концу 1913 г. в ведении Общества состояли две учительские семинарии (мужская в Назарете и женская в селении Бейт-Джала в Палестине), а также 102 начальных школы с 10852 учащимися (5892 мальчиков, 4960 девочек). См.: (СИШПО, 1915, т. XXVI, 142).

¹¹ Феллахи — оседлые арабы-земледельцы.

неформальной, доверительной атмосферы. В ходе ревизий они критиковали педагогов, если последние проявляли чрезмерно сухой, официальный, «начальнический» подход к подопечным. В этих случаях рекомендовалось «установить с учащимися детьми живые, непосредственные отношения» (СИППО, 1905, т. XVI, 62). Воспитанников, кроме того, приучали к мысли о том, что они не должны отрыватья от своего окружения, «что школа не выводит их из той среды и простой обстановки, в которых они выросли и в которые, в качестве учителей сельских школ, должны возвращаться» (Аничков, 1910, 31). «Все родное, привычное для воспитанников-туземцев начальством пансиона бережно сохраняется, — говорилось в записке о Назаретской семинарии, составленной в 1906 г. — Ученики воспитываются в любви к своей родине и в готовности по окончании курса идти на самоотверженную работу ее интересам» (Россия в Святой Земле: *Русские учреждения в Назарете*, 2000, 659). Эти и другие принципы организации учебного дела в Палестине и Сирии отчетливо напоминали те начала, на которых базировались педагогические системы С. А. Рачинского и Н. И. Ильминского. Особо ярко данные идеи повлияли на устройство школ, работавших в Бейруте под руководством известной деятельницы в сфере народного образования М. А. Черкасовой.

Распространенные в русском обществе 2-й пол. XIX в. настроения, которые можно определить как консервативное народничество, проявились в жизни и начинаниях бейрутской просветительницы с особенной силой. Н. Н. Лисовой точно назвал Черкасову «православной шестидесятиницей» (Лисовой, 2016, 389). Представительница знатного дворянского рода (ее отец, преподаватель Первого кадетского корпуса, руководил строевой подготовкой сыновей Николая I великих князей Михаила и Николая), Мария Александровна после окончания Павловского института благородных девиц предприняла собственное «хождение в народ» — около 10 лет преподавала в сельских школах Новгородской губернии. В конце 1870-х гг. Черкасова, видимо, желая найти «малых сих», нуждающихся в помощи в еще большей степени, чем русские простолюдины, отправилась работать в Японскую православную миссию, а оттуда перебралась на Ближний Восток и стала сотрудницей Палестинского общества¹². К 1912 г. под руководством просветительницы в Бейруте действовало 5 школ, в которых обучалось около 1 тыс. учеников и учениц и работало 34 преподавателя (СИППО, 1912, т. XXIII, 84).

Те тенденции, которые были характерны для консервативной педагогики 2-й пол. XIX в., в деятельности Черкасовой были выражены, пожалуй, наиболее отчетливо. На освоение религиозных предметов в бейрутских школах делался специальный акцент, они не просто тщательно изучались в классе по учебникам, но глубоко проникали в сознание благодаря всему строю жизни в школах, основанному на церковных началах. Знание Закона Божьего учащимися — «твердое, основательное и обширное настолько, — отмечал в 1909 г. ревизор, — что им может завидовать любой наш семинарист или семинаристка» (Дмитриевский, 2014, 301). Поддерживая особые, близкие к семейным отношения с учительницами и учащимися, бейрутская просветительница стремилась оградить их от малейшего влияния формализма и любого воздействия «испорченного» внешнего мира. В школах Черкасовой не существовало правил распределения детей по классам и особым программам преподавания в разных классах. Не было переводных и выпускных экзаменов, в связи с чем, в частности, воспитанницы Марии Александровны не получали прав преподавания в других учебных заведениях Палестинского общества и могли работать учительницами только в ее собственных школах. Черкасова и сама не принимала педагогов «извне». Даже выпускницы Бейт-Джалльской семинарии и учебных заведений из России не подходили для ее школ, поскольку, по ее словам, были «дурны в нравственном

¹² Интересно, что основатель миссии еп. Николай (Касаткин) был земляком и близким другом С. А. Рачинского, поддерживал с ним переписку, посещал его учебные заведения. В татевской школе обучался один из питомцев епископа, крестник Рачинского Сергей Сеодзи, поступивший впоследствии в Санкт-Петербургскую духовную академию.

отношении», оказывались «неверующими и зараженными странными взглядами»¹³ (Аничков, 1901, 121, 122).

М. А. Черкасова, как и другие консервативные педагоги, была убеждена, что школа должна соответствовать традиционным ценностям народа. Религиозный характер ее учебных заведений во многом был связан именно с данным обстоятельством, и этим определялась их популярность среди местного населения, прежде всего среди его низших слоев. Просветительница, отмечал Н. М. Аничков, уловила важную особенность социальных низов православного общества. Она поняла, что «в этом бедном, набожном, богобоязненном рабочем классе Бейрута очень развито религиозное чувство и крепки нравственные начала, связывающие семью». Усвоение знаний, связанных с церковным учением и богослужением, давалось учащимся легко, «потому что сирийские бедные семьи, живущие в городах, отличаются большой религиозностью и истинной преданностью Церкви» (Аничков, 1901, 109, 148). В целом для активистов Православного общества и большинства консерваторов, действовавших среди отдаленных народов, очень часто было характерно стремление ориентироваться именно на низшие слои населения. Принадлежность к этой общественной группе рассматривалась как своего рода дополнительная гарантия сохранения патриархальной чистоты, простоты, непричастности к разрушительному влиянию современности¹⁴. «Чем выше по их благосостоянию будем подниматься, — писал в 1898 г. о православных арабах Сирии В. Н. Хитрово, — тем менее симпатичны они становятся... В низших, бедных классах не живет то чувство алчности, и наживы, которое растет одновременно с благосостоянием. В любом сирийце низших классов вы встречаете грубого, необразованного, необтесанного человека, но вместе с тем беззаветно любящего свою родину, свои предания и, конечно же, православие» (Хитрово, 2011, 48).

Ориентация на социальные низы, стремление защитить хранящиеся в их среде патриархальные ценности, придать процессу обучения максимально неформальный характер, положить в его основу религиозные начала — все эти принципы, которыми руководствовались деятели Палестинского общества, отчетливо напоминали основы педагогических систем Рачинского и Ильминского, отражавшие важные направления идейно-духовной эволюции консервативных кругов России во 2-й пол. XIX в. Если говорить о Н. И. Ильминском, то существовали и непосредственные организационные связи между его предприятиями и русскими образовательными начинаниями в Палестине и Сирии. Сама система казанского просветителя во многом сложилась под влиянием его пребывания на Ближнем Востоке в 1851–1854 гг., куда он, в то время молодой преподаватель Казанской духовной академии, был командирован для ознакомления с важнейшими центрами ислама и где он лично познакомился с архим. Порфирием (Успенским). В ходе своей поездки по Сирии и Палестине молодой востоковед уделял особое внимание быту православных арабов, культуре низших социальных слоев, их разговорным диалектам (Колчерин, 2014, 105–107; Порфирий Успенский, 1894, 1). В конце XIX в. К. П. Победоносцев, покровительствовавший предприятиям как Ильминского, так и Палестинского общества и, безусловно, чувствовавший близость идеологических основ их деятельности, направил Хитрово письма, полученные им в свое время от казанского просветителя, что вызвало самую положительную реакцию со стороны лидера Общества («хороший был человек во всех отношениях») (Хитрово, 2012, 73).

¹³ «Казалось бы, что для учительниц они знают слишком мало, для всякой же другой деятельности — слишком много... — писал о воспитанницах Черкасовой П. П. Извольский, ревизовавший школы Общества в 1893 г. — Действительно ли эти девушки подготовлены к учительской деятельности? По-моему, все учительницы, вышедшие из школы Марии Александровны, скорее — миссионерки» (Учебные заведения, 1894, 161).

¹⁴ Отметим, что после ухудшения отношений со славянскими государствами Балкан в 1880-е гг. среди сторонников прославянских взглядов в России бытовали устойчивые представления о том, что антиросийски в этих государствах настроены только чиновничество, буржуазия и интеллигенция, а массы народа хранят преданность «империи царей» [Лукина, 2007, 115, 117, 124].

Не было случайностью и то, что известный церковный деятель 2-й пол. XIX — нач. XX в. архиеп. Никанор (Каменский), начинавший свою деятельность под руководством Н. И. Ильминского, служивший в молодости законоучителем в его семинарии и приложивший впоследствии много усилий для развития в Поволжье его образовательной системы, стал активным деятелем Палестинского общества. Он, в частности, активно способствовал открытию отделений Общества в местах своего епископского служения: в Архангельске и Орле (Дмитриевский, 2010, 224–239; Колчурин, 2014, 412–415). Показательна также деятельность известного педагога, публициста, этнографа С. В. Чичериной (Бобровниковой) — жены приемного сына Н. И. Ильминского, унаследовавшего от него пост директора Казанской инородческой учительской семинарии¹⁵. Когда в 1904–1905 гг. система казанского просветителя начала подвергаться критике со стороны русских националистов за недостаточное последовательный курс на обрусение «инородцев», С. В. Чичерина активно выступила в ее защиту и способствовала тому, что основные ее принципы были сохранены (Колчурин, 2014, 406–407); [Джераси, 2013, 296–300]. Вскоре после этого публицистка с мужем совершила путешествие в Палестину и Бейрут, ознакомившись там, в частности, с деятельностью школ Черкасовой. По итогам поездки была составлена книга, доносившая до русского общества информацию о начинаниях бейрутской просветительницы¹⁶.

Своеобразная «миссионерская» направленность, присущая школам Черкасовой и в целом характерная для деятельности русских консерваторов среди отдаленных народов, была обусловлена важнейшим стимулом их начинаний — стремлением действовать в соответствии с определенной моральной установкой, оказывая помощь слабым и угнетенным. Во многих случаях в основе таких начинаний лежали личные харизматические качества активистов. Сравнив принципы, на которых базировалась работа западных благотворительно-просветительских организаций и Палестинского общества, Н. М. Аничков пришел к выводу: первые были сильны «стройной, организованной массой деятелей, объединенных в богатых средствами и нравственно сильных орденах, братствах и общинах», второе же — главным образом «самозабвенной деятельностью отдельных лиц или небольших групп людей». К числу таких лиц, безусловно, принадлежала бейрутская просветительница. Давая ей характеристику, Аничков относил ее к редкому типу людей — «деятельницам по призванию... труженицам, полагающим в излюбленное занятие всю душу свою» (Аничков, 1901, 28, 106–107). Харизматические свойства инициаторов просветительских начинаний, безусловно, служили мощным стимулом для деятельности в духе консервативного народничества. Однако по мере усложнения социально-политической обстановки, изменения идейно-духовной атмосферы в России и за рубежом предприятия, основанные на личном подвижничестве отдельных энтузиастов, неизбежно начинали испытывать трудности.

Ужесточение международной конкуренции, обострение соперничества между великими державами в начале XX в. все в большей степени побуждали начальствующих российской внешней политики руководствоваться в своей деятельности прагматическими соображениями, реализовывать меры, способные принести конкретную пользу государству. Идеологически окрашенные мотивы предприятий на международной арене уходили в прошлое. В Эфиопии от начинаний, вдохновленных представлениями о необходимости помочь «новым младшим братьям», русские государственные и общественные деятели пытались перейти к установлению экономически выгодных связей с африканской страной. Особым успехом эти начинания не увенчались [Хренков, 1992, 103–116, 123–130, 137–139]. Не дали ощутимых результатов и меры, призванные подвести экономическую базу под взаимоотношения России с населением Палестины и Сирии. В 1910–1911 гг. в турецкие владения была направлена плавающая

¹⁵ С. В. Чичерина — племянница известного философа-правоведа и сестра наркома иностранных дел СССР.

¹⁶ См.: (Во славу Божию, 1911).

выставка российских промышленных товаров на пароходе «Николай II», вынашивались планы открытия в Бейруте русского коммерческого училища. Однако заинтересовать торгово-промышленные круги России перспективой установления связей с отдаленной провинцией Османской империи так и не удалось (Грушевой, 2016, 91–92; Дмитриевский, 2014, 342–343).

Одновременно с ослаблением влияния идей консервативного народничества в России менялось и настроение населения отдаленных стран, служивших объектом просветительских начинаний русских деятелей. «Новые младшие братья» все в большей степени стремились извлечь из отношений со своей северной покровительницей в первую очередь практическую пользу. Так, арабы Сирии (прежде всего, разумеется, состоятельная и городская их часть) требовали, чтобы в школах ИППО изучались предметы прикладного характера (коммерция, ремесла), а также западные языки, что вызвало острые дискуссии в руководстве Общества¹⁷. В конечном счете руководители русских учреждений Сирии и Палестины должны были пойти на уступки в данном вопросе. Школы Общества все в большей степени стали превращаться из своего рода миссионерских предприятий, нацеленных на сохранение в среде отдаленных народов особых нравственных качеств, в более или менее обычные учебные заведения, нацеленные на удовлетворение практических потребностей населения. До определенной степени русские учреждения в Святой Земле стали ориентироваться на западные просветительно-благотворительные институты, хотя полностью уподобиться им, безусловно, не могли. В целом политика «империи царей» по отношению к отдаленным народам теряла свою ярко выраженную специфику. Первая мировая война и революция положили конец начинаниям империи в далеких землях. Тем не менее период преобладания идеологически (и идеалистически) окрашенных действий оставил свой след в истории России. Он показал, насколько существенно на разные стороны жизни государства и общества могла влиять процессы, развивавшиеся в идейно-духовной сфере, насколько сильна могла быть связь между господствующими в обществе настроениями и достаточно специфическими сферами начинаний государства, такими как деятельность среди отдаленных «младших братьев».

Источники и литература

Источники

1. Аничков (1901) — *Аничков Н. М.* Учебные и врачебные заведения Императорского православного Палестинского общества в Сирии и Палестине. Ч. I: Учебные заведения Сирии и Иудеи. СПб.: Тип. В. Киришбаума, 1901.
2. Аничков (1910) — *Аничков Н. М.* Учебные и врачебные заведения Императорского православного Палестинского общества в Сирии и Палестине. Ч. I: Учебные заведения в Галилее. СПб.: Тип. В. Киришбаума, 1910.
3. Артамонов (1979) — *Артамонов Л. К.* Через Эфиопию к берегам Белого Нила. М.: Наука, 1979.
4. Булатович (1971) — *Булатович А. К.* С войсками Менелика II. М.: Наука, 1971.
5. Булатович (1987) — *Булатович А. К.* Третье путешествие по Эфиопии. М.: Наука, 1987.
6. Бучинский, Балахнов (1900) — *Бучинский Вл., Балахнов В., сост.* Наши черные единорцы. СПб., 1900.
7. Во славу Божию (1911) — Во славу Божию. Казань: Кружок сотрудниц Братства святителя Гурия, 1911.

¹⁷ См.: (СИППО, 1909, т. XX, 228; СИППО: *Отчет за 1908–1909*, 1910, т. XXI, 225; СИППО: *Северо-Сирийские школы в 1909–1910*, 1910, т. XXI, 548–549).

8. Восторгов (1904) — *Восторгов И., прот.* Палестина для России и Грузии // СИППО. 1904. Т. XV. Вып. 1.
9. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 2414. Л. 21. Письмо Победоносцева Т. И. Филиппову от 1 августа 1882 г.
10. Грушевой (2016) — Объяснительная записка к смете по содержанию сирийских школ Императорского Православного Палестинского общества // *Грушевой А. Г.* Из истории русских школ на Ближнем Востоке. СПб.: Контраст, 2016. С. 91–92.
11. Дмитриевский (2008) — *Дмитриевский А. А.* Императорское Православное Палестинское общество и его деятельность за истекшую четверть века. 1882–1907. М.: ИППО; СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 185–251.
12. Дмитриевский (2010) — *Дмитриевский А. А.* Незабвенной памяти архиепископа Казанского Никанора (Каменского) // *Дмитриевский А. А.* Деятели русской Палестины. М.: ИППО; СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. С. 224–239.
13. Дмитриевский (2014) — *Дмитриевский А. А.* Палестинское общество и русские школы на Востоке. Статьи, очерки, отчеты. М.: ИППО; СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 301.
14. Долганев (1895) — *Долганев Е. Е.* Современная Абиссиния // Богословский вестник. 1895. № 5.
15. Елец (1898) — *Елец Ю.* Император Менелик и война его с Италией. По документам и походным дневникам Н. С. Леонтьева. СПб.: Тип. Е. Евдокимова, 1898.
16. Елисеев (1885) — *Елисеев А. В.* С русскими паломниками на Святой Земле весной 1884 г. (очерки, заметки, наблюдения). СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1885.
17. Ефрем Цветаев (1901) — *Ефрем (Цветаев), архим.* Поездка в Абиссинию. М.: Университетская тип., 1901.
18. Записка ротмистра — Записка ротмистра Лейб-Гвардии Гусарского полка А. К. Булатовича «Краткая характеристика современного положения Абиссинии» (7 июля 1902 г.) // Российско-эфиопские отношения в XIX — начале XX в.: Сб. документов. М.: Восточная литература, 1998.
19. Ильинский (1902) — *Ильинский В. С.* Просветительская деятельность Императорского Православного Палестинского общества в Палестине и Сирии. СПб., 1902. [Чтения о Святой Земле. Чтение 69-е].
20. Иностранное обозрение (1895) — Иностранное обозрение // Вестник Европы. 1895. № 8. С. 835–837.
21. Левочский (1896) — *Левочский А. И.* Инославные в Святой Земле. СПб., 1896 [Чтения о Святой Земле. Чтение 34-е].
22. Лисовой (2006) — *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в. М.: Индрик, 2006.
23. Лисовой (2016) — *Лисовой Н. Н.* Церкви, империя, культура: очерки синодального периода. М.: Индрик, 2016.
24. Майорова (1994) — *Майорова О. Е.* Московский петиметр (из истории русского утопизма) // Лица. Биографический альманах. М.: Феникс; СПб.: Atheneum, 1994. Т. 4. С. 62–63.
25. Материалы для биографии Порфирия Успенского (1910) — Материалы для биографии Порфирия Успенского. Т. I: Официальные документы. СПб., 1910.
26. ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 230. Карт. 4409. Ед. хр. 1. Л. 51 об. (письмо от 7 октября 1879 г.).
27. ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 631. Письма к С. А. Рачинскому. Январь-август 1881 г. Л. 124 об.
28. Письма К. П. Победоносцева к Александру III (1926) — Письма К. П. Победоносцева к Александру III. М.: Новая Москва, 1926. Т. II.
29. Победоносцев: *Московский сборник* (1996) — *Победоносцев К. П.* Московский сборник // *Победоносцев К. П.* Сочинения. СПб.: Наука, 1996.
30. Победоносцев (1996): *Николай Иванович Ильминский* — *Победоносцев К. П.* Николай Иванович Ильминский // *Победоносцев К. П.* Сочинения. СПб.: Наука, 1996.
31. Попов (1886) — *Попов В.* Абиссинский оптимизм // Наблюдатель. 1886. № 5. С. 24–34.

32. Порфирий Успенский (1894) — *Порфирий (Успенский)*. Книга бытия моего. Дневники и автобиографические заметки епископа Порфирия Успенского. Т. I: С 3 мая 1841 по 1 мая 1844 г. СПб., 1894.
33. Пуцыкович (1910) — *Пуцыкович Ф. Ф.* Абиссинцы. Чтение для народа. Изд. 5-е. СПб.: П. В. Луковников, 1910.
34. Рачинский: *Заметки о сельских школах* (2019) — *Рачинский С. А.* Заметки о сельских школах // *Рачинский С. А.* Народная педагогика. М.: Русская цивилизация, 2019. С. 58, 59.
35. Рачинский: *Церковная школа* (2019) — *Рачинский С. А.* Церковная школа // *Рачинский С. А.* Народная педагогика. М.: Русская цивилизация, 2019. С. 320.
36. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 1574. Оп. 1. Д. 146. Л. 21, 35, 61. Письма Победоносцева Ильминскому от 13 июня 1884 г., 25 июля 1885 г., 7 февраля 1890 г.
37. Российско-эфиопские отношения (1998) — Российско-эфиопские отношения в XIX — начале XX в. Сборник документов. М.: Восточная литература, 1998.
38. Россия в Святой Земле: *Русские учреждения в Назарете* (2000) — Русские учреждения в Назарете (3 августа 1906 г.) // Россия в Святой Земле. Документы и материалы. М.: Международные отношения, 2000. Т. I.
39. СИППО (1895) — Годовое общее собрание Императорского Православного Палестинского общества 30 апреля 1895 г. // СИППО. 1895. [Т. VI]. Апрель.
40. СИППО (1899) — Извлечение из отчета предстоящего в Отделении поддержания православия Н. М. Аничкова по осмотру им весной 1899 г. учебных заведений Общества в Палестине и Сирии // СИППО. 1899. Т. X. Ноябрь-декабрь.
41. СИППО (1905) — Состояние северо-сирийских учебных заведений Императорского Православного Палестинского общества в 1903/4 учебном году (из дневника инспектора И. И. Спасского) // СИППО. 1905. Т. XVI. Вып. 1.
42. СИППО (1909) — Отчет Императорского Православного Палестинского общества за 1907–1908 гг. // СИППО. 1909. Т. XX. Вып. 2.
43. СИППО: *Отчет за 1908–1909*, (1910) — Отчет Императорского Православного Палестинского общества за 1908–1909 гг. // СИППО. 1910. Т. XXI. Вып. 2.
44. СИППО: *Северо-Сирийские школы в 1909–1910* (1910) — Северо-Сирийские школы Императорского Православного Палестинского общества в 1909–1910 гг. // СИППО. 1910. Т. XXI. Вып. 2.
45. СИППО (1912) — XXV-летие русских школ в Бейруте и служение в них М. А. Черкасовой // СИППО. 1912. Т. XXIII. Вып. 1.
46. СИППО (1915) — Годовое собрание Императорского Православного Палестинского общества 26 апреля 1915 г. Доклад секретаря общества А. А. Дмитриевского // СИППО. 1915. Т. XXVI. Вып. 1–2.
47. Смирнов (1896) — *Смирнов П., прот.* Судьбы Иерусалима и русские паломники [Чтения о Святой Земле. Чтение 31-е]. СПб., 1896.
48. Соколов (1913) — *Соколов И. И.* Антиохийская церковь. Очерк современного ее состояния // СИППО. 1913. Т. XXIV. Вып. 4.
49. Соловьев (1894) — *Соловьев М. П.* Святая Земля и Россия. СПб., 1894.
50. Соловьев (2012) — *Соловьев М. П.* Святая Земля и Императорское Православное Палестинское общество. М.: Индрик, 2012 (1-е изд. — 1895 г.).
51. Труды Петроградской комиссии (1915) — Труды Петроградской комиссии по рассмотрению программ и положения Назаретской и Бет-Джалской учительской семинарий Императорского Православного Палестинского общества, выработанных Назаретским совещанием в июле 1913 г. Пг., 1915.
52. Учебные заведения (1894) — Учебные заведения Императорского Православного Палестинского общества в апреле и мае 1893 г. Отчет по командировке действительного члена Общества П. П. Извольского. СПб., 1894.
53. Хитрово (2011) — *Хитрово В. Н.* Письма о Святой Земле (1898) // *Хитрово В. Н.* Собрание сочинений и писем. М.: ИППО; СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2011. Т. II.
54. Хитрово (2012) — *Хитрово В. Н.* Собрание сочинений и писем. Т. 3: Из эпистолярного наследия. М.: ИППО; СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2012.

Литература

55. Агуреев (2011) — *Агуреев С. А.* Эфиопия в отражении российского общественного мнения в конце XIX — начале XX в. М.: РУДН, 2011.
56. Бердяев (1991) — *Бердяев Н. А.* Мирозерцание Достоевского // Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. С. 110.
57. Ведерников (1997) — *Ведерников В. В.* «Московский сборник» К. П. Победоносцева и кризис идеологии пореформенного самодержавия // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 4. 1997. № 2.
58. Джераси (2013) — *Джераси Р.* Окно на Восток: империя, ориентализм, нация и религия в России. М.: НЛО, 2013.
59. Каптерев (2004) — *Каптерев П. Ф.* История русской педагогики. СПб.: Алетейя, 2004.
60. Колчерин (2014) — *Колчерин А., свящ.* Христианизация народов Поволжья. Н. И. Ильминский и православная миссия. М.: РИСИ, 2014.
61. Лукина (2007) — *Лукина Н. В.* От «книг для народа» к очеркам непосредственных наблюдателей: русские авторы о Сербии и сербах в конце XIX — начале XX в. // Русский сборник. М.: Модест Колеров, 2007. Т. IV.
62. Лухта (2006) — *Лухта А. В.* «Татевский дневник» С. А. Рачинского (октябрь-ноябрь 1882 г.) // Вестник ПСТГУ. Сер. IV: Педагогика. Психология. 2006. № 3. С. 195–207.
63. Флоровский (1991) — *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
64. Хренков (1992) — *Хренков А. В.* Россия и Эфиопия: развитие двусторонних связей (от первых контактов до 1917 г.). М.: Ин-т Африки РАН, 1992.
65. Якушев (2013) — *Якушев М. И.* Антиохийский и Иерусалимский патриархаты в политике Российской империи. 1830-е — начало XX века. М.: Индрик, 2013.
66. Byrnes (1968) — *Byrnes R.* Pobedonostsev: His Life and Thought. Bloomington: Indiana University Press, 1968.

Священник Максим Никулин

Арифмология Платона и ее развитие в неоплатонической ноологии и рациональной теологии

УДК 1 (091)

DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_184

EDN WVPPGS



Аннотация: Настоящая статья посвящена исследованию платоновской философии числа и ее дальнейшего развития в неоплатонической мысли у Плотина, Прокла и Дамаския. Излагая арифмологию Платона, Аристотель то помещает числа между эйдосами и чувственными вещами, то отождествляет онтологически числа с эйдосами, сближая доктрину учителя с пифагорейской нумерологией. Плотин, с одной стороны, отождествляет числа и эйдосы, полагая их в Уме, а с другой, говорит о порождении числами сущностей и о превосходстве числа над умопостигаемой триадой бытие-мышление-жизнь. Кроме генадических чисел, обуславливающих субстанции вещей, философ выделяет и монадические, определяющие количество предметов. Число присутствует у Плотина также на уровне Души. В неоплатонизме вторая гипотеза платоновского диалога «Парменид» начинает связываться с ноологией. Представители афинской школы Сириан, Прокл и Дамаский стали понимать ноологию как рациональную теологию, поскольку, по их мнению, именно в Ипостаси Ума находятся устройства всеобщих и частных богов. В понимании этих авторов, числа также являются богами. Возникая в первом чине умопостигаемого-умного устройства, генады конституируют сферу Ума и следующие области бытия. Таким образом, неоплатоническая арифмология присутствует на всех онтологических уровнях.

Ключевые слова: арифмология, нумерология, философия математики, ноология, рациональная теология, число, генада, монада, Платон, Аристотель, Плотин, Прокл, Дамаский.

Об авторе: **Священник Максим Сергеевич Никулин**

Кандидат богословия, master de sciences humaines et sociales; доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии; доцент кафедры теологии Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского; аспирант кафедры философской антропологии и истории философии 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. С., священник. Арифмология Платона и ее развитие в неоплатонической ноологии и рациональной теологии // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 184–190.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44178.

Статья поступила в редакцию 22.01.2023; одобрена после рецензирования 20.02.2023; принята к публикации 04.03.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Priest Maksim Nikulin

Plato's Arithmology and its Development in Neoplatonic Noology and Rational Theology

UDK 1 (091)
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_184
EDN WVPPGS



Abstract: The article is devoted to studying Plato's philosophy of number and its further development in Neoplatonic thought by Plotinus, Proclus and Damascius. Outlining Plato's arithmology, Aristotle either places numbers between forms and sensible things, or ontologically identifies numbers with forms, bringing his teacher's doctrine closer to Pythagorean numerology. Plotinus, on the one hand, identifies numbers and forms, putting them in the Intellect, and on the other hand, speaks of the numbers generating substances and of the numbers' superiority over the intelligible triad being-thinking-life. In addition to henadic numbers, conditioning the substance of things, the philosopher singles out monadic numbers, which determine the quantity of objects. The number is present in Plotinus also at the level of the Soul. In Neoplatonism, the second hypothesis of Plato's dialogue "Parmenides" begins to be associated with noology. Representatives of the Athenian school Syrianus, Proclus and Damascius started to understand noology as rational theology, since in their opinion, it is in the Hypostasis of the Intellect that the arrangements of universal and particular gods are located. In these authors' understanding, numbers are also gods. Arising in the first rank of the intelligible-intelligent arrangement, henads constitute the sphere of the Intellect and the following realms of being. Thus, Neoplatonic arithmology is present at all ontological levels.

Keywords: arithmology, numerology, philosophy of mathematics, noology, rational theology, number, henad, monad, Plato, Aristotle, Plotinus, Proclus, Damascius.

About the author: **Priest Maksim Sergeevich Nikulin**

Ph. D. in Theology, Master de Sciences Humaines et Sociales; Associate Professor of the Department of Theology at the Saint Petersburg Theological Academy; Associate Professor of the Department of Theology at the Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities; Postgraduate Student of the Department of Philosophical Anthropology and History of Philosophy of the Institute of Human Philosophy at the Herzen State Pedagogical University of Russia.

E-mail: maxniculin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6396-3301>

For citation: Nikulin M. S., priest. Plato's Arithmology and its Development in Neoplatonic Noology and Rational Theology. *Khristsianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 184–190.

Funding: The reported study was funded by RFBR according to the research project № 21-011-44178.

The article was submitted 22.01.2023; approved after reviewing 20.02.2023; accepted for publication 04.03.2023.

Доминирующая в философии математики концепция, состоящая в том, что математик не является изобретателем или конструктором предметов своей науки, именуется «математическим платонизмом», поскольку в ней математические объекты (точка, прямая, плоскость, тело, число и т. д.) и законы рассматриваются как реальные сущности в идеальном мире. Они существуют вечно, неизменно и независимо от субъекта. Согласно этой теории, до сих пор не доказанные и не опровергнутые математические гипотезы в умопостигаемом мире уже разрешены. Так, венгерский математик А. Реньи писал, что математик прежде всего является открывателем, а не изобретателем. Его мысли вторят математик и Нобелевский лауреат Дж. Нэш и русский математик Е. М. Вечтомов. К. Гаусс считал, что определение радикала, над которым он безуспешно работал много лет, было открыто ему милостью Бога. С другой стороны, математики-антиплатоники считают прямо наоборот: математик лишь изобретатель, а не открыватель (Витгенштейн), поскольку математические объекты конструируются учеными (Сычева), а математика является отраслью человеческой культуры (Шапошников). Перечисленные представители конструктивистского и интуиционистского направлений философии математики являются последователями Аристотеля, для которого математические объекты — результат абстрагирования, при котором математик изучает свойства, неотделимые от тела, но взятые отвлеченно (Arist. De an. 403b). В отличие от математика-платоника, для которого та или иная гипотеза уже решена независимо от будущего доказательства, для математика-конструктивиста доказательство — решающий факт, так как пока демонстративная конструкция не выстроена, вопрос об истинности теоремы остается открытым [Зеннхаузер, 2016, 61–68].

В «Метафизике» Аристотель передает философию математики Платона таким образом, что математические объекты (τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων) занимают у последнего промежуточное положение (μεταξύ) между чувственно воспринимаемым (τὰ αἰσθητὰ) и эйдосами (τὰ εἶδη) (Arist. Met. 987b, 14–18). При этом никто из ближайших учеников Платона не сомневался в корректности такой аристотелевской интерпретации платоновской арифмологии [Мерлан, 2021, 62].

Однако в трактате «О душе» Аристотель утверждает, что Платон именовал числами (ἀριθμοί) сами эйдосы (εἶδη) и начала (ἀρχαί) вещей, состоящие из элементов (στοιχεῖων). При этом Стагирит приписывает своему учителю следующую нумерологию: ум есть единица (νοῦν μὲν τὸ ἕν); знание — двойца (ἐλιστήμην δὲ τὰ δύο), так как стремится к единству; мнение есть плоскостное число (τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν); ощущение — объемное число (αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ). Сообразно данному четырехчастному делению излагается и гносеология Платона, в которой одни вещи (πράγματα) постигаются умом (νόῳ), другие — знанием (ἐλιστήμην), третьи — мнением (δόξη), четвертые — ощущением (αἴσθησει) (Arist. De an. 404b). Можно сравнить изложенное с доктриной Пифагора Самосского, переданной в доксографическом компендиуме «Мнения философов». Согласно данному свидетельству, Пифагор считал природой числа десятку и что потенция десятки заключается в четверке, поскольку если складывать числа от 1 до 4, то получится 10 ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$). Поэтому и душа человеческая также состоит из четверицы: ум (νοῦς = 1), знание (ἐλιστήμη = 2), мнение (δόξα = 3), ощущение (αἴσθησις = 4) (58 В 15). Таким образом, в трактате «О душе» Аристотель явно сближает платоновскую арифмологию с пифагорейской.

В трактате «О числах» Плотин также рассматривает числа как разновидность эйдосов, обладающих объективной реальностью и каузальной потенцией. Так, он ставит в один ряд числа единицу, двойку и идеи белизны, красоты, справедливости, величия, которые присутствуют (παρουσία) в вещах и обуславливают их бытие одним, двумя, белым, красивым, справедливым, великим. При этом способ причастия (πῶς μεταλαμβάνει) вещей числам сходен (κοινὸν) с причастием (μετάληψιν) их эйдосам (Plot. Enn. VI, 6, 14).

С другой стороны, Плотин развивает арифмологию, полагая число началом и причиной сущности:

Итак, во-первых, в качестве первого сущего (πρῶτον ὄν) должно взять Сущее (τὸ ὄν), а затем Ум (νοῦν), и потом Живое Существо (τὸ ζῶον), ибо Оно уже, кажется, содержит все вещи (πάντα δοκεῖ περιέχειν). А в качестве второго сущего возьмем Ум (ὁ δὲ νοῦς δεύτερον), ибо Он есть действительная сущность (ἐνέργεια γὰρ τῆς οὐσίας). Тогда число (ὁ ἀριθμὸς) не будет соответствовать Живому Существу (κατὰ τὸ ζῶον), ибо уже до Него были один и два (ἓν καὶ δύο). И число не будет соответствовать и Уму (κατὰ τὸν νοῦν), поскольку Сущность (ἡ οὐσία), существующая прежде Него, была и едина и множественна (ἓν οὐσα καὶ πολλὰ ἦν) (перевод наш. — *свящ. М. Н.*) (Plot. Enn. VI, 6, 8).

В этом отрывке в структуре Ипостаси Ума философ выделяет так называемую умпостигаемую триаду бытие-мышление-жизнь (под «Живым Существом» разумеется Парадигма космоса из «Тимея» Платона). При этом число предшествует жизни, мышлению и даже бытию, то есть находится на грани Единого и Ума, ибо является принципом оформления последнего.

Поскольку чувственная вселенная является образом Ума, то и в ней числа предшествуют и порождают сущности. «Итак, первое и истинное число есть начало и источник сущности для сущих. Поэтому и здесь становление для каждой вещи при помощи чисел... (Ἀρχὴ οὖν καὶ πηγὴ ὑλοστάσεως τοῖς οὖσιν ὁ ἀριθμὸς ὁ πρῶτος καὶ ἀληθής. Διὸ καὶ ἐνταῦθα μετὰ ἀριθμῶν ἡ γένεσις ἐκάστοις...)» (Plot. Enn. VI, 6, 15). Кроме «первых» и «истинных» чисел Плотин говорит о количественных числах, но они вторичны и зависят в своем существовании от первых: «Это сущностное число (ὁ οὐσιώδης ἀριθμὸς), другое же, именуемое монадическим (μοναδικὸς), есть его образ (εἶδωλον)» (Plot. Enn. VI, 6, 9). Разница между сущностным и количественным числом состоит в том, что первое «не выражает то, насколько единственно внешнее вещи, но то, что в сущности и что удерживает природу вещи (οὐδὲ ὅσον λέγει μόνον ἔξωθεν τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ καὶ συνέχον τὴν τοῦ πράγματος φύσιν)» (Plot. Enn. VI, 6, 16). Сущностное число не говорит о количестве вещей, а выражает единство вещи как субстанции. «Таким образом, все сущие вещи едины, но не едины вроде монады, но как едина мириада, или какое-нибудь другое число (τὰ πάντα ὄντα οὕτως ἓν, οὐχ ὡς τὸ ἐν τὸ κατὰ τὴν μονάδα, ἀλλ' ὡς ἐν ἡ μυριάς ἢ ἄλλος τις ἀριθμὸς)» (Plot. Enn. VI, 6, 10). Такому немонадическую единичность числа Плотин именует генадой:

Итак, сущее, стоящее во множественности (ἐν πλῆθει), есть число, когда оно пробуждается как многое (πολὸν) и является как-бы подготовкой (παρασκευῇ) к сущим вещам, и прообразом, и как бы генадами (ἐνάδες), обладающими местом (τόλον) для того, что будет на них основано (ἰδρυθησομένοις) (Plot. Enn. VI, 6, 10).

Кроме того, ссылаясь на Платона, Плотин говорит, что сама «Душа есть число, если действительно она сущность (ἀριθμὸς ἄρα ἡ ψυχὴ, εἴπερ οὐσία)» (Plot. Enn. VI, 6, 16).

В отношении онтологического статуса геометрических объектов у Плотина можно отметить, что, с одной стороны, он полагал линию (γραμμὴ) и фигуры (τὰ σχήματα) позже числа, поскольку в них созерцается единое («Υστερον μὲν γὰρ ἀριθμοῦ· ἐνορεῖται γὰρ ἐν αὐτῇ τὸ ἓν»). С другой стороны, эти нефигурные (ἀσχημάτιστα) и первичные фигуры (πρῶτα σχήματα) являются умными вещами (πράγματα νοερόν) и существуют до тел (πρὸ τῶν σωματίων), прежде всего в Уме (ἐν τῷ νῷ πρότερον). Затем они существуют и в Живом Существо (ἐν τῷ ζῳῳ) как естественные фигуры (φυσικὰ σχήματα) (Plot. Enn. VI, 6, 17).

Уже Плотин связывал вторую гипотезу диалога Платона «Парменид» (Plat. Parm. 142b5–155d5) с ноологией. Но стержневой эта связь стала в Афинской школе неоплатонизма, основанной Плутархом Афинским. Разработчиком ее теоретической системы стал схолярх Сириан, ученик Плутарха и учитель Прокла. Вторая гипотеза посвящена божественному, то есть прежде всего сфере Ума. Ум как сущее едино-многое

понимается как совокупность божественных генад, воплощающихся в вещах. Каждая генада есть бог, так как является единым со свойствами (предикатами). При введении каждого нового предиката возникает следующий ноологический уровень. Последовательные устройства сферы Ума таковы: 1) умопостигаемое (νοητά), т.е. бытие; 2) умопостигаемо-умное (νοητά καὶ νοερά), т.е. жизнь; 3) умное (νοερά), т.е. мышление; 4) сверхкосмическое; 5) сверхкосмически-внутрикосмическое и 6) внутрикосмическое. Таким образом, ноология в позднем неоплатонизме становится рациональной теологией, поскольку именно в Ипостаси Ума находятся указанные выше устройства всеобщих богов (1–3) и частных богов (4–6). Кроме того, на каждом из этих божественных устройств, а также на уровне Души и Космоса существуют эйдосы. «Эйдосы оказываются одной из ипостасей генад в плане парадигматического своеобразия» [Лукомский, 2006, 706–709].

В более ранних «Первоосновах теологии» Прокл Диадох еще не дает детальной ноологической доктрины, в частности не говорит об умопостигаемо-умном устройении и не делит сферу умопостигаемого на триады по схеме бытие-жизнь-мышление (см.: [Лукомский, 2006, 716]). В этом произведении Прокл помещает сферу чисел, именуемых у него богами, между бескачественным Единым и окачественным Умом (см.: [Лосев, 1993, 221]). При этом каждый бог, будучи совершенной генадой, превосходит умопостигаемую триаду. «Всякий бог есть самосовершенная генада, и всякая самосовершенная генада есть бог (Πᾶς θεὸς ἕνας ἐστὶν αὐτοτελής, καὶ πᾶσα αὐτοτελής ἕνας θεός)» (Procl. Inst. theol. 114, 1). «Всякий бог превосходит сущее, и жизнь, и ум (Πᾶς θεός ὑπερούσιός ἐστι καὶ ὑπέρφωος καὶ ὑπέρνους)» (Procl. Inst. theol. 115, 1).

Кроме вышеуказанных теологических чисел Прокл, вслед за Плотинем, говорит и о числах на других онтологических уровнях — ноэтическом и психическом:

Действительно, если божественное число (ὁ θεῖος ἀριθμὸς) имеет предшествующей причиной (αἰτία) Единое (τὸ ἓν), как умное — Ум (ὁ νοερός τὸν νοῦν) и душевное — Душу (ὁ ψυχικός τὴν ψυχήν), и везде множество соразмерно (ἀνάλογον) своей причине, то ясно, что и божественное число генадично (ἐνιαίος), если только Единое — Бог (Procl. Inst. theol. 113, 2–5).

В «Толковании на „Парменида“» Прокл более точно указывает онтологический статус числа в рамках разработанной ноологии. Множество генад возникает в первом чине умопостигаемо-умных богов:

Итак, сейчас необходимо ограничиться констатацией: Платон отделяет единое (τὸ ἓν) от множества генад (τοῦ τῶν ἐνάδων πλήθους), поскольку оно порождает и гипостазирует это множество (ὡς γεννητικὸν αὐτοῦ καὶ ὑλοστατικόν); он использует привычные для нас понятия и говорит: «Единое не есть многое (οὐ πολλὰ τὸ ἓν)». Стало быть, в первом апофатическом определении (τῶν ἀποφάσεων) фигурирует чин (τῆς τάξεως), в котором от первой генады появляется первое множество генад (τὸ πρῶτον τῶν ἐνάδων πλήθος ἀπὸ τῆς πρώτης ἐνάδος ἀνεφάνη); где именно оно располагается, мы выясним при рассмотрении второй гипотезы (ὑπόθεσις). Упомянем сейчас лишь о том, что оно возникает в чине первых умопостигаемо-умных богов (τῶν νοητῶν... θεῶν καὶ νοερῶν), а вовсе не воспеваемых как умопостигаемые (τῶν μόνως ὑμνουμένων νοητῶν), даже если последним в каком-то смысле и соответствует это множество (ἔστι πλήθος καὶ ἐν ἐκείνοις ἄλλον τρίτον): не потому, что само единое в чине [умопостигаемо-умных богов] является многим (ὥστε τὸ ἓν καὶ εἶναι πολλὰ), а потому, что такие боги оказываются многим единым (ὥστε εἶναι τὰ πολλὰ ἓν) (Procl. In Plat. Parm. 1091,24–1092,1; пер. Л. Ю. Лукомского).

Дамаский Диадох в своем «Толковании на „Парменида“» в целом следует традиции Афинской школы неоплатонизма. В своей ноологии он упоминает те же божественные умные устройства и чины, что и Прокл, но местами его критикует и корректирует

(см.: [Лукомский, 2008, 562–573]). На шкале эманации Дамаский, как и Прокл, помещает число вместе с инаковостью в первом чине умопостигаемого-умного:

В самом деле, характеристиками рассматриваемого чина являются инаковость (ἡ τε γὰρ ἑτερότης χαρακτηρίζει τὴν τάξιν), выступающая в качестве причины числа (αἰτία τοῦ ἀριθμοῦ), само число (αὐτὸς ὁ ἀριθμός), поскольку оно образует данный чин (ὡς ἡ τάξις ὤν), а также дискретная ипостась действительных предметов, располагающихся в этом чине (διωρισμένη ὑπόστασις τῶν ἐν αὐτῇ πραγμάτων). Инаковость оказывается матерью (μήτηρ), так как она производит эти предметы на свет в самой себе и вслед за собой (τίκτουσα ἐν αὐτῇ καθ' ἑαυτήν), число же оказывается матерью вместе с ее потомками (μήτηρ μετὰ τῶν γεννημάτων ὁ ἀριθμός). И вся божественность (ἡ θεότης ἄλασα) в первом чине умопостигаемо-умного, если рассматривать ее, скажем, в качестве некоей специфической черты (ιδιότητα), представляет собой инаковость (ἑτερότης), а если говорить о ней как о гипостазирующей космос, связанный с инаковостью (ὑφεστῶσα κόσμον ἑτεροῖον), то она оказывается числом (ἀριθμός) (Damasc. In Plat. Parm. 73, 25–30; пер. Л. Ю. Лукомского, II, 11).

Видимо, прочитывая Платона через призму неоплатоников, А. Ф. Лосев утверждает, что «число пронизывает у Платона решительно все бытие с начала до конца, сверху донизу». Фундаментальные онтологические реальности, впоследствии названные Плотинем ипостасями (субстанциями), Платон рассматривает в связи с понятием числа. Первичный принцип Платон именуется Единым, то есть трактует через категорию числа. Следующий уровень — Ум — философом видится уже как начало раздельности, которая возможна опять же благодаря принципу числа. Мировую Душу Платон считал самодвижным числом, являющимся источником движения существующего. Вселенная также рассматривается посредством математических дефиниций. Число пронизывает все неживое и живое, включая человека и социум, поэтому А. Ф. Лосев даже именуется философа прародителем современной кибернетики и считает, что появление математического естествознания в XVII в. связано с возрождением в эпоху Ренессанса интереса к неоплатонизму, пришедшего на смену господству Аристотеля в средневековье (см.: [Лосев, 2000, 369]). Л. Бриссон также усматривает оригинальность и значимость мысли Платона в «Тимее» в том, что «впервые в истории человечества была предпринята попытка свести всю сложность вселенной к математике» [Бриссон, 2019, 193].

На основании изложенного можно сделать следующие выводы относительно арифмологии Платона и неоплатоников.

Философию математики Платона Аристотель в «Метафизике» передает так, что числа занимают промежуточное положение между эйдосами и чувственными объектами, а в «О душе» Стагирит пифагореизирует нумерологию учителя, отождествляя онтологический статус эйдосов и чисел.

У Плотина числа и фигуры рассматриваются преимущественно в рамках ноологии. С одной стороны, он сближает числа и эйдосы и полагает их пребывающими в Уме. С другой, он говорит о предшествовании и порождении числами сущностей и о том, что число превосходит умопостигаемую триаду. Иными словами, плотиновская арифмология находится на стыке ноологии и генологии. Кроме генадических чисел, обуславливающих субстанции вещей, философ выделяет и монадические, определяющие количество вещей. Число присутствует также и на уровне Души.

В афинской школе неоплатонизма центральное место заняла экзегеза второй гипотезы диалога Платона «Парменид». Эта гипотеза связывалась с ноологией, понимаемой как рациональная теология. Числа-генады являются богами. Они возникают в первом чине умопостигаемого-умного устройства и диалектически конституируют сферу Ума и следующие за ней ступени бытия. Таким образом, в неоплатонизме число начинает пронизывать бытие на всех онтологических уровнях.

Источники и литература

Источники

1. Arist. De an. — *Aristoteles. De anima* // *Aristotle. De anima* / Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961 (repr. 1967). P. 402a1–435b25.
2. Arist. Met. — *Aristoteles. Metaphysica* // *Aristotle's metaphysics: in 2 vols.* / Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924 (repr. 1970 [of 1953 corr. edn.]). V. 1: 980a21–1028a6; V. 2: 1028a10–1093b29.
3. Damasc. In Plat. Parm. — *Damascius. In Platonis Parmenidem* // *Damascii successoris dubitationes et solutions. Vol. 2* / Éd. par C. É. Ruelle. Paris: Klincksieck, 1899 (repr. Brussels: Culture et Civilisation, 1964). P. 5–322.
4. Die Fragmente der Vorsokratiker / Hrsg. von H. Diels, W. Kranz. Bd. 1–3. Berlin, 1959–1960.
5. Plat. Parm. — *Plato. Parmenides* // *Platonis opera. Vol. 2* / Ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967). St III.126a-166c.
6. Plot. Enn. — *Plotinus. Enneades* // *Plotini opera: in 3 vols* / Ed. by P. Henry, H.-R. Schwyzler. Leiden: Brill, 1951, 1959, 1973.
7. Procl. In Plat. Parm. — *Proclus. In Platonis Parmenidem* // *Procli philosophi Platonici opera inedita. Pt. 3* / Éd. par V. Cousin. Paris: Durand, 1864 (repr. Hildesheim: Olms, 1961). P. 617–1244.
8. Procl. Inst. theol. — *Proclus. Institutio theologica* // *Proclus. The elements of theology: 2nd ed.* / Ed. by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963 (repr. 1977).
9. *Аристотель. Сочинения: в 4 т.* / Под ред. В. Ф. Асмуса и др. М.: Мысль, 1976, 1978, 1981, 1983.
10. *Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона* / Пер. с др.-греч. Л. Ю. Лукомского. СПб.: Миръ, 2008.
11. *Платон. Собрание сочинений: в 4 т.* / Под ред. А. Ф. Лосева и др. М.: Мысль, 1990, 1993, 1994.
12. *Плотин. Эннеады: в 7 т.* / Пер. с др.-гр. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2019.
13. *Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона* / Пер. с др.-греч. Л. Ю. Лукомского. СПб.: Миръ, 2006.
14. *Прокл. Первоосновы теологии* / Пер. А. Ф. Лосева // *Прокл. Первоосновы теологии. Гимны.* М.: Изд. группа «Прогресс», 1993. С. 5–149.
15. *Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики* / Под ред. А. В. Лебедева. М.: Наука, 1989.

Литература

16. Бриссон (2019) — *Бриссон Л.* Платон. Писатель, который изобрел философию / Пер. с фр. О. Алиевой. М.: Rosebud Publishing, 2019.
17. Зеннхаузер (2016) — *Зеннхаузер В.* Платон и математика. СПб.: РХГА, 2016.
18. Лосев (1993) — *Лосев А. Ф.* Комментарии // *Прокл. Первоосновы теологии. Гимны.* М.: Изд. группа «Прогресс», 1993. С. 187–302.
19. Лосев (2000) — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 2: Софисты. Сократ. Платон. М.: АСТ, 2000.
20. Лукомский (2006) — *Лукомский Л. Ю.* Афинская школа неоплатонизма и Комментарий Прокла к «Пармениду» Платона // *Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона.* СПб.: Миръ, 2006. С. 693–721.
21. Лукомский (2008) — *Лукомский Л. Ю.* Комментарий Дамаския и традиция неоплатонической экзегезы диалога Платона «Парменид» // *Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона.* СПб.: Миръ, 2008. С. 553–582.
22. Мерлан (2021) — *Мерлан Ф.* Греческая философия от Платона до Плотина // *Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии* / Под ред. А. Х. Армстронга. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 57–190.

Д. И. Макаров

О библейских аллюзиях и прототипах в рассказе Паоло Вольпони «Источник»: К уяснению специфики христианской философии автора

УДК 821.131.1-32.09:27

DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_191

EDN XDDLAA



Аннотация: Паоло Вольпони (1924–1994) — один из ведущих итальянских писателей-постмодернистов, малой прозе которого до сих пор не уделялось и не уделяется должного внимания. Тексты Вольпони 60–80-х гг. пронизаны библейскими мотивами. В рассказе «Источник» (1984) выделяются и анализируются основные такого рода мотивы, начиная с заглавия, на наш взгляд, отсылающего к Пс 35:10 либо параллельным местам. Важнейшим символическим элементом первой части рассказа является видение Пьетро Лоренцетти, посвященное явлению небесных реальностей (кометы и нового святого) в небе Сиены, а также последующая отсылка в его речи к Неопалимой Купине. Однако средняя и завершающая часть рассказа показывают тщетность упования Пьетро и Амброджо Лоренцетти на осуществление видения. Братья умирают от чумы, их имущество пытается разграбить алчный купец-феррарец, которого убивает коза, захватившая власть над домом и садом. Истории козы, завершающейся ее мучительной казнью голодными сиенцами (с естественной отсылкой к крестной смерти Спасителя), посвящена половина рассказа. Образ козы амбивалентен: она попирает змею (ср. Пс 73:13) и охраняет дом и сад, но в то же время традиционным для средневековой и постмодернистской системы координат образом соотносится с нечистой силой. Завершает рассказ описание битвы ворон и воробьев, представляющее собой сниженную проекцию содержимого беседы Господа с учениками об овцах и козлицах (Мф 25:31–46). Отмечается крах героя в рассказе Вольпони, его дезобъективация, что вынуждает писателя в аллегорической манере изображать страсти *das Man*.

Ключевые слова: Паоло Вольпони, Романо Луперини, Альберто Моравиа, Томмазо Ландольфи, Библия, библейские мотивы, коза, змея, битва ворон и воробьев.

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.

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3902-6190>

Для цитирования: Макаров Д. И. О библейских аллюзиях и прототипах в рассказе Паоло Вольпони «Источник»: К уяснению специфики христианской философии автора // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 191–202.

Статья поступила в редакцию 05.02.2023; одобрена после рецензирования 12.03.2023; принята к публикации 28.03.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Dmitry I. Makarov

On Some Biblical Allusions and Prototypes in Paolo Volponi's *The Font*: A Contribution to the Problem of Distinguishing Specific Traits of his Christian Philosophy

UDK 821.131.1-32.09:27
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_191
EDN XDDLAA



Abstract: Paolo Volponi (1924–1994) was one of the leading Italian postmodernist writers, whose small works were neglected by scholars thus far. Volponi's texts from 60-es to the 80-es had been imbued with Biblical motives. In *The Font* (1984) we single out and analyze some basic motives of the kind, starting from the title which, in my view, is a reference to Ps. 35 (36), 10 or the parallels. The most important symbolic element in the commencement of the story is the vision by Pietro Lorenzetti of the heavenly realities, like a comet and a new Saint, appearing in the Siena sky, coming hand in hand with a reference in Pietro's speech to the Burning Bush. But the middle and the final parts of the story show up that Pietro's and Ambrogio Lorenzetti's hope for the vision to come true was in vain. Both the brothers die from pestilence, their death being followed by an avarice Ferrarian merchant's attempt to pillage their mansion, the Ferrarian himself being then killed by a goat which took predominance over the mansion and the garden. The goat story, which is full of allusions to our Lord's Passion and which ends up with its torturous death, has been the subject of about a half of the narrative. The image of the goat is ambivalent. It tramples down the snake (cf. Ps 73 (74), 13) when guarding the house and the garden, but at the same time it is traditionally for Medieval and postmodernist culture correlated with the evil spirits. The narration is brought to the end with a description of the fight between crows and sparrows, which seems to be a downplaying projection of the subject matter of Christ's eschatological talk to His disciples about the sheep and the goats (Mt 25, 31–46). In Volponi's short story one can observe a crash of the hero as such, his des-objectivation, having as a consequence a skillfully made allegorical description by the author of *das Man's* passions.

Keywords: Paolo Volponi, Romano Luperini, Alberto Moravia, Tommaso Landolfi, Bible, the Biblical motives, goat, snake, the crow–sparrow fight.

About the author: Dmitry Igorevich Makarov

Doctor of Philosophy, Associate Professor and the Head of the Department of General Humanities at the M.P. Mussorgsky Urals State Conservatory, Ekaterinburg, Professor of the Department of the History of the Ancient World and the Middle Ages at the Urals Humanitarian Institute, Urals Federal University.

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3902-6190>

For citation: Makarov D.I. On Some Biblical Allusions and Prototypes in Paolo Volponi's *The Font*: A Contribution to the Problem of Distinguishing Specific Traits of his Christian Philosophy. *Khristsianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 191–202.

The article was submitted 05.02.2023; approved after reviewing 12.03.2023; accepted for publication 28.03.2023.

Паоло Вольпони (1924, Урбино — 1994, Анкона) — один из наиболее ярких итальянских писателей-постмодернистов; о его романе «Столичные мухи» (1989) выдающийся литературный критик Романо Луперини (род. 1940) писал, что это, пожалуй, «наиболее заметный роман восьмидесятых и заодно один из трех-четырёх лучших романов за всю вторую половину нашего (XX. — Д. М.) столетия» [Luperini, 2001, 2444; Luperini, 1990, 302]. А ведь в это время жили и писали такие мэтры, как Дино Буццати (1906–1972), Томмазо Ландольфи (1908–1979), Итало Кальвино (1923–1985) и Умберто Эко (1932–2016)! При этом о малой прозе Вольпони по-прежнему практически нет серьезных работ, в которых раскрывались бы изгибы и *траектории* (С. Д. Кржижановский) стиливой и мировоззренческой эволюции автора (см.: [Caesar, 2008, 595–596; Макаров, 2019, 137 и сл.]). Не ставя перед собой сложную задачу проследить динамику развития малой прозы Вольпони в целом, ограничимся анализом одного из наиболее интересных рассказов, относящихся к зрелому периоду творчества писателя, — к «Источнику» (1984) [Volponi, 2017, 49–62].

Если Джованни Рабони и — вслед за ним — Эммануэле Дзинато, ведущий итальянский специалист по творчеству Вольпони, подчеркивают, что «секретам великой прозы более естественно раскрываться в незначительном по объему тексте»¹, то уже упоминавшийся Р. Луперини прямо говорит, что сила итальянского автора состоит в его вневходимости по отношению к идеологии постмодернизма [Luperini, 2001, 244]. Действительно, бросается в глаза, что сюжет рассказа, связанный с пришествием в Сиену «черной смерти» (великой эпидемии чумы в 1348 г.), со смертью братьев Амброджо и Пьетро Лоренцетти и битвой ворон с воробьями (за которой внимательнейшим образом наблюдает коза, еще один центральный персонаж повествования), сознательно вторичен по отношению, как минимум, к «Чуме» Альбера Камю (1947) и «Птицам» Дафны Дюморье (1952) — произведениям, очевидным (как в случае Камю) или довольно непосредственным (Дюморье) образом связанным с военной тематикой. Мы уже не говорим об отсылках к текстам средневековых хроник (работу по выявлению в тексте Вольпони такого рода отсылок еще предстоит осуществить).

Гораздо более очевидной, впрочем, является ориентация автора на идеи и образы Священного Писания Ветхого и Нового Завета². Само название рассказа связано, на наш взгляд, не столько с открывающим его образом ручейка, к которому горожане ходили за водой (р. 49), сколько с Пс 35:10а («Ибо у Тебя источник жизни...»). Далее, та же коза (*la capra*)³ — один из главных героев рассказа — выступает субститутом жертвенного Агнца (Ис 53:6–7; 1 Пет 1:19–20; Откр 5:6–7), на что указывает и одно из ее наименований в тексте — *l'ariete* (агнец, овен)⁴. Правда, эта параллель редуцируется благодаря тому обстоятельству, что в указанных местах итальянская Библия предпочитает слово *Agnello* (Ис 53:7: *come agnello* (как овца); *come resoga* (как агнец); 1 Пет 1:19: *agnello*; Откр 5:6: *un Agnello*; Откр 5:7: *l'Agnello*)⁵. Впрочем, слово *resoga* (агнец) зафиксировано в четкой связке с *capra* (коза) в Лев 1:10; 5:6–7; 7:23 (во всех четырех случаях переводится как «овца»⁶), а также во Втор 14:4 (где *la resoga* аналогично переводится как «овца»⁷); ср. также Ин 2:14–15 (изгнание Христом торговцев овцами из Храма⁸).

¹ Слова Дж. Рабони; цит. по: [Zinato, 2001, 164].

² Ср. в качестве одного из образцов применяемого нами подхода: [Жолковский, 2011, 43–52, 472–478].

³ Коза упоминается не меньше 11 раз: [Volponi, 2017, 54, 55, 56, 59, 60, 61]; ср. также *il caprone* (козёл) [Volponi, 2017, 56, 58] — не менее трех раз.

⁴ Упоминается не меньше трех раз: [Volponi, 2017, 58, 60, 61]. В дальнейшем ссылки на страницы этого издания даются в скобках в основном тексте.

⁵ Итальянский текст Библии см.: [La Sacra Bibbia]. Всего в итальянской Библии слово *agnello* встречается 93 раза, а *resoga* — 37 раз в разных контекстах (см.: <https://www.vatican.va/archive/ITA0001/NE.NTM>; <https://www.vatican.va/archive/ITA0001/1/G4.NTM>).

⁶ Ср. у Вольпони синонимические переходы от *la capra* к *il caprone* и к *l'ariete* (см. прим. 6–7).

⁷ См.: <https://www.vatican.va/archive/ITA0001/1/G4.NTM>.

⁸ Овцы, надо полагать, продавались как раз для принесения в «жертву всесожжения» (в ответствии с Лев 1:10).

Надо полагать, писатель специально подобрал такой синоним к слову «агнец», как l'ariete (слово с опосредованными библейскими коннотациями), дабы не быть чересчур прямолинейным. Разумеется, такая референция усугубляет амбивалентность образа козы, поскольку (не говоря уже о средневековой традиции и полотнах Гойи) коза определяется как дьявольское животное и в постмодернизме⁹.

Что же делает коза в рассказе Вольпони? Несомненным образом играя в «Источнике» роль субститута сакрального Агнца (второй уровень смысла) или, по крайней мере, ветхозаветной «жертвы всесожжения (εις ὀλοκαύτωμα)» (Лев 1:10)¹⁰, она заканчивает свои дни, образно говоря, на плахе, претерпевая по прибытии в Сиену смерть от рук уцелевших от чумы и потому осмелевших голодных горожан (финал рассказа, р. 61–62). Стих Лев 1:10, кстати, сокращенный в Синодальном переводе (где выпущен конец фразы: «...и возложит руку свою на главу его»¹¹ (καὶ ἐπιθήσει τὴν χεῖρα ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ)), является, на наш взгляд, одним из ключевых для понимания рассказа, поскольку — осознанно для Вольпони или нет — корреспондирует с описанием растерзания козы убийцами (возложение рук которых имело для козы зловещий — фатальный — смысл). Приведу лишь небольшой фрагмент: «...третий вонзил ей в затылок свой гвоздь. Четвертый (из нападавших. — Д. М.) отрубил ей косою¹² шею чуть ниже ушей, а пятый, замахнувшись топором, — чуть выше, но на два пальца ниже раны, нанесенной гвоздем»¹³ (р. 61). Разумеется, это также была жертва, но не Христу, а Велиару, вернее — как и в случае феррарского купца, первым решившего разграбить мастерскую ушедших в мир иной братьев Лоренцетти (р. 54), — собственной алчности. Эта заключительная сцена и подается автором почти как шабаш.

Естественно, убийство козы послужило провозвестником последующих бедствий. Автор заканчивает произведение не без сарказма: «Это было первым в цепи происшествий, положивших начало всем тем грабёжам, достатку и разгулу, что пришли на смену чуме» (р. 62). Так не явилась ли чума периодом катарсиса и очищения?

Но нет — подобно умершим от жестокой болезни братьям Лоренцетти, подобно убитому козой феррарскому купцу-грабителю, первому из тех, что пытался разграбить мастерскую покойных художников (р. 54–56), герои, рассказчик и сам пейзаж с интерьером в рассказе Вольпони понимают, что (говоря словами поэта) «и от судеб защиты нет» («Цыганы», 1824). Феррарский купец, возжелавший было ограбить мастерскую до основания¹⁴ и будучи уже изнурен затянувшейся борьбой с козой,

⁹ Напр., в «Хазарском словаре» М. Павича (1978–1983) о лукавом утверждается: «...из его прекрасных турецких глаз выглядывали козы глаза» [Павич, 2001, 91]. Этот роман не мог повлиять на Вольпони в процессе написания «Источника», поскольку его итальянский перевод («Dizionario dei Chazari: Romanzo lessico») появился лишь в 1987 г. Однако подобного рода восприятие козы на просторах Евразии, как известно, практически универсально. Мы уже не говорим о библейском образе козла отпущения (Лев 16).

¹⁰ По объяснению Оригена, такого рода жертву в Ветхом Завете повелевалось приносить за грехи синагоги в целом, тогда как за личные грехи царя подобало приносить в жертву козла мужского пола, а за грехи простого смертного — именно козу (carpm feminam offerat) (*Origenis Homiliae in Leviticum. Nomilia II // PG. 12. 412C (22)–413A (23)*). У Вольпони же коза умирает, едва ли кого искупляя. Однако ориентация автора на библейские прототипы несомненна.

В свою очередь, Римско-Католическая Церковь прославляла Оригена как экзегета наряду с блж. Августином и Амвросием (см., напр.: [Guillaume de Saint-Thierry, 2011, 110.8–12. (SC, 544)]. Так что для человека заинтересованного его имя значило и значит очень много.

¹¹ Жертвенного животного.

¹² Или «серпом (con la falce)», что для Италии середины XIV в., пожалуй, чуть менее вероятно.

¹³ Сам этот гвоздь более чем явственным образом отсылает к событиям крестной смерти Спасителя. Вспомним Третью молитву св. Симеона Метафраста из Последования ко Святому Причащению: «Твоим восприятием животворящая и спасительная страдания восприимый, крест, гвоздя, копие, смерть, умертви моя душетленные страсти телесныя». У католиков с присущим им акцентом на теме Страстей Господних подобная образность находится в центре религиозного сознания.

¹⁴ И все же даже и он «вдруг осознал — хотя ему и недоставало сердца и головы (con il mancamento del cuore e della testa), что ему ни за что не вынести отсюда всего» (р. 54–55; ср. 1 Тим 6:10).

«решил... спастись (*scampare*) из этого места — из этой обители ужаса — убежав прочь так быстро, как только было возможно» (р. 55), но и тут — на краю смерти — его мотивация не меняется. Он остается алчен: «Быть может, вырвавшись отсюда, на большой дороге он и найдет кого-нибудь, кто сможет помочь ему вернуться и забрать с собой хоть что-нибудь из этих сокровищ, если не все их целиком» (р. 55–56).

Прежде чем начать свою многодневную битву с козой, завершившуюся фиаско и переходом в страну мертвых, феррарец провел перед рядами картин в мастерской Лоренцетти «три ночи и два дня» (р. 55), т. е. промежуток времени, аналогичный тому, что у католиков называется *Triduum paschale*¹⁵, Пасхальным тридневием Спасителя (если считать от ночи на Страстную Пятницу до ночи с Великой Субботы на Пасху). Однако купец выступает не подражателем Христа, а, напротив, Его *антииконой*, идолицем собственных страстей¹⁶, которому было попущено Богом, возжелав превратить козу во «вьючное животное» (р. 55), от козы и погибнуть (р. 55–56).

Дурной помысл не оставляет феррарца (р. 56). Грешный мир остается — и остается — грешным, даже невзирая на то, что деяние козы по не осознанному ею «спасению» мастерской может восприниматься (и, по-видимому, именно так и прочитывалось автором) как отражение деяний Самого Христа Спасителя по изгнанию торгующих из Храма (Ин 2:12–17). Торговцы продавали «волов, овец и голубей (*colombe*)» (Ин 2:14), из которых последние — голуби — могут рассматриваться как прототип для *воробьев* (*i passeri*), сражающихся с темными тучами «черных *ворон* (*le monacchie nere*¹⁷)» (р. 58–60; см. р. 58). В свою очередь, сама эта битва, колоритно описанная в последней части рассказа, очевиднейшим образом восходит — в конечном счете — к эсхатологической беседе Спасителя о разделении овец (читай: воробьев) и козлищ (ворон) (Мф 25:31–46).

В дальнейшем козе предстояло целый день «пребывать в растерянности над торчавшими из земли шипами (*gli spruntoni*) — очень жесткими и перемежавшимися с камнями; среди них уже нельзя было различить те, что принадлежали овощам, от частей гладиолусов» (р. 57). Это описание неизбежно вызывает в памяти «терние и волчцы (*spine e cardì*)» (Быт 3:18), которые стала изводить из себя земля после грехопадения. Грехопадением в рассказе было как содеянное купцом и его немногочисленными сообщниками, так и его убийство козой. Лексика Вольпони не совпадает со Священным Писанием, однако общая направленность его мысли не оставляет сомнения¹⁸.

В целом подобного рода традиционность не может не рассматриваться как указание на одну из узловых особенностей мировоззрения автора — его укорененность в библейской и католической традиции. И если мы рассматриваем постмодернизм как «крайнюю форму современного экспериментализма» [Эко, 2016, 148], то и тогда должны признать, что сознательная игра со всеми традициями — от привычных до необыкновенных — входит в набор его излюбленнейших приемов. Расшифровывать все это наслоившееся в тексте многовековое богатство смыслов и идей

¹⁵ «Новый Завет как единое целое стремится ко Кресту и Воскресению и черпает в них свое начало; в этом свете Ветхий Завет также становится целостным предтечей, указывающим на *Triduum*, которое одновременно означает центр и конец путей Божьих» [Бальгазар, 2006, 11].

¹⁶ Говоря языком Ганса Урса фон Бальгазара, бытие феррарца явилось не «„отражением“ формы Христа», а *искажением* этой формы [Бальгазар, 2006, 9].

¹⁷ Опираясь на данные словаря Треккани [Trecani], можно с уверенностью полагать, что в нашем случае речь идет именно о воронах: *le monacchie nere* означает здесь *le cognacchie nere*. Вопреки мнению данных лексикографов («*etimo incerto*»), выскажем гипотезу о том, что слово *monacchia* происходит от позднелатинского *monachus* («монашеский»), в свою очередь, восходящего к греч. *μοναχός* «монах». Переход $\chi \rightarrow c$ [читается 'к'] типичен для итальянского языка и подтверждается многочисленными примерами. Относительно *monachus* см.: [Mediae latinitatis lexicon, 1976, 702]. Сходство оперения вороны с сутаной западного или с рясой восточного монаха (*чернеца* в Древней Руси) более чем очевидно.

¹⁸ Ср. сходный, хотя и краткий опыт анализа литературного произведения, правда, не вполне надежный ввиду недостаточной философско-богословской компетентности авторов: [Альпова, Бочкарева, 2009, 48–50].

предстоит заинтересованному читателю. Ведь именно читатель, по тонкому наблюдению Умберто Эко, — «настоящий герой Вавилонской библиотеки» [Эко, 2016, 149; Павич, 2001, 96, 174].

Обратимся к более подробной и систематической экспликации библеизмов (или, по крайней мере, сходств с библейскими архетипами) в тексте «Источника». После убийства феррарского купца коза расправилась со змеей, желавшей доползти до трупа из нижней части опоясывавшей здание галереи:

Когда змея (*una vipera*) попыталась приблизиться к трупу купца, лежавшему в глубине галереи, коза растоптала ее и растерла в жидкую кашицу, смешавшуюся с полом, так что от противницы не осталось и следа (р. 57).

Коза — животное, не столь уж непохожее на оленя, который (согласно раннехристианским преданиям, отразившимся в Александрийском «Физиологе») попирает змей, но главное, что в данном событии нарратива (*res gesta narrata*) можно усмотреть сходство с Пс 73:13б: «...Ты сокрушил головы змиев в воде». В предыдущем эпизоде утоления козой жажды речь шла как раз о совладании с водной стихией (р. 56), так что и в нем допустимо увидеть сниженное в духе постмодернистской иронии переосмысление Пс 73:13а: «Ты расторг силою Твоею море...»

Но и это не все. Образ змея / змеи актуален в постмодернистской культуре. В «Хазарском словаре» Милорада Павича каган говорит: «я не смогу больше закрывать глаза перед истиной, спастись зажмуриваясь, нет больше ни сна, ни яви, ни пробуждения, ни погружения в сон. Все это единый и вечный день и мир, который *обвился вокруг меня, как змея* (курсив наш. — Д. М.)» [Павич, 2001, 96, 244]. Вспомним также использованные в романах У. Эко (в частности, в «Маятнике Фуко» (1988)) предания об Уроборос.

Поскольку о прямой отсылке к Павичу в данном рассказе речи быть не может, следует расценивать только что приведенный отрывок как указание на общую распространенность в синкретизме постмодернистского словесного искусства подобного рода образов и представлений, недвусмысленное отношение к которым — угадываемо католических позиций — выразил и Вольпони.

Освобождение от человека и змеи значимо в том плане, что позволяет итальянскому писателю более наглядным образом выразить ту оппозицию между *стабильностью вещей* и *непостоянством людей*, которую он только что подчеркивал при описании интерьера виллы покойных Лоренцетти:

Стол продолжал стоять на прямых ногах, уравновешивая собой агонию человека. Но чуть только смерть коснулась трупа, стол с сильным грохотом упал (р. 56).

Смерть перевертывает привычный для человека порядок вещей, открывая путь к доминированию животных в том мире, что некогда принадлежал ему:

Тогда козел выбежал из дома прочь и умчался вглубь сада. Еще больше опьянев и обезумев (*allucinato*) как от самой победы, так и от того разнообразия цветов и трав, что пережевывали его челюсти, он утвердил свое владычество всюду, докуда простирался сад и огород (*affermò il suo dominio su tutto il campo dell'orto giardino*)... (р. 56).

С известным прологом «Скуки» Альберто Моравиа (1960), как и со всей литературой экзистенциализма, эти строки (и все сцены с купцом, козой и — далее — с борьбой птиц между собой) роднит ощущение абсурдности окружающего героев и рассказчика мира, «неспособного убедить меня в реальности своего существования (*dell'assurdità di una realtà, ...incapace di persuadermi della propria effettiva esistenza*)» [Moravia, 2017, 8; Моравиа, 2010, 8].

Однако дальше начинаются различия: для художника, героя и рассказчика Моравиа «скука в собственном смысле — это своего рода *неполнота или недостаточность окружающей меня реальности*, ее скудость (*una specie di insufficienza o inadeguatezza o scarsità della realtà*)... своего рода *болезнь окружающих меня предметов*, которые словно увядают или как бы внезапно утрачивают жизненный тонус (*una malattia degli oggetti, consistente in un avvizzimento o perdita di vitalità quasi repentina*)»¹⁹.

Моравиа говорит не про «ощущение неполноты», как перевела С. К. Бушуева [Моравиа, 2010, 7] (хотя, в конечном счете, ее перевод недалек от истины, поскольку эта неполнота в любом случае должна ощущаться субъектом повествования): перед нами — законченный образец стоически-хайдеггеровского (или, положим, поздневизантийского метохиитовского) дискурса о *болезни самих вещей*, об их *онтологической непрочности и неукорененности* во все более и более обезбоживающемся мире. В нем страдает и субъект повествования. У Вольпони же — соответственно с новейшими поисками постмодернистской философии — и вовсе не остается *человеческого субъекта* дискурса, поскольку коза, змея и птицы таковыми не являются, а выступающая в конце убийцами и мародерами кучка хулиганов недотягивает до звания человека. Это уже даже не «моноатеизм» (выражение П. Вирильо)²⁰ отделившихся друг от друга индивидуальностей, это — некий «*зеро-атеизм*»; это мир, в котором не осталось слушающих Бога и *слышащих* Его (поскольку братья Лоренцетти, как и большая часть горожан Сиены, умерли от чумы, а алчный купец был убит козой), а остался лишь «*гляд слышания слова Господня*» (Ам 8:11). В таком мире человек и целые государства обречены на уничтожение или вымирание (на что и указывалось такими авторитетными для постмодернизма писателями, как Олдос Хаксли)²¹.

Символом такого состояния души и мира и является чума, о которой в своей немаловажной речи, помещенной в начале рассказа, Пьетро Лоренцетти говорит:

Кто знает, как появилась эта чума? Она берет свое — все, что ей ни приглянется, и никто не знает, как бороться с ней, потому что *мы сдались еще до того, как ее подхватить*. А теперь уже поздно. Она — внутри нашего тела, внутри каждой его мысли (*concetto*) и каждой части, *и ее там даже больше, чем души, дарованной Богом*.

Но я не могу поверить, будто чума — это Его веяние и Его воля. Полагаю, чума — это то, что ведет нас к смерти. *И наша душа уже уступила ей место*.

— Не богохульствуй!

— Ничуть. Я скорблю вполне по-христиански. Я не выношу той жажды и зловония, что пронзает меня. *Мне жжет глаза дым от ежевичных кустов* (курсив наш. — Д. М.) (р. 51–52).

В этом отрывке из диалога двух братьев много знакового и символичного. Начнем с конца. *Dei govì* — это по-итальянски «ежевичные кусты»; но в единственном числе слово этого же корня — *il Roveto Ardente* — означает и Неопалимую Купину (Исх 3:2 и сл.). В свете этого символа становится понятной концепция Пьетро Лоренцетти: веры в народе нет, нет воли к свершению благих дел (вспомним сцены из дантовского «Ада»), и потому душа в людях заменяется чужеродной, очевидным образом дьявольского происхождения субстанцией, а вместо Неопалимой Купины остается лишь жгущий нёбо и сознание дым от ежевичных кустов. Именно этот последний символ проливает свет на смысл речи Пьетро и на концепцию рассказа в целом. Он позволяет понять и скорбь художника по утраченному им видению, которое он собирается унести с собой в загробный мир (р. 51, 52).

В видении Пьетро город преобразается: разверзаются крыши домов, размываются их контуры и падают, разламываясь, стены жилищ трубочистов и угольщиков,

¹⁹ [Moravia, 2017, 8]; перевод наш. Ср.: [Моравиа, 2010, 7–8].

²⁰ Цит. по: [Carneiro, 2012, 91].

²¹ Ср., в частности: [Хаксли, 2021, 304–305]. См. из новейших работ: [Sabetta, 2018].

т. е. простого люда, — после чего «и все остальные возносятся горé, чтобы созерцать прохождение по небу новой кометы, полной огня и шума» (р. 51; ср. 1 Фес 4:16–17). «А вслед за тем — и *нового святого*, только-только появившегося над этими землями и домами; того, кому под силу облегчить душу трубочистам и вывести их наружу из грязных дымоходов, чтобы лучше (и ничего не боясь) видеть все окружающее — и даже лучше дышать (курсив наш. — Д. М.)» (р. 51).

Очевидно, *комета*, в соответствии с многовековой античной, библейской и народной традициями, понимается здесь как *знак* (или *знамение*) явления силы Божией, которое обычно сопровождается светом, поскольку Бог есть Свет (Ин 1:4; 1:9; 1:14). Памятуя о названии рассказа, можно полагать, что это видение являло собой нечто вроде теофании, к описанию которой приложима вторая часть Пс 35:10: «*во свете Твоем узрим свет*» (Пс 35:10б)²². Но видение Пьетро, которое он не успел воплотить в красках, ушло: «Мне его не хватает — и будет вечно не хватать» (р. 51). Видение остается идеалом грядущего мироустройства (и в смысле возможного в будущем улучшения земного бытия, и в смысле эсхатологическом). Подобно граду Китежу в русской легенде, оно служит маяком, ведущим нас в ночи.

Но у его исчезновения есть и положительная сторона: его не смогут скопировать другие художники (тут надлежит вспомнить, какая конкуренция спокон веку сопровождает труды собратьев по художественному цеху!): «Они даже не узнают, от какого преступления им суждено было удержаться (*di quanta mancanza dovrebbero ritenersi privati*)» (р. 52). Поэтому нет худа без добра: никто не соблазнится, ибо (и тут логика Пьетро Лоренцетти следует логике евангельских слов Спасителя) «горе тому человеку, через которого соблазн приходит» (Мф 18:7; ср.: Мк 9:42; Лк 17:1). Умирая в этом мире, братья Лоренцетти могут — и вправе — рассчитывать на жизнь вечную (тут предполагается постановка вопроса об искуплении творчеством, но его в отчетливом виде автор ставить избегает: вопрос слишком обширен для тесных рамок рассказа). Отзвуком надежды — и мысли об искупительной силе творчества — звучит реплика Амброджо, брата Пьетро: «Разумеется, вокруг нас не так уж мало святых (*I santi non mancano certo intorno a noi*)...» (р. 52). Имеется в виду — на написанных братьями картинах и фресках. Однако этим картинам мало что соответствует в реальной действительности, обрисовываемой в рассказе.

А тем временем вместо явления небесного Света наступает реальность земная, выгоревшая и похожая на непробудную ночь. Символическим и образным раскрытием этой реальности служат как уже рассмотренные нами сцены битвы козы и алчного купца, поспрапия козой змеи, так и приближающий трагическое завершение рассказа — эпизод противостояния друг другу птиц (непосредственным образом вызывающий в памяти тревожные картины из рассказа Дафны Дюморье «Птицы» (1952) и одноименного фильма Хичкока (1963)).

Поэтому колоритно и с несомненным мастерством изображенная Вольпони вечерняя битва ворон и воробьев — как, соответственно, субститутов евангельских козлиц и овнов (Мф 25:31–46) — приобретает в «Источнике» близкое к эсхатологическому значение. Начинается все вроде бы невинно, но с ноткой тревоги:

Пока коза отходила от изгороди, несметная стая воробьев, исполненных ярости, ворвалась в самый центр контролируемой ею территории (р. 58).

С героями происходит то же, что и (по наблюдениям Р. Луперини) в вышедшем после «Источника» романе «Столичные мухи» (1989) — они «дезобъективированы, у них больше нет внутреннего мира» [Luperini, 2001, 242], да и внешнее существование прерывается смертью. На протяжении второй половины рассказа действуют почти исключительно представители мира животного (коза), пресмыкающихся (змея)

²² Даже если Вольпони при написании соответствующих страниц не держал в голове именно этот стих или родственные ему, последовательная реконструкция его идей, как нам кажется, должна идти примерно таким путем, какого мы придерживаемся в настоящем очерке.

и пернатого (воробьи и вороны) — не считая разбойников, убивающих козу в самом конце. Зато страсти, не уступающие по накалу страстям людей, предцируются (как сказал бы логик) в художественном высказывании автора именно представителям фауны. Это тоже прием, причем, помимо средневековых басен о животных и «Романа о Лисе», недалеко уходящий от аллегорических поучений Ветхого Завета относительно чистых и нечистых животных (напр., Лев 11; Втор 14:3–21).

Все покрывается пылью; подобно птицам в рассказе Дюморье, влетевшим сквозь окна в детскую комнату в доме Ната Хокена, часть воробьев впархивает в конюшню (р. 58). После этого сверху подлетает «стая черных ворон» (р. 58), готовясь броситься на воробьев; те, визжа, сплочают свои ряды — и начинается бой (р. 58–59), в ходе которого обе стороны проявляют напористость и мужество. Сам бой в воздухе — под открытым небом и в конюшне — описан невероятно зрелищно и эмоционально, что лишний раз дает повод говорить об «эмоциональном мышлении» автора, вслед за И. М. Бланко, Дж. Рабони и Э. Дзинато [Zinato, 2001, 164].

В пророческом сне писателя Давида Мартина о смерти его друга и покровителя Педро Видаля из романа Карлоса Руиса Сафона «Игра ангела» (2008) стая черных птиц (вероятно, галок или ворон) упоминается в характерном контексте литературы нуара:

Взлетела стая черных птиц, и я бросился бежать, петляя по дорожкам необъятного города мертвых. Только отдаленные рыдания служили мне ориентиром в поисках выхода, и я сумел ускользнуть от темных фигур, то и дело засгупавших путь: со стенаниями они умоляли забрать их с собой и спасти из царства вечной тьмы (курсив наш. — Д. М.) [Сафон, 2016, 224–225].

В отличие от героя Сафона, в рассказе Вольпони просить и умолять уже некому — да и Бог после видения, бывшего Пьетро Лоренцетти, более не спешит открыться грешному люду, предоставляя действовать «братьям нашим меньшим». В целом войско ворон рассеяло более половины стаи воробьев, после чего отдельные вороны начали преследовать индивидуальные цели, атаковав все деревья в саду. Коза же, как и в случае со змеей, бодала рогами падавших с неба птиц и старалась затоптать, т. е. буквально сжить со света усопших (собственно — павших, *quelli caduti*; р. 59). Длилась эта баталия (*il combattimento*) до тех пор, пока с наступлением ночи не угас последний лучик света (р. 59–60). Тогда «тьма удержала каждого сражающегося с той и другой стороны на том месте и даже в том действии, в каком застала» (р. 60). Эти слова заставляют вспомнить речение Господа, сохраненное сщмч. Иустином Философом († ок. 166): «В чем вас застану, в том и буду судить» (*S. Iustinus Philosophus et Martyr. Dialogus cum Tryphone Judaeo, 47 // PG. 6. Paris, 1857. Col. 575C–580A, col. 580A*).

Надо полагать, что дух и смысл речения Господня был Вольпони достаточно хорошо известен через посредство устных и письменных традиций христианской культуры второй половины XX в. Опять же, место Бога как Судии в антиутопической концепции рассказа занимает тьма как атрибут антигероя (или *контрсферы*) — Фауста, Волаанда... Завершение повествования выступает отрицанием видения Пьетро Лоренцетти, показывающим, что (на взгляд автора) в условиях земной действительности подобного рода явления Бога и святых не суждено осуществиться.

Итак, битва пернатых принимает поистине исполинские — в масштабах рассказа — масштабы. Описанное напоминает иллюстрацию к целому ряду сюжетов из Писания, начиная от падения Денницы (как известно, «сына зари»; Ис 14:12) до поучения св. ап. Павла: «наша брань... против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф 6:12).

Не подлежит сомнению ни аллегоричность создаваемой автором картины, ни амбивалентность образа козы — «владельца сада» покойных Лоренцетти. Именно после битвы пернатых проявляются ее негативные черты: она в ярости высекает копытами искры из камней, когда в утреннем свете становится явным тот урон, что птицы

нанесли саду, в котором она проживала, — «вплоть до его полного изничтожения (*fino a snaturarla*), искажившего до невыносимости многие его черты» (р. 60). Те коннотации если не Рая, то места отдохновения и уюта, которые этому саду хоть в какой-то степени еще были присущи на фоне чумы, канули в Лету. А для козы начался последний — мученический — путь. А ведь первым людям, встретившим ее по пути в город, неторопливо вышагивавшую в лучах небесного светила, она показалась «символом того чуда, что спасло их от чумы» (р. 61)! Это сопоставление также оправдывает те богословские аналогии к образу козы, которые мы приводили. А о непостоянстве людской природы нет нужды особо вспоминать.

Чтобы привести несколько, быть может, неожиданную аналогию, отметим, что на сходном мироощущении и на близком использовании поэтических средств строятся такие фильмы Феллини, хронологически предворяющие «Источник» Вольпони, как «Казанова» (1976) и «Город женщин» (1980) с их поэтикой, так сказать, отмирания души как у художника-индивидуума (Казанова), так и у общества в целом («Город женщин») (см.: [Долговы, 1995, 81–95]). И здесь Вольпони во многом наследовал и развивал мотивы великого режиссера. Вообще же дух антиутопичности, стремительно преодолевая границы между мирами авангарда и постмодерна, охватывает собой весь XX в., и итальянские классики новейшей литературы и искусства — не исключение. В этом смысле о. Антонио Сабетта говорит как об одной из характерных черт сознания постмодерна об «опустошении будущего» [Sabetta, 2018, 2]²³, связанном с крушением рационалистических надежд.

В отличие от козы, воробьи и воробьи под лучами солнца разлетались радостными и довольными. Так, воробьи «больше не смотрели ни на воробьев, ни даже на землю, устремляясь ввысь — в небо — и совершенно забыв как о войне (*della guerra*), занявшей весь прошедший день, так и о ночи ожидания» (р. 60). С этим симпатизирующим воробьям описанием так и хочется сопоставить наблюдение Милорада Павича все из того же «Хазарского словаря»: в отличие от животных и пернатых, «человек дольше помнит не добро, а зло» [Павич, 2001, 47]. И об этом тоже написан мудрый рассказ Паоло Вольпони.

И все-таки... Дает ли он надежду читателю — и героям? На воскресение, например, братьев Лоренцетти в Царствии Небесном? Ввиду общей амбивалентности фабулы и сюжета нам представляется единственно возможным ответ: а почему бы и нет? Учитывая же явно выраженные у Вольпони христианские коннотации, позитивный ответ следует признать по меньшей мере допустимым. Во всяком случае, это упование у Вольпони хотя стилистически и звучит в приглушенном регистре (на фоне той же трагедии козы), все-таки не менее различимо, чем чаемое лирическим героем воскресение Лючия в «Осенней истории» Томмазо Ландольфи (1946)²⁴ — романе, своим общим настроением и «самим лаконичным построением фраз, как кажется, оказавшем воздействие на автора.

²³ А вот внимание к детали, несомненное у Вольпони, не означает у писателя отсутствия внимания к целому (надо просто увидеть заложенные в произведении ключи), и в этом смысле римский классик стоит «по ту сторону идеологии постмодерна» [Sabetta, 2018, 1; Luperini, 2001, 244].

²⁴ Роман Ландольфи был написан во Флоренции в сентябре-октябре 1946 г. (см.: [Mesárova, 2018, 33]) и вышел в свет в 1947 г. Как кажется, в мировоззрении, стилистике и образно-концептуальных системах Ландольфи и Вольпони вообще немало общего; соответствующий поиск обещает быть перспективным.

Вспомним заключительные слова «Осенней истории», в которых отразилось чаяние героим-рассказчиком грядущей встречи с любимой:

«Io guardo queste cose e mi dico: qui è sepolto il mio cuore.

Ma non risorgerà, col suo? Non si compirà la promessa, quella che m'ha fatta nel punto della sua morte?» [Landolfi, 1991, t. I, 515]. В русском переводе Г. П. Киселёва: «Смотрю вокруг и говорю себе: здесь похоронена моя душа.

Воскреснет ли она вместе с ее душой? Исполнится ли обещание, которое Лючия дала мне в свой предсмертный час?» [Ландольфи, 1999, 128].

Источники и литература

1. Алыпина, Бочкарева (2009) — *Алыпина А. О., Бочкарева Н. С.* Библейские мотивы в романе А. Трокки «Молодой Адам» // Пограничные процессы в литературе и культуре. Сборник статей по материалам Международной научной конференции, посвященной 125-летию со дня рождения Василия Каменского (17–19 апреля 2009 г.) / Общ. ред. Н. С. Бочкаревой, И. А. Пиккулевой. Пермь: Пермский гос. ун-т, 2009. (Мировая литература в контексте культуры). С. 48–50.
2. Бальтазар (2006) — *Бальтазар Г. У. фон.* Пасхальная тайна. Богословие трех дней / Пер. с нем. В. Хулапа. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006. (Современное богословие).
3. Долговы (1995) — *Долгов К. К., Долгов К. М. Ф. Феллини, И. Бергман: Фильмы. Философия творчества.* М.: Искусство, 1995. (Гении мирового кино).
4. Жолковский (2011) — *Жолковский А. К.* Блистающие одежды // *Жолковский А. К.* Очные ставки с властителем. Статьи о русской литературе. М.: Изд-во РГГУ, 2011. С. 43–52, 472–478.
5. Ландольфи (1999) — *Ландольфи Т.* Осенняя история / Пер. с ит. Г. Киселева // *Ландольфи Т.* Жена Гоголя и другие истории. Избранное / Пер. с ит.; сост. Г. Киселев. М.: Аграф, 1999. С. 26–128.
6. Макаров (2019) — *Макаров Д. И.* Сад расходящихся судеб. Средневековая традиция в современной литературе: Кржижановский, Вольпони, Барикко, Мочиа. М.: Аграф, 2019.
7. Моравиа (2010) — *Моравиа А.* Скука / Пер. с ит. С. К. Бушуевой. М.: АСТ: Астрель, 2010. (Книга на все времена).
8. Павич (2001) — *Павич М.* Хазарский словарь: Роман-лексикон. Женская версия / Пер. с серб. Л. Савельевой. СПб.: Азбука-классика, 2001.
9. Сафон (2016) — *Сафон К. Р.* Игра ангела / Пер. с исп. Е. Антроповой. М.: АСТ, 2016. (Эксклюзивная классика).
10. Хаксли (2021) — *Хаксли О. И.* После многих весен [1939] / Пер. с англ. А. Зверева. М.: АСТ, 2021. (Эксклюзивная классика).
11. Эко (2016) — *Эко У.* Между Ла-Манчей и Вавилоном [1997] / Пер. с ит. С. Сидневой // *Эко У.* О литературе: эссе / Пер. с ит. С. Сидневой. М.: АСТ: CORPUS, 2016. С. 135–150.
12. La Sacra Bibbia — La Sacra Bibbia. URL: https://www.vatican.va/archive/ITA0001/___P10F.HTM (дата обращения: 30.01.2023).
13. Caesar (2008) — *Caesar M.* Contemporary Italy (since 1956). Morselli, Volponi and others // The Cambridge History of Italian Literature / Ed. by P. Brand, L. Pertile. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 561–606.
14. Carneiro (2012) — *Carneiro L.* Dispositivos e Subjectivação. Para uma ontologia crítica do contemporâneo. Dissertação. Porto: Universidade do Porto, 2012.
15. Guillaume de Saint-Thierry (2011) — *Guillaume de Saint-Thierry.* Exposé sur l'épître aux Romains. T. I (livres I–III) / Texte latin (CCM 86/ A) par P. Verdeyen, s. j.; intr., trad. et notes par Y.-A. Baudelet, o. s. b. Paris: Les Éditions du Cerf, 2011. (Sources Chrésiennes, 544).
16. *S. Justinus Philosophus et Martyr.* Dialogus cum Tryphone Judaeo, 47 // PG. 6. Paris: Apud J.-P. Migne editorem, 1857. Col. 575C-580A.
17. Landolfi (1991) — *Landolfi T.* Racconto d'autunno // *Landolfi Tommaso.* Opere / A cura di I. Landolfi. Milano: Rizzoli, 1991. T. I (1937–1959). P. 437–515.
18. Luperini (1990) — *Luperini R.* L'allegoria del moderno. Roma: Editori riuniti, 1990.
19. Luperini (2001) — *Luperini R.* L'allegoria e la rappresentazione del postmoderno // *Zinato E. Volponi.* Palermo: Palumbo, 2001. (La scrittura e l'interpretazione, 15). P. 242–244.
20. Mediae latinitatis lexicon (1976) — *Mediae latinitatis lexicon minus* / Comp. J. F. Niermeyer; A Medieval Latin–French/ English Dictionary; Abbreviationes et index fontium / Comp. C. van de Kieft, G. S. M. M. Lake-Schoonebeek. Leiden: Brill, 1976.
21. Mesárová (2018) — *Mesárová E.* Tra letteratura e verità: immaginario landolfiano nel “Racconto d'autunno” // *Studia Polensia.* 2018. Vol. 7. P. 31–44.
22. Moravia (2017) — *Moravia A.* La noia / Nota critica di A. Grandelis. Milano; Firenze: Giunti Editore, 2017. (Classici contemporanei) [edizione digitale].

23. *Origenis Homiliae in Leviticum. Homilia II // PG. 12.* Paris: Apud J.-P. Migne editorem, 1857. Col. 411D-422D.

24. Sabetta (2018) — *Sabetta A.* Beyond the reductivism of postmodern reason. From meaningless truth to truth as meaning. Speech given at the Symposium “Fides et ratio. Twenty years later” (Zagreb, 14.09.2018). URL: https://www.academia.edu/37554954/Beyond_the_reductivism_of_postmodern_reason_From_meaningless_truth_to_truth_as_meaning (дата обращения: 25.01.2023).

25. Treccani — *Vocabolario Treccani.* URL: <https://www.treccani.it/vocabolario/monacchia/> (дата обращения: 30.01.2023).

26. Volponi (2017) — *Volponi P.* La fonte // *Volponi P.* I racconti / Ed. E. Zinato. Torino: Einaudi, 2017. (Lecture Einaudi, 71). P. 49–62.

27. Zinato (2001) — *Zinato E.* Volponi. Palermo: Palumbo, 2001. (La scrittura e l'interpretazione, 15).

Н. И. Петров

«Дому Твоему подобает святыня Господня в долготу дней»

УДК 94(470)"17"+27-243.63-277
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_203
EDN YHOCAУ



Аннотация: Репрезентирование сакральных текстов посредством переадресования цитаты от Бога к царю хорошо известно в России XVIII в. Особый круг репрезентаций сакральных текстов связан с императором Павлом I. К их числу относится отредактированная цитата заключительного полустихия Пс 92, размещенная на южном фасаде Михайловского замка в Санкт-Петербурге: «Дому Твоему подобает святыня Господня в долготу дней» — притяжательное «Господня» заменяет здесь обращение «Господи», и слова, подразумевающие в псалме дом Бога, переадресовываются новой резиденции Павла I. Надпись на замке получает отражение в оде Александра Ястребцова, а образец имплицитной полемики с данной павловской репрезентацией можно обнаружить в слове митр. Платона (Левшина). Немецкие авторы в начале XIX в. сопровождают соответствующей цитатой из Библии Лютера точное воспроизведение надписи на Михайловском замке. В русских же переводах этих описаний замка, публикуемых в 1870–1880-е гг., ссылка на Пс 92 отсутствует. Видимо, в отличие от немецких авторов, их позднейшие русские переводчики отдавали себе отчет в несходстве надписи на Михайловском замке с Пс 92:5. Впрочем, историк П. Н. Петров не только не отметил данного различия, но и предположил, что изначально надпись была изготовлена для Исаакиевского собора.

Ключевые слова: сакрализация монарха, репрезентация сакрального текста, св. архангел Михаил, российский император Павел I, псалом 92 (93), Санкт-Петербург, Михайловский замок, петербургское наводнение 1777 г.

Об авторе: **Николай Игоревич Петров**

Кандидат исторических наук, доцент, главный научный сотрудник научного отдела Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: npetrovspb@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8523-572X>

Для цитирования: Петров Н. И. «Дому Твоему подобает святыня Господня в долготу дней» // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 203–214.

Статья поступила в редакцию 15.11.2022; одобрена после рецензирования 07.12.2022; принята к публикации 23.12.2022.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Nikolay I. Petrov

“Holiness of the Lord Becometh Thine House for Ever”

UDK 94(470)"17"+27-243.63-277
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_203
EDN YHOCAV



Abstract: Representation of the sacral texts by redirection of a quote from God to the Tsar was well known in eighteenth-century Russia. A special set of representations of the sacral texts is connected with the emperor Paul I. Among them – the edited quotation of the final half-verse of Psalm 92 (93), which was placed on the southern facade of St. Michael’s Castle at St. Petersburg: “Holiness of the Lord becometh thine house for ever”. The editing of Church Slavonic text consisted here in replacing of the address “O Lord” by the appropriate possessive adjective. Thus the words, which are referred to God’s house in the Psalm, were forwarded to Paul’s new residence. The inscription on castle was reflected in Alexander Yastrebtzov’s ode and an example of implicit polemic with this Paul’s representation can be revealed in one speech of metropolitan Platon (Levshin). In the early 19th century German authors accompanied the exact publications of the inscription on St. Michael’s Castle with the corresponding quotation from the Luther Bible. However, in Russian translations of these descriptions of the castle, which were published during the 1870s – 1880s, the references to Psalm 92 (93) were omitted. Apparently, in contrast to the German authors their later Russian translators understood the dissimilarity between the inscription on St. Michael’s Castle and Ps. 92(93):5. However, the historian Pyotr Petrov not only ignored this difference, but also supposed that this inscription was originally made for St. Isaac’s Cathedral.

Keywords: sacralization of a monarch, representation of a sacral text, St. Michael the Archangel, Russian emperor Paul I, Psalm 92 (93), St. Petersburg, St. Michael’s Castle, the flood of the year 1777 in St. Petersburg.

About the author: **Nikolai Igorevich Petrov**

Ph. D. in History, Assistant Professor, Chief researcher of the Research Department at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: npetrovspb@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8523-572X>

For citation: Petrov N. I. “Holiness of the Lord Becometh Thine House for Ever”. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 203–214.

The article was submitted 15.11.2022; approved after reviewing 07.12.2022; accepted for publication 23.12.2022.

Кратковременное царствование Павла I представляет собой совершенно особенный комплекс явлений, в котором стремление монарха к конструированию сакрального и превращению жизни если не всей империи, то по крайней мере императорского дома в священнодействие выражено вполне отчетливо. Примером репрезентации Павлом I сакрального текста является отредактированная цитата заключительного полустипа Пс 92, размещенная на южном фасаде Михайловского замка в Санкт-Петербурге: «Дому Твоему подобает святыня Господня в долготу дней». Церковнославянский текст Пс 92 завершается словами «Свидения Твоя оуверишася зело: дому Твоему подобает святыня Господи в долготу дний» (Пс 92:5; Библия, 1751, 984; Толкование на Псалтирь, 1791, 38 об.); в русском переводе — «Откровения Твои несомненно верны. Дому Твоему, Господи, принадлежит святость на долгие дни» (Псалтирь, 1884, 112). Соответственно, надпись на Михайловском замке по-русски будет читаться так: «Дому твоему (данной резиденции императора. — *Н. П.*) принадлежит святость Господа на долгие дни». Конкретные обстоятельства воспроизведения этих слов Пс 92 именно в такой редакции остаются неясными.

Как отметила Л. В. Хайкина [Хайкина, 2008, 319–323], распространенное мнение об использовании для Михайловского замка надписи, изначально предназначавшейся для Исаакиевского храма, не имеет документального подтверждения. Более того, «само композиционное построение фасадов Исаакиевской церкви в проекте архитектора А. Ринальди не предполагало возможности размещения на фризе постройки надписей значительных размеров». Проектная документация Михайловского замка позволяет утверждать, что идея размещения подобной надписи «над главным въездом в замок возникла не сразу, а на заключительном этапе его проектирования. <...> Можно указать верхнюю границу времени появления замысла оформления главного фасада замка библейской строкой — до февраля 1800 года». Однако никаких сведений об изготовлении надписи специально для Михайловского замка выявлено не было, «несмотря на наличие весьма обширной финансовой документации, фиксирующей отпуск денег на строительство замка и, в частности, на работы по отделке фасадов» [Хайкина, 2008, 322]. Таким образом, версия о том, что надпись изначально была сделана для некоего другого строения, не может быть исключена полностью. По мнению Л. В. Хайкиной, металлические буквы надписи могли входить в число различных медных деталей, которые в архивном деле 1797 г. «О покупке из Воскресенского Новодевичьего монастыря разных материалов для Михайловского Замка...» (РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 115. Д. 61661. Л. 2) упоминаются («медь в разных фигурах и штука») как отпущенные «для доставления в предместье Исакиевской соборной церкви». Как отметила Л. В. Хайкина, «вполне логично допустить мысль о том, что среди „медных штук“, отправленных из Смольного монастыря в складские помещения при Исаакиевской церкви, а уже оттуда попавших в Михайловский замок, могла быть надпись, явно изготовленная для культового сооружения, каковым и являлся монастырский комплекс» [Хайкина, 2008, 323].

Следуя гипотезе Л. В. Хайкиной, мы должны будем предположить, что при использовании Павлом I для Михайловского замка надписи, изначально предназначенной для какого-то храма и представлявшей собой заключительное полустипа Пс 92, необходимо было все же дополнительно изготовить буквы Н и Я — для преобразования слова «Господи» в «Господня». Невозможно ведь допустить, что для фасада некоего православного храма была сделана надпись, в которой умышленно или случайно подобным образом изменялся текст Св. Писания¹, тем более — слово «Господи»,

¹ Некоторое изменение текста при публичном цитировании Св. Писания в синодальной России, конечно же, было возможно (впрочем, см. ниже о требованиях цензуры). Так, надпись «Не нам, не нам, а имяни Твоему» на павловских монетах представляет собой сокращенное начало 9-го стиха Пс 113: «Не нам, Господи, не нам, но имени Твоему даждь славу...» [Георгий Михайлович, 1890, табл. I–VI]. (Появление подобной надписи на монетах в начале царствования Павла I — в сочетании с отказом от чеканки на них изображения императора — свидетельствует о некоей «диалогизации» восприятия им известного евангельского эпизода с динарием кесаря

написанное под слово-титлом. И вряд ли нам удастся обнаружить в какой-либо рукописной или печатной Псалтири той поры притяжательное прилагательное «Господня» вместо обращения «Господи» в последнем стихе Пс 92 (Древле-Славянская Псалтирь, 1880, 148; Древле-Славянская Псалтирь, 1881, 167). В его русских стихотворных переложениях XVIII в. также говорится о святости дома *Бога*, например: «Святыня всюду огласила / предивный, Господи, Твой Дом, / его собою украсила / и будет в долготу дней в том» [Шишкин, 1986, 36]².

Псалом 92 цитируется в повествовании о Чуде архангела Михаила в Хонех, воспоминание которого празднуется 6 сентября. Язычники решили направить воды двух рек на храм архангела Михаила, чтобы уничтожить его. Пономарь Архипп, увидев соответствующие приготовления, стал призывать архангела Михаила, «да сохранить место свое от потопа воднаго, и да не порадуется врази хотящи погубити святыню Господню». Когда же «возшумеша воды яко громъ, бежащи великимъ оустремлениемъ», Архипп, вновь воззвал к Богу и архангелу Михаилу («да не потоплено будетъ святое место»), воспел 92-й псалом; в рассказе о чуде цитируются стихи 3–5: «Воздвигоша реки, Господи, воздвигоша реки гласы своя: возмутъ реки сотрения своя от гласовъ водъ многихъ. Дивны высоты морския: дивенъ въ высокихъ Господь. Дому твоему подобаеъ святыня Господи въ долготу дней». И Архиппу явился архангел Михаил, который остановил лавину воды, а затем направил поток в «разселину каменную» (Книга житий святых, 1764, 33)³.

Отмеченные детали Чуда архангела Михаила в Хонех важны для нас по двум причинам. Во-первых, в религиозных переживаниях Павла I образ архангела Михаила был актуализирован как раз незадолго до начала строительства *Михайловского* замка известием о его явлении часовому дворца, на месте которого, согласно требованию архистратига Небесных Сил, и начинается возведение новой резиденции императора. Думается, что к этому времени императору Павлу должны были быть хорошо знакомы основные нарративы Св. Предания, связанные с культом архангела Михаила. Во-вторых, стоит заметить, что тема защиты замка от водной стихии, так сказать, усмирения Невы, также была для Павла I вполне актуальна. Ведь в пору своей молодости он оказался свидетелем первого в истории Петербурга катастрофического наводнения, случившегося 10 сентября 1777 г. (см.: [Померанец, 2005, 17–22]). Цесаревич Павел прибыл в столицу из Царского Села накануне вечером и провел следующий день в Зимнем дворце (см.: [Камер-фурьерский журнал, 1777, 752–755]). Отзвуки неких религиозных переживаний слышатся в описании этого стихийного бедствия Екатериной II: «Нева представляла зрелище разрушения Иерусалима» (Алфавитный указатель, 1881, 65)⁴. Прямые указания источников на мотивирование Павла I к адресованию финального полустихия Пс 92 Михайловскому замку именно Чудом архангела Михаила в Хонех

[Петров Н., 2022, 311–314.] Ср. также трансформацию текста Св. Писания при гимнографическом цитировании: «Цитируемый канонический текст... как правило, подвергается значительным изменениям и не имеет строгой ссылки на источник» [Новак, 2009, 16]. Но в нашем случае замена «Господи» на «Господня» предполагает отмеченное выше переадресование цитаты. При сохранении изначального адресата (Бога) подобное редактирование не имеет смысла, оно в таком случае лишь вносит в текст тавтологичность: «Дому Твоему (Господа) принадлежит святость (Твоя) Господа на долгие дни».

² Ср. перевод архиеп. Амвросия (Зертис-Каменского) с древнееврейского на церковнославянский, впервые опубликованный в 1809 г.: «Дому Твоего прекрасна [есть] святыня: *Бог* [в ней будет] в долготу дней» (Амвросий Зертис-Каменский, 1878, 132; Решетников, 1811, 118).

³ О воспроизведении текста Пс 92 в других версиях данного предания см., напр.: [Быкова, 2009, 147].

⁴ Прочитанное письмо Екатерины II Ф.-М. Гримму помечено восемью часами утра того самого дня — 10 сентября 1777 г. П. П. Каратыгин полагает, что Екатерина II описывает наводнение в этом письме «шутливым тоном», однако тут же сообщает о молитве императрицы, не сопровождающей, к сожалению, данное известие ссылкой на источник: «В разгар наводнения она приказала дворцовому священнику служить молебен, при чем сама усердно молилась с коленопреклонением» [Каратыгин, 1889, 22].

неизвестны, однако представляется, что исключать возможность подобного влияния данного предания на императора Павла ни в коем случае не следует.

Какими бы ни были в действительности обстоятельства, повлекшие за собой появление на фризе южного фасада Михайловского замка рассматриваемой надписи, очевидно, что слова, подразумевающие в исходном тексте псалма дом Бога, переадресовываются Павлом I его новой резиденции. Христианская экзегеза Пс 92 видит в доме Божиим Церковь Христову (а не рукотворный храм): «А домом Божиим божественный Павел нарек собрание верующих⁵, которому, как сказал Пророк (псалмопевец. — *Н. П.*), подобает святыня» (Феодорит Кирский, 1905, 126). «Дом Господень есть Церковь, а ей подобает быть святою: потому что в ней вселится Тот, Кто один есть свят» (Афанасий Великий, 2008, 361). «Дом Божий есть соборная христианская церковь, как мы замечали многократно. Сему то, говорит [Давид], дому Твоему, Господи, прилична святость» (Евфимий Зигабен, 1907, 740). В иудейской традиции дом в данном псалме также может пониматься не только как собственно Иерусалимский храм, но и как обозначение народа Израиля (Книга псалмов, 2011, 616; ср.: Толковая Библия, 1907, 317). Развитие в надписи на Михайловском замке понимания дома в Пс 92 как именно рукотворного храма⁶ (коль скоро надпись адресуется рукотворному же дворцу), по всей видимости, было обусловлено мasonicким влиянием (см.: [Каганов, 1996, 178–182]).

Л. В. Хайкина отметила, что, «помещая на фронтоне своего дворца подобную надпись, Павел I совершил бы почти что кощунственный жест, если бы не изменил одно слово в этой надписи. Вместо слова „Господи“, присутствующего в библейском тексте, на фризе замка фигурировало слово „Господня“, изменившее смысл данной строчки. Теперь это уже не Дом Господа, а дом, которому подобает святыня Господня» [Хайкина, 2008, 434–435]. Однако, высказывая данное соображение, Л. В. Хайкина не затронула вопроса о близости кощунству некоей сакральной смелости, проявляемой при редактировании текста псалма с целью его приспособления для новой резиденции императора.

Определенный вызов Павла I может быть усмотрен и в гражданском — так сказать, светском — облике букв, составивших надпись (см.: [Хайкина, 2008, 323]). Ведь в ту пору «„церковный“ кириллический шрифт был почти исключительным достоянием сакральной духовной и правительственной сферы — им набирали Евангелия, Библии, молитвословы, учительную литературу, царские манифесты» [Шишкин, 1986, 34]; см. также [Живов, 1986, 56–57, 64]⁷. Показателен церковнославянский облик букв, которыми воспроизведены цитаты из Св. Писания, размещенные под фронтонами монферрановского Исаакиевского собора (см.: [История и достопримечательности, 1858, 69–77; Серафимов, Фомин, 1865, 33, 39–40, прим. 53]). Не следует ли рассматривать эти надписи в качестве своеобразного «ответа» (отклика Николая I?) на надпись Михайловского замка?

Впрочем, несмотря на то, что первый стих и заключительное полустиише Пс 92 регулярно звучат в воскресном всенощном бдении (прокимен вечерни)⁸, отличие надписи на Михайловском замке от собственно библейского текста, кажется, не вызвало какого-то заметного резонанса среди современников ее появления. Княгиня Дарья Христофоровна Ливен (1785–1857) без каких-либо комментариев перевела эту надпись на французский в своих записках следующим образом: «Sur le frontispice fut inscrit un passage tiré de la Bible “que la protection de Dieu repose sur ta maison pour de longs jours

⁵ «...как должно поступать в доме Божиим, который есть Церковь Бога живаго, столп и утверждение истины» — 1 Тим 3:15 (ср. 1 Кор 3:16; 1 Кор 6:19; 2 Кор 6:16; Евр 3:6). «Церковь Бога живаго» здесь понимается как «община или общество... принадлежащее живому Богу» (Толковая Библия, 1913, 396).

⁶ Ср. Пс 92 в стихотворном переложении А. П. Сумарокова «точно как на еврейском языке»: «Твои определенья, / Пребудут Боже постоянны, / И храму твоему пристойна, / Единому святыня вечно» (Сумароков, 1774, 246–247).

⁷ Ср. «дней» в надписи на замке и «дній» в церковнославянском тексте псалма.

⁸ Кроме этого, Пс 92 полностью звучит на проскомидии, совершаемой в алтарной части храма и недоступной слуху прихожан.

à venir»⁹ (РНБ ОР. Ф. 73. Д. 330. Л. 1–2). Очевидно, что данный перевод Д. Х. Ливен, придающий надписи охранительный смысл, неверен¹⁰. Тем не менее она уверенно определяет надпись как библейскую *цитату* — «отрывок из Библии». (Характеристика этих записок, посвященных царствованию Павла I и его убийству, как «передачи наивных впечатлений 15-летней женщины» (Цареубийство, 1907, IX) отчасти верна, но упоминание в них «Императора Николая» (РНБ ОР. Ф. 73. Д. 330. Л. 11; Ф. 601. Д. 2037. Л. 5 об.) говорит о том, что писались они Д. Х. Ливен в гораздо более зрелом возрасте.¹¹)

Однако надпись на Михайловском замке получает вполне адекватное отражение в современной ее появлению придворной поэзии. В оде Александра Ястребцова (Ястребцов, 1800, 4–5) архангел Михаил является в Петербурге уже *после* возведения замка и, если можно так выразиться, соглашается с павловской репрезентацией Пс 92:5.

Над градом став, он рек, как гром
Пронесся глас его в пустыни:
«Воздвигнутый сей Павлом дом
Жилищем будет для *Святыни*
Во долготу *несчетных дней!*
Я крепкой мышцею своею
Скую цепьми здесь едко время;
Я Павлово драгое племя
От всех наветов огражду;
Я свергну в ад отсель вражду! —
В стране сей на море и суши
Спокойны Павлом будут души!»

Далее павловская репрезентация Пс 92:5 получает в оде А. Ястребцова некоторое развитие:

Достиг мгновенно свят глагол
Златым лучем Царева слуха. —
Царь зрит в сияньи свой Престол,
Над ним — Архистратига — Духа!
С престола в радости встав,
И нежно на руки прияв
Дражайший плод свой, Михаила¹²,
Речет: да век небесна сила

⁹ «На главном фасаде был написан отрывок из Библии „да пребудет защита Божия над твоим домом на долгие дни грядущие“».

¹⁰ Речь идет именно о переводе Д. Х. Ливен надписи на замке, а не о цитировании ею французского перевода Пс 92. В различных французских переводах Св. Писания в заключении данного псалма говорится не о защите, а, конечно же, о святости (la sainteté) дома Божия, например: «Tes témoignages sont très-certains, ô Eternel! ta sainteté ornera ta maison pour une longue durée» (La Sainte Bible, 1828, 763–764, ps. 93–5; La Sainte Bible, 1550, 234, ps. 92; La Sainte Bible, 1730, 736, ps. 92–7). В русском переводе записок Д. Х. Ливен воспроизводится надпись на замке: «На фронте сделали надпись из Библии: Дому твоему („подобаает“ пропущено. — *Н. П.*) святыня Господня в долготу дней» (РНБ ОР. Ф. 601. Д. 2037. Л. 1). Французский текст записок Д. Х. Ливен представляет собой, согласно указанию описи фонда, рукописную копию, сделанную в 1-й пол. XIX в. Однако очевидно, что эти записки были изначально написаны по-французски (см. также: (Liewen, 1902, 36)).

¹¹ Ср.: «Я точно передаю факты и наблюдения, о которых в это время говорил весь Петербург» (РНБ ОР. Ф. 601. Д. 2037. Л. 1 об.; Ф. 73. Д. 330. Л. 2).

¹² Особое внимание, уделяемое в этой оде младшему сыну Павла I Михаилу, родившемуся в 1798 г., связано, надо полагать, с его наречением в честь архангела — неслучайно Михайловский замок («сей чертог») и Михаил Павлович («дражайший плод») сопрягаются в призывании Павлом «небесной силы» к их защите. Следует также отметить порфирородность Михаила Павловича, выделявшую его среди братьев.

Хранит Его и сей чертог!
И будет так! — в чертоге Бог!
Вещал Святейший Небожитель:
Аз Михаила Дух-Хранитель!

Таким образом, утверждение архангелом сакрального статуса Михайловского замка, который он называет «жилищем Святыни», усиливается далее лаконичным и однозначным указанием на присутствие в замке Бога: «в чертоге Бог!»

Гипотетический образец имплицитной полемики с рассматриваемой павловской репрезентацией можно обнаружить в слове, сказанном митр. Платоном (Левшиным) 7 октября 1806 г. «при освящении храма Мартыновского, что за Язуою» (Платон Левшин, 1913, 672–676); [Хайкина, 2008, 434]. Фрагмент последнего стиха Пс 92 был использован здесь в качестве эпиграфа: «„Дому Твоему подобает святыня, Господи“! (Псал., 92, ст. 5)». В тексте этого слова митрополит возвращается к эпиграфу: «Но не забудем же и того, что в начале слова сказали мы, — яко дому Господню подобает „святыня“. Сие-то едино храмы Божии бесконечно возвышает паче всех мирских домов огромных, величественных и великолепных. Ибо какия дела в домах мирских производятся? — ядят, пьют, опочивают, о различных своих пользах и нуждах рассуждают и разговаривают и сами между собою, и с знакомцами, приятелями своими. Сие все еще непредосудительно... Но что еще в тех же домах творится? — разные несогласия, ссоры, драки, сквернословия, пьянства, скачки, пляски, любодения, прелюбодения и прочие бесчиния, о коих ап. Павел постыдился и говорить, а только сказал, что-де „бывает у них в домах тайно, срамно есть и глаголати“ (Ефес., 5, 12). В таковых же нечистых жилищах производятся злобные против других замыслы, клеветы, зависти, хитрые и беззаконные для корыстолюбия вымыслы; и все злое, что ни творится в мире сем, все то происходит из домов и в них зачинается. Но таков ли есть дом Божий? Ему подобает святыня. Что ты в нем узришь, кроме святости?» Читая эти строки, трудно избавиться от мысли, что автор противопоставляет храму Божию именно Михайловский замок, ставший местом царевубийства, но никаких явных признаков подобного противопоставления данное сочинение митр. Платона, конечно же, не содержит.

Август фон Коцебу в «Кратком описании Императорского Михайловского дворца»¹³ транскрибирует рассматриваемую нами надпись — «...Dann am Fries, von inländischem Porphyrt, folgende Inschrift mit großen Buchstaben von Bronze: Domu twojemu podobajet Swätünä Gospodnä f'dolgotu dnei» — и сопровождает ее примечанием с соответствующей цитатой из Lutherbibel: «Heiligkeit ist die Zierde deines Hauses ewiglich. Psalm 92» (Kotzebue, 1801, 188); см. напр.: (Die Bibel, 1784, 602, ps. 93). В данном случае заключение псалма не содержит обращения «Господи», в отличие от позднейших версий Библии Лютера, где мы это обращение обнаруживаем: «Heiligkeit ist die Zierde deines Hauses, o Herr, ewiglich» (см. напр.: (Lutherbibel, 2016, 434, ps. 93–5)). Отсутствие указанного обращения, конечно же, никак не влияло на понимание упоминаемого здесь дома как дома Божия, то есть — народа Божия (см. напр.: (Bogatzky, 1752, 235–236)). Стоит также обратить внимание на то, что А. фон Коцебу указал номер псалма по церковнославянской Псалтири, но в публикации французского перевода своей книги исправил данную неточность: «La sainteté a orné ta maison pour une longne durée. Psaume XCIII. 5» (Kotzebue, 1802, 165, remarque *). Все эти подробности представляются весьма показательными: возникает ощущение, что о павловской редакции воспроизводимого на фасаде замка библейского текста А. фон Коцебу своими помощниками¹⁴ проинформирован не был. По-видимому, переадресование финального полуступища

¹³ Данный текст, по словам автора, представляет собой «краткое извлечение из длинного и утомительного описания этого дворца», составленного им в начале 1801 г. по поручению Павла I (Коцебу, 2001, 245–248).

¹⁴ «Соображаясь с его (Павла I. — Н.П.) приказаниями, я доложил ему, что... осмеливаюсь просить о дозволении взять себе в помощь лиц, сведущих в этих искусствах. Это тотчас же мне было разрешено» (Коцебу, 2001, 245).

Пс 92 Михайловскому замку осталось им непонятым. В публикацию первого русского перевода книги А. фон Коцебу данное краткое описание замка не было включено (Коцебу, 1806, 249). Впервые на русском языке оно печатается лишь в 1870 г., и здесь рассматриваемая надпись приводится абсолютно точно, но — без ссылки на Пс 92 (Коцебу, 1870, 972)¹⁵.

Генрих фон Реймерс, описывая Санкт-Петербург «в конце своего первого столетия», воспроизводит надпись на Михайловском замке в точном соответствии с оригиналом и прибавляет следующее примечание: «S. Psalm 92. — Nach dem 93sten Psalm V. 5 heisst die Uebersetzung: Heiligkeit ist die Zierde Deines Hauses ewiglich. — Die russische Inschrift enthält 47 Buchstaben, gerade so viel, als der Kaiser Jahre zählte. Diese sonderbare Entdeckung wurde bald nach dessen Hintritt gemacht»¹⁶ (St. Petersburg, 1805, 105, note *; Реймерс, 2007, 310, 347–348, прим. 33). В позднейшей публикации русского перевода реймерсовского описания Михайловского замка рассматриваемая надпись воспроизводится без подобного примечания (Реймерс, 1873, 470). Таким образом, здесь мы, по-видимому, сталкиваемся с той же ситуацией, что и в случае с текстом А. фон Коцебу¹⁷: немецкий автор в самом начале XIX в. сопровождает соответствующей цитатой из Библии Лютера точное воспроизведение надписи на Михайловском замке (и при этом никак не комментирует особенность последней¹⁸), а в русском переводе описания замка, публикуемом в 1870–1880-е гг., ссылка на Пс 92 отсутствует¹⁹. (Следует иметь в виду, что «на точную цитацию текстов Св. Писания Синод обращал внимание цензуры, и она вменялась в обязанность и авторам, и цензорам и корректорам. Так, в 1807 г., по поводу замеченной неправильности ссылок на места Св. Писания и отступлений в дословной их передаче, Синод предписал цензуре, чтобы она, при рассматривании и исправлении книг, проверяла и исправляла самые тексты и ссылки на них. То же самое должны были делать и корректоры синодальных типографий, по инструкции, данной им в 1800 г.» [Котович, 1909, 44–45]²⁰. И впоследствии требовалось, чтобы «во всех тех случаях, когда в каком либо сочинении, издаваемом в Империи и Царстве Польском, делаются выписки мест или текстов из Священных книг Ветхого и Нового Завета, на каком

¹⁵ Аналогичным образом представлена эта надпись в позднейшем издании русского перевода данной книги (Коцебу, 1879, 109; Коцебу, 2001, 250).

¹⁶ «См. псалом 92. — Стих 5 псалма 93 означает в переводе: Heiligkeit ist die Zierde Deines Hauses ewiglich. — Русская надпись содержит 47 букв, именно столько, сколько лет исполнилось императору. Это удивительное открытие было сделано вскоре после его смерти».

¹⁷ Об отношении реймерсовского описания замка к описанию А. фон Коцебу см.: (Реймерс, 2007, 347–348, прим. 35).

¹⁸ Как и А. фон Коцебу, Г. фон Реймерсу помогали его петербургские «друзья и знакомые» (Реймерс, 2007, 49–50).

¹⁹ Русский перевод реймерсовского описания Михайловского замка был сделан по рукописи, озаглавленной «St.-Petersburg während der vier ersten Jahre der glorreichen Regierung Sr. Kaiserlichen Majestät Paul des Ersten» («С.-Петербург в течение четырех первых лет славного царствования Его Императорского Величества Павла Первого») и датированной 1801 г. (Реймерс, 1883, 443). Не будучи знаком с этой рукописью, я не могу уверенно говорить о наличии в ней ссылки на Пс 92. Однако публикатору перевода изданная книга Г. фон Реймерса была известна, перевод был дополнен примечаниями редактора (очевидно, М. И. Семевского). Поэтому, как бы ни отличалась от изданного описания замка его рукописная версия, отсутствие в русском переводе последней указания на Пс 92 представляется показательным. Об отношении рукописи Г. фон Реймерса 1801 г. к его книге 1805 г. см.: (Реймерс, 2007, 43–45, 50).

²⁰ Ср. отношение к точности воспроизведения сакральных текстов в русском обществе 1820-х гг., охарактеризованное Н. И. Пироговым: «Слова молитв, также как и слова Евангелия, слышавшиеся в церкви, считались сами по себе, как слова, святыми и исполненными благодати Святого Духа; большим грехом считалось переложить их и заменить другими; дух старообрядчества, только уже Никонского старообрядчества, был господствующим» (Пирогов, 1884б, 271); [Дубровин, 1894, 182–183]. Приведенная цитата относится к воспоминаниям знаменитого хирурга о поре его отрочества; Н. И. Пирогов родился в 1810 г., данные записки были написаны им в 1879–1881 гг. (Пирогов, 1884а, 455).

бы то языке ни было, означаемо было под каждою такою выпискою указание на книгу, главу и стих, откуда она заимствована» (Сборник законоположений, 1870, 150, № 89 от 31 декабря 1854 г., см. также с. 230.) Упоминание Пс 92 отсутствует также в заметке «Таинственное число», выходящей довольно странно: в очень коротком анонимном тексте, занимающем треть страницы солидного исторического журнала, лишь вновь приводится надпись на Михайловском замке и сообщается, что «в ней скрывается таинственный пророческий смысл» — число букв совпадает с числом лет, прожитых Павлом I [Таинственное число, 1873, 419]; ср.: [Хайкина, 2008, 319].

По всей видимости, в отличие от немецких авторов начала XIX в. их позднейшие русские переводчики и публикаторы отдавали себе отчет в несходстве надписи на Михайловском замке с Пс 92:5, но, по тем или иным причинам, не были склонны входить в детальное рассмотрение этого несоответствия. Впрочем, историк П. Н. Петров в заметке, также опубликованной в 1870-е гг., не только не отметил данного различия, но и уверенно предположил, что надпись была изготовлена для Исаакиевского собора (см. выше): «Весь мрамор, предназначавшийся на облицовку собора, был употреблен на сооружение Михайловского замка, над главным фасадом которого целиком поместился, *без всяких переделок и изменений* (выделено мною. — Н. П.), порфиновый церковный фриз с текстом: „Дому Твоему подобает Святыня Господня в долготу дней“. Несответствия между назначением постройки и этой надписью, предназначавшеюся для храма, в то время, когда перемещали фриз, — никто не заметил. Объяснить эту оплошность можно поспешностью работы» [Петров П., 1876, 26].

Лишь спустя сто лет после появления надписи на Михайловском замке ее отличие от текста Пс 92 было внятно разъяснено в юбилейной брошюре следующим образом: «Надпись эта есть стих 5 Псалма 92, причем слово „Господи“, выражено словом „Господня“» [Евдокимов, 1900, 2, прим. 5]. Однако показательно, что в заметке, посвященной столетию замковой церкви, эта надпись цитируется в, так сказать, исправленном виде: «Над главным фронтоном замка Император повелел сделать надпись, красующуюся и ныне: „Дому Твоему подобает святыня, Господи, в долготу дней“» [П.Ф.З., 1900, 1806].

Обзор публикаций надписи на Михайловском замке, предпринятых в течение XIX в., показывает, что их авторы либо вообще не придавали значения павловской редакции последнего полустишия Пс 92 (и могли ее даже не осознавать), либо по тем или иным причинам (из числа которых не следует исключать соображения, обусловленные требованиями цензуры) не считали нужным ее разъяснять. Думается, большая часть петербуржцев XIX в., как и Д. Х. Ливен, воспринимала надпись на Михайловском замке просто как некий «отрывок из Библии».

Источники и литература

Источники

1. РГАДА — Российский государственный архив древних актов. Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 115. Д. 61661 (О покупке из Воскресенского Новодевичьего монастыря разных материалов для Михайловского Замка, 1797 г.).
2. РНБ ОР — Российская национальная библиотека, отдел рукописей. Ф. 73 (Бильбаов В. А.). Д. 330 (Ливен Д. Х. Записки княгини Доротеи Ливен. L'Empereur Paul).
3. РНБ ОР — Российская национальная библиотека, отдел рукописей. Ф. 601 (Половцовы: Анатолий Викторович и др.). Д. 2037 (Ливен Д. Х. Император Павел).
4. Алфавитный указатель (1881) — Алфавитный указатель, приложения и дополнения к камер-фурьерскому журналу 1777 года. СПб., 1881.

5. Амвросий Зертис-Каменский (1878) — *Амвросий (Зертис-Каменский), архиеп.* Псалтирь в новом славянском переводе. М., 1878.
6. Афанасий Великий (2008) — *Афанасий Великий, свт.* Толкование на псалмы. М., 2008.
7. Библиа (1751) — Библиа сиречь книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. СПб., 1751.
8. Древле-Славянская Псалтирь (1880) — *Амфилохий (Сергиевский-Казанцев), еп.* Древле-Славянская Псалтирь Симоновская до 1280 г. 2-е изд. М., 1880. Т. II.
9. Древле-Славянская Псалтирь (1881) — *Амфилохий (Сергиевский-Казанцев), еп.* Древле-Славянская Псалтирь Симоновская до 1280 г. 2-е изд. М., 1881. Т. IV.
10. Евфимий Зигабен (1907) — Толковая Псалтирь Евфимия Зигабена (греческого философа и монаха) изъясненная по свято-отеческим толкованиям. 3-е изд. Киев, 1907.
11. Камер-фурьерский журнал (1777) — Камер-фурьерский церемониальный журнал 1777 года. СПб., 1880.
12. Книга житий святых (1764) — [*Димитрий Ростовский, свт.*] Книга житий святых. На три месяца первыя, еже есть: Септемврий, Октоврий, и Ноемврий. Киев, 1764.
13. Книга псалмов (2011) — Книга псалмов [«Тегилим»]. М.; Нью-Йорк, 2011.
14. Коцебу (1806) — *Коцебу А.* Достопамятный год жизни Августа Коцебу, или заточение его в Сибирь и возвращение оттуда, описанное им самим. С немецкого перевел В. Кражев. М., 1806. Ч. 2.
15. Коцебу (1870) — *Коцебу А.* Краткое описание Императорского Михайловского дворца 1801 года // Русский архив. М., 1870. № 4–5.
16. Коцебу (1879) — *Коцебу А.* Достопамятный год моей жизни. СПб., 1879. Ч. 2.
17. Коцебу (2001) — *Коцебу А.* Достопамятный год моей жизни. Воспоминания. М., 2001.
18. Пирогов (1884а) — *Пирогов Н.И.* Вопросы жизни, дневник старого врача // Русская старина. СПб., 1884. Сентябрь.
19. Пирогов (1884б) — *Пирогов Н.И.* Посмертные записки. Детство и юность // Русская старина. СПб., 1884. Ноябрь.
20. Платон Левшин (1913) — *Платон (Левшин), митр.* Полн. собр. соч. (Бесплатное приложение к журналу «Русский паломник» за 1913 г.) СПб., 1913. Т. I. Кн. 5.
21. Псалтирь (1884) — Псалтирь в русском переводе. М., 1884.
22. Реймерс (1883) — *Реймерс Г.* Петербург при императоре Павле Петровиче в 1796–1801 гг. // Русская старина. СПб., 1883. Сентябрь.
23. Реймерс (2007) — *Реймерс Г.* Санкт-Петербург в конце своего первого столетия со взглядом на возникновение и рост этой резиденции при различных государях, правивших в течение этого времени. СПб., 2007.
24. Решетников (1811) — *Решетников А.* Полное собрание псалмов Давыда поэта и царя, предложенных как древними, так и новыми Российскими Стихотворцами из прозы стихами, с надписанием каждого из них имени; собранные по порядку псалтири, в 1809м году А. Решетниковым; а ныне при втором издании им же умноженное и дополненное. М., 1811. Т. II.
25. Сборник законоположений (1870) — Сборник законоположений и распоряжений по духовной цензуре, ведомства православного вероисповедания, с 1720 по 1870 год. СПб., 1870.
26. Сумароков (1774) — *Сумароков А.* Стихотворения духовные. СПб., 1774.
27. Толкование на Псалтирь (1791) — Толкование на Псалтирь на три части разделенное. М., 1791. Ч. 2.
28. Толковая Библия (1907) — Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Изд. преемников А. П. Лопухина. СПб., 1907. Т. IV.
29. Толковая Библия (1913) — Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Изд. преемников А. П. Лопухина. СПб., 1913. Т. XI.
30. Феодорит Кирский (1905) — *Феодорит Кирский, блж.* Творения. Ч. 2. (Творения Святых Отцев, в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Т. XXVII.) Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905.

31. Цареубийство (1907) — Цареубийство 11 марта 1801 года. Записки участников и современников. М., 1907.
32. Ястребцов (1800) — *Ястребцов А.* Ода Его Императорскому Величеству Всеилости-вейшему Государю Павлу Первому Императору и Самодержцу Всероссийскому на случай торжественного Освящения Храма во имя Архистратига Михаила в новоотстроенном Михайловском Замке. 1800 года, Ноября 8 дня. СПб., 1800.
33. Die Bibel (1784) — Die Bibel, oder die ganze Heilige Schrift des alten und neuen Testaments, nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luthers. Halle, 1784.
34. Bogatzky (1752) — Die Ueberschwengliche Erkenntniß Jesu Christi In einigen Betrachtungen über verschiedene Sprüche der heiligen Schrift zu eigner Erbauung erwogen, und nun Zu allgemeiner Beförderung der Erkenntniß Jesu Christi Mit einer auf den jetzigen Zustand der Kirchen gerichteten Vorrede nebst einem Anhang und nöthigem Register in Druck gegeben von Carl Heinrich von Bogatzky. Halle, 1752.
35. Kotzebue (1801) — *Kotzebue A.* Das merkwürdigste Jahr meines Lebens. Berlin, 1801. Th. 2.
36. Kotzebue (1802) — *Kotzebue A.* Une Année mémorable de la vie d'Auguste de Kotzebue, publiée par lui-même. Traduit de l'allemand. Berlin, 1802. T. II.
37. Liewen (1902) — *Liewen D. Ch.* Pauls Tod. Aufzeichnung der Fürstin Darja Christophorowna Liewen geb. Baronesse Benkendorff // Die Ermordung Pauls und die Thronbesteigung Nikolaus I. Neue Materialien veröffentlicht und eingeleitet von Theodor Schiemann. Berlin, 1902.
38. Lutherbibel (2016) — Lutherbibel (Textfassung 1912). Martin Luther. Altenmünster, 2016.
39. La Sainte Bible (1550) — La Sainte Bible Nouvellement translätée de Latin en Francois, selon l'edition Latine, derniere ment imprimée à Louvain: reveuë, corrigée, & approuvée par gens sçavants, à ce deputez. A chascun chapitre sont adjouctez les Sommaires, contenant la matiere du dict chapitre, les Concordances, & aucunes apostilles aux marges. Louvain, 1550.
40. La Sainte Bible (1730) — La Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament, traduite en françois sur la Vulgate, Par Monsieur Le Maistre de Saci: divisée en deux tomes. Paris, 1730. T. I.
41. La Sainte Bible (1828) — La Sainte Bible ou L'Ancien et le Nouveau Testament. Édition Stéréotype d'après la version revue par J. F. Ostervald. Paris, 1828.
42. St. Petersburg (1805) — St. Petersburg, am Ende seines ersten Jahrhunderts. Mit Rückblicken auf Entstehung und Wachsthum dieser Residenz unter den verschiedenen Regierungen während dieses Zeitraums. St. Petersburg; Penig, 1805. Th. 2.

Литература

43. Быкова (2009) — *Быкова В. М.* «Чудо архистратига Михаила иже в Хонех» в составе Книги Житий Святых Димитрия Ростовского. (Проблема источников) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2009. Т. LX.
44. Георгий Михайлович (1890) — *Георгий Михайлович, вел. кн.* Монеты царствования Императора Павла I. СПб., 1890.
45. Дубровин (1894) — *Дубровин Н.* Наши мистики-сектанты. Александр Федорович Лабзин и его журнал «Сионский Вестник» // Русская старина. СПб., 1894. Сентябрь.
46. Евдокимов (1900) — *Евдокимов Л. В.* Памятка Михайловского, ныне Инженерного замка. (По документам Архива Главного Инженерного управления). СПб., 1900.
47. Живов (1986) — *Живов В. М.* Азбучная реформа Петра I как семиотическое преобразование // Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1986. Вып. 720 (Семиотика пространства и пространство семиотики. Труды по знаковым системам, XIX).
48. История и достопримечательности (1858) — История и достопримечательности Исакиевского собора. СПб., 1858.
49. Каганов (1996) — *Каганов Г. З.* «Святы́й град». Иерусалимские черты в образе Санкт-Петербурга XVIII — начала XIX века // Мат. науч. конф. «Випперовские чтения — 1995». Вып. 28 (Библия в культуре и искусстве). М., 1996.
50. Каратыгин (1889) — *Каратыгин П. П.* Летопись петербургских наводнений 1703–1879 гг. СПб., 1889.

51. Котович (1909) — *Котович А.* Духовная цензура в России. (1799–1855 гг.) СПб., 1909.
52. Новак (2009) — *Новак М. О.* Текст Апостола в славяно-русских служебных минеях: характер цитирования // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. М., 2009. Вып. 2 (16).
53. Петров Н. (2022) — *Петров Н. И.* Монеты царствования Павла I и евангельский рассказ о динарии кесаря // Христианское чтение. СПб., 2022. № 1. С. 297–319. DOI: 10.47132/1814-5574_2022_1_297
54. Петров П. (1876) — *Петров П.* Сооружение Михайловского замка // Зодчий, журнал архитектурный, художественно-технический и сельских построек. СПб., 1876. № 2–3.
55. Померанец (2005) — *Померанец К. С.* Три века петербургских наводнений. СПб., 2005.
56. П.Ф.З. (1900) — *П.Ф.З.* К столетию церкви во имя святого архистратига Михаила, что в Инженерном замке в С.-Петербурге // Прибавления к Церковным ведомостям, издаваемым при Святейшем Правительствующем Синоде. СПб., 1900. № 44 (28 Октября).
57. Серафимов, Фомин (1865) — *Серафимов В., Фомин М.* Описание Исаакиевского собора в С.-Петербурге, составленное по официальным документам. СПб., 1865.
58. Таинственное число (1873) — Таинственное число. (Надпись на фронте Инженерного замка) // Русская старина. СПб., 1873. Сентябрь.
59. Хайкина (2008) — *Хайкина Л. В.* Без эпилога. Исследования по архитектуре Петербурга. СПб., 2008.
60. Шишкин (1986) — *Шишкин А. Б.* Из неопубликованных поэтических трудов В. К. Тредиаковского (стихотворная «Псалтирь») // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1984. Л., 1986.

Священник Вячеслав Савинцев

Статистический учет старообрядцев в Рязанской епархии в синодальный период

УДК 271.2(470+571)-86(470.313)-9:31
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_215
EDN YIASVL



Аннотация: Одной из важных составляющих исследования истории старообрядчества является анализ статистических данных. Статистика помогает выявлять периоды роста или упадка старообрядческого населения в определенной местности и определять причины, влияющие на это явление. В полной мере указанный тезис можно отнести и к аналитическому изучению жизни и деятельности рязанских староверов, тем более что Рязанская земля не была исключением в смысле заселения ее территории старообрядческими общинами. Староверы, несмотря на противодействие государства, вели полноценную общинную жизнь, строили моленные, содержали своих начетчиков и священников. Если религиозно-бытовая сторона рязанского старообрядчества в настоящее время подвергается систематическому изучению, то обобщающих работ по изучению статистической динамики развития старообрядчества в Рязанской епархии в синодальный период по-прежнему нет. Однако накоплен огромный массив источников, в которых присутствуют статистические данные. Это «Обзоры Рязанской губернии», «Отчеты епархиальных архиереев Святейшему Синоду», «Отчеты Братства св. Василия, епископа Рязанского». Последний источник стоит выделить отдельно, поскольку одной из задач Братства св. Василия была миссия среди староверов и сбор статистики помогал членам миссионерской организации мониторить свои достижения в миссионерской деятельности. Статья написана на основании неопубликованных и опубликованных архивных источников, некоторые из источников впервые вводятся в научный оборот.

Ключевые слова: Братство св. Василия епископа Рязанского, старообрядчество, староверы, раскол, согласия, Рязанская епархия, статистика, церковная история, религия.

Об авторе: Священник Вячеслав Александрович Савинцев

Кандидат богословия, доцент кафедры Исторических и церковно-практических дисциплин Рязанской православной духовной семинарии.

E-mail: adaniram@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3881-9225>

Для цитирования: Савинцев В., свящ. Статистический учет старообрядцев в Рязанской епархии в синодальный период // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 215–223.

Статья поступила в редакцию 08.02.2022; одобрена после рецензирования 11.11.2022; принята к публикации 27.12.2022.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Priest Vyacheslav Savintsev

Statistical Accounting of Old Believers in the Ryazan Diocese in the Synodal Period

UDK 271.2(470+571)-86(470.313)-9:31
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_215
EDN YIASVL



Abstract: One of the important components of the study of the history of the Old Believers is the analysis of statistical data. Statistics helps to identify periods of growth or decline of the Old Believer population in a particular area and determine the causes that influence this phenomenon. In full, this thesis can be attributed to the analytical study of the life of the Ryazan Old Believers, especially since the Ryazan land was no exception for the settlement of its territory by the Old Believer communities. The Old Believers, in spite of the opposition of the state, led a full-fledged communal life, built prayer houses, supported their scribes and priests. If the religious and everyday side of the Ryazan Old Believers is currently being systematically studied, then there are no generalizing works on the study of the statistical dynamics of the development of the Old Believers in the Ryazan diocese during the Synodal period. In addition, a huge array of sources has now been accumulated, in which there are statistical data. These are "Reviews of the Ryazan province", "Reports of the diocesan bishops to the Holy Synod", "Reports of the Brotherhood of St. Basil, Bishop of Ryazan. The last source should be singled out separately, since one of the tasks of the Brotherhood of St. Vasily (St Basil), there was a mission among the Old Believers and the collection of statistics helped the members of the missionary organization to monitor their achievements in missionary work. The article is written on the basis of unpublished and published archival sources, some of which are being introduced into scientific circulation for the first time.

Keywords: Brotherhood of St. Basil Bishop of Ryazan, Old Believers, schism, concord, Ryazan diocese, statistics, church history, religion.

About the author: Priest Vyacheslav Alexandrovich Savintsev

Ph. D. in Theology, Associate Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Ryazan Orthodox Theological Seminary.

E-mail: adaniram@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3881-9225>

For citation: Vyacheslav Savintsev, priest. Statistical Accounting of Old Believers in the Ryazan Diocese in the Synodal Period. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 215–223.

The article was submitted 08.02.2022; approved after reviewing 11.11.2022; accepted for publication 27.12.2022.

Рязанских старообрядцев с полной уверенностью можно называть коренным населением края, поскольку уже на момент церковного раскола XVII столетия на Рязанщине сложились крепкие общины противников реформы. Несмотря на попытки государственной власти репрессивными мерами уничтожить сопротивление официальной церковной доктрине, староверы продолжали существовать и развиваться. Известно, что с момента утверждения в Русской Церкви «Духовного регламента» начинается официальный статистический учет раскольников. В одной из статей регламента говорится, что необходимо вести в епархиях учет раскольников, поскольку «сие бо ко многим, рассуждения требующим, случаям помощно есть» (ПСЗ, 1830–1832, 342). Процесс сбора статистических данных о староверах в Рязанской епархии тоже начинается в этот период. Но если сейчас об истории старообрядчества имеются различные исследовательские изыскания, то статистическая динамика развития старообрядчества на Рязанщине в синодальный период совершенно не реконструирована.

На данный момент самое раннее из выявленных упоминаний о начале сбора статистических данных на Рязанщине таково: 21 июня 1745 г. духовная консистория обязала все приходы выписать себе формуляры, по которым должен был вестись статистический сбор информации о раскольниках (ГАРО. Ф. 627. Оп. 3. Д. 32. Л. 1). В архиве пока не выявлены указанные формуляры, но, по косвенным данным, в середине XVIII в. в Рязанской епархии раскольников обоего пола было 550 человек (Из истории епархии, 1894, 60–61).

В первой половине XIX в. государство начинает строго контролировать поступление сведений о количестве старообрядцев в Российской империи. Так, в 1826 г. общее число старообрядцев составляло 827721 душ обоего пола, а конкретно в Рязанской губернии их было 6777 человек, она занимала 34-е место в России по численности староверов (из 61 губернии) (Проходцов, 1905, 372). К 1829 г. число принадлежащих к расколу в губернии сокращается, их уже насчитывалось 6407 человек (ГАРО. Ф. 5. Оп. 1. Д. 789. Л. 25–30). Сложно объективно оценивать приведенные данные, поскольку старообрядцы умело скрывались от наблюдения государственных и церковных властей. Да и сами православные пастыри часто не доносили на староверов своего прихода, боясь заслужить взыскание как от гражданских, так и от церковных властей. Об этом один из рязанских миссионеров писал следующее: «Говорят, что в старину [священники] страха ради иудейска замалчивали истинные цифры, чтобы не заслужить упрека в пастырском бездействии» (А-в, 1902, 104). В целом, относительно статистики того периода сложно говорить что-либо определенное, и причин этому несколько. Во-первых, староверы не хотели фиксировать события своей жизни (рождение, брак, смерть) в документах официальной Церкви, во-вторых, волостные правления не считали себя обязанными вести учет ревнителей старины (Америков, 1880, 211).

К середине XIX в. наблюдается незначительный численный прирост рязанских раскольников. В 1856 г. старообрядцев становится 6608 человек (Проходцов, 1905, 374). Сохранились любопытные данные за 1857 г. о количестве староверов в епархии. Так, по отчету архиеп. Гавриила (Городкова) Св. Синоду, староверов обоего пола насчитывалось около 6800 (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 20. Л. 13). Совершенно иные сведения приведены И. И. Проходцовым. В губернии, по его данным, раскольников насчитывалось 7526 человек (Проходцов, 1905, 374). Остается предполагать, что владыка Гавриил приводит число одних только староверов, а И. И. Проходцов дает общее количество и старообрядцев, и сектантов по губернии.

В 1862 г. староверов обоего пола, по сообщению архиеп. Смарагда (Крыжановского), становится 7318 человека (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 114. Л. 10 об.). К началу 70-х гг. XIX в. наблюдается быстрый рост старообрядческого населения в Рязанской губернии. В 1870 г. общее количество раскольников в губернии составляло уже 11165 человек (Проходцов, 1905, 375). А. Д. Повалишин из наблюдений миссионеров делал следующий вывод: «нравы раскольников с каждым годом становятся мягче, и обычаи их теряют уже характер строгой исключительности и сближаются с обычаями православных» (Повалишин, 1895, 45). В «Обзоре Рязанской губернии за 1872 г.» говорится,

что статистическое количество старообрядцев в губернии «точно и верно определить невозможно, потому что раскольники облачают все свои действия тайною» (Обзор губернии, 1873, 10). К середине 1870-х гг. число староверов несколько уменьшилось и составило 10 700 человек (Обзор губернии, 1875, 26).

В 1877 г. в Рязанской епархии учреждается Братство св. Василия, епископа Рязанского. В обязанности этой миссионерской организации входил и сбор статистических данных о старообрядцах по губернии. И. И. Проходцов замечал, что Братство «через благочинных, окружных миссионеров и местных священников приняло меры к определению численного количества раскольников и к изучению расселения его по территории Рязанской губернии» (Проходцов, 1905, 375–376). Уже в первый год существования организации были собраны нужные данные. Численное распределение раскольников (в том числе и сектантов) по губернии было таким: Егорьевский — 4427; Рязанский — 3090; Спасский — 1073; Пронский — 1036; Сапожковский — 766; Зарайский — 736; Раненбургский — 318 (все сектанты); Скопинский — 282; Михайловский — 236; Данковский — 134; Ряжский — 105; Касимовский — 22. Общее количество старообрядцев обоего пола по епархии составило 12 225 человек. Число приходов, в которых были замечены приверженцы раскола, — 140 (Отчет Братства, 1879, 10–11). Относительно приводимых здесь данных о количестве староверов необходимо заметить, что до реформы 1905 г. старообрядцев и сектантов хоть и разделяли по графам, однако при подсчете общего числа по губернии объединяли всех в одну группу. Поэтому эти данные о количестве староверов по уездам Рязанской губернии не всегда объективны, хотя и несут в себе определенную статистическую информационную нагрузку.

По наблюдениям того времени раскольники, кроме религиозных заблуждений, ничем не отличались от остального населения; они жили в согласии с православными и не имели ни ссор, ни тем более вражды. Браки и рожденных детей староверы фиксировали в метрических книгах, но, судя по очень малому количеству сохранившихся записей, большинство раскольников уклонялось от записи, вероятно, подозревая неблагоприятные для себя последствия от этого (Обзор губернии, 1878, 21).

В 1883 г. наблюдается спад старообрядческого населения в некоторых уездах. Например, в Михайловском — с 236 до 57 человек. Общее количество староверов в Рязанской губернии составило 11 191 душ обоего пола (Отчет Братства, 1884, 58). За 1884 г. имеется информация по отдельным согласиям: поповцев было 8278, а беспоповцев — 3626 человек (Отчет Братства, 1885, 159).

В статистике второй половины 1880-х гг. вновь встречаем противоречивые свидетельства. Так, в «Обзоре Рязанской губернии за 1886 г.» приведено общее количество раскольников 15 418 человек (Обзор губернии, 1887, 30). Напротив, в отчете за 1887 г. архиеп. Феоктист (Попов) называет общее количество староверов 13 551 человек (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1202. Л. 51 об.). Любопытен и тот факт, что в указанном отчете Св. Синоду владыка Феоктист сообщает, что в шести городах губернии (Михайлове, Раненбурге, Касимове, Данкове, Спаске и Ряжске) совсем нет раскольников (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1202. Л. 60 об.). Этой информации противоречит сообщение «Обзора по губернии за 1887 г.», по данным которого в Спасском округе в тот период староверов насчитывалось 1 651 человек (Обзор губернии, 1888, 33). Да и в других указанных владыкой уездных городах в небольшом количестве наблюдалось старообрядческое население. Возможно, данные, предоставленные архиеп. Феоктисту, были немного занижены, вследствие чего неверная информация послужила источником для отчета в Синод. Возможно, в статистику «Обзора» вошли и сектанты, поскольку вместе со старообрядцами к раскольникам часто причислялись и молокане, субботники и хлысты. Поэтому стоит проявить больше доверия к информации, предоставляемой Братством св. Василия. По данным миссионерской организации за 1889 г., староверов в Рязанской губернии насчитывалось 11 152 человека (Отчет Братства, 1890, 27). Вполне допустимо доверять именно этим цифрам, т.к. члены Братства стремились собирать статистическую информацию по епархии именно о количестве старообрядцев, отделяя их от различных сектантов.

По известной информации, взятой из отчетов Братства, в середине 1890-х гг. староверов (поповцев и беспоповцев) в Рязанской епархии насчитывалось следующее количество (см. таб. 1).

Таблица 1. Количество старообрядцев в Рязанской губернии в 1896 г.
(Отчет Братства, 1897, 1–4)

Уезд	Поповцы		Беспоповцы (филипповцы, федосеевцы)		Всего
	Австрийцы	Бегло- поповцы	Отрицающие брак	Принимаю- щие брак	
Егорьевский	5203	6	204	50	5463
Рязанский	1577	425	–	1103	3105
Пронский	150	–	–	1513	1663
Спасский	518	392	211	40	1161
Зарайский	152	8	15	59	234
Сапожковский	113	2	179	754	1048
Раненбургский	–	–	–	–	–
Михайловский	4	–	140	–	144
Скопинский	173	18	–	–	191
Данковский	–	–	128	–	128
Ряжский	24	–	95	–	119
Касимовский	–	–	–	3	3

Епископ Иустин (Полянский) в отчете за 1895 г. отмечал, что «есть основания предполагать, что... [эти цифры соответствуют] действительному количеству отщепенцев от Православной Церкви» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1583. Л. 26 об.).

В отчете Братства св. Василия за 1898 г. из приведенного общего количества староверов душ обоего пола 14402 дается разделение по основным толкам: беспоповцев – 4825, поповцев-австрийцев – 8550, а беглопоповцев – 1027 человек (Отчет Братства, 1899, 9). В следующем 1899 г. наблюдается небольшое прибавление численного состава ревнителей старого обряда. Общее количество душ обоего пола составляло 14585, из них: беспоповцев – 5018, поповцев-австрийцев – 8578, беглопоповцев – 989 человек (Отчет Братства, 1900, 17). Из вышеприведенных показателей видно, что количество беглопоповцев начинает уменьшаться.

В начале XX в. в Рязанской губернии проживало 13975 староверов обоего пола. По уездам их распределение было следующим: Егорьевский – 5583; Рязанский – 3388; Спасский – 1278; Пронский – 1856; Сапожковский – 1165; Зарайский – 245; Раненбургский – 0; Скопинский – 195; Михайловский – 136; Данковский – 135; Ряжский – 110; Касимовский – 3. Любопытно, что расселение по уездам представителей разных толков различалось. Больше всего было: поповцев-австрийцев – в Егорьевском уезде (5214), беглопоповцев – в Рязанском (523), а беспоповцев – в Пронском уезде (1719 душ) (Отчет Братства, 1902, 18–36).

Епископ Полиевкт (Песковский) в своем отчете за 1900 г. называет общее количество раскольников 16000 человек. Однако он делает замечание, что в это число входят не только старообрядцы, но и сектанты. Знаменателен вывод владыки Полиевкта: «Рязанская епархия, при 2-х миллионном православном населении, может быть по всей справедливости отнесена к числу епархий, наименее зараженных расколом и сектантством» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1861. Л. 31 об.). Совершенно другие данные приведены в «Обзоре губернии за 1900 г.», где общее число раскольников указано

19659 душ обоего пола (Обзор губернии, 1901, 76). Возможно, точными будут данные, приводимые в отчете Братства, и относиться они будут конкретно к общему количеству староверов в губернии. По сведениям миссионерской организации, старообрядцев, как было показано выше, насчитывалось 13 975 человека.

В этот период вновь наблюдается рост числа староверов на Рязанщине. В 1902 г. их насчитывается 15 010 человек (Строев, 1903, 397), а в 1904 г. уже 18 000 душ обоего пола (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2052. Л. 24 об.). Этот прирост объясняется смягчением государственной политики в отношении к старообрядцам, а также появлением большого числа зажиточных купцов-староверов, которые материально помогали благотворному развитию общин.

На 1905 г. имеются точные сведения по количеству согласий старообрядцев на Рязанской земле. По подсчетам И. И. Проходцова, ревнителей старого обряда обоего пола всех толков было 15 010 человек (Проходцов, 1905, 391). В таб. 2 приведено численное распределение старообрядцев Рязанской епархии по согласиям (поповцы и беспоповцы).

Таблица 2. Количество старообрядцев в Рязанской епархии в 1905 г.
(Проходцов, 1905, 391)

Уезд	Поповцы		Беспоповцы (филипповцы, федосеевцы)		Всего
	Австрийцы	Бегло- поповцы	Отрицающие брак	Принима- ющие брак	
Егорьевский	5792	36	50	148	6026
Рязанский	1861	608	74	917	3460
Пронский	191	–	1659	–	1850
Спасский	593	462	153	85	1293
Зарайский	518	–	44	14	576
Сапожковский	?	?	?	?	1156
Раненбургский	–	–	–	–	–
Михайловский	4	–	140	–	144
Скопинский	191	34	–	2	227
Данковский	–	–	133	–	133
Ряжский	15	–	94	–	109
Касимовский	10	–	2	23	35

Дарование в 1905 г. гражданской свободы старообрядцам повлияло на их численный прирост. В 1909 г. староверов в губернии насчитывалось около 17 000 человек (по уточненным данным, 16 030 человек). По уездам наблюдалось следующее численное распределение приверженцев старого обряда обоего пола. В Егорьевском проживало свыше 6000, приблизительно треть всего рязанского староверия. Затем шел Рязанский уезд, где их насчитывалось около 3800. От 2000 и менее в Пронском (2000), Сапожковском (1600), Спасском (1300) уездах. Менее 1000 – в остальных: Зарайский – 600, Скопинский – 250, Михайловский – 200, Данковский – 150, и Ряжский – 130 душ. «Самыми благополучными уездами по части раскола оказываются Раненбургский и Касимовский. Из них в Касимовском уезде раскольников значит только два-три десятка, а Раненбургский уезд значит даже и совсем свободным от раскола» (ГАРО. Ф. 627. Оп. 239. Д. 93. Л. 3 об.). В 1911 г. общее число старообрядцев обоего пола составляло 21 405 человек (Обзор губернии, 1913, 12). В 1913 г. старообрядцев в Рязанской губернии всех согласий обоего пола было 21 901 человек на 2 510 200 всего населения губернии. В том числе австрийцев

окружников 7206, а неокружников — 2067; беглопоповцев 1011; беспоповцев 5559, «сверх того пришедших из других епархий и проживающих, главным образом, в г. Егорьевске всех толков и упований 4965, да еще 1093, о которых сведений в 1913 году не получено» (Отчет Братства, 1914, 55).

Из всех уездов губернии самым заселенным староверами был Егорьевский — 11 358 душ. Здесь насчитывалось 22 прихода (48 населенных пунктов), в коих проживали старообрядцы. Следующим шел Рязанский — 4291, ревнители старого обряда проживали в 26 приходах (64 населенных пункта). Далее шли три уезда средней заселенности староверческим населением, это Пронский — 2231, Сапожковский — 1657, и Спасский — 1280. К незначительно заселенным староверами относились уезды: Зарайский — 555, Скопинский — 262, Данковский — 145, Ряжский — 115, Михайловский — сведений нет, Касимовский — 19, и в Раненбургском староверов не значилось (Отчет Братства, 1914, 55–58).

Данные о количестве старообрядцев в Рязанской губернии, содержащиеся в отчете Братства за 1915 г., являются самыми последними из выявленных на данный момент в документах архива. Согласно отчету, староверов обоего пола в 1915 г. в губернии проживало 22 201 человек, в таб. 3 приведено разделение их по согласиям.

Таблица 3. Количество старообрядцев в Рязанской губернии в 1915 г.
(Отчет Братства, 1916, 18–33)

Уезд	Поповцы		Беспоповцы (филипповцы, федосеевцы)		Всего
	Австрийцы	Бегло- поповцы	Отрицающие брак	Принима- ющие брак	
Егорьевский	10363	48	236	136	10783
Рязанский	2296	761	59	1466	4582
Пронский	209	–	2031	–	2240
Спасский	626	587	17	30	1260
Зарайский	533	9	18	12	572
Сапожковский	164	–	482	989	1635
Раненбургский	–	–	–	–	–
Михайловский	–	–	–	217	217
Скопинский	239	34	–	–	273
Данковский	–	–	146	–	146
Ряжский	–	–	36	91+350	477
Касимовский	5	–	–	11	16

По сравнению с предыдущим годом (1914) количество старообрядцев «увеличилось на 183 человека, но должно заметить, что если количество раскольников в 1915 году и возросло, то лишь благодаря естественному через рождение размножению, и то — и кажется, да и на самом деле, — сравнительно недостаточно» (Отчет Братства, 1916, 1).

Из приведенных показателей видно, что весь период ведения статистического учета старообрядческого населения в Рязанской епархии наблюдалась положительная динамика его роста. Особенно ярко это выражено после 1905 г. Также видно, что поповцы австрийского согласия имели численное преимущество по сравнению с другими толками староверов. Еще одним выводом может служить утверждение, что, несмотря на репрессивную политику со стороны государства, старообрядцы на Рязанщине продолжали существовать и даже имели численный прирост своего

населения. Конечно, приведенные статистические данные не являются абсолютными, особенно это касается периода до начала XX в. Во-первых, староверы не хотели фиксировать события своей жизни (рождение, брак, смерть) в документах официальной Церкви, во-вторых, уездные правления не считали себя обязанными вести учет ревнителей старого обряда, поэтому цифры и др. показатели «Обзоров по губернии» можно признать не вполне точными, хотя ими не стоит пренебрегать. Все же статистические сведения, приводимые в отчетах Братства св. Василия, епископа Рязанского, мы относим к наиболее корректным и точным из сохранившихся до настоящего времени. Миссионерская организация не имела цели исказить данные о староверах по епархии, а старалась проверять и уточнять получаемые сведения. И именно при помощи этих данных можно проследить определенную динамику роста старообрядцев в Рязанской епархии, в особенности в начале XX в.

Источники и литература

1. А-в Д. (1902) — *А-в Д.* Количество раскольников и сектантов в Рязанской епархии // Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям. 1902. № 3. С. 101–104.
2. Америков (1880) — *Америков А., свящ.* Сведения о расколе в селе Исадах, Спасского уезда // Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям. 1880. № 7. С. 210–216.
3. ГАРО — Государственный архив Рязанской области. Ф. 5. Оп. 1; Ф. 627. Оп. 3. Д. 32; Оп. 239. Д. 93.
4. Из истории епархии (1894) — Из истории Рязанской епархии. Рязанский епископ Сильвестр // Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям. 1894. № 2. С. 59–61.
5. Обзор губернии (1873) — Обзор Рязанской губернии за 1872 год. Рязань: Тип. губернского правления, 1873. 23 с.
6. Обзор губернии (1875) — Обзор Рязанской губернии за 1874 год. Рязань: Тип. губернского правления, 1875. 69 с.
7. Обзор губернии (1878) — Обзор Рязанской губернии за 1877 год. Рязань: Тип. губернского правления, 1878. 59 с.
8. Обзор губернии (1887) — Обзор Рязанской губернии за 1886 год. Рязань: Тип. губернского правления, 1887. 91 с.
9. Обзор губернии (1888) — Обзор Рязанской губернии за 1887 год. Рязань: Тип. губернского правления, 1888. 46 с.
10. Обзор губернии (1901) — Обзор Рязанской губернии за 1900 год. Рязань: Тип. губернского правления, 1901. 166 с.
11. Обзор губернии (1913) — Обзор Рязанской губернии за 1911 год. Рязань: Тип. губернского правления, 1913. 197 с.
12. Отчет Братства (1879) — Отчет о деятельности Братства св. Василия, епископа Рязанского, за 1878 год // Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям. 1879. № 1. С. 6–33.
13. Отчет Братства (1884) — Отчет о деятельности Братства св. Василия, епископа Рязанского, за 1883 год. Рязань, 1884. 64 с.
14. Отчет Братства (1885) — Отчет о деятельности Братства св. Василия, епископа Рязанского, за 1884 год. Рязань, 1885. 230 с.
15. Отчет Братства (1890) — Отчет о деятельности Братства св. Василия, епископа Рязанского, за 1889 год. Рязань, 1890. 126 с.
16. Отчет Братства (1897) — Отчет о деятельности Братства св. Василия, епископа Рязанского, за 1896 год. Рязань, 1897. 69 с.
17. Отчет Братства (1899) — Отчет о деятельности Братства св. Василия, епископа Рязанского, за 1898 год. Рязань, 1899. 44 с.
18. Отчет Братства (1900) — Отчет о деятельности Братства св. Василия, епископа Рязанского, за 1899 год. Рязань, 1900. 70 с.

19. Отчет Братства (1902) — Отчет о деятельности Братства св. Василия, епископа Рязанского, за 1900 год. Рязань, 1902. 68 с.
20. Отчет Братства (1914) — Отчет о деятельности Братства св. Василия, епископа Рязанского, за 1913 год. Рязань, 1914. 72 с.
21. Отчет Братства (1916) — Отчет о деятельности Братства св. Василия, епископа Рязанского, за 1915 год. Рязань, 1916. 75 с.
22. Повалишин (1895) — *Повалишин А. Д.* Состояние Рязанской губернии в половине XIX столетия: (1848–1873 гг.). Рязань: Тип. губернского правления, 1895. 72 с.
23. ПСЗ (1830–1832) — Полное собрание законов Российской Империи: в 48 т. Собр. 1. Т. VI. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830–1832. 824 с.
24. Проходцов (1905) — *Проходцов И. И.* Состояние раскола и сектантства в Рязанской губернии // Календарь Рязанской губернии на 1905 г. Рязань, 1905. С. 368–382.
25. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 20; 114; 1202; 1583; 1861; 2052.
26. Строев (1903) — *Строев И. П.* Известия по Рязанской епархии // Миссионерский сборник. 1903. № 5. С. 387–398.

М. А. Орлов

Материалы Совещаний по борьбе с сектантской пропагандой в Степном крае

УДК 94(470+571):322
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_224
EDN YIMTVX



Аннотация: В статье рассматривается неизученный источник — «Материалы совещания по борьбе с сектантской пропагандой в Степном крае». В документе отражены особенности распространения сектантства в Степном крае, позиция местных властей по данному вопросу, трудности, с которыми сталкивались православные миссионеры в борьбе с сектантским движением, а также программа по укреплению православной веры в указанном регионе. Значительное место в документе занимают выступления генерал-губернатора Степного края Е. О. Шмита. Со своими программами выступили также губернатор Акмолинской области, прокурор Омской Судебной палаты, а также статс-секретарь П. А. Столыпина, чиновник особых поручений при МВД А. А. Кологривов. Затрагиваются вопросы деятельности гражданских властей по отношению к сектантскому движению после выхода законов о веротерпимости. Прослеживается эволюция взглядов чиновников на место неправославных конфессий в Российской империи. Светская власть, действуя в пользу православных миссионеров, стремилась снизить роль сектантов в Степном крае только в рамках законности. Формируется убеждение, что ослабить сектантскую миссию можно не столько административными методами, сколько просветительской деятельностью приходского духовенства.

Ключевые слова: Степной край, переселенческая политика, генерал-губернатор, сектантство, баптизм, миссионерство, веротерпимость.

Об авторе: **Максим Александрович Орлов**

Кандидат исторических наук, преподаватель АНОО «Петербургский лицей» (г. Киров).

E-mail: orlov.m.a.87@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4663-9443>

Для цитирования: Орлов М. А. Материалы Совещаний по борьбе с сектантской пропагандой в Степном крае // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 224–232.

Статья поступила в редакцию 19.06.2022; одобрена после рецензирования 20.08.2022; принята к публикации 14.09.2022.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Maxim A. Orlov

Materials of Meetings on Combating Sectarian Propaganda in the Steppe Region

UDK 94(470+571):322

DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_224

EDN YIMTVX



Abstract: The article considers an unexplored source – “Materials of the meeting on combating sectarian propaganda in the Steppe Region”. The document reflects the peculiarities of the spread of sectarianism in the Steppe Region, the position of local authorities on this issue, the difficulties faced by Orthodox missionaries in the fight against the sectarian movement, as well as a program to strengthen the Orthodox faith in the region. A significant place in the document is occupied by the speeches of the Governor-General of the Steppe Region, E. O. Schmit. The governor of the Akmola region, the prosecutor of the Omsk Judicial Chamber, as well as State Secretary P. A. Stolypin, an official of special assignments at the Ministry of Internal Affairs A. A. Kologrivov also made their programs. The issues of the activities of the civil authorities in relation to the sectarian movement after the release of the laws on religious tolerance are touched upon. The evolution of officials’ views on the place of non-Orthodox confessions in the Russian Empire is traced. The secular authorities, acting in favor of Orthodox missionaries, sought to reduce the role of sectarians in the Steppe Region only within the framework of legality. The conviction is being formed that it is possible to weaken the sectarian mission not so much by administrative methods as by the educational activities of the parish clergy.

Keywords: Steppe region, resettlement policy, Governor-General, sectarianism, Baptism, missionary work, religious tolerance.

About the author: **Maxim Alexandrovich Orlov**

Ph. D. in History, teacher at the St. Petersburg Lyceum (Kirov).

E-mail: orlov.m.a.87@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4663-9443>

For citation: Orlov M. A. Materials of Meetings on Combating Sectarian Propaganda in the Steppe Region. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 224–232.

The article was submitted 19.06.2022; approved after reviewing 20.08.2022; accepted for publication 14.09.2022.

В 1910–1913 гг. генерал-губернатор Степного края Евгений Оттович Шмит организовал несколько межведомственных совещаний, в которых приняли участие государственные и церковные деятели. Центральной темой совещаний стало определение мер по укреплению православной веры среди русского населения Степного края в связи с усилившимся сектантским движением, в первую очередь баптистским.

Основной источниковой базой данной статьи послужили «Материалы совещания по борьбе с сектантской пропагандой в Степном крае». Данный документ отложился в фонде Пермского епархиального миссионера (Ф. 95) Государственного архива Пермского края (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 1). Вкратце об этом совещании было упомянуто в журнале Церковные ведомости за 1913 г. В небольшой справке говорилось о том, что «23 июля в Омске состоялось многолюдное и продолжительное межведомственное совещание под председательством генерал-губернатора Шмидта по вопросу о мерах борьбы с сектантством в Степном крае». Отмечено, что в основу совещания «легли составленные протоиереем Восторговым и одобренные епископом Омским Андроником обширные записки, посвященные разбираемому вопросу. Записка принята и одобрена во всех подробностях» [Хроника, 1913, 1384]. Статья, опубликованная в «Церковных ведомостях», носила обзорный характер, а потому не отразила большинства вопросов, затронутых в ходе межведомственных совещаний. Всестороннего анализа данного источника нами не встречено, а потому полагаем, что материалы совещаний вводятся в научный оборот впервые.

Во время межведомственных совещаний главным докладчиком выступал Е. О. Шмит. Свой взгляд на конфессиональную ситуацию в России Шмит изложил в нескольких докладах, подготовленных к совещаниям. Идеалом общественного устройства для него являлась христианская империя, тесный союз Церкви и государства, юстинианова «симфония». Гражданская и духовная власти должны совместно противостоять растущей роли сектантства, ибо это «интерес государственной, а не церковной только». Е. О. Шмит убежден, что духовной основой российской государственности является православная христианская вера. С особым акцентом он заявлял: «Помогает государство Церкви в этой борьбе (с сектантством. — М. О.) — тем лучше для государства, не помогает — тем хуже для государства же» (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 1); «отпади православие — конец Российскому государству» (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 25 об.). О русском народе Е. О. Шмит говорил также в русле традиционного патриотизма: «русский народ есть народ воцерковленный и благословенный» (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 1).

К новым принципам вероисповедной политики, основанным на указе от 17 апреля 1905 г., генерал-губернатор относился настороженно. В период «Думской монархии» выходили нормативные акты, разъяснявшие положения указа. Разбор этих актов стал одним из пунктов доклада генерал-губернатора. Новое вероисповедное законодательство в глазах Е. О. Шмита «страдает недоговоренностью, неясностью, даже противоречивостью». Так, закон от 17 октября 1906 г. предоставил сектантам право регистрации своих общин. По мнению Е. О. Шмита, необходимо было вводить не право, а обязанность регистрации, что позволило бы вести более точный учет сектантов. Законы, касающиеся вероисповедания, Е. О. Шмит называет «неясными» и даже «противоречивыми». В частности, это относилось к циркуляру Департамента Духовных дел от 10 марта 1910 г. Данный нормативный акт не позволял четко разграничить православных от сектантов. Генерал-губернатор указывал, что по смыслу циркуляра «можно быть сектантом и одновременно числиться православным» (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 5).

Глава Степного края обратил внимание на коллизии в законодательстве. После революционных событий 1905–1907 гг. правовая система Российской империи выстраивалась на новых принципах религиозной политики. В их основу был положен принцип веротерпимости с правом представителям неправославных конфессий вести миссионерскую деятельность на территории страны. Для России это было оформление новой правовой системы, сильно отличающейся от предыдущего религиозного

законодательства. Важно заметить, что правовые акты, вышедшие после указа от 17 апреля 1905 г., издавались в связи с революционными потрясениями. Это значит, что к новым принципам религиозной политики власти пришли не от теоретических построений, а наоборот, события революции, с которыми неожиданно столкнулись правящие круги империи, заставили обратиться к идее терпимости. Поэтому неудивительно, что в законодательстве встречались коллизии, т. е. противоречия одних норм другим по одному и тому же регулируемому вопросу. На это и делал акцент генерал-губернатор. Так, циркуляр Министерства внутренних дел от 14 апреля 1910 г. осуждал присутствие православных на собраниях сектантов. Однако циркуляр того же министерства, направленный атаману Войска Донского, гласил: «факт присутствия православных на сектантских молитвословиях или богослужениях не может быть признан незаконным, ибо с предоставлением православным свободы отпадения от православия, им, очевидно, принадлежит и право ознакомления с избранными ими вероучениями»¹ (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 14).

В одном из докладов Шмит указывал на противоречивость статистических данных о сектантах. В 1911 г. из Акмолинской области на имя генерал-губернатора поступил отчет о количестве баптистов, которых оказалось около 10 тысяч². Но генерал-губернатор представил данные Департамента Духовных дел иностранных исповеданий. Оказалось, что по всей России всего баптистов было около 11 тысяч. Из этого Шмит сделал следующий вывод: «По-видимому, у нас отсутствует правильная регистрация сектантства» (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 4). Таким образом, обнаруживалось противоречие: либо явно были завышены данные по Акмолинской области, либо сведения общероссийского масштаба значительно занижены. Возможно, генерал-губернатор хотел показать этим практическую опасность прозелитизма баптистов и теоретическую неосведомленность правящих кругов о состоянии сектантского движения в России.

Иллюстрацией противоречивости статистических данных о сектантах могут служить отчеты архиереев о состоянии дел по Омской епархии. В 1916 г. численность сектантов всех «толков» в Омской епархии составляла около 10 тысяч. Опубликовавшая эти данные Т. К. Никольская полагала, что они явно завышены [Никольская, 2004, 176]. Однако, если обратиться к данным, которыми располагало губернское правление Шмита, с таким мнением вряд ли можно согласиться. Если в одной Акмолинской области проживало 10 тысяч сектантов, то по всей Омской епархии их должно было быть намного больше, т. к. Акмолинская область являлась частью епархии наряду с Семипалатинской областью. Поэтому можно предположить, что в 1916 г. действительная численность сектантов была выше, чем предположено в архиерейском отчете. Данный вывод является не утверждением, а предположением, т. к. статистические данные, касающиеся населения Степного края, относительны. Это было связано с постоянным притоком и оттоком переселенцев.

Причины появления сектантства. Е. О. Шмит указал на несколько факторов, способствовавших распространению сектантства. Одни были связаны с процессом колонизации, другие — с особенностями православной культуры в Степном крае. Первая предпосылка — появление в крае немецких колонистов. Шмит считал грубой ошибкой генерал-губернатора барона Таубе предоставление немцам права селиться в Степном крае. При этом он добавил, что в свое время Омский епископ Григорий (Полетаев) выступал против такого разрешения, «но голос его не был услышан». Особое внимание генерал-губернатор обратил на переселенцев из Таврической губернии и Северного Кавказа, которые преимущественно являлись штундистами. Они были людьми зажиточными, что позволяло им нанимать русских на работы, а это приводило к смене религиозных взглядов русского населения от православия к сектантству (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 7).

¹ Генерал-губернатор при этом воскликнул: «Каким образом они уже „избранные“?!»

² По всей видимости, генерал-губернатор имел в виду баптистов, т. к. именно они становятся предметом обсуждений во время совещаний.

Еще одна причина — переселенческое движение русских из центральных губерний России. По мнению Е. О. Шмита, переселенец из Центральной России из-за малоземелья был «фигурой озлобленной». Генерал-губернатор связывал социальную неудовлетворенность с духовной доминантой, ибо «озлобленный великоросс... падох на всякие отрицательные учения». Более того, в глазах Шмита переселенец — это тип особый, либерал по существу, «элемент не консервативный», а потому склонный «к новшествам, к оппозиции, к самомнению и гордыне» (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 7). В качестве предпосылки появления и распространения сектантства было заявлено также развитие железных дорог, которые давали удобные средства для переселения баптистов и штундистов.

Вторая группа причин была связана с особенностями православия в регионе, ведением миссионерской деятельности среди «инородцев» и «иноверцев», а также с сущностью вероучений сектантов. Одной из главных причин быстрого распространения баптизма являлась разбросанность православных приходов на большие расстояния. По подсчетам Шмита, на одного православного священника приходилось до 4 тыс. прихожан, в то время как у баптистов на одного пресвитера — 30–40 человек. Это приводило к тому, что православный священник становился «только исправным требоисправителем» (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 9). Стоит заметить, что данная проблема не являлась специфичной для Степного края и Сибири. В Волжско-Уральском регионе большинство православных приходов также было разбросано на значительном расстоянии друг от друга. Это давало мусульманским проповедникам возможность вести успешную пропаганду среди местных новокрещеных.

Быстрое распространение баптизма, по мнению генерал-губернатора, было вызвано самой сущностью этой религии: «баптизм и адвентизм, по существу своему, насквозь пропитаны духом прозелитизма» (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 9). Во время межведомственного совещания, состоявшегося 21 апреля 1910 г., указывалось, что баптисты со времени появления в Каинском уезде вели активную пропаганду своего учения среди православных, заходили в дома русских, внушая оставить «идольские капища» — так они называли православные храмы. Двое сектантов, Григорий Прокудин и Степан Гуров, «умоляли со слезами на глазах оставить идолопоклонство, веровать в живого Бога... становились даже на колена, упрашивая православных вступить в общество святых баптистов». По призыву баптистских проповедников некоторые православные стали сжигать иконы и различными способами глумиться над образами (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 22–23). Подобные факты встречались и в других регионах России. В Пермской епархии в с. Савинском Оханского уезда баптистка Пелагия Позднякова убеждала православных не поклоняться иконам (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 26. Л. 28). В Иркутской епархии баптисты убеждали православных, что «не следует кланяться изделию рук человеческих» [В баптистской моленной, 1913, 464–465]. Проповедник Одесской общины евангельских христиан-баптистов Васильев призывал слушающих не поклоняться «предметам», ибо это есть нарушение первой и второй заповедей Божиих (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 272. Л. 1 об.).

Для баптистов вопрос об иконах имел принципиальное значение. Последователи этого учения не признавали искусства, которое изображает духовный мир. Речь в данном случае шла не о бытовой стороне вопроса. Известно, что возможность изображения Бога (например, икона Св. Троицы прп. А. Рублева), ангелов, святых согласна с догматическим определением VIII Вселенского Собора. Отцы собора поставили точку в длительном споре о Воплощении Иисуса Христа. Именно догмат о Воплощении определил пути развития христианского искусства в сторону его обогащения за счет зрительных образов. Таким образом, отказ от христианского искусства есть, в свою очередь, отказ от признания догмата о Воплощении Иисуса Христа, новозаветного учения о богочеловечестве.

Баптисты старались в любом месте и в любой форме вести проповедническую деятельность. Когда в середине XIX в. в германских землях появились баптисты, то практически все последователи этого исповедания были распространителями своих идей.

Это могли быть даже обычные ремесленники, которые, получив права священства, проповедовали, крестили, причащали, распространяли Библию везде, где это было только возможно [Энциклопедический словарь, 1891, 25]. В России баптисты тоже вели активную проповедь. Священник одного из приходов Оренбургской епархии В. Канторский отмечал, что баптисты всегда стараются вести беседы с православными и склонить их к своей вере. Для этого у них наготове Евангелие, из которого, по выражению священника, баптисты читали православным «отборные стихи» [Канторский, 1910, 232]. В Пермской епархии, согласно донесению епархиального миссионера, «штундо-баптистские вожаки» устраивали собрания, во время которых раздавали народу «сектантские листочки и Св. Евангелие» (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 26 Л. 1–1 об.). В Осинском уезде «штундо-баптисты» разъезжали по ярмаркам и знакомили православных со своим учением (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 5. Л. 4). В Воронежской епархии баптисты пропагандировали в самых людных местах, на базарах и в лавочках [Поражение баптизма, 1914, 952].

Письма баптистов, сохранившиеся в архиве Департамента полиции, подтверждают тезис о миссионерском характере баптизма. Из переписки баптистов Таврической губернии: «Давно в нашей местности обращали на себя внимание болгаре; работа среди этого народа была слишком трудная и даже, как будто недоступная, но, по воле Бога, 8 ноября 1909 г. мною был принят чрез Святое Крещение один болгар в нашу общину» (ГАРФ. Ф. 102. ДПОО. Оп. 240. Д. 85. Л. 2). Бакинские баптисты отмечали, что у русских, проживавших в Кубинском уезде (Бакинская губерния), «большая жажда к слушанию слова Божия. На это местечко нужно обратить особенное внимание» (ГАРФ. Ф. 102. ДПОО. Оп. 240. Д. 85. Л. 1 а). Можно сказать, что прозелитизм был особым пафосом баптизма. Во время молитвенных собраний баптисты молились за всех распространителей брошюр и книг, за всех «братьев-авторов и издателей» баптистских книг (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 332. Л. 11 об.).

Затем Е. О. Шмит перешел к особенностям содержания духовенства в православии и в баптизме. Генерал-губернатор отметил, что духовенство баптистов не содержится своими прихожанами. Сторонники этого вероучения были свободны от «стеснительных формальностей при браках, погребении» (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 9–10). Глава Степного края хотел сказать, что в православных приходах того времени при регистрации религиозных актов слишком много внимания уделялось делопроизводству, плате прихожан священникам за совершение различных треб. В какой-то мере генерал-губернатор прав, указывая на относительную простоту баптистской общины. Заметим, забегая на несколько десятилетий вперед, что здесь, однако, еще далеко до вывода о наличии коммунистических начал в баптизме. Характерен пример деятельности Вятского собрания Евангельских христиан в 1920-е гг. Во время заседаний члены сообщества постоянно декларировали добровольность пожертвований на различные нужды для проповедников и миссионеров. Вместе с тем настойчиво, хотя и в деликатной форме, осуществлялся призыв посылать к «братиям и сестрам» (замечательное заимствование из православно-церковной практики) «воспитателей», которые должны были вразумлять членов сообщества баптистов «щедро участвовать в поддержке» Совета Евангельских христиан (ЦГАКО. Ф. Р-897. Оп. 1. Д. 230. Л. 18 об.).

С достаточным основанием генерал-губернатор полагал, что главной причиной ослабления позиций православия в Степном крае были, собственно, сами православные. Е. О. Шмит с глубокой скорбью заявлял, что православные не знают своей веры, незнакомы со Словом Божиим (т. е. Св. Писанием. — М. О.), имеют множество суеверий, даже самых простых молитв не знают. Нетвердая религиозность русских переселенцев, по мнению Е. О. Шмита, была тесно связана с самим процессом переселения. В процессе переселения традиции воцерковленности, присущие «коренной России», приходят в забвение. Из Центральной России русские приносили разные церковные обычаи. Даже священники не могли «спеть вместе всенощную, так как у них разнообразные напевы и даже обычаи службы» (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 10).

Конечно, в условиях огромных просторов Российской империи при изучении ментальности верующих важно учитывать региональные особенности. Но в этом случае показателен следующий пример, указывающий на то, что социальные различия отходят на второй план, уступая место духовному единству. В 1892 г. в Москве состоялось празднование 500-летия памяти прп. Сергия Радонежского. Крестный ход собрал верующих из разных уголков России. Современник так вспоминал эти события: «Одна мысль, одна молитва одушевляла эту неисчислимую толпу, придавала ей жизнь, сливала всех отдельных лиц в громадное целое, имя которому Русская земля». В этом торжестве рука об руку шли крестьянки с «элегантными дамами», безграмотные с учеными профессорами, и все «с одинаковым благоговением к великому празднику» [Громыко, Буганов, 2000, 33]. Это событие продемонстрировало, как верующие, приехавшие в Москву из разных губерний России, имевших весь спектр региональных духовных традиций, объединились вокруг главного — почитания памяти великого русского святого. Подобного единения можно было ожидать в любом регионе России, если бы там имелась харизма, способная собрать воедино разрозненных пришельцев. Такой харизмой мог стать любой ревностный миссионер, приходской священник или даже архиерей. Здесь не лишним было бы привести пример епископа Шанхайского Иоанна (Максимовича). В Китае он образовал единую общину, состоявшую из русских переселенцев, приезжавших из разных регионов России.

Е. О. Шмит предложил довольно обширную программу, направленную на укрепление православия в Степном крае. Она предусматривала открытие новых православных приходов; разделение причтов с одновременным перераспределением средств между богатыми и бедными приходами; увеличение жалованья священникам, которые занимались миссионерской деятельностью; учреждение крестных ходов, поддержку паломничеств, монастырей; проведение опросов для определения численности сектантов; развитие в православных прихожанах знания об истинах своей веры; открытие съездов, проведение публичных чтений, религиозных собраний с общенародным пением; раздачу литературы в народе; усиление надзора гражданского начальства за баптистскими пресвитерами; повышение роли полиции в деле контроля за появлением новых сектантов. В заключение генерал-губернатор с особым акцентом призывал «перейти из обороны в наступление» (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 16–19).

Из этой программы видно, что Шмит стремился действовать не только административными мерами, но и просветительскими. Об этом свидетельствуют такие пункты, как открытие новых приходов, поднятие образовательного уровня православных, поддержка монастырей, паломничеств, раздача литературы. Главным действующим лицом должен был стать приходской священник, которого необходимо обеспечить материально, освободить от унижительной зависимости от прихожан, в целом «поднять пастыря на высоту». Генерал-губернатор признавал, что только просвещенный пастырь может одолеть «особое сектантское настроение». Под этим понятием Е. О. Шмит подразумевал пограничное состояние русского православного народа Степного края, стоявшего на грани отпадения от Церкви (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 6).

Вместе с тем оставалось определенное место администрации, которая должна была пресекать противозаконные действия сектантов. Е. О. Шмит особо подчеркивал, что полиция и губернская администрация могли действовать только в рамках законности. Органы власти должны были обеспечить исполнение законов, не допуская произвольного применения административных мер. (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 30). Генерал-губернатор пытался внушить мысль, что сектантов можно победить не репрессивными мерами, а словом пастыря, «обличать заблуждения сектантов, звать их к ответу пред лицом вечной истины православия» (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 18); «задача служить примером духовного совершенства, прежде всего, лежит на самом духовенстве: „врачу, исцелися сам“» (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 27).

Во время межведомственных совещаний был заслушан доклад акмолинского губернатора³. Им было отмечено, что баптисты, действовавшие в Степном крае, имели тесные связи со своими единоверцами из Петербурга. Столичные баптисты посылали особые бланки для раздачи православным. В этих бланках заранее были составлены формы заявлений об отпадении от Церкви. Губернатор указывал на случаи «глумления над святыми иконами, крестом и храмом». Была также заявлена тема об объединении «всех рационалистических сект в борьбе с православной Церковью» (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 23 об. — 24). В других регионах России этот вопрос находил свое отражение в дискуссиях о сектантах. Вятский миссионер священник Иоанн Маракулин писал губернатору, что на состоявшемся в Филадельфии в 1911 г. II конгрессе сектантов русская секция заявила свою готовность вести борьбу с самодержавием и православием во имя «демократии и братства». Делались призывы совместными усилиями изменить «старые Церкви» (ЦГАКО. Ф. 583. Оп. 604. Д. 132. Л. 16 об.).

В ходе заседаний высказывались мнения, не соответствовавшие общему «анти-сектантскому настроению» собравшихся во дворце генерал-губернатора. Так, прокурор Омской судебной палаты В. В. Едличко не согласился с выступавшими в том, что местные власти потворствуют сектантам. Прокурором было отмечено, что многие обвинения в адрес сектантов не подкреплены фактами, а потому, по его словам, «страдают крайней неопределенностью». Необходимо отметить, что В. В. Едличко, как представитель власти, не был, конечно, сторонником сектантов. Он подчеркивал, что «права господствующей Церкви строго охраняются действующим законом» (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 24 об. — 25).

Заслуживает особого внимания записка чиновника особых поручений при МВД А. А. Кологривова, который в то время являлся статс-секретарем П. А. Столыпина. Она была зачитана на межведомственном совещании, состоявшемся 1 июля 1911 г. Главной темой записки стал вопрос о противостоянии баптизму. Кологривов отмечал, что борьба с баптизмом должна осуществляться только в рамках закона, без применения насилия, т.к. последнее противоречило бы провозглашенной свободе совести. Прежде всего это просвещение — «подъятие православия и удовлетворения нравственно-духовных запросов народа». Статс-секретарь призывал «воссоздать утрачивающуюся привлекательность православия», развивать самостоятельность в народе, поднимать миссию (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 32–32 об.).

А. А. Кологривов указывал на то, что баптизм «есть единственное в России общество благочестия на религиозной почве, куда можно сокрыться от греховной, безбожной, пьяной жизни окружающей среды». Чиновник писал, что баптисты окружают себя «ореолом мученичества». Это и является привлекательным для вступающих в него adeptов из православия, однако сущность учения баптизма для русских неопитов «темна» точно так же, «как темно было ранее исповедуемое родное православие» (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 31 об.).

Еще одной чертой баптизма, особо отмеченной А. А. Кологривовым, был антимилитаризм баптистов (ГАПК. Ф. 95. Оп. 1. Д. 46. Л. 32). Стоит заметить, что тема отношения баптистов к войне стала весьма острой на тот момент времени. В Пермской епархии миссионеры доносили, что баптисты с началом войны с Германией стали вести пропаганду среди русского населения в пользу «царя Вильгельма»; иные сектанты призывали русских не стрелять в немцев. Такие призывы велись на военных заводах Перми. В частности, на пушечном Мотовилихинском заводе баптисты вели антимилитаристскую пропаганду среди рабочих (ГАПК. Ф. 199. Оп. 1. Д. 30. Л. 96–96 об.). Во время собраний баптистов звучали призывы «любить врагов ваших» — в том смысле, что отказаться от несения оружия (ЦГАКО. Ф. 583. Оп. 604. Д. 132. Л. 17 об.). Тема антимилитаризма и пангерманизма баптистов особо была рассмотрена известным миссионером начала XX в. И. Айвазовым [Айвазов, 1915а; Айвазов, 1915б].

³ В документе он не назван по имени. Совещания проходили с 1910 по 1913 гг., и губернатором на тот момент был Александр Николаевич Неверов, занимавший эту должность с 1910 по 1915 гг.

Межведомственные совещания, организованные генерал-губернатором Степного края Е. О. Шмитом, отразили сложности, с которыми встретились гражданские и церковные власти в период либерализации правительственного курса в деле регулирования межконфессиональных связей. Местным властям необходимо было приспособляться к новым условиям, считаться с правом неправославных подданных вести свою миссионерскую работу. Такая «перестройка» должна была вызвать новый творческий подъем у православных миссионеров. Были церковные иерархи, которые принципы свободы совести и веротерпимости признавали за благо для православной миссии. Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Антоний (Вадковский) отмечал, что в новых условиях миссионеры «должны иметь точку опоры только в своих нравственных силах», не прибегая к внешнему принуждению, как это было до указа 1905 г. [Никольская, 2004, 172]. Иные считали, что гражданские власти не должны допускать распространения сектантства в России. Так, миссионер по Вятской епархии свящ. Иоанн Маракулин убедительно просил вятского губернатора не допускать открытия новых молитвенных собраний баптистов, так как это будет не в интересах православной веры и государства (ЦГАКО. Ф. 583. Оп. 604. Д. 132. Л. 19).

Гражданские чины Степного края во главе с генерал-губернатором Е. О. Шмитом, по всей видимости, были ближе ко второй точке зрения. Так, Е. О. Шмит полагал, что Российское государство может существовать только в союзе с Православной Церковью. Вместе с тем красной нитью им проводится мысль, что власти в отношении неправославных подданных должны действовать, не нарушая законодательства о свободе совести и веротерпимости.

Источники и литература

1. Айвазов (1915а) — *Айвазов И.* Пангерманизм и баптизм. Пг.: В. М. Скворцов, 1915. 16 с.
2. Айвазов (1915б) — *Айвазов И.* Баптизм — орудие пангерманизма. М.: Печ. А. Снегиревой, 1915. 28 с.
3. В баптистской моленной (1913) — В баптистской моленной // Иркутские епархиальные ведомости. 1913. № 14–15. С. 464–467.
4. ГАПК — Государственный архив Пермского края. Ф. 95. Оп. 1. Д. 5. Д. 26.; Д. 46.; Ф. 199. Оп. 1. Д. 30.
5. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 102. Оп. 240. Д. 85.
6. Громыко, Буганов (2000) — *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа / Ин-т этнологии и антропологии РАН. М.: Паломник, 2000. 541 с.
7. Канторский (1910) — *Канторский В. У* баптистов // Оренбургские епархиальные ведомости. 1910. № 14. С. 22–233.
8. Никольская (2004) — *Никольская Т. К.* Русский протестантизм на этапе утверждения и легализации (1905–1917 гг.) // Богословські роздуми: Східноєвропейський журнал богослов'я. 2004. № 4. С. 161–181.
9. Поражение баптизма (1914) — Поражение баптизма // Воронежские епархиальные ведомости. 1914. № 35. С. 952–956.
10. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 821. Оп. 133. Д. 272; Д. 332.
11. ЦГАКО — Центральный государственный архив Кировской области. Ф. 583. Оп. 604. Д. 132.; Ф. Р-897. Оп. 1. Д. 230.
12. Хроника (1913) — Хроника // Церковные ведомости. Прибавления к церковным ведомостям. 1913. № 30. С. 1384.
13. Энциклопедический словарь (1891) — Энциклопедический словарь: в 82 т. / Под ред. Ф. А. Брокгауза, И. А. Ефрона. СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1891. Т. 3. 480 с.

В. В. Цысь, О. П. Цысь

Использование волшебных фонарей на Палестинских чтениях в конце XIX — начале XX вв.

УДК 271.2(470+570)-784-9
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_233
EDN YKCNWT



Аннотация: В статье рассмотрены вопросы, связанные с использованием на Палестинских чтениях проекционных аппаратов (волшебных фонарей) и диапозитивов (туманных картин) в конце XIX — начале XX вв. Отмечено, что руководством Императорского Православного Палестинского общества предпринимались значительные усилия по выпуску, систематизации, рассылке серий туманных картин, посвященных прошлому и настоящему Святой Земли и русскому паломничеству. Раскрыты некоторые технические аспекты применения проекционной аппаратуры. Отмечено, что постепенно волшебные фонари стали неременным атрибутом Палестинских чтений в крупных городах, а визуализация образов Святой Земли, а также основных направлений деятельности Императорского Православного Палестинского общества по организации паломничества играла огромную роль в закреплении полученных сведений в сознании слушателей чтений. Однако в сельской местности вплоть до начала 1910-х гг. волшебные фонари по-прежнему использовались редко. Отмечены проблемы, мешавшие расширению их применения в лекционной работе, к числу которых отнесены проведение Палестинских чтений в храмах, недостаток технических и материальных возможностей.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Императорское Православное Палестинское общество, Палестинские чтения, региональные отделы, епархиальные архиереи, религиозно-нравственное просвещение, культурно-просветительская работа, Святая Земля, волшебные фонари, туманные картины.

Об авторах: **Валерий Валентинович Цысь**

Доктор исторических наук, профессор кафедры истории России и документоведения, ФГБОУ ВО «Нижевартовский государственный университет».

E-mail: tsysv@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9695-3900>

Ольга Петровна Цысь

Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России и документоведения, ФГБОУ ВО «Нижевартовский государственный университет».

E-mail: tsyso@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6351-8259>

Для цитирования: Цысь В. В., Цысь О. П. Использование волшебных фонарей на Палестинских чтениях в конце XIX — начале XX вв. // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 233–253.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ (РЦНИ) в рамках научного проекта № 21-09-41001.

Статья поступила в редакцию 11.11.2022; одобрена после рецензирования 07.12.2022; принята к публикации 23.12.2022.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Valery V. Tsys, Olga P. Tsys

The Use of Magic Lanterns at the Palestinian Readings in the Late 19th and Early 20th Centuries



UDK 271.2(470+570)-784-9
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_233
EDN YKCNTW

Abstract: The article deals with issues related to the use of projection devices (magic lanterns) and transparencies (foggy pictures) at the Palestinian readings in the late 19th – early 20th centuries. It is noted that the leadership of the Imperial Orthodox Palestinian Society made significant efforts to release, systematize, and distribute a series of foggy paintings dedicated to the past and present of the Holy Land and the Russian pilgrimage. Some technical aspects of the use of projection equipment are disclosed. It is noted that gradually magic lanterns became an indispensable attribute of the Palestinian readings in large cities, and the visualization of the images of the Holy Land, as well as the main activities of the Imperial Orthodox Palestinian Society for the organization of the pilgrimage, played a huge role in consolidating the information received in the minds of the listeners of the readings. However, in rural areas until the early 1910s magic lanterns were still rarely used. The problems that hindered the expansion of their use in lectures were noted, including the holding of Palestinian readings in temples, the lack of technical and material capabilities.

Keywords: Russian Orthodox Church, Imperial Orthodox Palestinian Society, Palestinian Readings, regional departments, diocesan bishops, religious and moral education, cultural and educational work, Holy Land, magic lanterns, foggy pictures.

About the authors: **Valery Valentinovich Tsys**

Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Russian History and Documentation at the Nizhnevartovsk State University.

E-mail: tsysv@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9695-3900>

Olga Petrovna Tsys

Ph. D. in History, Associate Professor of the Department of Russian History and Documentation at the Nizhnevartovsk State University.

E-mail: tsyo@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6351-8259>

For citation: Tsys V. V., Tsys O. P. The Use of Magic Lanterns at the Palestinian Readings in the Late 19th and Early 20th Centuries. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 233–253.

Funding: The research was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research (RTSNI) within the framework of the scientific project No. 21-09-41001.

The article was submitted 11.11.2022; approved after reviewing 07.12.2022; accepted for publication 23.12.2022.

Императорское Православное Палестинское общество (далее — ИППО) — старейшая в России религиозная общественная организация, основанная в 1882 г. и не закрывавшаяся даже в годы гонений на верующих и массовых репрессий. Одним из важнейших направлений ее работы являлось, согласно Уставу, «а) собирать, разрабатывать и распространять в России сведения о святых местах Востока» (Устав). Реализация указанной цели возлагалась преимущественно на созданные в течение второй половины 1890-х гг. региональные отделы (к началу XX в. их число превысило 40, а к 1917 г. — 50). Именно они взяли на себя организацию и проведение Палестинских чтений — популярных лекций о Святой Земле и русском паломничестве.

Важным атрибутом Палестинских чтений стало применение доступных для того времени технических средств, к числу которых в первую очередь следует отнести так называемые волшебные фонари. Как отмечалось автором выпущенного в 1898 г. издания, «волшебным фонарем называют прибор, служащий для получения значительно увеличенных изображений с небольших предметов, преимущественно картин, которые, будучи таким образом, перенесены, или как принято выражаться, — проецированы на особо приспособленную для этой цели поверхность, становятся видными одновременно для большого числа зрителей». С момента своего возникновения в XVII в. постепенно этот прибор «из занимательной игрушки преобразовался в более научное научно-вспомогательное пособие» [Вальтер, 1898, 3].

Проекторная аппаратура стала применяться практически одновременно с появлением чтений как формы массовой просветительской работы. Во всеподданнейшей записке санкт-петербургского обер-полицмейстера Ф. Ф. Трепова на имя Александра II предусматривалась возможность использования волшебных фонарей, а первый пробный опыт был проделан в 1869 г. на чтениях для воинских чинов Преображенского полка (Очерк, 1897, 4–5). Широкие перспективы для употребления этой техники открылись после утверждения «Правил для устройства народных чтений в губернских городах» от 24 декабря 1876 г., которые разрешили организовывать популярные просветительские лекции «по просьбе обществ и частных лиц» с позволения попечителя учебного округа и под наблюдением директора народных училищ (ПСЗРИ, 1876, 556). По мере оживления общественно-политической жизни в России, ослабления контроля со стороны государственной власти происходит расширение масштабов культурно-просветительских чтений, а волшебные фонари становятся частью повседневной жизни городского и отчасти сельского населения.

Отдельные аспекты истории применения проекционной техники и «туманных» («световых») картин к ней в рассматриваемый период отражены в работах А. А. Валитова, А. А. Котоминой [Валитов, 2020а; Валитов, 2020б; Котомина, 2016], а также в статьях, посвященных «народным чтениям» [Слепцова, 2017; Салова, 2021; Цысь, 2022], роли технических средств в системе образования [Фуртова, 2017]. Однако в целом данная тема до настоящего времени не освещалась сколько-нибудь последовательно и систематически. Ее изучение позволит понять, как технические новшества распространялись в российской провинции, в какой степени их применение могло быть эффективным инструментом решения задач христианского просвещения.

Устройство волшебного фонаря было достаточно простым (см. Рис. 1). Корпус

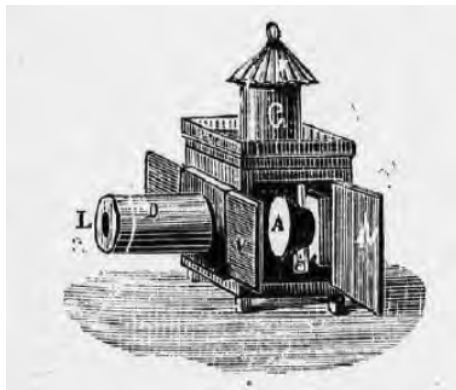


Рис. 1. Простейший волшебный фонарь
А — рефлектор; С — вытяжная труба, выводящая копоть и нагретый воздух
Источник: Вальтер К. Х. Волшебный фонарь: Полное практическое руководство к устройству волшебного фонаря и подробное наставление, как при помощи его производить туманные картины. М.: тип. Н. Н. Булгакова, 1898. С. 20

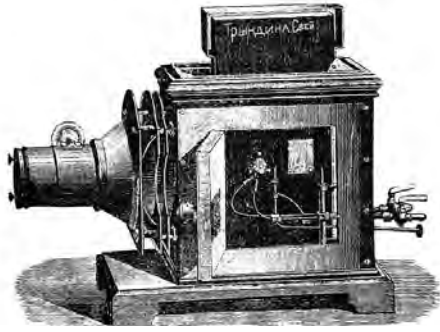


Рис. 2. Волшебный фонарь на друммондовом свете

Источник: Каталог волшебных фонарей и световых картин магазина физико-механиков Е. С. Трындына С-вей. М.: Тип. В. А Гатцук, 1893. С. 9

представлял собой кубический или в виде параллелепипеда ящик, который внутри состоял из жести, снаружи — из дерева. Источник света помещался внутри перед рефлектором (вогнутым зеркалом) через дверцу N, «туманная картина» вставлялась между трубой D и корпусом. На время сеанса дверца N закрывалась. Для лучшей защиты от попадания ненужного света на экран перед волшебным фонарем также мог ставиться непрозрачный щит с отверстием, диаметр которого совпадал с диаметром трубы D.

В качестве источника света использовалась керосиновая лампа с сильной горелкой. Свеча не подходила, т.к. давала слишком мало света и могла в любой момент погаснуть из-за недостатка тяги. Из-за использования открытого огня расстояние между его источником и «конденсатором» (линзой

в стенке корпуса фонаря) рекомендовалось иметь не менее чем 3,5 дюйма (около 9 см) во избежание перегрева. Число керосиновых горелок могло быть увеличено до двух-пяти. Три фитиля соответствовали примерно 18 свечам, четыре — 20–25.

В 1865 г. был получен в результате нагревания оксида кальция (гашеной извести) с помощью смеси водорода и кислорода так называемый друммондов свет (см. Рис. 2). Еще один источник света — карбидная лампа, где использовалось газовое ацетиленовое пламя, получаемое химической реакцией карбида кальция и воды. Интенсивность свечения была сопоставима с керосином, поэтому для таких ламп делалось несколько рожков, чтобы его повесить. Добавляло привлекательности газу и отсутствие запаха и копоти.

В выпущенном в 1893 г. каталоге магазина «Е. С. Трындына сыновей» фонарь на друммондовом свете или спирто-кислородной смеси стоил 140 руб., в то время как керосиновые — от 7 руб. и выше (Каталог, 1893, 1–9). Цена волшебного фонаря «для театров, больших народных собраний и садов» на друммондовом свете с проецируемым изображением от 10–12 аршин (21–25 м) доходила до 1 тыс. рублей.

В начале XX в. постепенно все более распространяется электричество. Лампы встречались двух типов: с вольтовой дугой и накаливания («эдисонова»). Именно электричество позволяло применять волшебные фонари в больших аудиториях с сотнями зрителей. Но даже в конце XIX в. оно не получило распространения на народных чтениях из-за сложности технического обслуживания.

Данные аппараты предназначались для прозрачных картин. В других конструкциях для проекции могли употребляться и непрозрачные объекты, в частности фотографии, дешевые бумажные раскрашенные рисунки стоимостью по 3–4 копейки, однако их проецируемый на экран размер был меньше. Определенной популярностью пользовался аппарат системы преподавателя Чугуевского пехотного юнкерского училища полковника Е. А. Малиновского, где в качестве источника света выступали две керосиновые лампы. При сравнительной дешевизне (30–40 руб.) и потенциально широком диапазоне применения этот аппарат имел и существенные недостатки. Так, из Вятского отдела ИППО, где этот фонарь стали использовать с марта 1897 г., сообщали, что картины «более изящные прекрасно отретушированные выходят очень смутно». Фонарь Е. А. Малиновского имел еще один изъян: он «в избытке награждает присутствующих копотью» (Обзор деятельности Вятского отдела, 1897, 11).

В письме от 23 августа 1901 г. уполномоченный ИППО в Одессе М. И. Осипов сообщал: «Между прочим, я хотел выписать другой фонарь, с ацетиленовым освещением, а имеющийся фонарь или продать, или отправить в Канцелярию Общества,

так как с ним я, горьким опытом уже убедился, работать не могу. Имею приглашение читать вне Одессы, а с таким фонарем, который кроме огорчения мне ничего не принес, читать не решаюсь» (АВ ИВР. Ф. 120. Оп. 2. Д. 44. Л. 7 об.). Впрочем, возникли технические сложности и с более совершенными аппаратами, на что указывал тот же М. И. Осипов по итогам поездки в Херсон в октябре 1903 г.: «Много народа, буквально переполнявшего аудиторию, так что фонарь с ацетиленовым освещением отказывался гореть, почему и пришлось благодаря хорошей тихой погоде открыть несколько окон, чтобы дать приток свежего воздуха» (АВ ИВР. Ф. 120. Оп. 2. Д. 44. Л. 19 об.). Сходная ситуация возникла во время чтений в Казани 7 декабря 1897 г.: «Многие принуждены были удалиться, так как благодаря духоте даже лампа в волшебном фонаре не могла гореть и было объявлено, что чтение будет проходить без показывания картин. После того, как часть публики удалась и произведена была усиленная вентиляция, оказалось возможным показать картины, хотя все же некоторые не были видны достаточно хорошо» (Казанский, 1897, 10 дек.).

Немало требовалось и расходных материалов: горелки, известные цилиндры, баллоны для газа, приборы для добывания кислорода и водорода, гальванические элементы для получения электричества. Необходимо было также особое освещение для лектора, специальный экран в виде натянутого на деревянную раму полотна, смоченного водой с добавлением глицерина (в небольших помещениях иногда достаточно было и оштукатуренной ровной белой стены).

О том, что еще дополнительно следовало приобретать, можно судить по письму М. И. Осипова секретарю Канцелярии ИППО В. Д. Юшманову от 17 ноября 1901 г.: «Я, по совету Вашему, в день отъезда из Петербурга ходил в склад волшебных фонарей А. Д. Мина¹ (Бассейная, 7) и там высмотрел для себя фонарь с ацетиленовым освещением... я покорнейше прошу Вас исходатайствовать разрешение и принять участие в покупке у сказанного Мина фонаря, со всеми к нему приспособлениями и усовершенствованиями и высылке его ко мне до праздника Рождества Христова. Фонарь специально для ацетиленового освещения, с горелкою на три рожка, силою в 180 свечей и „корбуратором Инакнто“ № 2А, с резиновой трубкой Мин оценил в 92 или кажется в 94 рубля. Фонарь четырехугольный, обшит деревом. Г-н Мин должен помнить, какой фонарь мной был выбран. Перед отправлением фонарь и корбуратор должны быть осмотрены и выверены. Одновременно с фонарем необходимо также выслать: 20 фунтов кальция-корбита, складную лампу для чтения со свечью, стоимостью в 3 рубля; три запасных рожка для горелок; иглы в ресфедерах, для прочистки ацетиленовых рожков, с запасными иглами; 1 коробку мастики для укрепления рожков в нарезках и круглогубцы, для завинчивания и ввинчивания рожков» (АВ ИВР. Ф. 120. Оп. 2. Д. 44. Л. 9 об.).

Дорогими были и качественные туманные картины: черно-белая обходилась в начале 1890-х гг. в 80 коп. — 1 руб., цветная — около 1,5–2 руб. за каждую. К 1910 г. стоимость снизилась, хотя и оставалась достаточно высокой: 65 коп. — черно-белая, 1,3 руб. — цветная с рамками и на 10 коп. дешевле без рамок (Каталог, 1910, 3). Однако в ряде случаев можно было приобрести «серии», т.е. подборки цветных картин на стекле к некоторым чтениям, за относительно дешевую сумму — 8 руб. за 24 шт. (3 шт. за 1 руб.).

Стекло оставалось основным материалом для нанесения изображений. Помимо него использовались более дешевые желатин, прозрачная бумага. Но последняя не была очень популярной из-за непрочности, невозможности обеспечить четкость, ясность иллюстраций. Тем не менее в библиотеке Калужского отдела на 1899–1900 о.г. из 134 туманных картин лишь 35 было на стекле, а остальные — «на промасленной бумаге в картонных рамах, присланные из Совета» (Отчет Калужского отдела, 1900, 24–29). В этом же году Томский отдел выписал из скоропечатни Е. Тиле

¹ Александр Дмитриевич Мин (1866–1922) — один из первых авторов и популяризаторов научных фильмов в России. В 1895 г. открыл в Петербурге собственное дело по изготовлению и распространению проекционной аппаратуры и туманных картин.

(Санкт-Петербург) шесть серий картин «на стекловидной бумаге» (Отчет Томского отдела, 1900, 11). Цветные туманные картины постепенно вытесняют черно-белые. Их раскраска производилась вручную, что существенно удорожало производство. К началу 1910-х гг. шире стала применяться механическая раскраска, что снизило цену до 30 коп. за картину. В мастерской А. Д. Мина, которая считалась лучшей в Северной столице (а диапозитивы широко использовались в учебных заведениях) изготавливались дешевые картины (по 30 коп.) на прозрачной бумаге, помещенной между двумя стеклами.

Уже к середине 1890-х гг., когда начинается развертывание Палестинских чтений в России, имелось достаточно изображений, иллюстрирующих Ветхий и Новый Заветы, а также двенадцатые праздники (342 наименования по каталогу фирмы «Е. С. Трындина сыновей» (Каталог, 1893, 21–26)). Тематика «Палестина современная и времен Иисуса Христа» насчитывала 284 картины, к 12 чтениям В. Г. Певцова имелось 111 картин (многие из них повторялись с предыдущими двумя подборками) (Каталог, 1893, 80–82, 98–101). Однако практически не было сюжетов, отражающих деятельность ИППО, историю и современное состояние русского паломничества в Святую Землю.

Массовое издание с 1896 г. специальных тематических изданий для лекторов Палестинских чтений (всего к 1910 г. вышло 74 номера) в течение короткого времени потребовало подготовки туманных картин, каждая из которых была привязана к выпускавшимся параллельно брошюрам. В этом отношении мог использоваться опыт Постоянной Комиссии по устройству народных чтений при Министерстве народного просвещения, по указанию которой изготавливались изображения по определенным темам из расчета на одно чтение не менее чем 15 рисунков (Народные чтения, 1896, 2).

Руководство ИППО целенаправленно подбирало картины к текстам популярных изданий. Так, в письме В. Д. Юшманова А. М. Курочкину от 15 октября 1901 г. сообщалось, что «печатать же без картин мы теперь не будем ни одного чтения» (АВ ИВР. Ф. 120. Оп. 2. Д. 32. Л. Б. н., письмо от 15.10.1901) (под чтениями в данном случае имеются в виду упомянутые выше брошюры).

В качестве источника предпочитали использовать фотографии с натуры, а не рисунки. Об этом, в частности, свидетельствует письмо М. И. Осипова В. Д. Юшманову от 3 марта 1907 г.: «Занимаясь фотографией, между делом, я сделал несколько снимков на гавани, которые по изготовлении вышлю в Канцелярию, быть может они пригодятся для изготовления по ним картин для волшебного фонаря» (АВ ИВР. Ф. 120. Оп. 2. Д. 44. Л. 38–39).

К 1910 г. в каталоге частного предпринимателя Л. М. Соколова названий туманных картин по Священной истории насчитывалось около 600, по теме «Церковь Христова со времен апостолов» — около 500, по популярным среди лекторов 12 чтениям «О Святой земле» прот. В. Г. Певцова — 255, по трем брошюрам Комитета народных чтений «Русские богомольцы в Святой земле» — 61, и по «Поездке в Палестину» С. Меча — 17 (Подсчитано по: (Каталог, 1910, 3–29); см. также Рис. 3).



Рис. 3. «Жертвоприношение Авраама». Туманная картина на стекле.

Из коллекции ИППО для временного пользования к чтению о Св. Земле, вып. 10, 11.

Источник: Государственный музей истории религии. Фонд «НВВР». № 1064/11

Таким образом, в начале XX в. создается обширная база туманных картин, вполне, на наш взгляд, достаточная для обеспечения наглядностью Палестинских чтений. Однако остался вопрос их доступности для лекторов. Поэтому уже с 1896 г. Канцелярия ИППО занялась составлением своей собственной «образцовой» коллекции световых картин, и вскоре в ее распоряжении находилось уже до 900 изображений, «художественно исполненных по тщательно выбранным рисункам и фотографиям из собрания библиотеки Общества». Причем было объявлено, что Канцелярия «в видах наибольшего распространения световых картин с видами Святой Земли, точно передающими характерные особенности восточной обстановки», принимает на себя посредничество по их заказу (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 3. Д. 11. Л. 219).

К 1 октября 1902 г. каталог ИППО, по которому можно было заказать необходимые иллюстрации, насчитывал 785 названий, из которых 363 составляли «Виды местностей» («Иерусалим», «Палестина и Сирия», «Турция» и др. группы), 268 — «События из Священной истории» (156 — «Ветхий Завет», 102 — «Новый Завет», 10 — «Лики святых»); 154 — «Общие» («Типы и группы», «Из палестинской природы» и др.) (Подсчитано по: (Каталог, 1902)). Как отмечалось в отчете о деятельности отделов ИППО за 1902–1903 о.г., картины были рассортированы по 105 отдельным чтениям (Деятельность отделов, 1904, 45). В свою очередь издателями брошюр для Палестинских чтений к каждому выпуску рекомендовалось от 8 до 30 и более картин на стекле, такие как: «1) Яффа, 2) Русское подворье, 3) Вход в храм Воскресения...» и т. д. В брошюре после основного текста было указано, на какой именно странице нужно демонстрировать то или иное изображение (см. Рис. 4).

Коллекция из 900 картин предоставлялась в пользование только лекторам, ведущим чтения в Санкт-Петербурге. Еще до 1500 световых картин предназначались для отпуска во временное пользование как епархиальным отделам, так и частным лицам (из них около половины — по истории Ветхого Завета). Пересылка обходилась отделу от 2 руб. до 4 руб. в оба конца.

Данный вопрос находил отражение в переписке с епархиальными отделами:

В. Д. Юшманов — М. И. Осипову, 24 июля 1901 г.: «Просимые Одесским отделом туманные картины заказаны и будут немедленно высланы по изготовлении» (АВ ИВР. Ф. 120. Оп. 2. Д. 44. Л. 48);

А. М. Курочкин (делопроизводитель Томского отдела) — В. Д. Юшманову, 19 сентября 1901 г.: «Не вышлите ли дешевых серий туманных картин для продажи? Нет в запасе, а уверен, что спрос будет» (АВ ИВР. Ф. 120. Оп. 2. Д. 32. Л. Б. н., письмо от 19.09.1901);

А. М. Курочкин — В. Д. Юшманову 10 апреля 1901 г.: «Отрадное удовольствие доставляет мне устройство чтений о Св. Земле. И большое спасибо Канцелярии общества щедро снабжающей нас картинами и руководствами» (АВ ИВР. Ф. 120. Оп. 2. Д. 32. Л. Б. н., письмо от 19.09.1901).

ТУМАННЫЕ КАРТИНЫ.		стр.
1. Церковь Св. Георгия въ Эарѣ		4
2. Источникъ Иоава		5
3. Пещера ер-Руманія		5
4. Лавра Св. Саввы		6
5. Погребальная часовня Св. Саввы		7
6. Св. Савва Освященный		8
7. Пустыня Св. Феоктиста		8
8. Внутренность собора въ Лаврѣ		13
9. Келлія Св. Саввы		13
10. Келлія Св. Іоанна Дамаскина		14
11. Церковь Св. Николая Чудотворца		19
12. Лавра Св. Саввы съ ущелья		21
13. Аян-ел-Фара		31

Рис. 4. Список туманных картин, рекомендованных к чтению № 44. Источник: Хитрово В. Н. Русские паломники Святой Земли. Лавры Св. Саввы, Феодосия и Харитония. СПб., 1898. 33 с.

Всего в 1903–1904 о.г. было произведено 93 выдачи более чем 3,5 тыс. картин. Однако, как отмечалось в отчете, спрос значительно превышал предложение, поэтому «нередко исполнение требований руководителей чтений откладывается на несколько дней, а иногда и недель» (Деятельность отделов, 1904, 45).

В последующие годы количество требований постепенно уменьшается, так что, например, в 1910–1911 гг. было всего 10 случаев с отпуском 320 картин. Сокращение спроса объяснялось тем обстоятельством, что картины брали все одни и те же лица (преимущественно священники Новгородской епархии) и всего только четыре отдела (Калужский, Вологодский, Симбирский и Московский), и потому, перебрав за 8–10 лет все имеющиеся в распоряжении Канцелярии картины, они считали неинтересным предлагать своим слушателям чтения на прежние темы.

Поэтому в начале 1912 года было решено принять следующие меры:

«1. Составив из предназначенных для временного пользования световых картин 4 различных коллекций с наиболее примечательными видами Святой Земли и священо-историческими памятниками, приблизительно по 60 картин в каждой, всего до 240 картин, — хранить их при Канцелярии и, по мере поступления требований, отпускать во временное пользование частным лицам для устройства Палестинских чтений.

2. После выбора необходимых для коллекций картин, остальные, числом до 1260, предоставить Вице-председателю Общества отправлять епархиальным Отделам в полную собственность, по мере поступления от них требований и в зависимости от количества картин, которыми каждый Отдел был снабжен ранее» (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 3. Д. 11. Л. 220–220 об.).

Как следствие, в большинстве отделов постепенно накапливались собственные подборки световых картин. Если в 1901 г. в Симбирском отделе имелось 60 картин, то в 1902 г. — 125, в 1904 г. и 1905 г. — по 147 (Отчет Симбирского отдела, 1902, 17; Отчет Симбирского отдела, 1903, 28; Отчет Симбирского отдела, 1905, 47; Отчет Симбирского отдела, 1906, 32), в Томском отделе в 1900 г. — 125, в 1909 г. — 420 (Отчет Томского отдела, 1900, 12; Годичное собрание, 1909, 435), в Орловском отделе в 1903 г. — 84, в 1912 г. — 218 (Отчет Орловского отдела, 1903, 16; Отчет Орловского отдела, 1912, 182), в Киевском в 1910 г. — 101, в 1914 г. — 99 (Отчет Киевского отдела, 1910, 22–25; Отчет Киевского отдела, 1915, 21–25). В некоторых отделах с помощью местных фотографов туманные картины изготавливались самостоятельно (например, в Тюмени и Орле).

Важным представляется вопрос: откуда епархиальные отделы получали волшебные фонари? Важнейший источник — приобретение на собственные средства. В этом случае, как правило, требовалось разрешение Совета ИПШО.

Так, уже в 1894–1895 о.г. был приобретен фонарь Вятским отделом (туманные картины — епархиальным архиереем) (Отчет Вятского отдела, 1895, 12). В 1899 г. Екатеринославский отдел постановил «войти в Совет Общества с ходатайством о разрешении приобрести на счет Отдела волшебный фонарь и картины к нему» (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 2. Д. 40. Л. 1 об.). Фонарь и 60 картин были получены в декабре того же года. Орловский отдел 15 апреля 1901 г. постановил ассигновать 150 руб. на приобретение волшебного фонаря и туманных картин (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 7. Д. 29. Л. 57 об.). 29 мая 1905 г. общее собрание Тульского отдела постановило приобрести второй волшебный фонарь (со спирто-калильным освещением) и, кроме того, выделить 10 руб. на приобретение карбида для имеющегося ацетиленового фонаря (АВ ИВР. Ф. 120. Оп. 2. Д. 61, письмо от 08.10.1905). Общее собрание Пензенского отдела 11 апреля 1910 г. решило купить новый проекционный фонарь за 200 руб., причем суммы заимствовать из средств Иннокентиевского братства, с тем чтобы они были возвращены за счет устраиваемых отделом Палестинских чтений (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 3. Д. 11. Л. 15 об. — 16). Ацетиленовый фонарь в 1898 г. был приобретен Архангельским отделом на средства, изысканные преосвящ. Иоанникием (Надеждиным) (Отчет Архангельского отдела, 1899, 3).

Второй источник, особенно значимый в первые годы существования отделов, — отправка Советом ИППО по запросу с мест безвозмездно.

Одесский отдел в 1895–1896 о.г. попросил прислать волшебные фонари и световые картины (Отчет Одесского отдела, 1897, 5). Просьба была удовлетворена, и отдел получил проекционный аппарат и 50 картин к нему для организации чтений в духовно-учебных заведениях города. В 1899–1900 о.г. Совет ИППО отправил фонарь и картины к нему в Смоленский отдел (Деятельность отделов, 1900, 496). Таврический отдел одновременно с открытием 2 апреля 1900 г. попросил выслать волшебный фонарь, туманные картины и брошюры для чтений (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 7. Д. 29. Л. 46). В январе 1902 г. было удовлетворено ходатайство Калужского отдела о высылке в собственность волшебного фонаря, экрана и туманных картин (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 7. Д. 29. Л. 58). 13 февраля 1903 г. аналогичное решение принимается в отношении Вологодского отдела (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 3. Д. 8. Л. 42 об.), который ссылался на то, что местная Комиссия народных чтений стала неохотно предоставлять оборудование и материалы (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 7. Д. 29. Л. 64). В марте 1903 г. поступила просьба Председателя Уфимского отдела о высылке 4 фонарей и туманных картин к ним для чтений о Св. Земле. Совет постановил «приобрести и выслать... 2 фонаря ценою в 25 руб. каждый и необходимый запас картин» (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 3. Д. 8. Л. 59 об.). По ходатайству Самарского отдела от 23 июля 1912 г. о высылке семи волшебных фонарей для устройства народных чтений постановили, «исходя из свободного остатка сумм сметы текущего года» выслать три фонаря по 50 руб. каждый (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 3. Д. 12. Л. 73 об.). Владимирский отдел отправлял соответствующую просьбу в 1915 г. (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 2. Д. 12 б. Л. 28).

Еще один из источников — пожертвования состоятельных членов ИППО или сочувствующих лиц. Так, в ходатайстве Симбирского отдела от 18 марта 1912 г. об избрании в почетные члены потомственного почетного гражданина Н. П. Пастухова указывалось, что претендент среди прочего передал в дар отделу 4 волшебных фонаря (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 3. Д. 12. Л. 37–37 об.). Томскому отделу в 1896–1897 о.г. волшебный фонарь был передан известным благотворителем, купцом, гласным городской думы, членом ИППО И. Г. Гадаловым (Деятельность отделов, 1897, 26). В Вятском отделе жители г. Нолинска «за свой счет на 103 руб. приобрели фонарь и картины на стекле для иллюстрации чтений» (Отчет Вятского отдела, 1900, 16).

Часто волшебные фонари брались в безвозмездную аренду у общественных организаций, учебных заведений, с которыми у епархиальных отделов устанавливалось сотрудничество, тем более что в состав тех и других нередко входили одни и те же лица. В г. Калязине Тверской епархии «Клязинское благотворительное общество Доброхотной копейки» предоставило для Палестинских чтений не только свое помещение, но и волшебный фонарь, и «эфиро-кислород» как источник света (Дополнительный отчет, 1911, 2). В Вятке в 1896–1897 о.г. волшебный фонарь одалживали в клубе благородного собрания (Обзор, 1897, 7), в Астрахани с 1899–1900 о.г. — у Кирилло-Мефодиевского братства (Деятельность отделов, 1904, 77), в Воронеже в 1898–1899 о.г. — у Братства св. Митрофана и Тихона (Отчет Воронежского отдела, 1899, 9), в Чернигове в 1896–1897 о.г. — у местного духовного училища (Отчет Черниговского отдела, 1897, 2), в Киевском — у обществ трезвости (Отчет Киевского отдела, 1906, 484). В Самаре губернатором Н. В. Протасьевым было заявлено, что для Палестинских чтений можно «пользоваться фонарем Попечительства о народной трезвости, Председателем коего он состоит» (Общее собрание, 1912, 327–328). Фонари выделялись и частными лицами, например в Тверском отделе — законоучителем и учителем церковно-приходской школы при Ниловом монастыре К. В. Пешехоновым (Отчет Тверского отдела, 1897, 688); инспектором Ставропольского женского епархиального училища Г. М. Ключаревым (Религиозно-нравственное, 1909, 346); в Екатеринбургском отделе — земским начальником Г. К. Кокшаровым (Отчет Екатеринбургского отдела, 1899, 9), и др. В последних случаях речь шла о недорогих аппаратах.

**Наличие в собственности епархиальных отделов волшебных фонарей
и туманных картин (на 1902 г.) (Составлено по: (Деятельность отделов, 1902, 26))**

Отдел	Фонарей	Туманных картин		
		Художественно раскрашенных	Дешевых механических	На бумаге
Одесский	1	136	24	–
Вятский	11	170	24	200
Оренбургский	–	60	–	–
Пензенский	–	50	–	–
Рязанский	–	50	120	–
Черниговский	1	–	48	100
Томский	2	164	–	800
Калужский	1	25	–	200
Екатеринбургский	3	120	24	100
Тверской	–	50	96	–
Казанский	1	50	–	–
Смоленский	1	60	–	–
Ставропольский	–	–	24	–
Полтавский	–	–	–	100
Владимирский	1	60	–	100
Тульский	1	155	–	–
Астраханский	–	–	24	–
Вологодский	–	218	24	700
Кишиневский	2	12	24	20
Екатеринославский	1	60	–	–
Пермский	–	60	–	–
Нижегородский	–	131	–	–
Тобольский	–	–	24	–
Благовещенский	1	60	–	–
Новгородский	–	–	24	–
Костромской	1	60	–	–
Архангельский	1	32	–	–
Олонецкий	–	60	–	–
Орловский	1	70	–	–
Витебский	–	60	–	–
Таврический	1	60	–	–
Всего:	31	2033	480	2320

Обслуживание аппаратуры требовало специальных навыков и составляло предмет заботы организаторов. Первое время указывалось, что работа с волшебным фонарем требовала привлечения специалистов своего дела. «Труд по устройству всех нужных

приспособлений для волшебного фонаря принял на себя преподаватель семинарии П. А. Хотовицкий, своим знакомством с техникой этого дела немало способствовавший тому, что картины, довольно отчетливо отражаясь на экране, производили на публику довольно сильное впечатление» (Отчет Екатеринославского отдела, 1901, 9). В Одессе обслуживание фонарей в 1895–1896 о.г. поручалось учителям математики и физики.

Священник И. К. Лабутин (1871–1912; председатель правления Православного благотворительного Общества ревнителей веры и милосердия в Петербурге) 18 декабря 1902 г. докладывал В. Д. Юшманову: «Имею честь сообщить, что управлять фонарем берется вышеподписавшееся лицо, управляющее электрическим фонарем (с эдисоновою лампой) на чтениях в Смоленской земской школе. Надеюсь, что научная эрудиция его достаточно ручается за умелое обращение с фонарем. Поэтому прошу Вас распорядиться доставкой и устройством всего необходимого для чтения на 27 декабря, как то: фонаря, проводов и проч.» (АВ ИВР. Ф. 120. Оп. 2. Д. 33. Л. Б. н., письмо от 18.12.1902). Ранее, 16 декабря 1902 г., В. Д. Юшманов писал И. К. Лабутину: «Картины, фонарь (с лампою Стокса) и экран можем Вам предоставить на 27 декабря, но лично участвовать я не могу, а потому нельзя устроить освещение фонаря электричеством. Если вольт. дугою будет управлять человек знающий и опытный (отнюдь не сторож), то можно еще подумать, и узнав — кто именно займется этим делом, — представить и дуго» (АВ ИВР. Ф. 120. Оп. 2. Д. 33. Л. Б. н., письмо от 16.12.1902).

В Севастополе на одних из первых организованных Таврическим отделом чтениях в 1900–1901 о.г. управление фонарем взял на себя директор местного технического училища Н. И. Фадеев (Деятельность отделов, 1901, 337), в Рязани — председатель земской управы А. В. Елагин, а также командир роты Болховского полка (Деятельность отделов, 1904, 72), в Астрахани — преподаватель физики духовной семинарии Покровский (Деятельность отделов, 1904, 77), в Орле — учительницы Богоявленской церковно-приходской школы сестры Подшиваловы (Деятельность отделов, 1904, 84). Привлекать к обслуживанию аппаратуры могли и студентов (Религиозно-нравственное, 1909, 345–346), а отсутствие специалистов могло привести к отказу от демонстрации туманных картин: «Световых картин не было, за неприбытием лица, опытного в управлении электрическим фонарем народного дома» (Черниговское слово, 1909, 26 февр.).

Постепенно необходимость в специалисте для работы с фонарем уже, как правило, не оговаривалась, что связано, вероятно, с приобретением необходимого опыта, с тем, что эти технические устройства стали обыденными.

Просмотр ежегодных отчетов епархиальных отделов позволяет выяснить, когда же впервые упоминается об использовании волшебных фонарей. Так, в Санкт-Петербурге Палестинские чтения с туманными картинами проводятся в зиму 1895–1896 гг. (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 3. Д. 6. Л. 30, 46). По большинству епархиальных отделов выявленные нами сведения рисуют следующую картину. В 1894–1895 о.г. они начали использоваться в Вятском отделе, в 1895–1896 о.г. — в Волынском, Казанском, Калужском, Одесском, Оренбургском, Рязанском, Ставропольском; в 1896–1897 о.г. — в Вологодском, Пензенском, Тверском, Томском, Тульском, Черниговском, Ярославском; в 1897–1898 о.г. — в Донском, Екатеринбургском, Нижегородском, Новгородском, Пермском, Тобольском; в 1898–1899 о.г. — в Архангельском, Владимирском, Воронежском, Екатеринославском, Енисейском, Кишиневском, Костромском, Подольском; в 1899–1900 о.г. — в Астраханском, Орловском, Смоленском; в 1900–1901 о.г. — в Курском, Полтавском, Таврическом; в 1901–1902 о.г. — в Симбирском, в 1902–1903 о.г. — в Витебском, Олонцеком; в 1903–1904 о.г. — в Тамбовском, а также Московской комиссией по сбору пожертвований в пользу православных Св. Земли; в 1904–1905 о.г. — в Харьковском; в 1905–1906 о.г. — в Киевском; в 1912 г. — в Варшавском.

Проекционная аппаратура впервые применялась в основном в епархиальных центрах, реже — в крупных уездных городах. Причины задержек в использовании волшебных фонарей в некоторых отделах связаны с несколькими обстоятельствами. Во-первых, с их отсутствием; во-вторых, с проведением чтений первоначально в храмах, где

нельзя было устанавливать проекционную аппаратуру; в-третьих, со слабой организацией чтений в целом. Последнее могло быть обусловлено сменой, болезнью или смертью епархиальных архиереев, др. субъективными факторами. По некоторым отделам точных сведений по указанному вопросу нами не выявлено.

О роли волшебных фонарей в привлечении интереса к Палестинским чтениям свидетельствуют отрывки из переписки В. Д. Юшманова с епархиальными отделами:

А. А. Дмитриевский (профессор Киевской духовной академии), Киев, 24 сентября 1906 г.: «С нетерпением буду ожидать волшебного фонаря и вольтовой дуги. Я уже вел речь со специалистом сих дел о постановке фонаря...» (АВ ИВР. Ф. 120. Оп. 2. Д. 17. Л. Б. н., письмо от 24.09.1906).

А. А. Дмитриевский, Киев, 19 марта 1907 г.: «Вчера 18 марта состоялась у нас первая палестинская лекция с фонарем. Лекцию читал В. П. Рыбинский (он кланялся Вам) и на слушателей произвела прекрасное впечатление. Народу было не менее 700 человек и множество детей, прослышавших о фонаре. Все картины выходили прекрасно, за исключением общего вида Елеонской горы. Картина моление о чаше произвела потрясающее впечатление» (АВ ИВР. Ф. 120. Оп. 2. Д. 17. Л. Б. н., письмо от 19.03.1907).

В. П. Рыбинский (профессор Киевской духовной академии), 3 января 1907 г.: «Вели мы тут в Киеве чтения Палестинского Общества, но с фонарем дело как-то не уладилось, а без фонаря не очень интересно» (АВ ИВР. Ф. 120. Оп. 2. Д. 56. Л. Б. н., письмо от 03.01.1907).

Делопроизводитель Тульского отдела В. Соколовский, 8 октября 1905 г.: «Ныне осень наступила уже. Вечера стали большие. Можно было бы устраивать чтения. Имеются уже просьбы и приглашения. Но ацетиленовый фонарь (фонарь не дорогой, уже послуживший, а потому, естественно, и далеко небезузоризненный, да и того нет налицо) отдан в уезд, там нужен и спрашивать его при настоящей ужасной распутице не представляется возможным. Новый фонарь покупать для Отдела на свои личные средства я не нахожу возможным. А он нужен. Как быть, не знаю» (АВ ИВР. Ф. 120. Оп. 2. Д. 61. Л. Б. н., письмо от 08.10.1905).

Сходные оценки высказываются и на страницах отчетов епархиальных отделов. Астраханский отдел: «Если и прежде Палестинские чтения привлекали в обширную аудиторию Епархиальной Библиотеки множество народа, то с введением на этих чтениях туманных картин наплыв желающих послушать чтения и вдобавок полюбоваться превосходными картинами был громадный, многим приходилось отказывать... Великолепные огромные картины, на которых действующие лица были почти в натуральную величину и которые прекрасно и отчетливо отображались на огромном экране, действительно производили неотразимое и в высшей степени глубокое впечатление» (Отчет Астраханского отдела, 1900, 9–10).

Томским отделом указывалось, что до отчетного 1896–1897 г. организация чтений «постоянно имела в виду», но за неимением волшебного фонаря «эти чтения ранее не могли быть устраиваемы» (Деятельность отделов, 1897, 26).

По мнению Кишиневского отдела, чтения с туманными картинами «содействовали более твердому и более сознательному усвоению слушателями рассказов о том или другом событии, совершившемся на том или другом месте Св. Земли, помогая слушателям наглядно ознакомиться с предметом чтения... даже самое чтение выслушивалось в таком случае присутствовавшими на нем сосредоточеннее, внимательнее» (Деятельность отделов, 1904, 44). Вторит этому суждению и уполномоченный Новгородского отдела В. Г. Малинков: «Обилие туманных картин очень содействовало успеху чтений... То же самое чтение без иллюстрации туманными картинами многие не так хорошо поймут, оно покажется и не так понятным, и скучным, и, пожалуй, до конца чтения более половины слушателей разошлись бы» (Деятельность отделов, 1904, 44). Как сообщалось в отчете Киевского отдела, «сильным привлекающим народ на чтения средством является иллюстрация чтений туманными или стереоскопическими картинами» (Отчет Киевского отдела, 1910, 7). В Екатеринбурге «особенно

много бывало слушателей на гранильной фабрике — до 1000 человек, привлекаемых прекрасным пением архиерейского хора и, особенно, туманными картинами, воспроизводимыми на экране при помощи волшебного фонаря с электрическим освещением» (Деятельность отделов, 1904, 76).

На использование волшебных фонарей порой специально обращалось внимание в объявлениях, помещаемых в газетах. В частности, в «Южном обозрении» (Одесса) сообщалось: «Устраиваемые в духовной семинарии одесским отделом Императорского православного Палестинского общества чтения о св. земле, с воскресенья, 2-го февраля, будут сопровождаться туманными картинами видов св. земли... Главный недостаток прошлогодних чтений с туманными картинами, именно — освещение волшебного фонаря керосином, — принятыми распорядителем этих чтений уполномоченным общества в Одессе М. И. Осиповым мерами, заменено будет на всех чтениях электричеством» (Чтения в ОДС, 1897, 3).

В письме В. Д. Юшманову от 17 ноября 1901 г. тот же М. И. Осипов указывал: «Между прочим, некоторые священники просили меня показать им картины, о которых публикует Общество на 4-й странице „Правил для устройства чтений о Св. Земле“, для 48 и 49 чтений (Речь идет о следующих изданиях: [Юшманов, 1899; Юшманов, 1900]. — В. Ц., О. Ц.), всего 24 картины на стекле, с общей рамкою, стоимостью 8 рублей, с пересылкою, дабы если оне понравятся, купить их. <...> прошу Вас, Многоуважаемый Владимир Дмитриевич исходатайствовать у Его Превосходительства, Василия Николаевича [Хитрово], чтобы один экземпляр таких картин был прислан мне возможно скорее; если картины будут хороши, то я уже имею одного покупателя и буду предлагать других». На полях В. Д. Юшманов написал: «Обещали послать» (АВ ИВР. Ф. 120. Оп. 2. Д. 44. Л. 8 об.).

Специально оговаривался этот вопрос и в газете «Казанский телеграф»: «Первое чтение в присутствии его преосвященства имеет быть в воскресенье, 7 декабря 1897 года, в помещении Георгиевской церковно-приходской школы. Начало в 6 час. вечера. Во время чтения будут показаны 50 картин» (Казанский телеграф, 1897, 6 дек.).

Об использовании туманных картин заявлялось и в заметках, посвященных уже проведенным чтениям (См., напр.: (С.-Петербургские ведомости, 1896, 31 дек., 1897, 18 марта, 1898. 20 янв., 10 (22) февр., 17 февр., 3 (15) марта; Казанский телеграф, 1898, 11 марта, 17 марта; Голос, 1911, 5 (18) апр.; Черниговское слово, 1907, 6 марта; Петербургский листок, 1907, 16 апр.; Московские ведомости, 1908, 5 янв.) и др.). Иногда даже указывалось, какие именно и в каком порядке демонстрировались изображения (Черниговское, 1908, 1 апр.). В «Калужских губернских ведомостях» о первом в течение зимнего сезона чтении сообщалось, что «было показано при помощи волшебного фонаря 42 картины... Изображения картин на экране получались очень резкие, и это, в связи с отчетливым и внятным чтением известного уже калужанам лектора А. А. Преображенского, приковывало невольно внимание слушателей к прочитанному и мысленно уносило их взоры в те места, кои были освящены Божественными стопами Господа нашего Иисуса Христа» (Калужские ведомости, 1908, 17 янв.).

Иногда отсутствие по тем или иным причинам туманных картин вызывало особое сожаление. «Если бы при исправности электрического фонаря народного дома могли быть показаны картины, — сообщалось о чтениях в г. Чернигове, — то впечатление получилось бы более грандиозное» (Черниговское слово, 1909, 4 марта). Высказывались нарекания и за технические накладки: «Жаль, что устроители чтения долго возились с установкой фонаря. Это нужно было приготовить до прихода публики, которой собралось на чтение очень много» (Рязанский вестник, 1909, 17 марта).

Вопрос о том, в какой момент нужно показывать изображения, как ни странно, также мог быть предметом обсуждения. Можно привести следующее мнение: «Чтобы слушатели лучше усваивали излагаемое, чтения обычно сопровождалось показыванием относящихся к рассматриваемой теме световых картин. Обычно приходилось их показывать после проведения чтения, иначе слушатели, будучи поражены увиденным, начинали обсуждать это между собой и невнимательно относиться

к излагаемому лектором на чтении» (из дела «Об устройстве общеобразовательных религиозно-нравственных чтений и бесед в лазаретах для раненных воинов») (РГИА. Ф. 733. Оп. 182. Д. 173. Л. 22).

Однако подобную точку зрения все же следует признать исключением. Невнимательность слушателей объяснялась, на наш взгляд, не картинами, а отсутствием интереса к произносимому лектором. Разумеется, демонстрируемые изображения должны были соотноситься с излагаемым текстом, с чем было согласно и руководство ИППО. Тем не менее имели место случаи, когда применялся изложенный выше принцип демонстрации (сначала текст, после — картины), например в Екатеринбургском отделе в 1897–1898 о. г. (Отчет Екатеринбургского отдела, 1898, 2), Оренбургском отделе в 1895–1896 о. г. В Калужском отделе священник-миссионер И. Жаров после каждой картины предлагал собравшимся сообща исполнить церковное песнопение, соответствующее демонстрируемому изображению, что «производило на слушателей умиленное впечатление; под влиянием которого они на каждое предложение спеть... отвечали полной готовностью и пели чинно, благоговейно и с чувством» (Калужские ведомости, 1909, 18 февр.).

Постепенно выработался определенный опыт применения туманных картин, что, например, нашло отражение в одной из инструкций, относящихся к 1915 г.: «Картину следует выдержать на экране не менее 1–2-х минут, делая возможно обстоятельные пояснения; таким образом, при часовом чтении, желая достигнуть лучших результатов, можно показать не более 15–20 картин» (РГИА. Ф. 733. Оп. 182. Д. 173. Л. 86). Аналогичный метод, заключавшийся в равномерном распределении изображений по соотношенному с ними тексту, обязательное пояснение увиденного использовался в Палестинских чтениях. Широкая публика понимала важность интермедийности, то есть равномерности распределения смысла между изображением, текстом, с учетом голоса и интонации чтеца (см. подр.: [Котомина, 2016]). Их отсутствие было поводом для критики. Разрыв между единством восприятия текста и изображения ощущался болезненно посетителем, которому было сложно понять, что речь может идти о некоем условном, обобщенном образе, а не о буквальной иллюстрации. Более образованная публика могла воспринимать эти расхождения спокойнее.

О впечатлениях посетителей Палестинских чтений сохранились многочисленные, почти исключительно положительные свидетельства. «Глубокое впечатление, произведенное картинами на зрителей, еще более усиливалось тем, что фонарь во время этого чтения был освещаем сильным светом кислородно-эфирного газа, отчего прекрасные туманные картины получали на экране наибольшую ясность и отчетливость. „Точно мы сами побывали на Св. Земле, говорили после этого чтения слушатели“» (Деятельность отделов, 1899, 497). «Как сам побывал там», — такие отзывы слушателей приводил уполномоченный Новгородского отдела (Деятельность отделов, 1904, 44). Как отмечал организатор чтений в г. Благовещенске свящ. Д. Богданов, «лишь только на экране появилась картина Гроба Господня, на который было указано во вступительной речи... как присутствовавшая в зале тысячная толпа устремила свои взоры на изображение... слышались то вздохи, видимо идущие из глубины души, то восклицания: Господи, прости нас грешных! Или Слава Тебе Господи, что привел меня быть у самого Гроба Твоего!» (Деятельность отделов, 1904, 57). В отчете о деятельности Нижегородского отдела отмечалось: «Для наглядности чтение сопровождалось туманными картинами, которые, благодаря электрическому освещению, выходили на экране весьма ясно и произвели на слушателей сильное впечатление: восторгам не было предела» (Деятельность отделов, 1898, 144). Справедливости ради следует отметить, что в указанных примерах речь шла об огромных аудиториях с большим числом зрителей (максимально — до 2 тыс. в с. Сормово около Нижнего Новгорода), где возможно было использование только фонарей с сильным источником света.

Значение туманных картин, их воздействие на слушателей прекрасно осознавалось и руководством ИППО, считавшим, что переключение внимания со слуховых на зрительные образы будет способствовать снижению утомляемости посетителей и лучшему усвоению услышанного. «Картина таким образом значительно облегчает

психологическую работу слушателя уже сама по себе, и кроме того, своим внезапным появлением подымает внимание, напрягает его до высокой степени и дает возможность образовавшуюся психическую энергию направить на слушание, объяснения и этим самым способствует усилению восприятия и углублению разумения излагаемого предмета» (Деятельность отделов, 1902, 54).

Особо яркое впечатление производилось тогда, когда речь шла о вещах, неоднократно ранее слышанных, представляемых по тексту Священного Писания, теперь же наглядно отображенных в проектируемых на большой экран точных, достоверных, составленных по фотографиям изображениях (см. Рис. 5). Думается, что наиболее весомый результат достигался тогда, когда речь шла о людях искренне, а не формально религиозных, глубоко верующих. Однако установить строгую статистическую закономерность в этом вопросе вряд ли представляется возможным.

Несмотря на очевидную необходимость применения проекционной аппаратуры, в начале XX в. лишь от 5 до 15% Палестинских чтений сопровождалось волшебными фонарями. Так, в Томском отделе в 1900–1901 о.г. из 209 чтений в 18 использовались туманные картины (8,6%) (Деятельность отделов, 1901, 100–103), в 1901–1902 о.г. — из 333 пунктов — в 28 (8,4%), из 1977 чтений — 275 (13,9%) (подсчитано по: (Отчет Томского отдела, 1902, 19–24)). В Новгородском отделе в 1906–1907 о.г. из 410 чтений со световыми картинками было 59 (14,4%), в 1907–1908 о.г. из 377–62 (Отчет Новгородского отдела, 1907, 8; Отчет Новгородского отдела, 1908, 9–10) (16,4%). Даже в Киевском отделе в 1906–1907 о.г. из 368 чтений лишь 34 сопровождались туманными картинками (9,2%, в том числе в самом Киеве из 30–3) (подсчитано по: (Отчет Киевского отдела, 1907, 629–630)).

Наиболее полные статистические данные собраны в отчетах Оренбургского отдела (см. Таблицу 2).



Рис. 5. «Иерусалим с севера».

Туманная картина на стекле.

Из коллекции ИППО для временного пользования к чтению о Св. Земле, вып. 43. Источник: Государственный музей истории религии. Фонд «НБВР». № 1064/1475

Таблица 2

Чтения с использованием волшебных фонарей и туманных картин в Оренбургском отделе ИППО в начале XX в.

(Составлено по: (Отчет Оренбургского отдела, 1904; Отчет Оренбургского отдела, 1906; Отчет Оренбургского отдела, 1907; Отчет Оренбургского отдела, 1908; Отчет Оренбургского отдела, 1909; Отчет Оренбургского отдела, 1911))

Отчетный год	Общее число чтений	Из них с туманными картинками	%
1903–1904	1268	75	5,9
1905–1906	997	36	3,6
1906–1907	591	9	1,5
1907–1908	932	50	5,4
1908–1909	1034	26	2,5
1910–1911	1740	61	3,5

Объективных препятствий для расширения масштабов применения проекционной аппаратуры было несколько. Во-первых, ограничением служило проведение Палестинских чтений в храмах. В некоторых отделах именно православные церкви являлись основным местом их организации. В Волынском отделе в 1903–1904 о.г. из 61 пункта, где были указаны места проведения Палестинских чтений, 46 — храмы, 15 — школы (Отчет Волынского отдела, 1904, 3–7). В Кишиневском отделе в 1901–1902 о.г. из 127 чтений 79 прошло в церквях и 43 — в школах; в 1906–1907 о.г. из 403 чтений 269 — в церквях и 108 — в школах; в 1910–1911 о.г. из 335 чтений 254 — в церквях и 59 — в школах (подсчитано по: (Отчет Кишиневского отдела, 1902, 19; Отчет Кишиневского отдела, 1907, 11–12; Отчет Кишиневского отдела, 1911, 9)). В храмах, разумеется, никакие проекции изображений на стены были совершенно немислимы. В 1902–1903 о.г. Тульский отдел сообщал, что «ввиду особого успеха и полезности чтений, сопровождающихся световыми картинками», некоторые настоятели церквей заявляли о желательности получить разрешение на использование таковых во время Палестинских чтений в церквях, указывая на пример Северной Америки. Как и следовало ожидать, последовало разъяснение неуместности данного предложения (Деятельность отделов, 1904, 30–31).

Во-вторых, в сельской местности далеко не везде имелись технические и материальные возможности для использования волшебных фонарей даже в школах. Не каждый мог согласиться на перевозку довольно дорогих аппаратов и туманных картин по бездорожью в отдаленные от административных центров села и деревни. В этом вопросе продолжал сохраняться разрыв между положением дел в крупных губернских центрах и провинции. Например, в Нарымском уезде Томской губернии, где одним из самых деятельных членов епархиального отдела ИППО свящ. Н. Н. Никольским Палестинские чтения организовывались регулярно и повсеместно, в 1901–1902 о.г. из 154 чтений лишь на 13 демонстрировались туманные картины, в двух населенных пунктах (г. Нарым и с. Тогурское) из 22. В том числе в уездном центре было проведено 15 чтений, но из них 10 в соборе и лишь 5 — в городском приходском училище, где, собственно, и применялся волшебный фонарь (подсчитано по: (Никольский, 1902)). В качестве неравноценной альтернативы бесплатно раздавались листки с видами Святой Земли. В то же время в Москве в 1904–1905 о.г. «чтения всегда сопровождались туманными картинками» (Отчет Московской комиссии, 1905, 13).

Следует сказать, что если в конце XIX в. даже сам фонарь был в провинции новинкой, а использование электричества или другого сильного источника света могло вызвать восторг посетителей чтений, то буквально десятилетие спустя такой способ сопровождения массовых публичных мероприятий в крупных городах становится обыденностью. Другие изобретения привлекают внимание публики. С 1908 г. можно найти редкие упоминания об использовании кинематографа (Московские ведомости, 1908, 19 февр.). Этот новый вид популяризации сведений о Святой Земле применялся в Епархиальном доме в Москве и, возможно, в Санкт-Петербурге. «Появление в ближайших от С. Петербурга местностях кинематографов, привлечших общее внимание своей новизной, также, по-видимому, отразилось на устройстве чтений со световыми картинками», — отмечалось в приложении к журналу заседаний Совета ИППО от 19 декабря 1911 года (АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 3. Д. 11. Л. 220).

Думается, что лишь в первое время сама новизна темы Святой Земли и русского паломничества могла привлечь слушателей. В дальнейшем требовалось предпринимать немалые усилия, чтобы это внимание поддерживать. Кроме того, возростала конкуренция со стороны других общественных, научных, культурно-просветительских организаций, образовательных учреждений, которые также проводили чтения и иные мероприятия для широкой публики.

Можно указать и на большой разрыв в масштабах использования проекционной техники в крупных городах и в деревне. Для большинства жителей сельской глубинки туманные картины все еще оказывались недоступны как средство усвоения и закрепления сведений о Палестине и русском паломничестве. Обеспечить

повсеместное распространение весьма сложной для своего времени в обслуживании и недешевой аппаратуры с необходимым запасом иллюстративного материала ИППО оказалось не под силу, несмотря на огромный объем проделанной его руководством работы по подготовке и выпуску серий изображений на палестинскую тематику. Здесь нам видится весьма характерное для русского общества предреволюционного периода проявление неравномерности воздействия на его отдельные группы достижений современной цивилизации, включая в том числе и новые формы получения и усвоения информации. В этом, казалось бы, частном примере как в капле воды могли отражаться более глубокие противоречия, наглядно себя проявившие позднее.

Тем не менее нельзя не отметить того факта, что визуализация образов Святой Земли, а также основных направлений деятельности ИППО по организации русского паломничества играла огромную роль в закреплении полученных сведений в сознании слушателей чтений (Рис. 6). Повышался интерес к проблемам, занимавшим ИППО, а иногда даже у некоторых слушателей возникало желание самим отправиться в Святую Землю.



Рис. 5. Волшебные фонари на Русском подворье в Иерусалиме (лектор на фото слева — внештатный сотрудник Русской духовной миссии священник А. В. Анисимов). Фото 1888 г. (фрагмент).
Источник: Государственный музей истории религии. Фотофонд, П-4996

Источники и литература

Источники

1. АВПРИ — Архив внешней политики Российской империи. Ф. 337/2. Оп. 2. Д. 12 б; Оп. 2. Д. 40; Оп. 3. Д. 6. Д. 8. Д. 11. Д. 12; Оп. 7. Д. 29.
2. АВ ИВР — Архив востоковедов Института восточных рукописей. Ф. 120. Оп. 2. Д. 17. Д. 32. Д. 33. Д. 44. Д. 56. Д. 61.
3. Годичное собрание Томского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества // Томские епархиальные ведомости. 1909. № 10. Отдел неофиц. С. 433–436.
4. Голос (1911) — Голос. Ежедневная газета, издаваемая в Ярославле. 1911. 5 (18) апреля. № 76.
5. Деятельность отделов (1897) — Деятельность отделов Императорского Православного Палестинского Общества в 1896/7 году. СПб.: Тип В. Киришбаума, 1897. 88 с.
6. Деятельность отделов (1898) — Деятельность отделов Императорского Православного Палестинского Общества в 1897/8 году. СПб.: Тип. В. Киришбаума, 1898. 178 с.
7. Деятельность отделов (1899) — Деятельность отделов Императорского Православного Палестинского Общества за 1898/9 год // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества (далее — СИППО). 1899. Май-август. С. 265–511.
8. Деятельность отделов (1900) — Деятельность отделов Императорского Православного Палестинского Общества за 1899/1900 год // СИППО. 1900. Июль-октябрь. С. 361–642.

9. Деятельность отделов (1901) — Деятельность отделов Императорского Православного Палестинского Общества в 1900/1 году. СПб.: Тип. В. Киришбаума, 1901. 340 с.
10. Деятельность отделов (1902) — Деятельность отделов Императорского Православного Палестинского Общества в 1901/2 году. СПб.: Тип. В. Киришбаума, 1902. 118 с.
11. Деятельность отделов (1904) — Деятельность отделов Императорского Православного Палестинского Общества в 1902/3 году. СПб.: Тип. В. Киришбаума, 1904. 104 с.
12. Дополнительный отчет (1911) — Дополнительный отчет о Палестинских чтениях, бывших в истекшую Св. Четырдесятницу с.г. в городах Тверской епархии. Тверь, 1911. 8 с.
13. Казанский телеграф — Казанский телеграф. Газета политическая, общественная, литературная и коммерческая. 1897. 6 декабря. № 1491; 1897. 10 декабря. № 1494; 1898. 11 марта. № 1575; 1898. 17 марта. № 1581.
14. Калужские ведомости — Калужские губернские ведомости. 1909. 17 января. № 8; 18 февраля. № 24.
15. Каталог (1893) — Каталог волшебных фонарей и световых картин магазина физико-механиков Е. С. Трындына С-вей. М.: Тип. В. А. Гацук, 1893. 128 с.
16. Каталог (1902) — Каталог гуманных картин к чтением о Св. Земле, изданным Императорским Православным Палестинским Обществом. СПб.: Тип. В. Киришбаума, 1902. 44 с.
17. Каталог (1910) — Каталог художественной мастерской световых картин для волшебных фонарей Л. М. Соколова. М.: Тип. под фирмою «Ломоносов», 1910. 324 с.
18. Московские ведомости — Московские ведомости. 1908. 5 января. № 4; 19 февраля. № 41.
19. Народные чтения (1896) — Народные чтения. Очерк деятельности учрежденной по Высочайшему повелению Постоянной Комиссии по устройству народных чтений и состоящего при ней Издательского общества с 1 января 1892 года по 1 января 1896 года. СПб.: Тов-во «Печатня С. П. Яковлева», 1896. 36 с.
20. Никольский (1902) — *Никольский Н.* Отчет о ведении чтений о Святой земле в благочинии № 6 за 1901–1902 г. Томск: Типография Епархиального Братства, 1902. 28 с.
21. Обзор деятельности Вятского отдела (1897) — Обзор деятельности Вятского отдела Императорского Православного Палестинского Общества по устройству народных чтений о св. земле за 1896–1897 гг. Вятка: Тип. и хромофотография Маишеева, 1897. 32 с.
22. Общее собрание (1912) — Общее годичное Собрание членов Самарского Отдела Православного Палестинского общества // Самарские епархиальные ведомости. 1912. № 8. Отдел неофиц. С. 326–328.
23. Отчет Архангельского отдела (1899) — Отчет о деятельности Архангельского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1898/9 год. Архангельск: Типолит. Наследн. Д. Горайнова, 1899. 10 с.
24. Отчет Астраханского отдела (1900) — Отчет Астраханского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1899–1900 гг. (четвертый год его существования). Астрахань: Тип. В. Л. Егорова, 1900. 38 с.
25. Отчет Волынского отдела (1904) — Отчет Волынского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1903–4 год. Почаев: Тип. Почаево-Успенской Лавры, 1904. 12 с.
26. Отчет Воронежского отдела (1899) — Отчет Воронежского отдела Императорского Православного Палестинского Общества с 25 января 1898 г. по 1 марта 1899 г. Воронеж: Тип. В. И. Исаева, 1899. 16 с.
27. Отчет Вятского отдела (1895) — Отчет Вятского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1894–1895-й год. Вятка: Тип. Мамшеева, 1895. 30 с.
28. Отчет Вятского отдела (1900) — Отчет Вятского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1899–1900 год Вятка: Тип. и хромофотография Маишеева, 1900. 58 с.
29. Отчет Екатеринбургского отдела (1898) — Отчет о деятельности Екатеринбургского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за четвертый год его существования (10 апреля 1897 г. по 10 апреля 1898 г.). Екатеринбург: Тип. П. Я. Сапожникова, 1898. 22 с.
30. Отчет Екатеринбургского отдела (1899) — Отчет о деятельности Екатеринбургского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за пятый год его

существования (с 1 марта 1898 г. по 1 марта 1899 г.). Екатеринбург: Тип. П. Я. Сапожникова, 1899. 36 с.

31. Отчет Екатеринославского отдела (1901) — Отчет о деятельности Екатеринославского отдела Императорского Православного Палестинского Общества с 1 марта 1900 г. по 1 марта 1901 г. Екатеринослав: Тип. Братства Св. Владимира, 1901. 22 с.

32. Отчет Калужского отдела (1900) — Отчет Калужского отдела Императорского Православного Палестинского Общества с 1 марта 1899 года по 1 марта 1900 года. Калуга: Тип. Губернского Правления, 1900. 30 с.

33. Отчет Киевского отдела (1906) — Отчет Киевского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1905 г. // Киевские епархиальные ведомости. 1906. № 17. Часть неофиц. С. 481–486.

34. Отчет Киевского отдела (1907) — Отчет Киевского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1906 г. (с 1 марта 1906 г. по 1 марта 1907 г.) // Киевские епархиальные ведомости. 1907. № 27. С. 627–634.

35. Отчет Киевского отдела (1910) — Отчет Киевского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1909 год (с 1 марта 1909 г. по 1 марта 1910 г.). Киев: Тип. Императорского Университета св. Владимира, 1910. 28 с.

36. Отчет Киевского отдела (1915) — Отчет Киевского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1914 год (с 1 января 1914 г. по 31 декабря того же года). Киев: Тип. Императорского Университета св. Владимира, 1915. 26 с.

37. Отчет Кишиневского отдела (1907) — Отчет о деятельности Кишиневского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за время с 1 марта 1906 года по 1 марта 1907 года. Кишинев: Кишиневская епархиальная тип., 1907. 22 с.

38. Отчет Кишиневского отдела (1911) — Отчет о деятельности Кишиневского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за время с 1 марта 1910 года по 1 марта 1911 года. Кишинев: Епархиальная тип., 1911. 16 с.

39. Отчет Московской комиссии (1905) — Отчет Московской комиссии по сбору пожертвований в пользу православных в Иерусалиме и Св. Земле с 1 марта 1904 по 1 марта 1905. М., 1905. 17 с.

40. Отчет Новгородского отдела (1907) — Отчет Новгородского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1906/7 год. Новгород: Новгородская губернская тип., 1907. 24 с.

41. Отчет Новгородского отдела (1908) — Отчет Новгородского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1907/8 год. Новгород: Новгородская губернская тип., 1908. 22 с.

42. Отчет Одесского отдела (1897) — Отчет Одесского отдела Императорского Православного Палестинского Общества с 1-го марта 1896 года по 1 марта 1897 года. Одесса: «Славянская» типография Н. Хрисогелос, 1897. 12 с.

43. Отчет Оренбургского отдела (1903) — Отчет о деятельности Оренбургского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за время с 1 марта 1902 по 1 марта 1903 — девятый отчетный год // Оренбургские епархиальные ведомости. 1903. № 13. Отд. офиц. С. 166–176.

44. Отчет Оренбургского отдела (1904) — Отчет о деятельности Оренбургского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за время с 1 марта 1903 по 1 марта 1904 года // Оренбургские епархиальные ведомости. 1904. № 20. Отд. офиц. С. 326–334.

45. Отчет Оренбургского отдела (1905) — Отчет о деятельности Оренбургского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за время с 1 марта 1904 по 1 марта 1905 года // Оренбургские епархиальные ведомости. 1905. № 17. Отд. офиц. С. 436–449.

46. Отчет Оренбургского отдела (1906) — Отчет о деятельности Оренбургского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за время с 1 марта 1905 по 1 марта 1906 год // Оренбургские епархиальные ведомости. 1906. № 17. Отд. офиц. С. 324–335.

47. Отчет Оренбургского отдела (1907) — Отчет о деятельности Оренбургского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за время с 1 марта 1906 по 1 марта 1907 год // Оренбургские епархиальные ведомости. 1907. № 34–35. Отд. офиц. С. 226–241.

48. Отчет Оренбургского отдела (1908) — Отчет о деятельности Оренбургского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за время с 1 марта 1907 по 1 марта 1908 год // Оренбургские епархиальные ведомости. 1908. № 35–36. Отд. офиц. С. 264–278.
49. Отчет Оренбургского отдела (1909) — Отчет о деятельности Оренбургского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за отчетный 1908–1909 год // Оренбургские епархиальные ведомости. № 37–38. 1909. Отд. офиц. С. 302–310.
50. Отчет Оренбургского отдела (1911) — Отчет о деятельности Оренбургского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за отчетный 1910–1911 год (с 1 марта 1910 года по 1 марта 1911 года) // Оренбургские епархиальные ведомости. 1911. № 43. Отд. офиц. С. 1–20.
51. Отчет Орловского отдела (1903) — Отчет о деятельности Орловского отдела Императорского Православного Палестинского Общества с 1 января 1902 г. по 1 марта 1903 г. (четвертый год существования) // Орловские епархиальные ведомости. 1903. № 24. Приложение к офиц. отделу. 20 с.
52. Отчет Орловского отдела (1912) — Отчет о деятельности Орловского отдела Императорского Православного Палестинского Общества (с 1-го марта 1911 г. по 1-е марта 1912 г. 13-й год существования Отдела) // Орловские епархиальные ведомости. 1912. № 15. Отдел неофиц. С. 157–182.
53. Отчет Симбирского отдела (1902) — Отчет о деятельности Симбирского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1901 год (Первый год существования Отдела). Симбирск: Типо-литография А. Т. Токарева, 1902. 22 с.
54. Отчет Симбирского отдела (1903) — Отчет о деятельности Симбирского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1902 год (Второй год существования Отдела). Симбирск: Типо-литография А. Т. Токарева, 1903. 28 с.
55. Отчет Симбирского отдела (1905) — Отчет о деятельности Симбирского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1904 год (Четвертый год существования Отдела). Симбирск: Типо-литография А. Т. Токарева, 1905. 48 с.
56. Отчет Симбирского отдела (1906) — Отчет о деятельности Симбирского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1905 год. Симбирск: Типо-литография А. Т. Токарева, 1906. 32 с.
57. Отчет Тверского отдела (1897) — Отчет о деятельности Тверского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1896/97 год (второй) год — с 1 марта 1896 г. по 1 марта 1897 г. // Тверские епархиальные ведомости. 1897. № 20. Часть офиц. С. 680–693.
58. Отчет Томского отдела (1900) — Отчет о деятельности Томского отдела Императорского Православного Палестинского общества за 1899–1900 г. // Томские епархиальные ведомости. 1900. № 15. Неофиц. отдел. С. 5–22.
59. Отчет Томского отдела (1902) — Отчет о деятельности Томского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1901–1902 год // Томские епархиальные ведомости. 1902. № 17. Неофиц. отдел. С. 18–34.
60. Отчет Черниговского отдела (1897) — Отчет о деятельности Черниговского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за третий год его существования (с марта 1896 г. по март 1897 г.). Чернигов: Типография Губернского правления, 1897. 6 с.
61. Отчет Кишиневского отдела (1902) — Отчет о состоянии Кишиневского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за время с 1-го марта 1901 года по 1-е марта 1902 года. Кишинев: Типо-Литография Э. Шлиомовича, 1902. 32 с.
62. Очерк (1897) — Очерк деятельности учрежденной по Высочайшему повелению постоянной комиссии народных чтений за первое двадцатипятилетие ее существования. 6 апреля 1872–1897. СПб.: Типография М. Акинфиева и И. Леонтьева, 1897. 44 с.
63. Петербургский листок — Петербургский листок. 1907. 16 апреля. № 104.
64. ПСЗРИ — Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2-е. Т. LI. 1876. № 56762. С. 556–557.
65. Религиозно-нравственное чтение (1909) — Религиозно-нравственное чтение // Ставропольские епархиальные ведомости. 1909. № 11. Отдел неофиц. С. 345–346.
66. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 733. Оп. 182. Д. 173.

67. Рязанский вестник — Рязанский вестник. Ежедневная политическая и общественно-литературная газета. 1909. 17 марта. № 72.
68. С.-Петербургские ведомости — С.-Петербургские ведомости. 1896. 31 декабря. № 359; 1897. 18 марта. № 75; 1898. 20 января (1 февраля). № 19; 1898. 10 (22) февраля. № 40; 1898. 17 февраля (1 марта). № 46; 1898. 3 (15) марта. № 60.
69. Устав — Устав Императорского Православного Палестинского общества. URL: <http://jerusalem-ipro.org/arhiv/dok/ustav/> (дата обращения: 12.02.2023).
70. Черниговское слово — Черниговское слово. Ежедневная политическая, экономическая и литературная газета. 1907. 6 марта. № 102.; 1908. 1 апреля. № 409; 1909. 26 февраля. № 663; 1909. 4 марта. № 668.
71. Чтения в ОДС (1897) — Чтения в одесской духовной семинарии // Южное обозрение. Ежедневная политическая, научная, литературная, торгово-промышленная и финансовая газета. 1897. 29 января. № 35.

Литература

72. Валитов (2020а) — Валитов А. А. Визуализации Святой Земли на палестинских чтениях в конце XIX — начале XX века // Визуальные образы современной культуры: идеалы и идеологии (к 25-летию теологического образования в г. Омске): Сб. науч. ст. по материалам VIII Всероссийской научно-практической конференции (Омск, 27 сентября — 9 октября 2019 г.). Омск: Изд-во Ом. гос. ун-та, 2020. С. 77–80.
73. Валитов (2020б) — Валитов А. А. Использование «волшебных фонарей» и «туманных картин» на «палестинских чтениях» в Сибири в конце XIX — начале XX века // Святая Земля в славяно-русской традиции. Сб. статей по материалам IX–X круглых столов за 2019–2020 гг. / Ред.-сост. А. К. Коненкова, С. И. Михайлова. М.: ФГБОУ ВО «РГУ им. А. Н. Косыгина», 2020. С. 140–147.
74. Вальтер (1898) — Вальтер К. Х. Волшебный фонарь: Полное практическое руководство к устройству волшебного фонаря и подробное наставление, как при помощи его производить туманные картины. М.: Тип. Н. Н. Булгакова, 1898. 180, IV с.
75. Котомина (2016) — Котомина А. А. Археология интермедальности: публичные народные чтения с «Волшебным фонарем» в России в 1872–1915 гг. // Практики и интерпретации: журнал филологических, образовательных и культурных исследований. 2016. Т. 1. № 4. С. 16–36.
76. Салова (2021) — Салова Ю. Г. Народные чтения конца XIX — начала XX века в Ярославской губернии как форма популяризации книги // Книжная культура Ярославского края — 2020: сб. статей и материалов. Ярославль: Б. и., 2021. С. 26–37.
77. Слепцова (2017) — Слепцова Е. П. Просветительская деятельность орловского комитета народных чтений, церкви и частных лиц в развитии культурных процессов в Орловской губернии к. XIX — н. XX вв. // Сборник научных трудов института энергетики и природопользования. Брянск: Брянский гос. аграрный ун-т, 2017. С. 177–183.
78. Фуртова (2017) — Фуртова Г. А. Технические средства обучения в практике российского образования XIX — начала XX вв. // Историко-педагогический журнал. 2017. № 1. С. 95–111.
79. Цысь (2022) — Цысь В. В., Цысь О. П. Культурно-просветительская работа сибирских и дальневосточных отделов Императорского Православного Палестинского общества в конце XIX — начале XX вв. // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 227–245. DOI: 10.47132/1814-5574_2022_2_227
80. Юшманов (1899) — Юшманов В. Д. Святая Земля по следам Русских паломников. (I). Путь в Св. Землю, Иерусалим и его окрестности. СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1899. 40 с.
81. Юшманов (1900) — Юшманов В. Д. Святая Земля по следам Русских паломников. (II). Вифлеем, дуб мамврийский, Горняя, Иордан, Лавра св. Саввы, Фавор, Назарет и Тивериадское озеро. СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1900. 40 с.

Диакон Николай Борисов

Образовательный уровень приходского духовенства Российской империи во второй половине XIX — начале XX века (на примере Черниговской епархии)

УДК 271.2-725-9

DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_254

EDN YRPMIM



Аннотация: Образование будущих священно- и церковнослужителей — тема, которая будет актуальной во все времена. От его уровня зависит, займет ли священник место духовного лидера, ведущего паству к спасению, или сам останется ведомым различными предрассудками и суевериями. Это справедливо и по отношению к духовенству Российской империи в последние полвека ее существования, тем более что тогда грамотность и образованность были необходимы священнику или псаломщику и для ведения приходской документации, которая была достаточно обширной. Особенно это касалось сельской местности, так как большая часть приходов (по причине того, что большинство населения империи — крестьянство) находилась в селах, деревнях и местечках. В данной статье на примере приходского духовенства Черниговской епархии во 2-й пол. XIX — нач. XX в. производится попытка проследить уровень образованности членов духовного сословия, прежде всего сельского духовенства, которое составляло подавляющее большинство священно- и церковнослужителей Русской Церкви в данный период.

Ключевые слова: Российская империя, Русская Православная Церковь, приход, духовенство, штат прихода, священнослужители, образование, епископ Варлаам (Денисов), священномученик Василий (Богоявленский), Черниговская епархия.

Об авторе: **Диакон Николай Юрьевич Борисов**

Магистр теологии, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: nikolai.borisovnikolay@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4198-3456>

Для цитирования: Борисов Н., диак. Образовательный уровень приходского духовенства Российской империи во второй половине XIX — начале XX века (на примере Черниговской епархии) // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 254–261.

Статья поступила в редакцию 01.11.2022; одобрена после рецензирования 07.12.2022; принята к публикации 23.12.2022.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Deacon Nikolay Borisov

The Educational Level of the Parish Clergy in the Russian Empire in the Second Half of the 19th – Early 20th Century (on the Example of the Chernigov Diocese)

UDK 271.2-725-9

DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_254

EDN YRPMIM



Abstract: The education of future priests and clergy is a topic that will be relevant at all times. It depends on his level whether the priest will take the place of a spiritual leader leading the parishioners to salvation, or he himself will remain guided by various prejudices and superstitions. This can also be attributed to the clergy of the Russian Empire in the last half century of its existence, especially since then literacy and education were necessary for a priest or a psalmist and for maintaining parish documentation, which was quite extensive. This was especially true in rural areas, since most of the parishes (due to the fact that the majority of the population of the empire were peasants) were located in villages, villages and towns. In this essay, using the example of the parish clergy of the Chernigov diocese in the second half of the 19th – early 20th century, I attempt to trace the education of members of the clergy, primarily rural clergy, who made up the vast majority of the clergymen and churchman of the Russian Church in this period.

Keywords: Russian Empire, Russian Orthodox Church, parish, clergy, parish staff, clergymen, education, archishop Varlaam (Denisov), Holy Martyr Vasily (Bogoyavlensky), Chernigov diocese.

About the author: **Deacon Nikolai Yurievich Borisov**

Master of Theology, postgraduate student at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: nikolai.borisovnikolay@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4198-3456>

For citation: Borisov N., deacon. The Educational Level of the Parish Clergy in the Russian Empire in the Second Half of the 19th – Early 20th Century (on the Example of the Chernigov Diocese). *Khristsianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 254–261.

The article was submitted 01.11.2022; approved after reviewing 07.12.2022; accepted for publication 23.12.2022.

В Российской империи образовательный уровень имел для духовенства большое значение. Прежде всего это касалось рукоположения. Конечно, редакции Устава правящего архиерея, с припиской, что он сам «удостоверяется в достоинстве ищущего посвящения» (ПСЗРИ, II, т. 16, ч. 1, 231; ПСЗРИ, III, т. 3, 120). Но с 1869 г. под этой формулировкой подразумевается и необходимость получения духовного образования для назначения даже на причетническое место. Связано это с введением порядка постепенности при поставлении на различные должности в церковном причте. В положении Присутствия по делам православного духовенства «О составе приходов и церковных причтов» об этом говорилось следующее: «На места младших священников... назначать только прослуживших некоторое время в звании псаломщиков или диаконов, на вакансии псаломщиков, из окончивших курс в семинарии, или же которые по окончании сего курса пробыли не менее трех лет учителями в начальных школах» (ПСЗРИ, II, т. 44, ч. 1, 323–324). То есть псаломщиком или диаконом по правилам мог стать только человек, окончивший полный курс семинарии.

Вдобавок нужно было соблюсти возрастной ценз (25 лет — для диакона, 30 лет — для священника), который не действовал лишь в случае с завершившими богословское обучение в духовной академии и получившими ученые степени, а также с теми, кто, выйдя из семинарии по окончании последнего класса, прослужил в должности наставника в духовно-учебном заведении не менее трех лет (ПСЗРИ, II, т. 44, ч. 1, 324).

Таким образом, вводился образовательный ценз, без соответствия которому не представлялось возможным войти в состав причта любой церкви. Конечно, в данном вопросе существовало некоторое противоречие: несмотря на такую строгость, нельзя было уйти от проблемы нехватки священно- и церковнослужителей в епархиях. Неслучайно в ситуациях нехватки обеими редакциями Устава разрешалось принимать в духовное звание из других сословий (сословий) по удостоверении в соответствии поведения и образования кандидатов будущему служению (ПСЗРИ, II, т. 16, ч. 1, 231; ПСЗРИ, III, т. 3, 121). Следует обратить внимание на то, что у кандидатов отсутствовало семинарское образование. Правда, у них была возможность восполнить эту нехватку, прослушав курс богословских наук в семинарии или училище, доступ в общеобразовательные классы которых уже во 2-й пол. 1860-х гг. был открыт для представителей всех сословий (Извлечение за 1867 г., 99). То есть даже в подобных случаях подразумевалось получение духовного образования.

Кроме того, косвенно на рукоположение кандидата без духовного образования указывал п. 274 в 9-м томе Свода законов Российской империи издания 1857 г., где говорилось: «Из детей, оставшихся при отцах без отдачи в училища, а равно из исключенных из училищ... за распределением из них способных в причетнические и служительские, при Духовных Консисториях и Правлениях, и другие должности, излишние или неспособные увольняются по их просьбам из духовного в гражданское ведомство» (Свод законов, 1857, т. 9, 62). То есть причетником мог стать и человек, не только не окончивший семинарии, но даже отчисленный из духовного училища.

В результате изданное через 12 лет и приводимое ранее положение «О составе приходов и церковных причтов» противоречило приведенному пункту закона о состояниях, хотя два данных акта сосуществовали. Конечно, акт 1869 г. подразумевал дефицит кадров, потому в нем указывалось на возможность стать исправляющим должность псаломщика (не псаломщиком) без полного семинарского образования (ПСЗРИ, II, т. 44, ч. 1, 324). Как будет видно, проблема заключалась в том, что нехватка в ряде епархий была столь катастрофической, что большая часть церковнослужителей имела второе, а не первое звание. Потому при соотношении законодательных актов следует заключить, что образовательный ценз мог не соблюдаться: все зависело от того, каким законом при проверке кандидата руководствуется правящий архиерей.

На столь противоречивой базе данный вопрос развивался и в Черниговской епархии. Образовательный уровень приходского духовенства в данном регионе во 2-й пол. XIX — нач. XX в. не был стабильным. Кроме противоречий в законодательстве

на ситуацию сильно влияли изменения штатов храмов, отношение выпускников духовных учебных заведений к священническому служению. На основании этого происходили перемены и в области образовательного уровня священно-, церковно-служителей. Таким образом, целый ряд факторов делал картину весьма неоднородной.

Что касается уровня образования духовенства, то следует отметить, что в начале рассматриваемого периода он был вполне удовлетворительным. В 1866 г., по сообщению епархиального преосвященного, почти все священники были из окончивших семинарский курс (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 255. Л. 5 об.). Неплохая статистика для провинциальной епархии, в которой на тот момент служило 1027 священников (Извлечение за 1867 г., Приложения, 18). Кроме того, в епархии находилось 277 диаконов (Извлечение за 1867 г., Приложения, 19), образование которых архиеп. Варлаамом (Денисовым) оценивалось как посредственное (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 255. Л. 6). «Посредственным» архиерей называл неоконченное семинарское образование или же образование, полученное в духовном училище (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 405. Л. 31). В данном случае с уверенностью можно предположить, что все священнослужители имели образование на уровне духовного училища и первых классов семинарии, не говоря о том, что подавляющее большинство священников закончило полный семинарский курс. Духовенство же с полным академическим образованием, как и в любой другой провинциальной епархии, встречается в Чернигове крайне редко: все такие клирики относились к преподавательскому составу местной семинарии и других учебных заведений епархии (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 405. Л. 30 об.).

Что касается псаломщиков, то их образование находилось на весьма низком уровне. Архиепископ Варлаам пишет об этом так: «Состояние же просвещения церковнослужителей неудовлетворительно, оттого что здесь весьма многие причетники не обучались в духовных училищах, по неимению средств к содержанию себя в оных» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 255. Л. 6). Ситуация не менялась даже после узаконения принципа постепенности, ведь для этого требовалось время. В 1870 г. Черниговский архиерей хвалил псаломщиков за то, что, несмотря на отсутствие семинарского образования, они хорошо начитаны и обладают достойным знанием церковных книг (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 405. Л. 31 об.). То есть этого было вполне достаточно для занятия данной должности, хотя преосвященным и замечается некоторое несоответствие реального положения дел и требований законодательства. Выражается оно прежде всего в отчетных сведениях о назначенных на места псаломщиков лицах, получивших полное семинарское образование. Таковых в 1870 г. было всего шесть человек, причем один из них ушел служить в западные епархии (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 405. Л. 32).

Для сравнения, в Черниговской епархии в 1870 г. служило 1710 причетников, хотя по штату наличествовало 1844 псаломщических места (Извлечение за 1871 г., Приложения, 20–21). То есть принципу постепенности, прописанному в Положении 1869 г., с подобными темпами назначения образованных кадров невозможно было следовать. Возможно, это зависело еще и от того, что содержание церковнослужителей было весьма скудным, а обучение в духовной школе в течение шести лет предполагало лучшую долю для выпускников.

Хотя следует отметить, что даже получившие семинарское образование не были одного уровня. Если говорить об образованности каждого из членов епархиального ведомства, то его можно проследить по семинарским сессионным ведомостям, публиковавшимся в «Черниговских епархиальных известиях»: были и отличники, были и хорошисты, были и те, у кого «душа не лежала к богословским наукам».

Как уже было указано, общая картина была такой же неоднородной. Особенно это стало заметно к середине 70-х гг. По причине скудного содержания духовенства увеличился дефицит кадров. Конечно, вопрос с диаконами был решен благодаря Положению 1869 г. Так, сократилось число мест диаконов, каковых в 1874 г. было 168 (Извлечение за 1875 г., Приложения, 21), а к 1885 г. — 18 (Отчет за 1886 г., Приложения, 21). Конечно, часть оставшихся диаконов содержалась прихожанами на отдельно жертвуемые ими суммы (в 1885 г. так содержалось 119 диаконов (Отчет за 1886 г., Приложения,

20)), а часть за неимением такой возможности уходила на причетнические места. При таком сокращении отпадал вопрос о поставлении необразованных диаконов.

Священнические места обеспечивались более-менее нормально, хотя нехватка кандидатов на них к 1885 г. достигала 13 человек (Отчет за 1886 г., Приложения, 21). Все же такое положение не представлялось критичным. Возможно, на отсутствие кризиса в данной области влиял «старый запас»: в священники рукополагали прослуживших некоторое время псаломщиков. Гораздо хуже дело обстояло с псаломщическими местами, так как по причине упоминаемого ценза 1869 г. число таковых уменьшалось: часть псаломщиков рукополагали, а новых кандидатов было невозможно найти. Содержание церковнослужителей было намного хуже, чем у священников. По этой причине выпускники семинарии старались определиться с местом своей службы в епархиальном или любом другом гражданском ведомстве, лишь бы не попадать на незавидную псаломщическую должность. В 1874 г. было 8 псаломщиков, окончивших семинарский курс, и по необходимости пополнения священнических кадров 5 из них было рукоположено во священники (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 612. Л. 6 об.). Всего в епархии к тому времени было 1496 причетников на 1849 мест (Извлечение за 1875 г., Приложения, 20–21). То есть 353 места оставались пустующими, а образовательный уровень занимавших остальные был весьма низким.

Начала проявляться проблема с образованием и в среде священнослужителей. К 1878 г. из них полный семинарский курс не окончило 40 человек (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 821. Л. 18 об.). Через семь лет это число увеличилось почти вдвое и составило 78 священнослужителей (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1114. Л. 8).

В результате к 1885 г. ситуация в епархии выглядела следующим образом: из 981 священника и 137 диаконов 8 имели академическое образование, 1030 — семинарское, 78 — «посредственное», то есть более низкое (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1114. Л. 8–8 об.; Отчет за 1886 г., Приложения, 20–21). При этом всего два из 1180 псаломщиков имели оконченное семинарское образование (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1114. Л. 8 об.). Таким образом, были видны предпосылки кризиса не только в среде церковнослужителей, но и среди священников. Не зря еп. Вениамин (Быковский), занимавший в то время Черниговскую кафедру, решил ввести дополнительные экзамены для ищущих сана из не окончивших полного курса семинарского образования, а также для желающих рукоположиться в сан диакона или занять псаломщические места без удовлетворительного свидетельства об их обучении от начальств духовно-учебных заведений (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1114. Л. 8 об.). Вызвано это было и развитием сети церковно-приходских школ после занятия должности обер-прокурора К. П. Победоносцевым. При увеличении их числа появлялась необходимость в увеличении числа учителей, которыми мыслились рукоположенные в священный сан. При упомянутых ставленнических экзаменах еп. Вениамин большое внимание уделял именно способности законоучительствовать в начальных школах, прежде всего в церковно-приходских (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1114. Л. 8 об.).

Положение дел за прошедшие 16 лет приняло следующий характер: образованные церковнослужители кроме церковного служения занимали должность учителя народных училищ в течение трех лет, после чаще всего рукополагались епархиальным руководством во священники (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 717. Л. 20 об.). Последнее предотвращало дефицит священнослужителей в епархии. Но церковнослужителей с образованием становилось все меньше, поэтому данный источник пополнения священнических кадров исчерпывал себя.

Здесь следует отметить, что епархиальное руководство, заботясь об образовании местного духовенства, не видело проблемы в таком количестве плохо образованных священнослужителей, а вернее, считало это приемлемым в условиях данной епархии. Так, еще в 1882 г. еп. Вениамин (Быковский) писал, что, по отзывам благочинных и по его личным наблюдениям, уровень умственного развития духовенства вполне достаточен для среды, в которое оно поставлено для пастырской деятельности (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 987. Л. 12 об.). То есть можно сказать, что такая картина

представлялась приемлемой, хотя оценивалась не очень хорошо. В данном случае следует констатировать нормальное состояние только в контексте ситуации.

Академическое же образование в Черниговской епархии имели единицы. В 1878 г. его имело семь священнослужителей (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 821. Л. 18 об.). К 1885 г., как упоминалось ранее, их число составило восемь человек. В 1893 г. произошел положительный сдвиг: в епархии было уже 12 человек, окончивших духовную академию (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1487. Л. 15), но уже через два года число таковых снова уменьшилось и составило девять священников (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1601. Л. 24 об.). К 1905 г. эта цифра увеличилась до 17 выпускников академии (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2129. Л. 23 об.). К 1914 г. их было снова всего девять человек (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2682. Л. 20 об.). В данном случае можно сделать следующий вывод: несмотря на изменения в числе священнослужителей Черниговской епархии, имеющих академическое образование, от 7 до 17 человек (более чем в два раза), речь шла об 1–2% (если брать все духовство, то менее 1%), которые относились к городскому духовенству. Интересным представляется факт, что такие священники редко занимали различные должности в Черниговской духовной семинарии. Например, в 1910 г. таковых было только двое (Отчет за 1911–1912 гг., Приложения, 110), а к 1914 г. в ней не осталось ни одного представителя белого духовства, преподающего или занимающего административную должность (Отчет за 1914 г., Приложения, 66).

Следует отметить, что данные цифры не подлежат критике, так как в провинциальной епархии большому числу духовенства с академическим образованием просто не хватило бы работы, соответствующей их высокой квалификации.

Возвращаясь к вопросу о дефиците кадров в Черниговской епархии, следует отметить, что он постепенно рос. Это отразилось и в отчетах епархиальных преосвященных, где с 1894 г. указывалось точное число классов (теперь было шесть годичных классов вместо трех двухгодичных), которые окончили священнослужители. В то время в Черниговской епархии из 1023 священников и 105 диаконов восемь лиц окончили духовную академию, 855 — семинарию, 54 — 4 класса семинарии (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1543. Л. 25 об.; Отчет за 1894–1895 гг., Приложения, 94–95). То есть остальные 211 священнослужителей получили образование в первых классах семинарии, в училище или же вообще были без духовного образования. Уровень образования церковнослужителей по-прежнему оставался низким: из 1133 псаломщиков 12 окончили семинарский курс, шесть — 4 класса семинарии, а остальные были из низших духовных и светских учебных заведений либо же вообще с домашним образованием (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1543. Л. 25 об.; Отчет за 1894–1895 гг., Приложения, 95).

Стоит еще раз отметить, что духовенство должно было преподавать, а также заниматься обучением детей прихожан в церковно-приходских школах. Резонно было бы предположить, что уровень образования в таких учебных заведениях оставался весьма низким, уступающим уровню земских школ.

К 1905 г. из 1081 священника было уже 51 лицо с 4 классами образования и 120 — из обучавшихся в низших классах семинарии или духовных училищах. Не лучше дело обстояло и с диаконами: из 153 человек 34 обучались (не обязательно окончили) в духовной семинарии, 78 — в духовных училищах, учительских семинариях или приходских училищах, а 41 из них получил домашнее образование. Уровень образования псаломщиков остался на том же уровне: 12 лиц, окончивших семинарский курс, и 23 — учившихся в разных классах семинарии (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2129. Л. 23 об. — 24). Возникает вопрос: как могли плохо образованные священно- и церковнослужители вступать в полемику с разъезжающими по губернии агитаторами в ходе Первой русской революции 1905–1907 гг.? Более того, ситуация ухудшилась к 1907 г., когда не только диаконы и псаломщики, но и 19 священников не имели даже школьного образования (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2252. Л. 30).

Необходимо также отметить, что в епархиальных отчетах за последние годы рассматриваемого периода появляются сведения и о священнослужителях со светским образованием, что может быть связано лишь с усилением ломки сословной системы

в Российской империи в начале XX в. Так, в 1914 г. один священник окончил высшее светское учебное заведение, два — средние светские учебные заведения (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2682. Л. 20 об.). Это было исключение, но сам факт отметки этого явления будущим сщмч. Василием (Богоявленским), который был тогда епископом Черниговским, безусловно, заслуживает внимания.

К началу Первой мировой войны епархиальный преосвященный приводил следующие цифры по состоянию образования духовенства вверенной ему епархии (список велся по градации значимости образования): из 1142 священников девять, как уже было сказано, имели академическое образование, один — университетское, 745 — полное семинарское, два — среднее (светское), 208 окончили 4 класса семинарии, 170 — низшие классы семинарии или духовное училище, семеро не получили образования (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2682. Л. 20 об.).

Число диаконов увеличилось, но уровень их образования снизился еще больше. Из 306 лиц лишь двое окончили полный семинарский курс, шестеро отучились в 4 или 5 классах семинарии, 178 находились на низших образовательных ступенях, а 120 получили домашнее образование (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2682. Л. 20 об.).

В случае с псаломщиками нельзя не заметить относительного прогресса: из 1062 человек трое окончили курс духовной академии, 23 — полный семинарский курс, 58 получили образование в высших и низших классах семинарии (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2682. Л. 20 об.). Остается только предполагать, чем вызвано такое улучшение: реальным стремлением кандидатов послужить Церкви или же нежеланием идти на фронт.

Общая ситуация с образованием духовенства в Черниговской епархии выглядела следующим образом: 30% священников, более 99% диаконов и 97,5% псаломщиков не окончили полного курса семинарского образования. Положительным моментом было то, что всего лишь 0,6% не обучались ни в каких учебных заведениях, хотя из диаконов таких лиц было более 39%, не говоря уже о псаломщиках, большинство из которых максимум учились в церковно-приходских школах, а то и вообще нигде не учились.

Не следует забывать о том, что и такое количество необразованного духовенства не полностью компенсировало недостаток священно- и церковнослужителей в епархии: по-прежнему оставались вакансии на различных, прежде всего бедных, приходах. С началом войны ситуация только ухудшилась, хотя регресс следует отнести к довоенному вектору увеличения числа неграмотных служителей.

Таким образом, можно сделать следующий вывод: перед лицом войны и революционных потрясений, когда Российская Церковь нуждалась в умных и образованных священно- и церковнослужителях, ощущалась их острая нехватка. В частности, в Черниговской епархии, по общему подсчету, к 1914 г. лишь 0,5% приходского духовенства (протоиереев, священников, диаконов, псаломщиков) вышли из стен духовных академий, чуть более 30% окончили семинарию, меньше 10% имели 4-классное образование. Остальные же 60%, то есть больше половины, имели низшее образование, в лучшем случае — на уровне первых двух классов семинарии или духовного училища.

Духовенству с такой подготовкой сложно было отвечать на вызовы времени. Конечно, можно говорить, что священники восполняли недостаток образования самостоятельным чтением духовной литературы, что подчеркивали в своих отчетах некоторые черниговские преосвященные (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 914. Л. 7 об.). Но это выглядит весьма сомнительно, особенно по отношению к сельскому духовенству, которое было загружено семейными и прочими бытовыми заботами. Возможно, и были те, кто занимался самообразованием, но таких было крайне мало. В большей степени прилежание к самообразованию касалось городского духовенства.

В сложившейся ситуации приходилось возводить в причетники, а потом и рукополагать в священники кандидатов с неоконченным образованием или вообще без него.

Таким образом, недостаток в образованном духовенстве был налицо. Связано это было прежде всего с открывшейся возможностью выхода из духовного состояния для детей духовенства (через учебу в светских учебных заведениях, а затем и через устройство на государственную службу). Выбирая один из вариантов данного

пути, дети священно- и церковнослужителей обуславливали свое решение нежеланием повторять судьбу своих отцов, так как с малых лет были знакомы с жизненными трудностями людей своего сословия. Как результат, наблюдался отток способных и хорошо образованных представителей духовного сословия в светскую среду. Этот процесс только усилился в начале XX в., когда наметилась окончательная ломка сословного строя.

Нужно заметить, что как в начале, так и в конце рассматриваемого периода недостаток образования воспринимался как неприятное, но неизбежное явление, причем в тех условиях это считалось приемлемым. Даже к концу периода такой деятельный архиерей, как сщмч. Василий (Богоявленский), свидетельствовал: «Духовенство по своему... образовательному цензу вполне понимает потребности времени и духовные запросы своей паствы» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2620. Л. 101). Конечно, подобное утверждение звучит обнадеживающе, но — лишь в контексте всех тех недостатков, которые были порождены временем. Многие даже тогда понимали, что уровень образования нужно поднимать, но также и видели границы возможностей в данной области. Видимо, без кардинальных перемен этого было не достичь.

Источники и литература

1. Извлечение за 1867 г. — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1867 г. Приложения. СПб.: Синодальная тип., 1868. 194 с.

2. Извлечение за 1867 г., Приложения — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1867 г. Приложения. СПб.: Синодальная тип., 1868. 118 с.

3. Извлечение за 1871 г., Приложения — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1871 г. Приложения. СПб.: Синодальная тип., 1872. 126 с.

4. Извлечение за 1875 г., Приложения — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1875 г. Приложения. СПб.: Синодальная тип., 1876. 125 с.

5. Отчет за 1886 г., Приложения — Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1886 год. Приложения. СПб.: Синодальная тип., 1888. 129 с.

6. Отчет за 1894–1895 гг., Приложения — Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1894 и 1895 годы. Приложения. СПб.: Синодальная тип., 1898. 159 с.

7. Отчет за 1911–1912 гг., Приложения — Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1911–1912 годы. Приложения. СПб.: Синодальная тип., 1913. 231 с.

8. Отчет за 1914 г., Приложения — Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1914 год. Приложения. Пг.: Синодальная тип., 1916. 145 с.

9. ПСЗРИ, II — Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе: в 55 т. Т. 16. Отд. первое; Т. 44. Отд. первое. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1842, 1873.

10. ПСЗРИ, III — Полное собрание законов Российской империи. Собрание третье: в 33 т. Т. 3. Отд. первое. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1886. 501 с.

11. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 149. Д. 255, 405, 612, 717, 821, 914, 987, 1114, 1487, 1543, 1601, 2129, 2252, 2620, 2682.

12. Свод законов (1857) — Свод законов Российской империи, повелением Государя Императора Николая Первого составленный. Изд. 1857 г. Т. 9: Законы о состояниях. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1857. 478 + 88 с.

Епископ Силуан (Никитин)

Династия священников, ушедших в Финляндию после Кронштадтского восстания

УДК 271.2(480)-725-9
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_262
EDN VQBYUQ



Аннотация: В статье говорится о Покровской и Никольской общинах, возникших в связи с календарной реформой, проведенной Финляндской Православной Церковью в 1923 г. Особое внимание уделяется настоятелям данных общин братьям Георгию и Борису Павинским. Описывается жизнь духовенства и членов общин, трудности, с которыми сталкивались данные приходы. Опираясь на архивные данные, автор приводит воспоминания многих знавших о Бориса и о. Георгия. Говорится о взаимоотношениях приходов Московского Патриархата с Финляндской Православной Церковью.

Ключевые слова: межправославные отношения, Финляндская Православная Церковь, Покровская община, Никольская община, Хельсинки, Выборг.

Об авторе: **Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич)**
Кандидат богословия, доцент, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: f.siluan@mail.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1445-4703>

Для цитирования: Силуан (Никитин), еп. Династия священников, ушедших в Финляндию после Кронштадтского восстания // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 262–269.

Статья поступила в редакцию 13.02.2023; одобрена после рецензирования 16.03.2023; принята к публикации 28.03.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Bishop Siluan (Nikitin)

**A Dynasty of Priests who Left for Finland
after the Kronstadt Uprising**



UDK 271.2(480)-725-9

DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_262

EDN VQBYUQ

Abstract: The article refers to the Pokrovskaya (of the Intercession of the Theotokos) and Nikolskaya (of St. Nicholas) congregations that arose in connection with the calendar reform carried out by the Finnish Orthodox Church. Special attention is paid to the rectors of these communities, two brothers, George and Boris Pavinsky. The life of the clergy and members of the communities, the difficulties faced by these parishes are described. Drawing on archival data, the author of the article cites the memories of people who knew Fr. Boris and Fr. George. The article also examines the relationship between the parishes of the Moscow Patriarchate and the Finnish Orthodox Church.

Keywords: Inter-Orthodox Relations, Finnish Orthodox Church, Intercession Community, St. Nicholas Community, Helsinki, Vyborg.

About the author: **Bishop of Peterhof Siluan (Nikitin Sergei Sergeevich)**

Ph. D. in Theology, Associate Professor, Rector of the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: f.siluan@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1445-4703>

For citation: Siluan (Nikitin), bishop. A Dynasty of Priests who Left for Finland after the Kronstadt Uprising. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 262–269.

The article was submitted 13.02.2023; approved after reviewing 16.03.2023; accepted for publication 28.03.2023.

Православные Покровская и Никольские общины г. Хельсинки являются уже почти 100 лет приходами, объединяющими наших соотечественников, по разным причинам оказавшихся в Финляндии. Основание этих общин связано с календарной реформой в Финляндской Православной Церкви, когда в 1923 г. Церковным Управлением было принято решение о переходе Церкви на новую пасхалию (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 234). Данные события послужили причиной тому, что значительная часть прихожан различных приходов, главным образом русских по национальности, «порвали молитвенное общение с Финляндской Православной Церковью и стали добиваться создания самостоятельного церковного общества, не подчиненного Финляндскому Церковному Управлению» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 238). В итоге на территории Финляндии были образованы две частные православные общины: Покровская (Выборг) и Никольская (Хельсинки), которые и сейчас продолжают существовать, находясь в юрисдикции Московской Патриархии.

Инициативу создания первой старостильной общины проявила группа православных жителей Выборга во главе с бывшей купчихой инокиней Анной (в миру Пугина Анна Дмитриевна). Эта группа с 1925 г. начала тайно совершать богослужения по старому стилю и на церковнославянском языке на дому у Пугиной. Богослужения проводил священник общины прот. Григорий Светловский (1872–1948), в 1925 г. отстраненный Церковным Управлением Финляндской Православной Церкви от настоятельства на приходе в Терийоки за совершение пасхального богослужения по старому стилю [Шкаровский].

Закон о свободе вероисповедания, принятый в Финляндии в 1923 г., разрешал беспрепятственно регистрировать религиозные группы и объединения. На этом основании в 1926 г. в Министерство просвещения Финляндии было подано прошение об открытии частной православной общины в Выборге на основе Устава, разработанного прот. Г. Светловским. «Устав частной православной общины в г. Выборге» был одобрен правительством 23 декабря того же года. Затем последовало соответствующее разрешение на открытие общины, богослужения в которой «исполнялись бы на славянском языке, а праздники праздновались по юлианскому календарю» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 239). В 1939 г. Покровская община была эвакуирована из Выборга в Хельсинки, причем большую роль в спасении ее имущества оказал о. Григорий.

Возникновение частной старостильной Никольской общины в Хельсинки происходило в условиях, во многом сходных с обстоятельствами зарождения и организации выборгского Покровского прихода. В 1927 г. Министерством просвещения Финляндии было дано разрешение на открытие частного Никольского прихода, который до 1984 г. именовался «Сестринской Гельсингфорской общиной» и жил по уставу Покровской общины.

С 1931 г. Покровская и Никольская общины, будучи под управлением митр. Евлогия (Георгиевского), находились во временной юрисдикции Константинопольского Патриархата. Однако Покровский приход в 1925 г. предложил архиеп. Серафиму (Лукьянову), бывшему главе Финляндской Православной Церкви, возглавить его (но не смог обеспечить достойное содержание). Когда же общины перешли под управление митр. Евлогия, то Синод РПЦЗ счел это нарушением канонических правил Церкви. Глава Финляндской Православной Церкви архиеп. Герман (Аав) поддерживал митр. Евлогия в отстаивании его прав; так, при разрыве последнего с Карловацким Синодом в 1927 г. архиеп. Герман писал: «Вполне присоединяюсь к мнению Его Святейшества Вселенского Патриарха Василия, по которому истина бесспорно на стороне Вашего Высокопреосвященства» [Кострюков, 2011, 157].

Прибывший в октябре 1945 г. в Финляндию митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий (Чуков) воссоединил обе финляндские старостильные общины с Русской Православной Церковью: решением Священного Синода от 24 октября 1945 г. за № 27 две общины г. Хельсинки, подчиненные митр. Евлогии, были приняты в юрисдикцию Московского Патриархата (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 7).

«Из-за преклонного возраста и болезни митрополита Евлогия» (История Покровской общины) управление общинами было возложено на митр. Григория (Чукова).

Известно, что расходы на содержание храмов, священнослужителей и церковнослужителей сами приходы осуществлять не могли, поэтому с возникновением общин в Покровском приходе было организовано «Общество взаимопомощи», позднее переименованное в «Благотворительное общество», а в Никольском приходе — «Братство св. Николая», которые ежегодно проводили базары-лотереи и вырученные средства вкладывали на нужды храмов (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 10). Так как приходы не являлись государственными, прихожане церковным налогом не облагались, но некоторые из них добровольно вносили различные пожертвования.

Священнослужителям Московский Патриархат с 1945 г. выплачивал незначительную дотацию в сумме 500 ф.м. в месяц. Духовенство по сравнению с духовенством Евангелическо-лютеранской церкви Финляндии (далее — ЕЛЦФ) и ФПЦ жило бедно и было вынуждено сочетать пастырское служение с работой, никогда на это не жалуюсь (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 10). Только в 1986 г. клириком одной из общин (еще ныне живущим) был поставлен вопрос об уравнивании заработных плат священнослужителей ФПЦ и Патриарших приходов. Этот клирик вместе со своей супругой в качестве ультиматума сообщал, что при отказе в выполнении его просьбы он «идет на прием к митрополиту Гельсингфорсскому Иоанну (Ринне) за выяснением возможностей его служения в Финской Автономной Православной Церкви» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 124). Однако до сих пор он продолжает ревностно нести пастырские труды в одном из Патриарших приходов.

В данной статье хотелось бы проследить судьбы двух священнослужителей — братьев Георгия и Бориса Павинских, в течение долгого времени возглавлявших Патриаршие приходы в Финляндии.

Нам известно, что родились они в семье петербургского священника Волковско-кладбищенской церкви Николая Федоровича Павинского (с 1905 г. протоиерея) и его супруги Варвары Яковлевны: Георгий 4 апреля 1893 г., а Борис — 29 января 1895 г. Кроме них в семье еще был первенец — Федор, и две младшие дочери — Надежда и Ольга (ЦГА. Ф. 879. Оп. 1. Д. 96). Многочисленный священнический род Павинских связан с Олонецкой губернией, одним из наиболее ярких представителей этой фамилии является архиепископ Казанский и Симбирский Иона (Павинский; 1773–1828). Стоит сразу напомнить, что с Олонецкой губернией самым тесным образом был связан и будущий митрополит Ленинградский Григорий (Чуков). Семья Павинских была очень религиозна, родители с детьми совершали паломничества в Спасо-Преображенский Валаамский монастырь [Вечная память почившим, 1980, 35].

И Георгий, и Борис окончили Александрово-Невское духовное училище, членом правления которого, а в дальнейшем членом училищного совета (с 1891 по 1898 гг.) состоял их отец. Затем они поступили в Санкт-Петербургскую духовную семинарию: будущий отец Георгий окончил ее в 1913 г. по 1 разряду, вторым студентом на курсе, а Борис — в 1915 г., также по 1 разряду, четвертым студентом на курсе [Бовкало]. Санкт-Петербургскую духовную академию окончить в 1917 г. успел только Георгий Павинский, а Борис отучился лишь один год, так как 15 марта 1916 г., по первому призыву студентов, был призван на военную службу [Вечная память почившим, 1980, 35].

События 1917 г. существенно изменили жизнь семьи Павинских. Известно, что Георгий Николаевич в этом году окончил Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия за сочинение, посвященное «рационалистическим сектам, отколовшимся от Православной Церкви» [Павинский, 1969, 24], а Борис Николаевич в декабре 1918 г. числился в третьем дивизионе Кронштадта.

Будучи участником Кронштадтского восстания, будущий отец Борис 17 марта 1921 г. по льду Финского залива эмигрировал в Финляндию. Первое время находился в лагере переселенцев вблизи Выборга, а затем с сентября 1922 по 1938 гг. работал на лесопилке в фермерском хозяйстве в поселке Салми, где получил серьезную

травму, в результате которой всю оставшуюся жизнь хромал. В 1938 г. он работал по найму в столярной мастерской на Валааме.

Его старший брат Георгий также трудился вольнонаемным рабочим на Валааме с 1928 г., а затем переехал в Хельсинки, где состоял членом Никольской общины. Чем занимался Георгий Николаевич в период 1921 по 1928 гг. и в 1930-е гг., нам неизвестно.

В 1939 г. переезжает с Валаама в Хельсинки и Борис Николаевич. Известно, что он работал на кабельном заводе, в мастерской музыкальных инструментов. Последним местом его работы была мельница, где он трудился, даже будучи настоятелем. В 1943 г. Борис Николаевич женился, в браке у него было две дочери — Елена и Мария (старшая и младшая).

К церковному служению братья Павинские, будучи членами Никольской общины, были призваны после 1945 г. Этому способствовали и изменения государственно-церковных отношений в Советском Союзе и в Финляндии, а также образование приходских вакансий. Так, в декабре 1940 г. скончался первый настоятель Никольского храма прот. Н. Щукин. Для временного служения были приглашены протоиереи Сергей Четвериков и Виктор Крохин, которые попеременно совершали богослужения в храме и обслуживали приход. В богослужениях помогали иеродиакон Арсений (Конев) и бывший в то время диаконом Григорий Сандин (с 12 октября 1945 г. — священник). Вскоре отец С. Четвериков выехал за границу (скончался в 1947 г. в Братиславе), а прот. В. Крохин до 1945 г. продолжал свое служение в храме общины. По причине старости отца Виктора было решено подыскать ему помощника в качестве второго штатного священника прихода. Общим собранием прихода 19 сентября 1946 г. им был избран кандидат богословия Георгий Николаевич Павинский (1892–1969). Иерейская хиротония его была совершена 9 февраля 1947 г. митр. Григорием (Чуковым) в Николо-Богоявленском кафедральном соборе в Ленинграде. Одновременно причт прихода пополнился и двумя диаконами — о. Борисом Павинским (сверхштатным) и о. Леонидом Герасимовым (штатным), а также приписанным к приходу священником-миссионером Петром Нортомо. В 1950 г. о. Борис был рукоположен во иерея и стал вторым штатным священником Никольской общины.

На середину 1950-х гг. Патриаршие приходы в Финляндии объединяли незначительное количество русских эмигрантов, проживавших в Хельсинки и в ближайших окрестностях финляндской столицы. Так, Никольская община состояла из 1200 прихожан, а Покровская — всего из 400, к тому же из этого количества лишь около 30% прихожан принимали какое-либо участие в церковной жизни (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 8). С 1958 г. приходы вошли в образованное благочиние Патриарших приходов в Финляндии. Из сообщений сотрудников советского посольства в Хельсинки известно, что «приезд протоиерея Михаила Славнитского Никольская община встретила более лояльно (чем Покровская), во всяком случае внешне, не протестовала против назначения благочинного, а церковный совет признал, что их Устав устарел и его следует пересмотреть, для чего была образована редакционная комиссия» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 253).

Финляндские приходы, подчиняемые Московской Патриархии, характеризовались теми же чертами, которые были присущи им практически с момента основания, — это сложные, натянутые отношения как между самими общинами, так и между их настоятелями и церковными советами, внутренние неурядицы, интриги прихожан и духовенства друг против друга, разногласия между отдельными священниками, казенное отношение должностных лиц к своему делу и т. д. Все это приводило к постепенному упадку приходской жизни, пассивности прихожан, к нарастанию церковных проблем и уменьшению числа членов в общинах.

Приходы Московского Патриархата довольно часто «находились в состоянии двойного антагонизма: с государственной Финляндской Православной Церковью и друг с другом» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 141. Л. 77). Так, благочинный Патриарших приходов прот. Евгений Амбарцумов в 1967 г. писал, что «ни в одном вопросе не бывает согласия между нашими приходами» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 141. Л. 147). Во многом это

определялось личными качествами и особенностями настоятелей общин — родных братьев Павинских.

Стоит отметить, что Покровская община по сравнению с Никольской была достаточно консервативной. В отличие от храмов ФПЦ, богослужения в ней были весьма продолжительными и уставными, совершались они достаточно часто: литургия служилась почти каждый день, так как постоянно заказывались сорокоусты [Амбарцумов, 1966, 8]. Только в 1969 г. отец Борис Павинский по старости и слабости стал отказывать в сорокоустах, что очень печалило прихожан (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 8). Отец Евгений Амбарцумов в 60-х гг. всегда отмечал особенный молитвенный дух будничных богослужений в Покровском храме (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 8).

Отец Георгий Павинский с 11 января 1950 г. до своей кончины 26 февраля 1969 г. был настоятелем Никольской общины. Интересна его характеристика, данная сотрудниками Советского посольства в Хельсинки: «Всю свою деятельность строит в направлении получения максимальной материальной выгоды лично для себя, увлекается накоплением средств на „черный день“. Роль Церковного совета в делах общины незначительна. В церковном совете видную роль играла псаломщица Гребнер Евгения Владимировна, большая склочница и интригантка, которой пользуется Павинский в своих целях, но одновременно и побаивается ее» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 8). Только в 1969 г., после смерти о. Георгия, положение Евгении Владимировны в Никольской общине изменилось, но, так как она была одним из старейших сотрудников храма, ее никто не решался уволить, к тому же не было и кандидатов на место псаломщика и регента. Лишь 21 октября 1969 г. на заседании Церковного совета «было зачитано только что поступившее заявление от псаломщицы Е. Гребнер о том, что по состоянию здоровья она вынуждена оставить работу в церкви» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 69). Ее уход мало кого опечалил, наоборот, отмечалось, что «в приходе стало значительно спокойнее, а в храме чище и уютнее, особенно в алтаре» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 353. Л. 8).

Из отчета благочинного Патриарших приходов в Финляндии прот. Михаила Зернова (в последствии архиеп. Киприана) об о. Георгии мы узнаем следующее: «Он образован и культурно воспитан. Сумел взять в руки приход, насколько это возможно... В своей настоятельской деятельности он весьма похож на наших настоятелей. Но он болезненно самолюбив. Начальнические окрики его бесят, но лаской его можно переубедить» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 442. Л. 26). Почему-то и благочинными, и сотрудниками посольства отмечалось сребролюбие настоятеля Никольской общины, который имел «одну цель — накопить как можно больше марок» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 278. Л. 147).

Данная характеристика, по-видимому, связана с нежеланием о. Георгия брать на себя дополнительные обязанности, в частности преподавание Закона Божьего в Русской гимназии в Хельсинки. Вместо него этим занималась его многолетняя помощница — псаломщица Е. В. Гребнер, что вызывало нескрываемое недоумение епископа Гельсингфорского Александра (Карпина). Законоучитель Хельсинкского прихода ФПЦ прот. Серафим Филин в свое время также предлагал о. Георгию место преподавателя в городской женской гимназии (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 559. Л. 95).

Нам известно, что все же какое-то время прот. Г. Павинский преподавал Закон Божий в русской школе, за что его хотели наградить крестом с украшениями. После отказа от преподавания вопрос о награждении был также снят (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 229. Л. 26).

В феврале 1969 г. о. Георгий Павинский тяжело заболел. Посетивший его 10 февраля в больнице благочинный прот. Игорь Ранне писал: «Он очень изменился, состояние его тяжелое, выглядит он совсем плохо. Если две недели назад он мог самостоятельно написать письмо, то сейчас уже едва может поднять руку. Первым вопросом его было: получил ли Владыка Митрополит его письмо и есть ли надежда на благоприятный ответ. Он только и живет надеждой лечиться в Сочи известковыми ваннами» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 4).

Протоиерей Георгий Павинский умер 26 февраля 1969 г. Его отпевание в Никольском храме возглавил благочинный прот. И. Ранне в сослужении отцов Бориса Павинского, Николая Старостина, Мстислава Могилянского, Олли Бергмана, диаконов Михаила Крысина, Михаила Перола и Георгия Кильгаста. «Отпевание длилось 4 часа. Хор довольно слабо справлялся со своими обязанностями, поэтому большинство стихир, тропарей и псалмов пело и читало духовенство. Народа на отпевание собралось много, храм был почти полон. После отпевания гроб с телом покойного был обнесен священнослужителями вокруг храма и тут же на кладбище у храма, с южной стороны, опущен в могилу. Здесь, у могилы, была отслужена лития и возложены венки. Венков было много, могила утопала в живых цветах. Все присутствовавшие на погребении были приглашены на скромные поминки, где снова была отслужена лития и староста храма В. Зайцев сказал теплое слово о почившем настоятеле. Все очень устало, но остались довольны торжественным уставным отпеванием, которое здесь полностью никогда не совершается», — писал о. Игорь Ранне (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 17). С 19 марта по 16 июня 1969 г. прот. Борис Павинский был назначен временно исполняющим обязанности настоятеля Никольской общины.

Являясь в Хельсинки единственным представителем духовенства с академическим образованием, прот. Георгий при жизни претендовал на роль старшего священника в обоих Патриарших приходах, что вносило элементы вражды между общинами. Переход его брата, о. Бориса, в клир Покровской общины послужил причиной долголетнего непонимания между двумя настоятелями-братьями (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 278. Л. 99).

С августа 1953 г. начинается служение о. Бориса Павинского в Покровской общине в качестве сверхштатного священника Покровской общины в г. Хельсинки, в сентябре 1959 г. он был избран настоятелем данного прихода, но утверждение его в настоятели с 4 октября того же года было подписано митр. Николаем только 10 ноября 1959 г., а пришло из Москвы еще через много месяцев.

Причиной столь долгого утверждения в должности считается «излишнее вмешательство благочинного (прот. Михаила Славнитского) в внутреннюю жизнь общины и старание повлиять на выборы нового настоятеля» (Краткая летопись). Финляндское гражданство о. Борис получил лишь в 1960 г., так как без него не имел права заведовать приходской канцелярией (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 278. Л. 146).

Отец Борис был очень ревностным и ответственным священником. Отмечалось, что, помимо воскресенья и праздничных дней, он «имеет усердие совершать литургию на всякий день прославления икон Божией Матери и т. д.» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 521. Л. 27). Его единственным недостатком являлось «желание все службы взять себе» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 521. Л. 27), что лишало второго священника, о. Николая Старостина, возможности получать дополнительный заработок.

Протоиерей Михаил Зернов писал о свящ. Б. Павинском: «Человек сдержанный и спокойный, но он попадает под влияние» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 229. Л. 26). Инокния Ангелина (Жаворонкова) говорила: «Он ревностный батюшка и усердный молитвенник» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 521. Л. 1). Известно, что о. Борис пользовался большим уважением как священник и духовник и среди клириков ФПЦ. Так, в феврале 1969 г. к прот. Б. Павинскому с просьбой о соборовании и исповеди обратился болевший раком легких прот. Димитрий Тарвасахо, преподаватель учительской семинарии в Каяни (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 4). В 1970 г. 11 февраля прот. Б. Павинский отмечал 75-летие. В воскресенье 15 февраля состоялось чествование юбиляра. После Божественной литургии был отслужен благодарственный молебен, который возглавил епископ Гельсингфорский Иоанн, вручивший юбиляру награду Финляндской Православной Церкви — Рыцарский знак 1 класса ордена Святого Агнца (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 353. Л. 14). Благочинный Патриарших приходов прот. Игорь Ранне вручил о. Борису грамоту Святейшего Патриарха Алексия и орден святого равноапостольного князя Владимира II степени [Хроника, 1970, 11]. 6 декабря 1976 г. о. Борис был награжден Рыцарским крестом I класса ордена Белой розы Финляндии.

В 1968 г. в подвальном помещении церковного дома была оборудована небольшая свечная мастерская, в которой в свободное время трудился сам прот. Борис Павинский и два-три члена Церковного совета (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 59). Изготовление и продажа собственных свечей значительно улучшали материальное положение прихода. Также община в мае 1970 г. продала подаренную ей квартирную акцию, что стабилизировало финансовое положение прихода (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 353. Л. 59).

В 1978 г. 83-летний прот. Б. Павинский по болезни был вынужден отказаться от исполнения обязанностей настоятеля, но, учитывая его пастырские заслуги, митр. Никодим (Ротов) назначил его 10 марта 1978 г. почетным настоятелем Покровской общины.

Скончался о. Борис 26 марта 1980 г. На его отпевание в Хельсинки прибыл благочинный Патриарших приходов прот. Павел Красноцветов, который с участием прот. Георгия Кильгаста и клириков ФПЦ протт. Александра Корелина, Олли Бергмана, Серафима Филина, свящ. Мстислава Могилянського и протодиака. Михаила Крысина 28 марта совершил в Покровском храме отпевание и на Никольском православном кладбище погребение почетного настоятеля Покровской общины, в течение 30 лет несшего пастырские труды в Финляндии [Вечная память почившим, 1980, 35].

У о. Георгия детей не было, а дочери о. Бориса — Елена Павинская и Мария Крюгер — до сих пор являются активными прихожанками Покровской общины в Хельсинки, ревностно исполняя послушания в приходском совете и помогая всем интересующимся историей православия в Финляндии.

Как ни были непохожи друг на друга братья-настоятели протоиереи Георгий и Борис Павинские, своими трудами, тактичностью и преданностью Матери-Церкви они не позволили Никольской и Покровской общинам исчезнуть или изменить юрисдикционный статус, что их преемникам удавалось лишь с привлечением мощного административного ресурса.

Источники и литература

1. Амбарцумов (1966) — *Амбарцумов Е., прот.* Еще раз о церковной жизни в Финляндии // Журнал Московской Патриархии. 1966. № 10. С. 8.
2. Бовкало — *Бовкало А. А.* Выпускники Санкт-Петербургской (с 1914 Петроградской) духовной семинарии 1811–1917. URL: <http://petergen.com/bovkalov/duhov/spbsem.html> (дата обращения: 19.03.2023).
3. Вечная память почившим (1980) — Вечная память почившим // Журнал Московской Патриархии. 1980. № 12. С. 35.
4. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 141; Д. 4236.
5. История Покровской общины / Сост. инокиня Ангелина (Жаворонкова) и Елена Павинская. Архив Покровской общины в Хельсинки. Рукопись.
6. Кострюков (2011) — *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг. Юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью. М., 2011.
7. Краткая летопись — Краткая история Покровской общины т. е. частной православной церковной общины в г. Выборге. История составлена в 1923–1954 гг. инокиней Ангелиной (Жаворонковой), в 1954–1986 гг. Еленой Павинской. Рукопись.
8. Павинский (1969) — *Павинский Б., прот.* Протоиерей Георгий Павинский // Журнал Московской Патриархии. 1969. № 5. С. 24.
9. Хроника (1970) — Хроника // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 4. С. 11.
10. ЦГА — Центральный государственный архив. Ф. 879. Оп. 1. Д. 96.
11. Шкаровский — *Шкаровский М. В.* Русская община Покрова Пресвятой Богородицы в Хельсинки в XX веке. URL: <http://spbda.ru/publications/m-v-shkarovskiy-russkaya-obschina-pokrova-presvyatoy-bogorodicy-v-helsinki-v-xx-veke/> (дата обращения: 19.03.2023).

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2

2023

Протоиерей Константин Костромин

Эстонские церковно-приходские школы Петербургской епархии

УДК 94(41/99)+271.2-47(470.23-25)(=511.113)
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_270
EDN WNEVAV



Аннотация: История эстонской православной диаспоры только начинает изучаться, и потому школьный вопрос пока остается практически неисследованным. Сведения из отчетов братства св. Исидора Юрьевского, а также из документов Центрального государственного исторического архива Санкт-Петербурга позволяют составить общее представление и проследить динамику развития эстонских церковно-приходских школ губернии. Доминировала, конечно, петербургская школа, весьма заметная на фоне русских церковно-приходских школ, однако с ней вполне конкурировали другие школы благочиния, например школы в Нарве и Гатчине. Сильная конкуренция со стороны русских приходских, земских и лютеранских школ сделала становление этой сети школ трудным, однако в целом они смогли выдержать эту конкуренцию.

Ключевые слова: история Русской Церкви, Санкт-Петербургская епархия, церковно-приходские школы, школьный вопрос, эстонские школы, благочиние, начальное образование, Павел Кульбуш.

Об авторе: **Протоиерей Константин Александрович Костромин**

Кандидат исторических наук, кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе, доцент кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: k.a.kostromin@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8511-3431>

Для цитирования: Костромин К., прот. Эстонские церковно-приходские школы Петербургской епархии // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 270–282.

Статья поступила в редакцию 13.02.2023; одобрена после рецензирования 16.03.2023; принята к публикации 28.03.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Archpriest Konstantin Kostromin

Estonian Parochial Schools in the St. Petersburg Diocese



UDK 94(41/99)+271.2-47(470.23-25)(=511.113)
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_270
EDN WNEVAV

Abstract: The history of the Estonian Orthodox diaspora is just beginning to be studied, and therefore the school issue is still practically unexplored. Information from the reports of the Brotherhood of St. Isidor of Yuryev as well as from the documents of the Central State Historical Archive in St. Petersburg allow getting an overview and tracing the development of Estonian parochial schools in the province. The St. Petersburg school certainly dominated, standing out against the background of the Russian parochial schools, but other parochial schools were also quite competitive, to name but in Narva and Gatchina. The strong competition from Russian parish, zemstvo and Lutheran schools made this network of schools difficult to establish, but on the whole they were able to withstand this competition.

Keywords: history of the Russian Church, St. Petersburg diocese, parochial schools, school issue, Estonian schools, parish, primary education, Pavel Kulbusch.

About the author: **Archpriest Konstantin Alexandrovich Kostromin**

Ph. D. in History, Ph. D. in Theology, Vice-Rector for Theological Studies, Associate Professor of Church History at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: k.a.kostromin@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8511-3431>

For citation: Kostromin K., archpriest. Estonian Parochial Schools in the St. Petersburg Diocese. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 270–282.

The article was submitted 13.02.2023; approved after reviewing 16.03.2023; accepted for publication 28.03.2023.

Институциональное оформление эстонской православной диаспоры Санкт-Петербургской губернии — речь идет о создании в конце XIX в. сети эстонских православных приходов, в 1900 г. объединенных в благочиннический округ, — позволило поставить вопрос о создании системы православного эстонского образования для детей-эстонцев. Лютеранское эстонское большинство в конце XIX в. создало сеть лютеранских школ, осуществлявших также религиозное окормление эстонцев-лютеран. Православные считали необходимым противопоставить ей сеть своих, православных, школ (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 94. Д. 52. Л. 404 об. — 405). Эстонцы в Петербурге и окрестностях активно развивали школьное дело, поддерживая школы, а также эстонцев, получавших образование в русских учебных заведениях, при помощи системы благотворительных обществ [Мусаев, 2009, 58–64, 67–71; Костромин, 2018а, 72–73]. Православное эстонское меньшинство, чувствовавшее себя изгоем как в лютеранской (иноконфессиональной), так и в светской (внерелигиозной) среде, не пользовалось поддержкой этих обществ до появления Русско-эстонского православного братства и благочиния русско-эстонских приходов Петербургской епархии (см.: [Шкарковский, 2018; Костромин, 2019б; Костромин, 2019в; Костромин, 2019д]). Создание школ при православных церквях в какой-то степени является трансляцией образовательной системы, созданной в Эстляндии (см.: [Дубьева, 2018]), а также сети церковно-приходских школ, поддерживавшихся Православным Прибалтийским братством, действовавшим в Петербурге (см.: [Отчет общества за 1895–1896]). Важно подчеркнуть, что речь идет о школьном православном образовании, которое, с одной стороны, не было чисто религиозным, а с другой — не сводилось к простоте обыкновенных школ грамоты.

Православная эстонская диаспора Санкт-Петербургской губернии изучается сравнительно недолго. Основную роль в ее изучении сыграли диак. А. Чижов, А. А. Алексеев, А. В. Берташ, М. В. Шкарковский и особенно В. И. Мусаев. Однако изучение школьного вопроса распределено в историографии явно диспропорционально. Внимание уделялось практически исключительно школе при Свято-Исидоровском русско-эстонском храме Санкт-Петербурга, в то время как школы при других эстонских церквях благочиния чаще всего даже не упоминаются. Исключением стали только школы при Гатчинской Успенской эстонской, Лужской Екатерининской и Кронштадтской Крестовоздвиженской церквях, упомянутые С. А. Тамби [Тамби, 2017а, 160; Тамби, 2017б, 87; Тамби, 2017в, 90]. Однако и школа при Исидоровском храме также описывалась только статично — с приведением самых обобщенных статистических данных и некоторых описаний ее деятельности [Чижов, Алексеев, 1989, 138–139; Мусаев, 2009, 49]. Таким образом, вопрос явно не изучен.

Среди опубликованных источников главную роль играют отчеты Санкт-Петербургского православного эстонского братства во имя смщч. Исидора Юрьевского, сохранившиеся за 1898–1904 и 1908–1915 гг. В них можно найти как общие сведения, так и отдельные эпизоды истории школы при Свято-Исидоровском храме. Несомненно, вся информация, попадавшая в научную литературу, черпалась именно из этих отчетов. Интересно, что в отчетах благочинного IV столичного округа прот. Павла Павловича Виноградова никаких сведений о школе при столичном приходе не имеется. Это делает представление о школе несколько односторонним. Наиболее значительный пласт сведений об эстонских школах благочиния сохранился в документах различных фондов Центрального государственного исторического архива Санкт-Петербурга. Прежде всего это отчеты благочинного эстонских церквей Петербургской епархии прот. Павла Кульбуша, в которых много внимания уделялось состоянию школ. К числу важных документов относятся отчеты по школам благочиний Санкт-Петербургской епархии, в которых есть уточняющая информация по числу учащихся. Важная информация о законоучителях в эстонских приходских школах разбросана по различным делам, связанным с храмами благочиния эстонских приходов. Однако в статье почти не затрагиваются вопросы кадрового обеспечения школ, поскольку они представляют собой отдельную научную проблему.

Школа при эстонском столичном приходе

Православная эстонская школа была открыта в конце 1896 г. и освящена еп. Гурием (Охотиным), бывшим с 1896 г. председателем Училищного Совета при Св. Синоде, через два года после открытия православного эстонского прихода (Отчет братства за 1898–9, 4, 17, 19)¹. Школа находилась в съемном помещении из двух комнат и обеспечивалась средствами от Св. Синода. Для детей из неимущих эстонских семей было заведено общежитие, некоторым детям братство могло оплачивать питание (Отчет братства за 1898–9, 6, 29, 32; Отчет братства за 1900, 24). Учителем был нанят эстонец Павел Иванович Сепп, живший неподалеку, на Торговой ул., 11–7 (Отчет братства за 1898–9, 10; Весь Петербург, 1901, 520), которого в 1900 г. сменил К. П. Пуу (Отчет братства за 1900, 8–9). Законоучительство было взято на себя свящ. Павлом Кульбушем, ему помогал псаломщик К. Ф. Кикаен (Отчет братства за 1898–9, 10, 20). Главная задача школы мыслилась так: «дети эстонцев, начиная обучение при помощи эстонского языка, постепенно переходят на язык русский и оставляют школу не только свободно говорящими по-русски, но и усвоившими целое мировоззрение в духе православной веры» (Отчет братства за 1898–9, 4). Так мыслилась в целом роль православного эстонского прихода [Костромин, 2019а, 181–183].

Если первые страницы истории школы почти не известны, то с момента учреждения в 1898 г. братства во имя сщмч. Исидора Юрьевского она в общих чертах известна. На первом же собрании братства 17 января 1899 г. в зале Санкт-Петербургской городской Думы присутствовал еп. Гурий (Охотин), который «обласкал детей школы» (Отчет братства за 1898–9, 17). С 1899 г. в школе проходили педагогическую практику студенты Духовной академии, знавшие эстонский язык (можно с уверенностью утверждать, что это были студенты предпоследнего курса Павел Кириллович Дав, регулярно читавший лекции в рамках Общества распространения духовно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви (Отчет общества за 1895–1896, 72, 75, 80, 81 и др.); Василий Антонович Мартинсон, ставший инспектором и ректором Санкт-Петербургской духовной семинарии и другом прот. Павла Кульбуша; Иван Юрьенс, Василий Ристькок, Яков Альберт, Евгений Антсон (Отчет братства за 1898–9, 20; Отчет братства за 1900, 8)). Кроме того, организацию безвозмездного обучения детей рукоделию взяла на себя руководитель первой частной профессиональной школы М. А. Коробова, предоставившая пять учительниц и материалы для занятий (Отчет братства за 1898–9, 25–26); [Начальное и среднее образование, 2000, 258].

Школьники активно участвовали в богослужебном хоре эстонского прихода (Отчет братства за 1898–9, 23). Совет братства с 1899 г. проводил для детей школы торжественную рождественскую елку, на первой из них побывал даже епископ Гдовский Вениамин (Казанский), бывший председателем братства (Отчет братства за 1898–9, 25, 40, 42–43). В 1899 г. дети ездили в Казанский собор на школьный праздник 11 мая, а также в Александро-Невскую лавру и в зоологический сад (Отчет братства за 1898–9, 40), в 1900-м — в Петергоф (Отчет братства за 1900, 23). В 1901 и 1902 гг. елку посетил новый председатель братства епископ Гдовский Константин (Бульчев) (Отчет братства за 1901, 15–16; Отчет братства за 1902, 12), в 1904-м — епископ Гдовский Кирилл (Смирнов) и епархиальный наблюдатель прот. А. М. Азиатский (Отчет братства за 1904, 22).

Школа оказалась очень востребованной. Со сменой в 1900 г. учителя «наплыв учеников в школу... так велик, что при крайнем переполнении ее все-таки почти половине пришлось отказать», особенно из-за переполнения общежития (Отчет братства за 1900, 22). В 1901 г. для школы сняли новое помещение, более просторное, по адресу: Екатерингофский пр., 75, кв. 3; деньги на аренду поступали из Св. Синода. В этом же году было налажено медицинское обслуживание детей (Отчет братства за 1901, 10–11, 16–17; Отчет братства за 1904, 23). В 1902 г. уже заявлялось, что синодальных денег для школы оказалось недостаточно; если судить по перечню частных пожертвований

¹ Это первое описание петербургской церковной эстонской школы.

и благотворительно выполненных работ, школа была очень слабо оснащена даже необходимыми бытовыми предметами (Отчет братства за 1902, 12, 21, 30–31; Отчет братства за 1903, 17–18, 28). Построение храма для православных эстонцев мотивировалось прежде всего необходимостью вести просветительскую работу и открыть полноценную церковно-приходскую школу (ЦГИА. Ф. 792. Оп. 1. Д. 8057. Л. 1–1 об.). Качество преподавания в школе отмечалось на общепархиальном уровне (Отчет наблюдателя в 1912–1913, 35). Также она занимала 9-е место в городе по числу учащихся (Отчет наблюдателя в 1912–1913, 21).

Временная приостановка строительства храма в 1904 г. дала возможность направить все возможные усилия на достройку дома, где должна была располагаться школа (Отчет братства за 1904, 23–24). 1 августа 1904 г. школа переехала из съемного помещения в построенный братский дом, 6 октября она начала работу (Отчет братства за 1904, 17, 25–26)². В новом здании школа располагала тремя аудиториями (две из которых оказались задействованы для богослужебных нужд во временном храме, расположенном в актовом зале), рассчитанными на 40–50 человек каждая, актовым залом, общежитием со спальнями, больничной комнатой, столовой, кухней, служебным помещением и двумя комнатами для преподавателей (до освящения основного храма в 1907 г. школа вынуждена была тесниться в оставшихся помещениях) (Отчет братства за 1901, 24; Отчет братства за 1904, 24–25). Удалось увеличить количество учащихся: в 1904 г. их стало 107 (25 мальчиков и 25 девочек поселили в пансион при школе)³. Помимо полного пансиона (родители оплачивали только питание и наем прислуги), в школе предоставлялся бесплатный комплект учебников; обучение также было бесплатным. Обучение шло с 9 до 14 часов (Закон Божий, церковнославянский и русский языки, арифметика, геометрия, география, история, естествознание, пение, черчение, чистописание и (для девочек) рукоделие), в качестве послеобеденного факультатива предлагались уроки пения, а также французский и немецкий языки. Школа была двуклассной, обучение — пятилетним. Преподавание в младшем отделении начиналось на эстонском, с последующим переходом на русский. Расходы по расширению школы были в основном покрыты из средств Св. Синода. Преподавание вели две учительницы, все члены причта и три прихожанки (Отчет братства за 1904, 19, 22). Однако расширение школы влекло за собой увеличение расходов, покрытие которых представляло значительную проблему, особенно если учесть, что храм строился в значительной степени в долг (Отчет братства за 1904, 20–21, 37); (см.: [Костромин, 20186]). Отсутствие отчетов братства за 1905–1907 гг. не дает возможности проследить историю школы в период Первой русской революции.

Церковно-приходские школы благочиния

В 1899 г., еще до создания благочиния эстонских приходов, была открыта церковно-приходская православная эстонская школа в Луге (относившейся тогда ко 2-му Царскосельскому благочинническому округу). Уже тогда в ней училось 38 человек — 27 мальчиков и 11 девочек (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 92. Д. 17. Л. 23); [Тамби, 2015, 41]. Это была первая эстонская православная школа за пределами столицы. В 1900 г. открылась эстонская церковно-приходская школа при гатчинском Павловском соборе. Тогда же «была открыта школа в Заянье, но за незнанием эстонского языка псаломщиком, только читающим по-эстонски, но не понимающим его, закрылась» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 92. Д. 13. Л. 288). Священник Павел Кульбуш упоминал в отчете о деятельности братства за 1898–1899 гг. о неких «миссионерских поездках через эстонские школы вне Петербурга» (Отчет братства за 1898–9, 22). О каких школах идет речь, неясно.

² Это заставило сделать достаточно подробное описание школы в Отчете. По отчету, направленному митрополиту, школа начала работу в декабре (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 115. Д. 936. Л. 1).

³ Школа была рассчитана на 150 учащихся (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 115. Д. 936. Л. 1).

Созданное в 1900 г. благочиние эстонских приходов должно было интенсифицировать развитие школьного дела [Клевцова, 2017]. Однако поскольку начинать его приходилось практически с нуля, как и создание полноценных эстонских приходов, первые годы благочиние было смешанным — русско-эстонским, где эстонские приходы создавались из русских и потому в отчетности рассматривались вместе. То же было и со школьным вопросом. В 1900 г. русские приходские школы рассматривались вместе с эстонскими. Более того, в тот момент молодой благочинный священник Павел Кульбуш еще думал об их совместной деятельности: «По свидетельству самого местного духовенства, в Нарве школа для русских детей необходима, и есть возможность ее завести, нашлись бы и средства. Если в школу определить помощником учителя, знающего эстонский язык, или обязать эстонского диакона о. Колчина принять деятельное участие в школе, то школа могла бы удовлетворить нуждам и эстонцев, коих около Знаменской церкви в Нарве много» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 92. Д. 13. Л. 282 об.). Эта школа открылась в конце 1900 г. (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 92. Д. 15. Л. 139).

Священник Павел Кульбуш надзирал за русскими приходами только три года и оказался свидетелем того, как начатые задолго до его назначения планы реализовывались: в 1901 г. для русско-эстонских школ были построены двухэтажные каменные здания в Гатчине и Нарве, имелось хорошее здание для школы в Луге (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 93. Д. 7. Л. 86 об.).

В 1902 г. были открыты церковно-приходские русско-эстонские школы в Кронштадте и деревне Клопицы (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 46. Л. 51). Это был рискованный шаг, поскольку у них была двойная конкуренция: как со стороны русских церковно-приходских школ, так и со стороны земских школ (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 102. Д. 36. Л. 30 об.). Так, в Гатчине на 28 учеников первого набора приходилось 127 учеников русской школы при Павловском соборе, а в Луге на 56 учеников в эстонской — 180 в русской (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 46. Л. 51). В 1903 г. русская школа в Луге получила дальнейшее развитие — ее разделили на школу для мальчиков и школу для девочек (при сохранении того же числа учеников), а Гатчинская русская даже стала уступать: число русских стало сокращаться, в то время как число эстонских детей выросло более чем вдвое (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 46. Л. 56). В Нарве русская церковно-приходская школа открылась синхронно с эстонской (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 92. Д. 13. Л. 282 об.; Д. 15. Л. 137), поэтому здесь конкуренция была почти равной: на 110 учеников эстонской Нарвской школы приходилось 103 ученика в русской церковно-приходской. Примерно та же картина первоначально наблюдалась и в Клопицах: на 32 ребенка в эстонской школе приходилось 27 в русской (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 46. Л. 51). Дальнейшее соотношение выстраивать труднее, так как русские приходы были выделены из состава благочиния и переданы в территориальные благочиннические округа. Для сравнения динамики развития эстонских и русских приходских школ приведена также статистика за 1910 г., по данным как благочинного эстонских приходов, так и благочинных русских приходов, которым подчинялись школы соответствующих населенных пунктов.

	1902 ⁴		1903 ⁵		1910	
	русские	эстонцы	русские	эстонцы	русские	эстонцы ⁶
Луга	180	56	181	128	219 ⁷	45
Нарва	103	110	138	111	159 ⁸	112

⁴ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 46. Л. 51.

⁵ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 46. Л. 56.

⁶ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 103. Д. 73. Л. 11.

⁷ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 103. Д. 73. Л. 58.

⁸ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 103. Д. 73. Л. 9.

Гатчина	127	28	121	63	186 ⁹	86
Клопицы	27	32	41	27	19 ¹⁰	–
Заянье					47 ¹¹	14

Вообще же сведения о количестве учащихся дошли до нашего времени лишь частично. Так, не имеется сведений о количестве учащихся эстонской приходской школы в Петербурге, поскольку сведения о них не включались в сводную таблицу по эстонскому благочинию, а отчеты по другим благочиниям сохранились далеко не все. По эстонским приходам также статистика сохранилась не за все годы существования благочиния. Пока русско-эстонское благочиние было единым, в нем имелись четыре школы грамоты (у Гатчинского прихода – Парицкая и Вощинская, у Лужского прихода – Естомицкая, у Клопицкого прихода – Ольховская). После отделения в 1904 г. русских приходов и создания чисто эстонского благочиния школы грамоты в нем исчезли и никто не пытался их открывать, даже взамен закрывавшихся церковно-приходских, поэтому подробнее они не описываются. Однако можно отметить, что теперь школы были при всех эстонских приходах, даже при проблемном приходе в Заянье.

	1902 ¹²			1903 ¹³			1904 ¹⁴			1905 ¹⁵		
	мал.	дев.	всего	мал.	дев.	всего	мал.	дев.	всего	мал.	дев.	всего
Луга	38	18	56	80	48	128	90	52	149	16	14	30
Нарва	84	26	110	62	49	111	49	62	111	60	75	135
Кронштадт	18	8	26	21	11	32	9	18	27	10	20	30
Гатчина	16	12	28	41	22	63	41	22	63	33	27	60
Клопицы	12	20	32	10	17	27	10	17	27	22	19	41
Заянье	–	–		–	–		21	18	39	26	19	45

	1909 ¹⁶			1910 ¹⁷			1916 ¹⁸		
	мал.	дев.	всего	мал.	дев.	всего	мал.	дев.	всего
Луга	17	9	26	28	17	45	28	20	48
Нарва	65	55	120	76	36	112	66	64	130
Кронштадт	16	21	37	21	24	45	28	30	58
Гатчина	35	65	100	32	54	86	50	44	94
Клопицы	12	8	20	–	–		–	–	
Заянье	6	4	10	6	8	14	12	18	30
Волгово	–	–		–	–		17	15	32

⁹ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 103. Д. 73. Л. 63 об.

¹⁰ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 103. Д. 73. Л. 22.

¹¹ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 103. Д. 73. Л. 4 об. – 5.

¹² ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 46. Л. 51.

¹³ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 46. Л. 56.

¹⁴ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 97. Д. 41. Л. 38.

¹⁵ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 97. Д. 32. Л. 28.

¹⁶ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 102. Д. 39. Л. 5.

¹⁷ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 103. Д. 73. Л. 11.

¹⁸ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 109. Д. 48. Л. 5.

Общая динамика численности учащихся косвенно показывает как результаты конкуренции с русскими церковными и земскими школами, так и качество преподавания в них. Школа в Луге сильно «просела» в 1904 г. с разделением русской и эстонской частей: 4/5 всех детей-эстонцев остались в русской школе, и в дальнейшем рост школы был не очень значительным, достигнув к 1917 г. трети от бывшего числа эстонцев. Нарвская школа была традиционно многолюдной и не испытала заметных колебаний. Во втором десятилетии XX в. намечился рост кронштадтской школы, который был прерван революционными событиями. Напротив, гатчинская школа активно росла в первом десятилетии, достигнув к 1909 г. своего максимума, и даже в 1912–1913 гг. она занимала 9-е место по числу учащихся среди церковно-приходских школ Царскосельского благочиния (Отчет наблюдателя в 1912–1913, 21). Школа в Клопицах испытала расцвет только в 1905 г., а затем стала увядать и в 1910 г. закрылась.

При этом общая численность учащихся церковно-приходских эстонских школ также испытала сложную динамику. Первые пять лет число эстонцев росло, затем, с разделением русских и эстонских школ, оно пошло на убыль, но к середине второго десятилетия восстановилось почти до уровня 1904 г.

1902		1903		1904	1905	1909	1910	1916
русские	эстонцы	русские	эстонцы	эстонцы				
437	226	481	329	416	341	313	302	392

История школ в полном объеме невосстановима, однако особые черты каждой из них поддаются описанию на основании сохранившихся источников.

Лужская школа имела большие перспективы хотя бы потому, что у нее изначально имелось собственное, хотя и небольшое здание, притом что «на весь огромный лужский уезд она для православных эстонцев единственная» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 93. Д. 9. Л. 260 об.). В начале 1903 г. к нему была сделана пристройка, что позволило увеличить объем школы вдвое (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 95. Д. 31. Л. 313 об.). «В ней было к Рождеству (1902 г. — *прот. К. К.*) около 125 чел. детей эстонцев. Дошло до того, что опустела местная лютеранская школа» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 95. Д. 32. Л. 412 об.). Однако, как говорилось выше, численность учащихся эстонской школы в 1904 г. резко сократилась. Благочинный объяснял это внутренними неурядицами — разногласиями между местным наблюдателем и заведующим (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 95. Д. 32. Л. 412 об.). При этом качество образования в начале второго десятилетия оценивалось как выдающееся (Отчет наблюдателя в 1912–1913, 35). В 1912 г. в эстонскую школу была направлена новая русская учительница из выпускниц Исидоровского училища (Отчет наблюдателя в 1912–1913, 58).

Школа в **Гатчине** привлекала к себе особое внимание. Прежде всего тем, что Гатчинский уезд оказался наиболее интересным для эстонских крестьян, а также тем, что это были земли придворного ведомства и можно было рассчитывать на его помощь. Первоначально она производила неприятное впечатление. Она располагалась в съемном помещении в центре города, где аренда стоила очень больших денег (420 руб. в год), и служила «лишь интересам многосемейного псаломщика-учителя, освободившего себя от всех желающих пользоваться общежитием деревенских эстонских детей и обратившего назначенные под общежитие комнаты в добавление к своей квартире». Разительный дисбаланс в пользу русских, евреев, лютеран (повидимому, разных национальностей) вызывал раздражение благочинного (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 93. Д. 9. Л. 260 об.). В начале 1902 г. псаломщик был заменен (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 94. Д. 52. Л. 404), и дело постепенно пошло на лад, хотя теснота съемного помещения еще несколько лет мешала развитию, а попечительство медленно шло к постройке храма со школой. Священник Адам Симо стал служить в школе всенощные бдения (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 93. Д. 7. Л. 87 об. — 88), что должно было привлечь к ней дополнительное внимание. Гатчинская школа славилась уроками рукоделия (их вела

г-жа Е. Лимберг) (Отчет наблюдателя в 1912–1913, 37)). У школы был активный благодетель — купец 2-й гильдии П. В. Цырин (Отчет наблюдателя в 1912–1913, 83).

Нарвская школа начала работу в самом конце 1900 г.: «Число школ, в которых обучаются не понимающие русского языка эстонские дети, кончающие таковые школы свободно говорящими по-русски, увеличилось в отчетном году на одну, именно в Нарве, благодаря материальной поддержке попечителя школы О. Ф. Филиппова» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 92. Д. 15. Л. 139). Первоначальное съемное помещение было очень тесным, так что 70 детей с трудом умещались в двух комнатах, однако работа самой школы воспринималась как очень перспективная (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 93. Д. 9. Л. 260 об. — 261). Со временем подходящее помещение удалось найти (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 41. Л. 417 об.).

Особая ситуация сложилась в **Кронштадте**. Первоначально церковно-приходской школы при Андреевском соборе не было, и ее не собирались открывать, несмотря на намеки молодого благочинного. Понимая перспективность своих пожеланий, он вынужден был констатировать, что «в Кронштадте же Андреевское попечительство имеет школу, но кому неизвестно, что альфа и омега всего дела попечительства и Дома Трудолюбия досточтимый о. Иоанн. Это его личное дело, и Господь поможет ему поставить все на самую твердую почву и вполне обеспечить» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 92. Д. 13. Л. 282 об. — 283). Такая ситуация была наиболее удобна для о. Иоанна Кронштадтского, так как эта школа, будучи вполне церковной по сути, по форме не принадлежала церковному ведомству и фактически была частной. Это избавляло школу от следования циркулярам и от надзора со стороны Синодального ведомства. Поэтому статистические данные этой школы также не попали в поле зрения русско-эстонского благочинного. Кроме того, в 1900 г., отмечая необходимость открытия школы, о. Павел писал, что «большим препятствием к открытию школы к Кронштадте, тоже необходимой, служит неопытность в школьном деле и малограмотность эстонского псаломщика-диакона Лавреньева». Эта проблема полностью так и не была решена, так как диак. Иосиф Лаврентьев продолжал служить в православном эстонском приходе Кронштадта до 1913 г. [Бовкало]. Впрочем, есть сведения, что кронштадтские эстонцы достаточно легко и массово переходили на русский язык [Тамби, 2017в, 82]. Открытию школы пытался содействовать военный губернатор Кронштадта адмирал С. О. Макаров: «в созданной для того комиссии намечены три участка под церковь-школу — два военного ведомства и одно городское» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 93. Д. 7. Л. 88). Для школы первоначально использовалось съемное помещение, которое снимал купец Н. А. Туркин (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 94. Д. 52. Л. 404), затем он же приобрел бывшее здание англиканской церкви, где поместились и школа, и храм [Тамби, 2017в, 88–90].

Уникальная по-своему ситуация сложилась и в деревне **Клопицы** — здесь русская земская школа была одновременно и церковно-приходской: «школа расположена у самой церкви, и хотя она по названию земская, но по духу видимо церковно-приходская. <...> Дети читают, поют и прислуживают в церкви за каждым богослужением; стараниями учителя П. Храмова организован прекрасный хор; усердие к храму видно необычайное», — констатировал о. Павел Кульбуш (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 92. Д. 13. Л. 283). Однако школу планировалось открыть. Препятствием была малограмотность местного псаломщика (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 92. Д. 15. Л. 139–139 об.). К 1902 г. школа действовала силами причта, прихожане собирали на отопление и свет, а на наем помещения получали субсидию Училищного совета (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 94. Д. 52. Л. 404). К 1903 г. школа была переполнена и очень нуждалась в собственном здании (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 95. Д. 31. Л. 313 об.). Вот как описывал благочинный то, что было в распоряжении прихода: «Из школ беднее всего поставлена Клопицкая эстонская. Она устроена в крестьянской избе, вмещающей лишь 20 человек. Большого помещения в селе не найти, а между тем многим отказано и среди прихожан ропот» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 95. Д. 32. Л. 412 об. — 413). В ноябре 1904 г. этот дом сгорел (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 41. Л. 418), что заставило решать вопрос срочно. Местный землевладелец П. П. Синебрюхов построил отличный дом с общежитием и полностью оборудовал его всем необходимым

(ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 97. Д. 37. Л. 319 об.), но в 1909 г. школа закрылась, так как новый псаломщик плохо знал эстонский язык и был нетактичен в общении с прихожанами. Земские школы оттянули на себя почти всех детей, и здание отошло местной русской церкви (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 102. Д. 36. Л. 28).

Мимолетное появление школы в **Заянье** в 1900 г. оставило след: школа здесь была крайне важна для конкуренции с многочисленными лютеранскими, однако долго не находилось учителя. То псаломщик оказался для этого дела негоден, то хорошего псаломщика перевели для усиления гатчинского прихода (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 92. Д. 13. Л. 282 об.; Д. 15. Л. 139 об.; Оп. 94. Д. 52. Л. 404–404 об.). Вопрос долго не сдвигался с места, пока в 1904 г. для школы в Заянье не было построено новое здание, частично профинансированное Св. Синодом (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 41. Л. 417 об. — 418); [Тамби, 2019, 300]. В 1905 г. о. Павел Кульбуш уже мог с гордостью отметить имевшуюся в заянской школе прекрасную библиотеку (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 97. Д. 37. Л. 319 об.).

Про волговскую школу сведений не сохранилось. Следует также упомянуть русскую церковно-приходскую школу в Шавково, потому что в деревне имелся эстонский приход, а дети из него (50 человек) явно посещали эту школу (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 103. Д. 73. Л. 4 об. — 5). Школа выделялась качеством образования (Отчет наблюдателя в 1912–1913, 35). Благочинный неоднократно упоминал населенные пункты, где было бы полезно открыть эстонские церковно-приходские школы: село Поречье (Мишкино) Шлиссельбургского уезда (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 92. Д. 15. Л. 139) и Хмеры Лужского уезда (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 93. Д. 9. Л. 261 об. — 262).

В 1912–1913 гг. эстонские школы продемонстрировали очень высокое качество церковного пения. Так, в годовом отчете епархиального наблюдателя упомянута эстонская школа по Лужскому уезду (пение преподавал К. Лийк), по Петергофскому уезду кронштадтская эстонская заняла третье место (преподаватель — И. Сикк) и по Гатчинскому уезду гатчинская эстонская была второй после Гатчинской соборной (преподаватель — И. Якобсон) (Отчет наблюдателя в 1912–1913, 34–35).

Все эстонские школы имели библиотеки и книжные склады (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 97. Д. 37. Л. 320), во всех имелись хотя бы небольшие общежития для детей, чем могли похвастать далеко не все церковно-приходские школы. Правда, полный пансион при школах эстонские приходы из-за бедности предоставить не могли, ограничиваясь только содержанием прислуги и помещений (Отчет наблюдателя в 1912–1913, 41; ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 62. Л. 46).

Одной из основных целей деятельности школ было изучение эстонскими детьми русского языка. Впоследствии они могли бы легко инкультурироваться в русские приходы, что и наблюдалось в столице (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 92. Д. 13. Л. 288 об. — 289; Оп. 109. Д. 56. Л. 33 об.); [Костромин, 2019г, 181–183]. Это было нужно не столько ради самих русских приходов и не только ради заботы об эстонских переселенцах, сколько с целью оторвать их от потенциальной лютеранской проповеди, в том числе через лютеранские школы, которых было очень много и в которых совершались регулярные богослужения на эстонском языке (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 92. Д. 15. Л. 139 об.; Оп. 94. Д. 52. Л. 404–405), а также от пропаганды сектантов (штундо-баптистов) (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 93. Д. 9. Л. 261 об. — 262) (см.: [Амбарцумов, 2011]). Наличие русских детей в эстонских школах (в Кронштадте, Нарве, Гатчине, Луге) облегчало переход на русский язык в преподавании через некоторое время после начала обучения (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 62. Л. 46–46 об.; Оп. 109. Д. 56. Л. 33 об.).

Выводы

Постепенное становление эстонских православных церковно-приходских школ проходило неравномерно и зависело от целого ряда причин. Прежде всего они должны были преодолеть конкуренцию со стороны земских и русских церковно-приходских школ, ставивших примерно ту же задачу — получение детьми достаточного начального

русского образования, с акцентом на вовлечении их в русскую традиционную культуру. Кроме того, немалую конкуренцию составляли и эстонские лютеранские школы, число которых было на порядок выше, чем число православных школ, и в которых обучение велось с использованием эстонского языка, что должно было особенно нравиться тем, кто хотел бы сохранить максимальные связи с национальной культурой. Правда, лютеранские школы сталкивались часто с той же кадровой проблемой, что и православные, — не во все лютеранские школы получалось отправить одинаково просвещенных педагогов, знавших при этом эстонский язык. Хотя масштабы лютеранской сети школ были значительно больше, тем не менее сдерживающий фактор засилия немцев в Прибалтике давал здесь свои плоды, делая конкуренцию не столь безнадежной для православных школ. Этот же момент сдерживал и возвращение православных эстонцев в лютеранство, так как до 90% соплеменников было лютеранами и, таким образом, «русская вера» заставляла православных эстонцев чувствовать себя в некоторой степени изгоями в этническом отношении. То, что в эстонских православных школах преподавание хотя бы в начале должно было вестись на эстонском языке (требование свящ. Павла Кульбуша), делало их привлекательными для эстонцев губернии.

Как показывает динамика, дело, начатое практически с нуля, в целом удалось. Не все школы одинаково состоялись, а некоторые не выдержали конкуренции, однако они заняли свою нишу в церковном начальном образовании в Петербургской губернии. Как видно из отчетов, имевший первоначально более обширные планы благочинный прот. Павел Кульбуш к концу 1910-х гг. перестал планировать расширение сети школ или преобразование уже имеющихся. Поэтому дальнейший потенциал этих школ остается неизвестным. При том что численность эстонского населения города и губернии до 1917 г. неуклонно росла [Мусаев, 2009, 29–46], перспективу развития эстонских школ необходимо было предусмотреть. Особняком стоит школа в Петербурге, которая развивалась по тем же принципам, по каким развивались русские церковно-приходские школы, и занимала среди них заметное место по численности учащихся. Эстонские школы регулярно отмечались за определенные успехи, также позволявшие им выдерживать конкуренцию. Революционные события 1917 г. негативно сказались на их деятельности, хотя некоторые областные школы еще действовали некоторое время.

Источники и литература

Источники

1. Весь Петербург (1901) — Весь Петербург: адресная и справочная книга г. Санкт-Петербурга на 1901 год. СПб., 1901.
2. Двадцатипятилетие (1907) — Двадцатипятилетие деятельности состоящего под Высочайшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Марии Феодоровны Прибалтийского православного братства. СПб., 1907.
3. Отчет братства за 1898–9 — Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1898–9 год. СПб., 1900.
4. Отчет братства за 1900 — Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1900 год. СПб., 1901.
5. Отчет братства за 1901 — Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1901 год. СПб., 1902.

6. Отчет братства за 1902 — Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1902 год. СПб., 1903.
7. Отчет братства за 1903 — Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1903 год. СПб., 1904.
8. Отчет братства за 1904 — Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1904 год. СПб., 1905.
9. Отчет общества за 1895–1896 — Отчет о деятельности Высочайше утвержденного 4 апреля 1881 года Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви за 1895–1896 г. (пятнадцатый год существования Общества). СПб., 1896.
10. Отчет наблюдателя в 1912–1913 — Отчет С.-Петербургского епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ С.-Петербургской епархии в 1912–1913 учебном году. СПб., 1914.
11. ЦГИА СПб — Центральный Государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 19. Оп. 92. Д. 13, Д. 15, Д. 17; Оп. 93. Д. 7, Д. 9; Оп. 94. Д. 52; Оп. 95. Д. 31, Д. 32, Д. 35; Оп. 96. Д. 41, Д. 46; Оп. 97. Д. 32, Д. 37, Д. 41; Оп. 102. Д. 36, Д. 39; Оп. 103. Д. 73; Оп. 105. Д. 62; Оп. 109. Д. 48, Д. 56; Оп. 115. Д. 936; Ф. 792. Оп. 1. Д. 8057.

Литература

12. Амбарцумов (2011) — *Амбарцумов И. В.* Русский штундизм, общество и власть в XIX — начале XX в. // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. 2011. № 5 (42). С. 30–47.
13. Бовкало — *Бовкало А. А.* Санкт-Петербургская епархия, Петергофский уезд, Кронштадт, Церковь Воздвижения Креста Господня, эстонский приход // Сайт Александра Александровича Бовкало. URL: <http://petergen.com/bovkalokl/spbpfkronest.html> (дата обращения: 13.02.2023).
14. Дубьева (2018) — *Дубьева Л.* Совет по делам православных сельских народных училищ Прибалтийских губерний как орган управления народным образованием // Православие в Прибалтике: религия, политика, образование. 1840-е — 1930-е гг. / Под ред. И. Пярт. Тарту: University of Tartu Press, 2018. С. 115–142.
15. Клевцова (2017) — *Клевцова О. В.* Церковно-приходские школы и школы грамоты дореволюционной России в системе воспитания крестьянской молодежи // Макарьевские чтения. Материалы XII международной научной конференции. Горно-Алтайск: БИЦ Горно-Алтайского государственного университета, 2017. С. 123–129.
16. Костромин (2018а) — *Костромин К. А.* Братство при приходе или приход при братстве? К истории русско-эстонского Православного братства во имя священномученика Исидора Юрьевского в Петербурге // Свет Христов просвещает всех. Альманах Свято-Филаретовского института. Вып. 27. Лето 2018. М., 2018. С. 65–79.
17. Костромин (2018б) — *Костромин К., прот.* «Постройка храма грозит стать предметом столичного скандала...» К истории Православного русско-эстонского братства во имя священномученика Исидора Юрьевского // Вестник исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 2. С. 38–52.
18. Костромин (2019а) — *Костромин К. А.* Религиозность православных эстонцев Санкт-Петербурга на рубеже XIX–XX веков // Христианское чтение. 2019. № 2. С. 196–204.
19. Костромин (2019б) — *Костромин К. А.* Священномученик Платон, епископ Ревельский — протоиерей Павел Кульбуш как благочинный эстонских приходов Петербургской (Петроградской) епархии (к 100-летию мученической кончины) // Церковь. Богословие. История. Материалы VII Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 8–10 февраля 2019 г.). Екатеринбург: ЕДС, 2019. С. 73–79.

20. Костромин (2019в) — *Костромин К. А.* Эстонское благочиние Санкт-Петербургской епархии // Петербургский исторический журнал. 2019. № 4 (24). С. 196–209.
21. Костромин (2019г) — *Костромин К., прот.* Особенности эстонского православного самосознания в начале XX века (к 100-летию мученического подвига священномученика Платона (Кульбуша), епископа Ревельского) // Христианское чтение. 2019. № 1. С. 180–190. DOI: 10.24411/1814–5574–2019–10017
22. Костромин (2019д) — *Костромин К., прот.* Эстонское благочиние Петербургской епархии в 1900–1917 годах // Актуальные вопросы церковной науки. Научный журнал. 2019. № 2. С. 49–56.
23. Мусаев (2009) — *Мусаев В. И.* Эстонская диаспора на северо-западе России во второй половине XIX — первой половине XX в. СПб.: Нестор, 2009.
24. Начальное и среднее образование (2000) — Начальное и среднее образование в Санкт-Петербурге: XIX — начало XX века: Сб. документов. СПб.: Лики России, 2000.
25. Тамби (2015) — *Тамби С. А.* Эстонские переселенцы в Лужском крае: из этнической истории Северо-Запада России // Лужский край: историко-краеведческий сборник. Вып. 6. Луга: Изд-во Голубева, 2015. С. 32–58.
26. Тамби (2017а) — *Тамби С. А.* Гатчинские эстонцы: история и современность // Бюллетень Центра этнорелигиозных исследований. СПб.: Любавич, 2017. № 2 (6). С. 157–174.
27. Тамби (2017б) — *Тамби С. А.* Лужские эстонцы // Финно-угорский мир. 2017. № 2. С. 85–92.
28. Тамби (2017в) — *Тамби С. А.* Эстонцы в Кронштадте // Бюллетень Центра этнорелигиозных исследований. СПб.: Любавич, 2017. № 3 (7). С. 81–107.
29. Тамби (2019) — *Тамби С. А.* Плюские эстонцы: из этнической истории северо-запада России (по материалам периодики) // Ежегодник финно-угорских исследований. 2019. Т. 13. № 2. С. 293–311. DOI: 10.35634/2224–9443–2019–13–2–293–311
30. Чижов, Алексеев (1989) — *Чижов А., диак., Алексеев А. А.* Русско-эстонский Исидоровский приход в Петербурге–Петрограде–Ленинграде // Из истории православия к северу и западу от Великого Новгорода. Л., 1989. С. 133–142.
31. Шкаровский (2018) — *Шкаровский М. В.* Эстонские православные приходы в Санкт-Петербургской епархии // Православие в Балтии. 2018. № 7 (16). С. 57–72.

Инокния Евфросиния (Седова)

Межвоенный опыт Русского православного студенческого единения в Риге, XX век: судьбы участниц — Лидия Баринава



УДК 271.2(474.3)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_283
EDN WNWVZG

Аннотация: Проблема Церкви и молодежи в православии остается актуальной как в общественном, так и в академическом дискурсе. Особое внимание и регулярное освещение уделялось ей в Латвийской Православной Церкви в 20-е гг. XX столетия. Предлагаемый обзор межвоенного опыта РПСЕ (Единения) среди подростков и молодежи интересен неформальными вариантами проявления воспринятого мировоззрения и их разнообразием. Его прикладной характер ярко проявился в годы Второй мировой войны в жизни участников движения. Автор показывает это на примере биографии одной из участниц Единения — Лидии Баринавой. Намечены вопросы и дискуссионные аспекты в изучении данной проблематики.

Ключевые слова: русские в Латвии, Русское Православное Студенческое Единение, архиепископ Рижский Иоанн (Поммер), советские военнопленные, Лидия Баринава.

Об авторе: **Инокния Евфросиния (Седова Галина Вадимовна)**
Ph. D. in History, Master of Theology. Латвийская Православная Церковь.
E-mail: ort.loza@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0600-9543>

Для цитирования: *Евфросиния (Седова), инок.* Межвоенный опыт Русского православного студенческого единения в Риге, XX век: судьбы участниц — Лидия Баринава // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 283–297.

Статья поступила в редакцию 11.01.2023; одобрена после рецензирования 14.02.2023; принята к публикации 06.04.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Sister Euphrosyne (Sedova)

**Interwar Experience of the Russian Orthodox
Student Unity in Riga, 20th Century:
the Fate of the Participants — Lidia Barinova**

UDK 271.2(474.3)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_283
EDN WNWFGZG



Abstract: The problem of the Church and youth in Orthodoxy remains relevant in both public and academic discourse. Special attention and intensive coverage were paid to it in the Latvian Orthodox Church in the 20s of the 20th century. The proposed review of the interwar experience of the ROSU (Russian Orthodox Student Unity) among adolescents and youth has become interesting for its informal forms and their diversity. Its applied character was clearly manifested during the Second World War in the life of the movement participants on the example of the biography of Lydia Barinova. Issues and discussion aspects in the study of this issue have been outlined.

Keywords: Russians in Latvia, Russian Orthodox Student Unity, Archbishop of Riga John (Pommer), Soviet prisoners of war, Lidia Barinova.

About the author: **Sister Euphrosyne (Sedova Galina Vadimovna)**

Ph. D. in History, Master of Theology, Latvian Orthodox Church.

E-mail: ort.loza@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0600-9543>

For citation: Euphrosyne (Sedova), Sister. Interwar Experience of the Russian Orthodox Student Unity in Riga, 20th Century: the Fate of the Participants — Lidia Barinova. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 283–297.

The article was submitted 11.01.2023; approved after reviewing 14.02.2023; accepted for publication 06.04.2023.

Церковь и молодежь — неотъемлемая часть приходской жизни христиан, которая остается актуальной в общественном дискурсе и сегодня. На протяжении опыта отношения Церкви и молодежи принимали разные формы. Интересный опыт церковной работы с подрастающим поколением и молодежью существовал в Прибалтике. В данной работе будет рассмотрен латвийский опыт в межвоенный период XX столетия. Инославная среда способствовала созданию Русского православного студенческого единения (далее также — РПСЕ, Единение), которое входило в состав Русского студенческого христианского движения за рубежом и стало уникальным явлением в прибалтийских странах Латвии и Эстонии. Несмотря на светский миссионерский характер движения, православные клирики принимали в нем активное участие. Основной целью его стала религиозно-педагогическая работа среди православных учащихся и студентов, а также рабочей молодежи, в частности в Латвии. Собственно, Церковь стала смыслом и центром бытия для русских в эмиграции. А нарабатанный опыт участников молодежного движения проявился в христианском служении ближнему в годы Второй мировой войны.

На сегодняшний день данная проблематика не является объектом изучения историков, тем не менее историография, посвященная РПСЕ, представлена работами латвийских [Плюханов, 1993; Фелдман, 1997; Фейгмане, 2000; Гаврилин, 2008], эстонских и российских исследователей [Православие в Прибалтике, 2018]. В изучении темы нами также был использован корпус документов Латвийского Национального архива, Государственного архива РФ, фотоархива Р. М. Башкиной, Музея Рижского гетто и Холокоста в Латвии; публикации периодической печати межвоенного и военного периода в Латвии и зарубежье, а также воспоминания о приходской жизни Латвийской Православной Церкви (далее — ЛПЦ).

Целью данного исследования стало изучение опыта религиозно-просветительской работы Единения, а также его применения к жизни, которое православные реализовали в период нацистской оккупации в Риге. Одной из поставленных задач стало изучение биографий и деятельности участниц Единения, в частности Лидии Бариновой (1912–1942).

Этапы становления Единения в Латвии в 20-е годы XX столетия происходили при поддержке Русского студенческого христианского движения за рубежом. О целях работы в своих воспоминаниях писал Борис Плюханов (1911–1993): «Русское студенческое христианское движение за рубежом имеет своей основной целью объединение верующей молодежи для служения Православной Церкви и привлечение к вере во Христа неверующих» [Плюханов, 1993, 28]. Важно указать, что Единение стремилось помочь своим членам выработать христианское мировоззрение, защитить Церковь и веру, а также быть способными бороться с проявлениями атеизма и материализма. Более емко охарактеризовал Единение о. Сергей Булгаков (1871–1948): он видел его целью «принятие ответственности за судьбы Церкви в России и за рубежом; осознание новой Евхаристической эпохи; утверждения вселенскости восточного православия и связанного с этим стремления восстановить общение с западными христианами» [За рубежом, 1973, 103].

Обратимся к исторической справке. До революции в Риге существовал Библейский студенческий кружок, который был создан благодаря лекциям американского протестантского миссионера Джона Мотта (John Raleigh Mott; 1865–1955). Спустя время, в 1922 г., в Риге уже действовали ИМКА и ИВКА, в работе которых принимали активное участие старшие ученики рижских гимназий (ЛГИА. Ф. 2490. Оп. 1. Д. 44. Л. 214). Знаковым годом стал 1927-й, когда Прибалтику из Парижа посетили с лекциями Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, В. В. Зеньковский и С. М. Зернова. В том же году произошло важное событие: рижские делегаты приняли участие в общем съезде Движения во Франции, в Клермоне. В итоге в 1927 г. в праздник Введения во Храм Пресвятой Богородицы в Рижском Свято-Троице Сергиевом женском монастыре состоялось первое собрание религиозных кружков.

Архиепископ Рижский и Латвийский Иоанн (Поммер; 1876–1934)¹ благословил и поддержал начинание. По окончании вечерни в храме обители был совершен соборно-праздничный молебен духовенством: настоятелем рижского кафедрального собора Рождества Христова прот. Кириллом Зайцем (1866–1948), ректором Рижской духовной семинарии прот. Иоанном Янсоном (1878–1954) и свящ. Михаилом Бурнашевым (1882–1928). После службы в зале монастырской школы собрались члены кружков и гости: Библейскую группу для взрослых возглавил о. Михаил Бурнашев, Церковной истории — магистр истории, приват-доцент В. В. Преображенский (1897–1941), Студенческий кружок — Н. П. Литвин. Общее количество участников первых трех кружков и приглашенных насчитывало порядка 150 человек. Интересны воспоминания участников о том событии: «В этот вечер в жизни рижских кружков произошло что-то новое, что сближало всех, делало всех сообщниками большого христианского дела и тем самым придавало и новый смысл, и новые силы личной работе каждого члена кружка в отдельности» [Вестник, 1928, 29].

Главной целью РПСЕ стало объединение молодежи для работы на благо Церкви, борьбы с атеизмом и материализмом, а также любви к России и сохранению национального самосознания. Движение не было партией — ни церковной, ни политической и ни националистической. Отметим и основные программные положения Единения: изучение истории христианской Церкви, Священного Писания, православного богослужения, истории и культуры России. Важными пунктами устава были: организация русского национального меньшинства; член РПСЕ — студент или учащийся православного вероисповедания; руководящий орган — общее собрание; исполнительный орган — правление с председателем; существование на пожертвования по подписным листам; проведение ежегодных съездов-отчетов. Главной силой движения стала гимназическая молодежь, подростки объединялись в дружины «Витязей» и в девичье «Дружество» (см.: [Фейгмане, 2000, 222–223]).

Для понимания национального вопроса в Латвии в те годы обратимся к переписи населения, а их было четыре. Рассмотрим соотношение в динамике. Общее количество латвийского населения составляло:

- 1920 г.: 1 млн 596 тыс. — великороссов же (далее — рус.) 125 тыс. (= 7,82%);
- 1925 г.: 1 млн 845 тыс. — рус. 194 тыс. (= 10,50%);
- 1930 г.: 1 млн 900 тыс. — рус. 202 тыс. (= 10,62%);
- 1935 г.: 1 млн 951 тыс. — рус. 202 тыс. (= 10,59%).

Собственно, русские составляли самое многочисленное меньшинство. Это были коренные русские, которые возвращались из Советской России после Первой мировой войны как беженцы, а также незначительное количество прибывающих эмигрантов. Важное замечание: великороссы проживали на всей территории Латвии в основном в сельской местности, в меньшей степени в городах. Например, по данным на 1935 г., в Риге проживали от 100% населения: 63,4% латышей, 10% немцев, 11,3% евреев, 7,36% великороссов, 1,22% белорусов, 4,10% поляков и 1,44% др. национальностей [Skujenieks, 1930, 139]. Если в начале создания Латвийской Республики провозглашалась толерантность в национальном вопросе, то постепенно стал превалировать национализм — после государственного переворота 1934 г.

Следует отметить, что яркими деятелями Единения в Риге были свящ. Михаил Бурнашев, приват-доцент В. В. Преображенский и студент Н. П. Литвин. Охарактеризуем их кратко. Отец Михаил был руководителем Богословского кружка для взрослых

¹ Архиепископ Рижский и Латвийский Иоанн (Поммер) был канонизирован Русской Православной Церковью Заграницей в 1981 г. в списке новомучеников и исповедников Российских. Был причислен к лику святых Сербской Православной Церкви. 17 июля 2001 г. решением Св. Синода РПЦ был прославлен к общецерковному почитанию в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской. 24 сентября 2001 г. на Соборе ЛПЦ владыка Иоанн был причислен к лику святых как сщмч. Иоанн Рижский (*svētmocekļis Rīgas Jānis*). День памяти 12 октября. В 2006 г. были учреждены орден и медаль священномученика Иоанна Рижского.

имени Креста Господня. Молодежь его отличала как «бескорыстного труженика и доброго сеятеля на ниве Христовой». Родился Михаил Бурнашев в дворянской семье в Курской губ., окончил Училище правоведения (1904) и сдал экзамены на звание ученого-археолога в Петроградском археологическом институте (1914). Служил в Министерстве юстиции, позже предводителем дворянства в Борисовском уезде Минской губернии. Специалист по истории и культуре России, член дирекции «Старинного театра». Затем, в 1918 г., эмигрировал с сестрой в Латвию, преподавал в гимназиях Либавы (совр. Лиепая) русский язык и историю. В 1925 г. архиепископ Рижский Иоанн (Поммер) рукоположил Михаила Николаевича к храму Рижского Свято-Троицкого Сергиева женского монастыря. Отец Михаил принимал активное участие в религиозных беседах среди верующих и участвовал в собраниях латышского студенческого кружка. Он известен своими публикациями как писатель и журналист; в русском журнале «Перезвоны» (Рига, 1925–1929) вел рубрику «Детский уголок», которая стала при нем увлекательной, а также публиковался в «Юном читателе». Редактировал издания для юношества ко «Дням русской культуры»: журналы «Слово» и «Русь». Автор многих статей. Умер священник в 1928 г. и погребен на монастырском участке Покровского кладбища в Риге (ЛГИА. Ф. 7469. Оп. 2. Д. 128); [Вера и жизнь, 1928, 31].

Историческим кружком имени В. В. Болотова руководил приват-доцент Василий Васильевич Преображенский (1897–1941). Созданный им кружок посещали гимназисты и ученицы Ломоносовской гимназии из девичьей дружины. Родился Василий Преображенский в Риге в семье прот. Василия Преображенского. Окончил Рижскую Александровскую гимназию с золотой медалью. Далее — учеба в Юрьевском университете на историко-филологическом факультете до 1918 г., затем в Латвийской высшей школе, также на одноименном факультете, до 1924 г. Спустя два года Василий Васильевич получил разрешение на поездку в Чехословакию для получения магистерской степени по всеобщей истории на историко-филологическом факультете Пражского университета. Собственно, одаренного и целеустремленного педагога отличала не только постоянная учеба, но и стремление к совершенствованию. Об этом свидетельствовал его послужной список. Он преподавал в известных Рижских гимназиях: Олимпиады Николаевны Лишиной (1873–1961), Людмилы Ивановны Тайловой (1851–1938), Натальи Семеновны Винзарайс-Вершканской (1877–1950), а также в Правительственной. Читал Василий Васильевич курсы истории, психологии и латыни. Несмотря на слабое здоровье, он принимал деятельное участие в РПСЕ, выступал с докладами, вел кружки, готовил публикации для русской газеты «Сегодня». С приходом советской власти в 1941 г. его депортировали, умер В. В. Преображенский в лагере в Соликамске (ЛГИА. Ф. 1632. Оп. 1. Д. 16762. Л. 1–3, 15, 55; ЛГА. Ф. 1987. Д. 13703).

Бессменным руководителем Студенческого кружка был Николай Петрович Литвин (1905–1989). Родился он в Риге, после окончания школы с 1924 г. выполнял послушание иподиакона в рижском кафедральном соборе Рождества Христова. Долгие годы он был председателем Единения (1928–1930, 1932–1934). С 1944 г. Н. П. Литвин служил псаломщиком в Свято-Духовской церкви в Икшките (ЛГИА. Ф. 7469. Оп. 2. Д. 246). К активным членам Единения принадлежали также братья А. В. и Д. В. Буковские, Б. В. Плюханов, Н. П. Истомина, М. Ф. Семенова, М. Я. Миезис, Д. В. Маслов, И. Н. Трубецкой, Т. Д. Эренштейн и мн. др. (см.: [Фейгмане, 2000, 222]).

Работа Единения заключалась не только в религиозной кружковой деятельности (13 кружков), но и в проведении общих ежегодных шести съездов. Во время работы первого зимнего съезда архиепископ Рижский и Латвийский Иоанн (Поммер) принял первое почетное звание члена Единения. Остались памятными его слова-напутствие: «Молодежь Движения, посвящающая себя проповеди веры и церковному служению, является соратником епископов и священников и делает то же Христово дело, хотя и в другом чине» [Плюханов, 1993, 90–91]. Владыка Иоанн понимал важность деятельности Единения, он приветствовал участников I летнего съезда в Рижской Спасо-Преображенской пустыни. Архипастырь видел пробуждение русского общества к церковной жизни и стремление молодежи «обрести источники

живой воды и подлинного благочестия, от которой берут свое истинное начало культурная работа, научное и художественное творчество, здоровая общественная жизнь» [Плюханов, 1993, 68].

Постепенно движение распространялось по Латвии. Провинциальные отделы располагались и в Латгалии: Двинске (совр. Даугавпилс), Лудзе, Режице (совр. Резекне) и деревне Боровки. Съезды Единения проходили регулярно. Так, в зимнее время проходила интенсивная учеба, например в 1928 г. — в Рижском монастыре; в 1930 г. — в помещении Единения, которое размещалось в приходском доме по ул. Тургеневская, 21а, кв. 8, в Риге, а по соседству совершались службы в Благовещенской церкви; в 1931 г. — в Рижской Правительственной гимназии, а службы проходили в Скорбященской церкви. Важно отметить, что рижские слушатели жили дома, а приезжие в общежитии. А летние съезды совмещались с паломничеством: в 1928 г. в Рижскую пустынь — 40 чел.; в 1929 г. в Псково-Печерский монастырь — 250 чел.; в 1930 г. в Пюхтицкий монастырь — 270 чел.; в 1931 г. в имение Лоберж в Латгалии — более 200 чел.; в 1932 г. в Пюхтицкий монастырь — 160 чел.; в 1934 г. в пригород Тарту — 74 чел. (см.: [Фелдман, 1997, 111–114]).

Тем временем Европу захлестнул глубокий экономический кризис. События эти ярко описаны в печати и литературе, а также в работах известных публицистов тех лет. Обратимся к церковной статистике, в качестве примера — сведения о государственных дотациях ЛПЦ. В 1932 г. они были сокращены на 25% (с 22 050 латов в 1931 г. до 17 640 латов в 1932 г.). Государство проводило оптимизацию финансового бремени, субсидии Церкви заметно сокращались. В 1934–1936 гг. государственная помощь составила около 10 000 латов в год. Протоколы заседания Синода ЛПЦ от 17 августа 1933 г. свидетельствовали о том, что в текущем бюджетном году из-за нехватки средств было сокращено жалование архиепископа Рижского Иоанна (Поммера). Также сокращалось выделение средств для учащихся Рижской духовной семинарии (ЛГИА. Ф. 7469. Оп. 1. Д. 72. Л. 139; Д. 73. Л. 98; Д. 74. Л. 127).

Коснулись ли Единения финансовые проблемы? Безусловно, т.к. денежные поступления с 1929 г. шли за счет частных пожертвований, 40 молодых людей обходили с подписными листами ежегодно священников, прихожан и интеллигенцию. Архиепископ Иоанн благословил сборщиков и покровительствовал им, даже проводились тарелочные сборы в латвийских церквях. Известен факт, когда Рижская городская управа в 1934 г. выделила Единению для работы с детьми 700 лат, видимо, это была разовая помощь (см.: [Фелдман, 1997, 124]).

В мае 1934 г. произошел государственный переворот премьер-министра К. Улманиса (1877–1942). Вследствие этого был распущен парламент и все политические партии, приостановлено действие Конституции и закрыты многие печатные издания. А 12 октября произошло убийство архиепископа Рижского Иоанна (Поммера). 8 ноября 1934 г. РПСЕ было ликвидировано, члены Единения, кто находился в здании организации, были арестованы по обвинению в стремлении «восстановить единую, святую, великую Россию». После ареста в одной из комнат на столе осталась записка, написанная Борисом Владимировичем Плюхановым: «Жизнь кончилась, и начинается житие». Бессмертная фраза лесковских «Соборян» стала для многих пророческой. Более месяца они находились в здании Политического управления Риги. Власти обвиняли организацию как «филиал» эмигрантской шовинистической организации, которая якобы готовила предателей Латвии для будущей России. Ее члены якобы вредили интересам Латвии, а также обвинялись по делу убийства владыки Иоанна. Доказательств так и не было предъявлено, тем не менее организацию закрыли. После ликвидации ее члены продолжали религиозно-педагогическую работу, но только на отдельных приходах в воскресных школах ЛПЦ (Вестник, 1931, 5; Вестник, 1934, 5–11).

Единение работало в течение шести лет (1928–1934) и добилось значительных результатов в деле христианского просвещения, социального служения и катехизации, среди них:

- создание и постоянная работа в 13 религиозных кружках;
- проведение шести общих съездов зимой и летом;
- организация постоянной библиотеки и двух передвижных;
- распространение религиозно-педагогической литературы;
- организация воскресных школ в четырех рижских предместьях;
- работа с детьми зимой и летом, обустройство лагерей;
- открытие детского сада для малоимущих;
- клубная работа в воскресенье для молодежи;
- объединение девичьих кружков в «Девичье Дружество» для активного участия в «Днях русской культуры» в Риге;
- открытие православного Дружества Учащейся Молодежи («Гимназическое Дружество»);
- издание монографии В. В. Преображенского;
- лекции гостей: Н. А. Бердяева, В. П. Вышеславцева, С. Л. Франка, В. В. Зеньковского, Л. А. Зандера, иеромон. Иоанна (Шаховского), мон. Марии (Скобцовой), диак. Льва Липеровского, И. А. Ильина и мн. др.

Одним словом, главной работой многочисленных участников и гостей Единения было свидетельство о Христе и опыт жизни, пронизанной Божественным присутствием. Как вспоминала участница Единения Екатерина Рогозина из Режицы, «мне Движение дало очень много. Оно приблизило меня к православию, под влиянием Движения я заинтересовалась вопросами духовного порядка — богословием, вопросами самосовершенствования, самопожертвования... Всю свою дальнейшую жизнь и до старости я сохранила добрую и благодарную память о Движении и профессорах... с которыми была в переписке... Все они призывали нас, молодежь, к деланию добра, к духовному просвещению, к воцерковлению жизни, к жизни во Христе» [Плюханов, 1993, 128, 133].

Что касается государственно-церковных отношений в Латвии, то они складывались относительно сбалансированно в период управления Рижской кафедрой архиеп. Иоанном (Поммером). Но с изменением политической повестки произошли изменения и в этих отношениях, т.к. активность православных, в особенности русской их части, стала слишком явной. Поэтому латвийские власти усилили наблюдение особенно за русскими эмигрантами. В этой связи на особом контроле спецслужб стояла тема РОВСа, т.к. в Латвии проживало значительное количество офицеров, которые принимали участие в Гражданской войне (1918–1922) на стороне белых. Это отражено в агентурных донесениях Политического управления. Например, агент «Янис» утверждал в своем донесении, что союз Врангель-Кутепов-Миллер «имел наступательную силу во всех местах, где рассеяна русская эмиграция, и его, это движение, называют „фашизмом в фашизме“». В качестве подтверждения прилагалась статья из газеты «Возрождение» («Генеральная линия» младороссов) с отрывками из доклада лидера движения младороссов, педагога, впоследствии церковного журналиста Александра Львовича Казем-Бека (1902–1977). Поднимаемые белоэмигрантом вопросы касались «нынешнего отношения младороссов к Обще-Воинскому Союзу и к вопросу о непредрешении („политический мораторий“»). Выдвигались основные тезисы: объединение всех русских в эмиграции, принятие политической программы, разработка нового русского монархического учения Национальной Революции и ликвидация коммунизма (ЛГИА. Ф. 3235. Оп. 3. Д. 172. Л. 7–7а).

На этом фоне усиливалось наблюдение за неблагонадежными гражданами и русскими эмигрантами в Латвии. В качестве примера: в одном из донесений даже подверглась пристальному вниманию программа концерта Русского общества «Баян», хотя в репертуаре были произведения не только русских классиков, но и латышских (ЛГИА. Ф. 3235. Оп. 3. Д. 172. Л. 62–63). Слежке подвергались и те, кто принадлежал к русским организациям, которые легально существовали в Латвии. Безусловно, в поле зрения властей находились и те, кто был связан с Единением, среди них:

учитель Антонина Емельяновна Ершова (?–1943), принадлежала к организации «Общество русских эмигрантов Латвии»; врач и журналист Анатолий Козьмич Перов (1907–1977) входил в организацию «Братство Русской правды» и др. (ЛГИА. Ф. 3235. Оп. 3. Д. 172. Л. 62–63).

Лимитрофные государства Прибалтики находились под особым контролем различных европейских спецслужб и не только, поэтому положение для русских и православия было крайне сложным. К тому же давление властей в вопросе о переходе ЛПЦ под омофор Константинополя не прекращалось, нападки на архиерея шли со всех сторон. А кульминацией этого давления стало убийство правящего предстоятеля, которое оказалось невосполнимой утратой не только для Церкви и Единения, но и для всей Латвии. В «Вестнике РСХД» сообщалось: «Октябрь 1934 г. в памяти нашего поколения навсегда останется месяцем ужаса и глубокой скорби» (Вестник, 1934, 1).

По воспоминаниям участников движения, владыка Иоанн помогал решать многие вопросы и нужды, в том числе разрешал пользоваться его внушительной богословской библиотекой, он был ревностным архипастырем. Трагическая смерть архиерея стала своеобразным триггером для ликвидации движения русских в Прибалтике. В качестве рабочей гипотезы напрашивается мысль: не могли ли убийство на архиерейской даче у Кишозера архиепископа Рижского Иоанна (Поммера) 12 октября и ликвидация Единения 8 ноября 1934 г. быть единым замыслом в сложной политической комбинации? Ведь над раскрытием резонансного дела работали лучшие следователи, но оно зашло в тупик — или его завели. Как говорили древние, *cui bono, cui prodest?*

В декабре 1934 г. в латышской газете *Jaunākās Ziņas* вышло примечательное сообщение «Закрытие вредной организации „восстановление святой Руси“»: «В свое время в Риге было основано общество Русское Православное Студенческое Единение. Хотя устав этой организации совсем невинен, она вопреки уставу занималась политикой в духе национального шовинизма и русификации, проповедовала идею восстановления „единой святой, великой России“. Само собой понятно, что в Р. П. С. Единении объединялись главным образом только в таком духе настроенные люди. Выяснено, что это общество — тайное отделение парижской эмигрантской организации „Русское Студенческое Христианское Движение за рубежом“. У парижской центральной организации военная окраска. Цель организации — восстановить „великую единую святую Россию“. Она руководила также в Риге нелегальными собраниями русских людей балтийских государств. Теперь вице-министр внутренних дел А. Берзинь закрыл Р. П. С. Единение и назначил для этого ликвидационную комиссию» (*Jaunākās*, 1934).

Собственно, комментарии здесь излишни. А в качестве иллюстрации к происходящему — одно из донесений министру МВД. Чиновник сетовал на то, что в русской организации есть люди с латышскими фамилиями, как, например, Мильда Миезис, Николай Карклин, Л. Эглон, Янис Янсонс, Карлис Зайц и др. По его утверждению, «все эти носители чисто латышских фамилий уже денационализировались и обрусели настолько, что для них вступление в филиал „Русского Студенческого Христианского движения за рубежом“ и даже в правление его нипочем. Они уже не только сами себя мыслят в Латвии „за рубежом“, но это преступное сознание они готовы прививать и другим своим согражданам. Среди рядовых членов филиала наряду с чисто латышскими фамилиями Рейзнекс, Берзинь, Бирзинь и пр. встречаются фамилии немецкие — Беервальд, Рейнгольд, Гартман, польские Слимскевич, Буковский и еврейские — Эренштейн» (ЛГИА. Ф. 3235. Оп. 2. Д. 5629. Л. 2).

Следственная работа с активистами РПСЕ строилась на обвинении в убийстве предстоятеля Церкви, но когда эта линия развалилась (следователи считали ее также несерьезной), то вопросы ушли в политическую плоскость, тому подтверждением допросы в декабре Николая Петровича Литвина (ЛГИА. Ф. 3235. Оп. 2. Д. 5629. Л. 19–23 об.). Далее — допросы в январе сестер Миезис, Мильды Яновны (1883–?) и младшей Ольги Яновны (1894–?) (ЛГИА. Ф. 3235. Оп. 2. Д. 5629. Л. 49–50 об. Л. 51–52). Религиозные вопросы следователей мало интересовали, а касались они жизни эмигрантской

общины: кто ездил в Париж, от кого получали финансирование, кто из русских эмигрантов выступал и читал доклады в Латвии и т.д. В деле сохранился запрос МВД на получение экземпляра газеты «Православная Русь». В номере за 1935 г. была опубликована небольшая заметка «Разные вести» о закрытии организации. В ней извне дана оценка ликвидации: «В Латвии правительство закрыло организацию „РСХД“ под предлогом, что она является политическим сообществом, будто бы имеющим целью восстановление „Единой Святой Руси“. „РСХД“ никакой политической деятельностью не занималось, и потому его закрытие оказалось для всех полным сюрпризом, подготовленным, очевидно, теми, кому мешала борьба этой организации с безбожной пропагандой. Будем надеяться, что это правительственное распоряжение о закрытии полезной для государства организации в самом скором времени отменится» (ЛГИА. Ф. 3724. Оп. 1. Д. 7922. Л. 6).

Если рассматривать прикладной характер накопленного опыта Единения, то он особенно ярко проявился в годы Второй мировой войны на оккупированной территории. Единенцы явили лучшие христианские качества милосердия и сострадания, будь то помощь евреям и военнопленным или беженцам и сиротам. Например, в декабре 1943 г. в Аллажской волости (совр. Сигулдский край) в Доме Единения нашли приют 300 русских беженцев, где для них совершались специально православные богослужения [Русский Вестник, 1943]. Следует упомянуть клириков и мирян из числа Единения, которые проявили себя в Псковской Православной миссии [Обозный, 2008, 198].

Перечислим имена некоторых участников Единения в Риге, с которыми автор познакомился в ходе исследования: семья Бенуа, мать — Ольга Федоровна, ее дочери — Ольга и Лидия [Евфросиния Седова, 2019, 2020; Sedova, 2021], сестры Александра и Вера Мункевич, Мария Бовтович, сестры Мильда и Ольга Миезис, Лидия Зепп, Вера Лопатина, сестры Комита (в замуж. Портнова) и Антонина Ершова, Лидия Баринаова. Бывшая рижская гимназистка Валентина Сидиропуло вместе с матерью Ириной Яновной (урожд. Блуке) спасали военнопленных и были арестованы в ноябре 1942 г. и отправлены в Саласпилский концентрационный лагерь, затем в лагерь Грюнберг-Равенсбрюк. Валентина выжила, матушка ее погибла в 1944 г. Нацисты так и не узнали, что семья Сидиропуло скрывала в квартире еврейскую девушку [Рижская городская, 1999, 138, 141]. Матвея Нитавского арестовало гестапо в 1942 г. за помощь военнопленным красноармейцам, а в 1944 г. уже арестовали сотрудники СМЕРШа (No NKVD, 1999, 536). Некоторые из единенцев были репрессированы уже советской властью. Погибли в ГУЛАГе: Алексей Исаевич, Всеволод Елистратов, Матвей Нитавский, Георгий Ильинский и др. [Плюханов, 1993, 296, 298–299].

Среди единенцев были те, кого нацисты казнили за помощь советским военнопленным и укрывательство их. Это Антонина Ершова, супруги Константин и Комита Портновы, Вера Мункевич. Погибла во время допросов в Рижской центральной тюрьме Лидия Баринаова. Все эти благородные люди отдали свою жизнь за помощь ближнему. Их жертвенное служение и сегодня поражает своим христианским мужеством.

Но кто они, участницы Единения? Обратимся к материалам биографии одной из них — Лидии Афанасьевны Баринаовой (1912–1942). Она родилась незадолго до Первой мировой войны в Риге, рядом с Кузнецовской фарфоровой фабрикой. Родители принадлежали к потомственным рабочим Кузнецовки: мать работала в живописном цехе, а отец выполнял обязанности по доставке продукции в центральную часть губерний России. Семья Афанасия Ивановича и Анастасии Яковлевны (урожд. Барабановой) была многодетной, в ней воспитывалось семь детей. С началом Первой мировой войны предприятие с персоналом эвакуировалось в Дулёво, а последующие революционные события застали Бариновых в Советской России. Они не приняли власть большевиков, к тому времени глава семейства и сыновья умерли на чужбине. Вернулись в Латвию только мать с тремя дочерьми: Анфисой, Лидией и Ниной. Вдове пришлось одной поднимать детей, и ее верной помощницей стала средняя дочь Лидия (см.: (Воспоминания Р. М. Башкиной)).

Большинство кузнецовских рабочих из эвакуации также вернулось в Латвию. Будучи подростком, Лидия поступила в 1926 г. в школу по ул. Московской, 140 (совр. адрес: ул. Маскавас, 166). Это была 7-я Русская основная школа (совр. Рижская 3-я музыкальная школа). Вначале она была двухлетняя, а спустя некоторое время стала шестилетняя. Предместье отличалось компактным проживанием русского населения, детей было много. Пока для школы не подыскали здание, занятия проходили в вечернюю смену. Позже учебное заведение размещалось уже в известном на Московском форштадте Русском доме трудолюбия, устроенном еще в XIX в. купцом и депутатом Рижской думы Николаем Дмитриевичем Меркульевым (1851–1925) по благословию прот. Иоанна Сергиева (1829–1908) из Кронштадта². По семейным воспоминаниям, Лидия училась в вечернюю смену. Сохранилась фотография от 29 мая 1929 г., где Лидия запечатлена среди 14 выпускников. На обороте фотографии записаны некоторые фамилии: А. Алимов, Т. Авсеев, Н. Чернчев, Громов, Войченков, А. Агурбяпова, В. Машогшина, А. Милашевич (Фотоархив).

Русская газета «Сегодня» к 10-летию 7-й русской основной школы сообщала, что если в 1921 г. в школе было только 3 класса и 90 учеников, то в 1931 г. — 11 классов и 400 учащихся, преподавательский состав насчитывал 16 учителей. Школа стала самой большой русской основной школой в Риге, а также отличалась своей активностью, т. к. одна из первых ввела помощь ученикам. Нуждающиеся получали не только школьные пособия, но и материальную поддержку в виде одежды и обуви. А у истоков создания 7-й основной школы стоял народный учитель Козьма Иванович Перов (1888–1936), известный апологет просвещения в Прибалтике до Первой мировой войны. Он был не только педагогом, администратором, общественным деятелем, но и глубоко верующим человеком. Долгое время он входил в приходской совет Ивановской церкви на Московском форштадте. Сформированное им учебное заведение славилось преподавательским составом. Одним из учителей русского языка и литературы был Александр Григорьевич Каверзнев (1881–1949), сын военного священника 157-го Имеретинского полка. До революции Александр окончил СПбДА, но не пошел по духовной линии. Позже он продолжил учебу в С.-Петербургском и Юрьевском университетах. Его супруга Вера Михайловна (урожд. Голубева, 1902–1988) была также учителем словесности и тесно поддерживала связь с Единением. По некоторым сведениям, за помощь советским военнопленным Александр Григорьевич Каверзнев был арестован и направлен в Саласпилский концлагерь, где находился до 1942 г. Однако документального подтверждения этой информации нет. Семья Бариновых была хорошо знакома с семьей Каверзневых (см.: (Воспоминания Т. О. Амосовой)).

По воспоминаниям близких, Лидия, будучи подростком, училась и на курсах белошвеек. Как уже было сказано, многие родственники семьи Бариновых работали на фарфоровой фабрике Кузнецовых. Не стала исключением и Лидия, какое-то время она работала на Кузнецовке, но недолго, затем по рекомендации перешла на фабрику резиновых изделий «Квадрат» как декоратор. Почему она сменила работу? Возможно, новая работа была более творческой (см.: (Воспоминания Р. М. Башкиной)).

Надо отметить, что девушку отличала глубокая вера, особая тяга к знаниям и самообразованию. Ее способности отметила преподаватель Надежда Степановна Треймане, которая вела уроки рукоделия (и всего, что связано было с модой тех лет). Лидия была талантливым и трудолюбивым человеком, она шила и вышивала, что давало дополнительные средства в семейный бюджет. По рекомендации учительницы она подрабатывала в престижном ателье «Джентльмен», которое находилось в Старой Риге. Девушка выполняла заказы по ночам, чтобы воплотить свою заветную мечту, купить немецкую швейную машинку Pfaff (см.: (Воспоминания Р. М. Башкиной)).

² Протоиерей Иоанн Сергиев из Кронштадта был канонизирован в лике праведных Русской Православной Церковью Заграницей 19 октября 1964 г. Позже, 8 июня 1990 г., в Русской Православной Церкви прославлен как святой праведный Иоанн Кронштадтский. День памяти 14 июня и 2 января.

Родственники характеризовали ее как очень целеустремленную личность, которая обладала притягательной силой, и все, кто ее знал, всячески ей помогали. Лидия влилась в движение молодежи РПСЕ. Она посещала кружок в честь Покрова Божией Матери, который вела Мильда (в крещении Ольга) Яновна Миезис. Примечательна личность и самой М. Я. Миезис. Известно, что в 1916 г. она, коренная рижанка, окончила в Петрограде Высшие женские педагогические курсы, была опытным педагогом. Как и многие старшие единенцы, М. Я. Миезис имела основное место работы. Она трудилась в Министерстве землеустройства на станции по контролю за семенами как старший аналитик (ЛГИА. Ф. 3235. Оп. 2. Д. 5629. Л. 49–50 об.). А в свободное время бескорыстно занималась религиозно-просветительской работой в движении.

Итак, главной темой занятий кружка под руководством Мильды Яновны стало изучение женских типов по житиям святых, а также произведениям литературы. Важно отметить, что Единение объединяло не только студентов и гимназистов, но и рабочую молодежь Риги. Многие работали на Кузнецовской фарфоровой фабрике, кто-то на других предприятиях города. Лидия пользовалась уважением и любовью единенцев. В архиве семьи сохранилось почтовое поздравление от Ольги (Мильды) Яновны Миезис. Открытка была направлена по адресу: ул. Тургеневская, 21 а, кв. 8, где в помещении Единения проходили занятия в кружках и встречи. Наставница с теплотой написала имениннице: «Сердечно поздравляю с днем Ангела, желаю счастья и всяческого благополучия. О. Миезис» (Фотоархив).

В межвоенный период православная молодежь принимала активное участие не только в движении РПСЕ, но и в жизни русской общины. В течение года готовились к ежегодным «Дням русской культуры» в Латвии. Их ждали с нетерпением, т.к. устраивались публичные выступления известных лекторов из Европы, вечера и концерты. Широко отмечался Татьянин день и, конечно, проходил Татьянин бал. Единенцы были погружены в интересы русской общины Латвии, они жили национальной идеей.

Важно отметить, что фабричная молодежь посещала различные просветительские и духовные кружки еще и потому, что не все православные юноши и девушки из-за ограниченности средств могли учиться в средней и высшей школе. Конечно, большая часть из них работала, но плата за обучение была высокой. Лидия закончила только основную школу, и Единение ей давало возможность расширить кругозор и дальше расти как личности. Она хорошо понимала, что образование дает возможности для карьерного роста, поэтому усердно работала, чтобы младшая сестра Нина смогла поступить в Рижскую Правительственную гимназию и окончить ее. Таковы были реалии жизни в довоенной Латвии.

Лидия, как и любой подросток, ждала наступления лета, когда выкраивалось свободное время для отдыха. Девушка даже смогла купить велосипед, что позволило ей с подругами ездить на Рижское взморье, т.к. плата за проезд на поезде для семьи была обременительной. Как уже упоминалось, ежегодно участники Единения выезжали в паломничество, на сборы и съезды, которые проводились в разных известных монастырях. Например, в 1930 г. 26 июля состоялся летний съезд Единения в Пюхтице, Лидия была в числе его участников. Сохранилась фотография за подписью ее близкой подруги Тамары: рижские делегаты сделали снимок на фоне монастырской башни. Следующий съезд прошел 26 июля 1931 г. в Латгалии, в старинном поместье Воцининых — Лоберж. Некогда этот русский уголок принадлежал братьям Жемчужниковым, в соавторстве подарившим миру Козьму Пруткову. В архиве семьи сохранился фотоснимок Лидии среди молодежи. По воспоминаниям участницы этого съезда Н. К. Фелдман-Кравчёнок, службы совершались в Скорбященской церкви Кульнево, где хранился прах героя Отечественной войны 1812 г. генерала Якова Кульнева (1763–1812). Небольшая церковь с трудом вмещала прибывших богомольцев, служили сельские батюшки из близлежащих храмов (см.: [Плюханов, 1993, 127]).

Съезд в Лоберже отличался от предыдущего, т.к. молодые люди «самодеятельно» готовили семинары. Они были разнообразны по тематике: например, Аскетический

семинар готовил А. А. Косинский; Апологетический — Е. К. Берзинь; по сравнительному богословию — Д. В. Буковский; Социальный — Б. В. Плюханов, Религиозно-педагогический — А. И. Драгунова, Религиозно-литературный — М. И. Миезис, Религиозно-философский — В. К. Торно. Делегаты из Эстонии выступили также с познавательными семинарами. Безусловно, все ждали выступления западноевропейских гостей — проф. прот. Г. В. Флоровского, Л. А. Зандера, диак. Льва Липеровского, Б. И. Сове, А. И. Никитина. Звучали темы, которые волновали молодежь в предвоенное время: «Православие среди инославия», «О национализме», «Общественное служение христианина», «Оксфордское служение в Англии», «Идеалы педагогики», «Христианство и семья». Под большим впечатлением слушатели остались от встречи с русским художником Н. П. Богдановым-Бельским (1868–1945). Мастер руководил сводным церковным хором и давал мастер-классы по рисованию (см.: [Фелдман, 1997, 113–114]).

К концу 1934 г., когда Единение было ликвидировано, жизнь Лидии сосредоточилась на заботах о семье. До войны уклад семейства Бариновых мало чем отличался от жизни большинства русских Московского форштадта: все работали, а в воскресные и праздничные дни старались быть у обедни. Наступило лето 1941 г., немецкие войска вошли в Ригу, убитые красноармейцы лежали непогребенными вдоль реки Даугавы. После призыва священников Московского форштадта — настоятеля Ивановской церкви прот. Николая Шалфеева (1863–1941), настоятеля церкви Всех святых прот. Алексея Торопогрицкого (1877–1941) и старшего наставника Гребенщиковской старообрядческой общины Льва Сергеевича Мурникова (1882–1945), прихожане приняли участие в захоронении погибших воинов. На православной части Ивановского кладбища погребено 150 погибших, а на старообрядческой общинной — 800 (по другим данным — 600, т. к. трудно было тела опознать). Священниками было принято смелое решение отпеть воинов без разрешения немецкой комендатуры, т. е. на свой страх и риск. Погибших красноармейцев похоронили и поставили два памятных креста в 1942 г., деньги собирали всем миром (см.: (Воспоминания директора); [Емельянов, 2005, 11–12]).

Участвовала ли Лидия в этих событиях? С большой вероятностью можно утверждать, что да, т. к. она была прихожанкой Ивановского храма, а настоятель прот. Николай Шалфеев был ее духовником. Известно, что девушка с единомышленниками активно помогали узникам Рижского гетто (1941–1943), которое значилось вторым по величине после Варшавского. Гетто находилось на Московском форштадте, напротив Ивановской церкви и рядом с храмом Всех святых. Верующим удавалось даже скрывать обреченных в Ивановском храме и оказывать им помощь. Не помогали оккупационным властям и угрожающие предупреждения: «Лица, пересекшие забор и вступившие в контакт с жителями гетто, расстреливаются на месте» (Музей).

Первый раз полиция задержала Лидию осенью 1941 г. за передачу продуктов военнопленным и евреям в гетто, но прот. Николай Шалфеев ее вызволил из комендатуры. Полицейский контроль усиливался, настоятели двух храмов скончались после допросов в гестапо в декабре 1941 г. На Страстной неделе, 3 апреля 1942 г., в Риге прошла массовая облава, были задержаны более 150 человек. Лидию арестовали за помощь советским военнопленным и направили в Рижскую центральную тюрьму, где она и содержалась. По воспоминаниям союзниц, 26 апреля ее «в очередной раз без сознания бросили в камеру, заключенные с ужасом увидели, что у нее изо рта хлещет кровь с клочками растерзанных легких: ее затоптали коваными сапогами...» [Дзинтарс, 1986, 70]. Через несколько часов после допросов Лидия умерла, по свидетельству сокамерницы, не назвав своих единомышленников. Под страшными пытками с Лидией Бариновой погибли Мария Маруфленко, Анна Кононова и Владимир Стразд (см.: [Дзинтарс, 1986, 85]). О невероятной жестокости в Рижской центральной тюрьме в годы оккупации оставил воспоминания адвокат Кирилл Георгиевич Мункевич (1879–1950), семья которого был арестована

за помощь советским военнопленным. Его дочь Вера Мункевич – участница Единения, как указывалось выше, была с единомышленниками казнена нацистами (ГАРФ. Ф. 7021. Оп. 93. Д. 17. Л. 244–248); [Заложник, 1998, 5].

Сохранилась фотография Лидии на семейном торжестве, когда племянник Борис Акимович Баринов сочетался браком с Татьяной Михайловной Сметанкиной (женитьба давала отсрочку от службы в вермахте). Снимок сделан незадолго до ареста Лидии в 1942 г. Родные ничего не знали об антифашистской деятельности девушки, в семье она ничего не рассказывала: не хотела подвергать опасности близких. Похоронили Лидию на тюремном участке городского кладбища Matīsa у стены Рижской центральной тюрьмы (Фотоархив; Воспоминания Р. М. Башкиной). Родственники узнали о трагической кончине Лидии от сокамерницы, которая посетила Анастасию Яковлевну Баринову и рассказала подробности. По воспоминаниям родных, дата гибели Лидии Бариновой указывалась как 1943 г. После дополнительных исследований установлен 1942 г., что подтверждает книга о Рижском подполье в период нацистской оккупации (1941–1944), в которой упоминалась Лидия Баринова как антифашист (см.: [Дзинтарс, 1986, 70]).

Анализируя вышеизложенный опыт Единения в межвоенный период в Риге XX столетия, отметим, что тема государственно-церковных отношений остается актуальной, особенно в контексте работы с молодежью, формирования у нее ценностных основ. Следует признать, что деятельность РПСЕ стала историческим явлением как в церковной, так и в культурной жизни Прибалтики. Динамичному развитию и объединению русского меньшинства в Латвии способствовали:

- уникальный опыт религиозно-педагогической работы многочисленных кружков, сборов и съездов РСПЕ;
- содружество молодых людей через осмысление веры в Бога и свидетельство о Христе;
- выстраивание органичных отношений мирян с клиром ЛПЦ на принципах соборности;
- сохранение национальной идентичности и православия.

Таким образом, старшие участники Единения сохранили национальную русскую культуру, оставаясь религиозными людьми, продолжая верно служить Православной Церкви, являя пример младшим, передавая знание истории и культуры, проповедуя идеи общего дела. В результате движение смогло привлечь в свои ряды широкие круги подростков и молодежи через православную русскую идею. Именно экзистенциальные идеи и смыслы, т.е. философия существования, стала движущей силой Единения на фоне роста консьюмеризма и жажды потребления в Европе. Тому яркий пример – осознанный выбор единенцев и, в частности, Лидии Бариновой, простой фабричной девушки.

Список сокращений

- ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации.
- ИВКА – Христианский союз молодых женщин (YWCA).
- ИМКА – Христианский союз молодых людей (YMCA).
- ЛГА – Латвийский Государственный архив (LNA LVA).
- ЛГИА – Латвийский Государственный исторический архив (LNA LVVA).
- ЛПЦ – Латвийская Православная Церковь.
- РГСО – Рижская Гребенщиковская Старообрядческая Община.
- РОВС – Русский Обще-Воинский Союз.
- РПСЕ – Русское православное студенческое единение.
- РСХД – Русское студенческое христианское движение.

Источники и литература

Источники

1. Вера и жизнь. 1928. № 2. С. 31.
2. Вестник РСХД. 1928. № 1. С. 29; 1931. № 10. С. 5; 1934. № 10. С. 1. № 11–12. С. 5–11.
3. Воспоминания директора — Воспоминания директора музея РГСО А. И. Иванова. Январь 2022 г., Рига.
4. Воспоминания Р. М. Башкиной — Воспоминания Р. М. Башкиной. Январь 2021 г., Рига.
5. Воспоминания Т. О. Амосовой — Воспоминания Т. О. Амосовой. Декабрь 2020 г., Рига.
6. ГАРФ. Ф. 7021. Оп. 93. Д. 17. Л. 244–248. [№ 5 Справка по делу № 18 о немецко-фашистских злодеяниях по истреблению мирных советских граждан в Рижской Центральной и Срочной тюрьмах, гестапо, префектуре и др. фашистских застенках г. Риги].
7. «Генеральная линия» младороссов — «Генеральная линия» младороссов. Возрождение. 1933. 2 VI.
8. ЛГА. Ф. 1987. Д. 13703. [Список депортированных. В. В. Преображенский.]
9. ЛГИА. Ф. 1632. Оп. 1. Д. 16762 [Послужной список преподавателя Василия Васильевича Преображенского].
10. ЛГИА. Ф. 2490. Оп. 1. Д. 44. Л. 228–230. [International Survey of the YMCA and the YWCA. (Разные документы 1922–1929 г.)]
11. ЛГИА. Ф. 3235. Оп. 2. Д. 5629. [Политическое управление Рижского района 1932–1934 гг. Справка № 452/32 г. об Обществе «Русское Православное Студенческое Единение»]; Оп. 3. Д. 172. [Агентурные донесения № 18/548/sl. О русской монархической деятельности в Латвии. 1933, 1934, 1935 гг.]
12. ЛГИА. Ф. 3724. Оп. 1. Д. 7922. [Iekšlietu ministrijas Preses un biedrību nodaļa. Akts Biedrības: “Krievu pareizticīgo studentu vienība” (МВД Отдел обществ и прессы. Акт о ликвидации общества «Русское Православное Студенческое Единение».)]
13. ЛГИА. Ф. 7469. Оп. 1. Д. 72. Л. 139; Д. 73. Л. 98; Д. 74. Л. 127; Оп. 2. Д. 128; Д. 246. [Клирики ЛПЦ].
14. Музей — Музей Рижского гетто и Холокоста в Латвии.
15. Разные вести — Разные вести. Закрытие организации Русского Студенческого Христианского Движения. Православная Русь (ранее «Православная Карпатская Русь»). 1935. № 4 (162). С. 4.
16. Русский Вестник. 1943. № 19 (85). 18.12. Рига.
17. Фотоархив — Фотоархив Р. М. Башкиной. Рига.
18. Jaunākās — Jaunākās Ziņas. 1934. 7. XII.
19. [Nitavskis Matvejs] No NKVD līdz KGB politiskās prāvas Latvijā 1940–1986. Noziegumos pret padomju valsti apsūdzēto Latvijas iedzīvotāju radītājs // R. Viksnes un K. Kangera red. R.: 1999.

Литература

20. Гаврилин (2008) — *Гаврилин А. В.* Единение Русских православных студентов Латвии // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18.
21. Дзинтарс (1986) — *Дзинтарс Я.* Тайны Рижского подполья: борьба рабочих Риги в годы гитлеровской оккупации, 1941–1944. Рига, 1986.
22. Евфросиния Седова (2019) — *Евфросиния (Галина Седова), инокиня.* Ольга Федоровна Бенуа: материалы следственного дела (1944–1945 гг.) // Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии: Научно-богословский журнал. Пенза, 2019. Вып. 2 (12).
23. Евфросиния Седова (2020) — *Евфросиния (Седова Г. В.), инокиня.* Homo empatio. Заведующая приютом советских детей в Дубулты (1943–1945 гг.) Ольга Елисеевна Бенуа // На пути к гражданскому обществу: Научный журнал. Иваново, 2020. № 2 (38). URL: <http://government.esrae.ru/pdf/2020/2%20/708.pdf> (дата обращения: 20.03.2023).

24. Емельянов (2005) — *Емельянов А.* Акт христианского долга и гражданского мужества // Поморский вестник. Рига, 2005. № 2 (17).
25. Заложник (1998) — Заложник гестапо. Из дневника Кирилла Мункевича, узника Рижской центральной тюрьмы 12.09.42–10.11.43 гг. [Литературная запись Леонида Коваля] // СМ. Рига, 1998. № 148. URL: <https://www.russkije.lv/ru/journalism/read/munkevich-vera-perlyuceva/> (дата обращения: 20.03.2023).
26. За рубежом (1973) — За рубежом: Белград-Париж-Оксфорд: (Хроника семьи Зерновых): (1921–1972) // Под ред. Н. М. Зернова. Париж: УМКА-Press, 1973.
27. Обозный (2008) — *Обозный К. П.* История Псковской Православной Миссии 1941–1944 гг. М., 2008.
28. Плюханов (1993) — *Плюханов Б. В.* РСХД в Латвии и Эстонии. Материалы к истории Русского Студенческого Христианского Движения. Париж, 1993.
29. Православие (2018) — Православие в Прибалтике: религия, политика, образование 1840-е — 1930-е гг. // Отв. ред. И. П. Пярт. Тарту, 2018.
30. Рижская (1999) — Рижская городская русская гимназия (бывшая Ломоносовская) 1919–1935. Сборник воспоминаний и статей // Сост. М. В. Салтупе, Т. Д. Фейгмане. Рига, 1999.
31. Фелдман (1997) — *Фелдман-Кравченко Н. К.* Русское православное студенческое единение в Латвии // Православие в Латвии. Исторические очерки. Вып. 2. Рига, 1997.
32. Фейгмане (2000) — *Фейгмане Т. Д.* Русские в довоенной Латвии. На пути к интеграции. Рига, 2000.
33. Sedova (2021) — *Sedova G. (nun Euphrosyne).* Stalinist repressions in the Diocese of Riga in 1945: biographical information about the historical portrait of Olga Benois. Vēsture: Avoti un cilvēki. XXXI Zinātniskie lasījumi. Daugavpils, 2021.
34. Skujenieks (1930) — *Skujenieks M.* Latvieši svešumā un citas tautas Latvijā. Vēsturiski statistisks apcerējums par emigrāciju un imigrāciju Latvijā. Rīga, 1930.

В. И. Мусаев

Либерализация религиозной политики в Российской империи в 1904–1905 гг. и ее последствия для Рижской и Финляндской православных епархий

УДК 271.2(474.3+480)-9+322(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_298
EDN UALCJS



Аннотация: В статье рассматриваются преобразования в церковно-религиозной сфере в Российской империи в 1900-е гг., основным из которых было «Положение об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. Эти преобразования имели целью либерализацию церковного законодательства и расширение прав последователей неправославных (т.н. инославных) конфессий. Помимо прочего, были легализованы переходы из православия в другие христианские конфессии. В Прибалтике и Финляндии, где православные верующие составляли меньшинство среди «инославного» населения, это грозило массовым оттоком из православия. Епархиальным властям удалось, однако, избежать такого сценария и удержать под своим влиянием основную часть паствы.

Ключевые слова: религиозная политика, Рижская епархия, Финляндская епархия, реформы, конверсии.

Об авторе: **Вадим Ибрагимович Мусаев**

Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Санкт-Петербургский институт истории РАН.

E-mail: vmusaev62@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2641-5231>

Для цитирования: Мусаев В. И. Либерализация религиозной политики в Российской империи в 1904–1905 гг. и ее последствия для Рижской и Финляндской православных епархий // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 298–307.

Статья поступила в редакцию 20.01.2023; одобрена после рецензирования 14.02.2023; принята к публикации 06.04.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Vadim I. Musaev

**Liberalization of the State Religious Policy
in the Russian Empire in 1904 and 1905 and its Aftermath
for the Orthodox Dioceses of Riga and Finland**

UDK 271.2(474.3+480)-9+322(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_298
EDN UALCJS



Abstract: The article deals with the reforms in the religious field in the Russian Empire in the early 20th century, first of all the “Decree on consolidation of the religious toleration”, dated April 17, 1905. These reforms were aimed at liberalization of the religious legislation and extension of the rights of the non-Orthodox believers. Among others, conversions from Orthodoxy to other Christian confessions were legalized. In the Baltic region and Finland, where the Orthodox believers were a minority among the non-Orthodox population, it was fraught with mass outflow of the parishioners. The administration and the clergy of the dioceses manages, nevertheless, to avoid such course of events and to keep the core of the Orthodox parishioners under their influence.

Keywords: Religious policy, Dioceses of Riga and Finland, reforms, conversions.

About the author: **Vadim Ibragimovich Musaev**

Doctor of Historical Sciences, leading research fellow at the St. Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Science.

E-mail: vmusaev62@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2641-5231>

For citation: Musaev V. I. Liberalization of the State Religious Policy in the Russian Empire in 1904 and 1905 and its Aftermath for the Orthodox Dioceses of Riga and Finland. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 298–307.

The article was submitted 20.01.2023; approved after reviewing 14.02.2023; accepted for publication 06.04.2023.

Изменения в религиозной политике российского руководства, наступившие с 1904–1905 гг., сказались на конфессиональной ситуации в империи в целом, как и в ее отдельных частях. Положение православия как государственного вероисповедания сохранилось, однако в общем контексте демократических преобразований были расширены права последователей других конфессий. Уже в царском манифесте от 26 февраля 1903 г. было признано за благо «укрепить неуклонное властями, с делами веры соприкасающимися, заветов веротерпимости, начертанных в основных законах империи российской, которые, благоговейно почитая Православную Церковь первенствующей и господствующей, предоставляют всем русским подданным инославных и иноверных исповеданий свободное отправление их веры и богослужения по обрядам оной» [Бердников, 1914, 16]. 5 июля 1904 г. циркуляром Министерства внутренних дел (далее — МВД) губернаторам было разъяснено, что «переход лиц, принадлежащих к одному из инославных христианских исповеданий, в другое таковое же разрешается губернатором» [Буткевич, 1913, 12]. Комитетом министров в феврале 1905 г. было составлено положение, утвержденное императором 11 февраля, «об отмене всех стесняющих свобод исповедания веры и не основанных прямо на законе административных распоряжений, от каких бы начальств они не исходили, и о помиловании тех лиц, которые по особым Высоч[айшим] повелениям были подвергнуты без суда высылке из мест постоянного жительства или лишению свободы за религиозные выступления и вытекающие из них поступки» (Собр. Узак. № 49, 22 марта 1905, ст. 389).

Итогом преобразований стало положение Комитета министров об укреплении начал веротерпимости, высочайше утвержденное 17 апреля 1905 г. Касательно общих начал веротерпимости положение гласило: «1) Отпадение от православной веры в другое христианское исповедание или вероучение не подлежит преследованию и не должно влечь за собой каких-либо невыгодных в отношении личных или гражданских прав последствий, причем отпавшее, по достижении совершеннолетия, от православия лицо признается принадлежащим к тому вероисповеданию или вероучению, которое оно для себя избрало. 2) При переходе одного из супругов, исповедующих одну и ту же христианскую веру, в другое христианское исповедание, все не достигшие совершеннолетия дети остаются в прежней вере другого супруга, а при переходе обоих супругов вместе дети их до 14 лет следуют вере родителей, достигшие же сего возраста остаются в прежней своей религии» (Собр. Узак. № 49, 22 марта 1905, 1295). Таким образом, впервые официально допускался выход подданных империи из православия и переход в другую деноминацию. Положение, кроме того, допускало браки православных со старообрядцами и сектантами (Собр. Узак. № 49, 22 марта 1905, 372).

Переход из православия в другие конфессии был легализован. Если для внутренних российских губерний, в которых православие безраздельно господствовало, это не могло иметь слишком серьезных последствий (хотя отдельные случаи «отпадения» от православия наблюдались и там), то для имперских окраин, где православные составляли меньшинство населения, эти законодательные изменения были чреваты немалыми осложнениями для учреждений Православной Церкви. Это в первую очередь касалось западных окраин империи: Привислинского края (т. е. российской части Польши), части Северо-Западного края (Ковенской и литовской части Виленской губернии), Прибалтийских губерний и Финляндии, на территории которых располагались пять епархий Православной Церкви: Варшавская, Холмская, Литовская, Рижская и Финляндская. Помимо того что православные на этих территориях составляли не очень значительное меньшинство среди преобладавшего «инославного» (либо католического, либо лютеранского) населения, среди самих православных было немало т. н. «колеблющихся», которые происходили из семей, недавно обратившихся в православие из лютеранства (Эстония, Латвия) или униатства (Литва, Польша), и недостаточно твердо укрепились в православной вере. Среди них было немало таких, которые принадлежали к православию лишь номинально, и теперь у них появилась легальная возможность для обращения или возвращения к другой конфессии.

При этом католические ксендзы и лютеранские пасторы, ранее занимавшиеся подпольной агитацией среди таких категорий верующих, теперь получили возможность действовать открыто.

Уже 28 мая 1905 г. Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД сообщал, что «со времени издания указа последовал уже целый ряд ходатайств со стороны лиц, по метрическим документам признаваемых православными, но в действительности не исповедующих православия, о присоединении их к той инославной христианской или нехристианской вере, к которой они или их предки принадлежали до присоединения к православию и которую они на самом деле исповедуют». Отмечалось, что «наибольшее число таких ходатайств возникло в по-униатских местностях Царства Польского и в населенных татарами-мусульманами местностях восточной окраины России», но в МВД также имелись «сведения о существовании в Прибалтийском крае значительной группы лиц латышского происхождения, числящихся православными, но в действительности исповедующих лютеранство и желающих оставаться в нем» (РГИА. Ф. 821. Оп. 1. Д. 158. Л. 1–2).

В Прибалтике, где и так оставалось значительное количество т. н. уклоняющихся и где до издания положения 17 апреля 1905 г. межконфессиональные браки были распространенным явлением, а общеимперские правила о том, что дети от таких смешанных браков обязательно должны воспитываться в православии, далеко не всегда соблюдались, указ мог иметь следствием массовый выход из православия. В отчете по Рижской епархии за 1905 г. отмечалось, что объявление закона 17 апреля 1905 г. было встречено с особенной радостью и торжеством в лютеранских кругах, во всех лютеранских церквях совершались торжественные благодарственные службы, дома украшались флагами и цветами, и вообще энтузиазм между лютеранами был громадный (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2110. Л. 27). Затем последовал императорский манифест 17 октября 1905 г., который, как известно, имел важнейшее значение для либерализации общественно-политической жизни во всей стране, включая и Прибалтийские губернии.

В Финляндии, где до издания этого положения наблюдалась схожая ситуация с межконфессиональными браками и с соблюдением правил о крещении детей от таких браков в православие, указ от 17 апреля 1905 г. мог иметь такие же последствия. Еще в 1884 г. один местный священник писал: «Не буде закона, запрещающего переходить из господствующей православной веры в иную, половина или, по крайней мере, 1/3 часть православных финнов присоединилась бы к лютеранству» [Варфоломеев, 1914, 23]. Впрочем, после издания указа не было ясности в том, распространяется ли его действие на Финляндию. Руководство Финляндской епархии возбудило этот вопрос перед финляндским Сенатом. Совместно было решено, что следует ждать особого распоряжения на этот счет. Однако лица, желавшие перейти из православия в лютеранство, находили выход, не дожидаясь особого распоряжения. Они ехали в Петербург, где действие указа не вызывало сомнений, и там без переходного свидетельства (*muuttokirja*), только по священническому свидетельству, зачислялись в местный финский лютеранский приход, а затем уже из него переписывались в соответствующий лютеранский приход в Финляндии [Варфоломеев, 1915, 3–4]. Таким способом воспользовались в общей сложности более 200 человек [Laasonen, 1972, 107].

Официально отмена запрета на выход из православия была распространена на Финляндию в 1906 г.: 9 (22) февраля было издано специальное дополнение к указу о свободе вероисповедания, в соответствии с которым лицам, достигшим возраста 21 года, дозволялся выход из православия при условии, что они при этом находятся в здравом рассудке и делают это по собственной воле [Dixon, 2004, 61–62]. Число вышедших из православия после указа 17 апреля 1905 г. в Финляндии было значительным, хотя опасения относительно повального бегства из православия все же не оправдались. В отчете за 1905 г. точное число переходов не указано. Отмечено, что общее число прихожан в епархии за отчетный год увеличилось на 203 души. Увеличение наблюдалось в первом и втором благочиниях, особенно в Выборгском приходе, тогда

как в остальных трех благочиниях «в некоторых приходах православное население уменьшилось и главным образом по причине перехода православных в лютеранство» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2125. Л. 35). За 1905–1907 гг. количество вышедших из православия по епархии составило, по данным канцелярии обер-прокурора Св. Синода, 1493 человека. Больше всего выходов из православия было отмечено в Куопиоской губернии — 835, т. е. и абсолютное число, и относительная доля «отпавших» здесь были особенно высоки. В Выборгской губернии, где численность православных была больше, выходов было, наоборот, меньше — 301 (РГИА. Ф. 797. Оп. 77 (1907 г.). II отд. 3 стол. Д. 509. Л. 114). Согласно сведениям годовых отчетов по епархии, впрочем, количество «отпадений» было несколько большим. За 1906 и 1907 гг. был зарегистрирован 1551 случай (значительное большинство в 1906 г. — 1235 человек; в 1907 г., соответственно, 316 человек) (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2185. Л. 30; Д. 2248. Л. 21). Основными причинами «отпадений из православия в лютеранство» назывались «семейное влияние со стороны ближайших родственников — лютеран, а также влияние вообще лютеранской среды и распространяемый среди православных финнов взгляд, что народная вера в Финляндии есть лютеранская вера, и настоящим финским гражданином может быть только лютеранин». В отчете за 1906 г. отмечалось, что смешанных браков в отчетном году было особенно много, больше, чем прежде (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2185. Л. 30).

Основным следствием всех происшедших в 1905–1906 гг. перемен была заметная активизация финского лютеранского и в целом протестантского натиска на православное карельское население. В российской печати во время Первой русской революции появились понятия «панфиннизм» и «панфинская пропаганда»: этими терминами консервативные политики и публицисты стали обозначать разнообразную деятельность финских активистов в Карелии, направленную на усиление финско-протестантского политического и культурного влияния.

В целом последствия указа о свободе вероисповедания и усиления финско-протестантского натиска оказались для финляндского православия не столь пагубными, как этого можно было опасаться. Динамика изменения общей численности православной паствы Финляндской епархии, согласно данным годовых епархиальных отчетов, выглядела следующим образом: в 1905 г. — 56 293 человека, в 1906 г. — 55 759, в 1907 г. — 56 175, в 1908 г. — 57 026, в 1909 г. — 57 524, в 1910 г. — 59 529, в 1911 г. — 60 747, в 1912 г. — 61 257, в 1913 г. — 62 723, в 1914 г. — 63 967¹. Таким образом, только в 1906 г., когда число выходов из православия было наибольшим, имело место сокращение количества прихожан епархии (на 534 человека). В дальнейшем, однако, положительная динамика была восстановлена, и вновь наблюдался медленный, но стабильный рост. Всего с 1906 по 1914 г., как явствует из приведенных данных, численность православных в Финляндии увеличилась более чем на 8000 человек. Переходы в лютеранство по-прежнему имели место, но их число год от года сокращалось: в 1907 г. было отмечено 316 случаев, в 1908 г. — 205, в 1909 г. — 100, в 1910 г. — 69, в 1911 г. — 60, в 1912 г. — 56, в 1913 г. — 60, в 1914 г. — 55². Архиепископ Сергей в беседе с корреспондентом «Нового времени» отмечал, «что даже в Куопиоской губернии, где шведоманство особенно сильно, и где, поэтому, мы боялись массовых отпадений, переходы в лютеранство были лишь единичными» (Новое время. 1911. 11 июня). В отчете за 1913 г. даже отмечалось, что «число отпадений от православия в лютеранство все уменьшается, и начинает замечаться отрадное явление обратных переходов в православие» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2617. Л. 22–22 об.).

Схожие проблемы наблюдались в это же время в Рижской епархии, охватывавшей территорию Прибалтийских губерний — Эстляндской, Лифляндской и Курляндской. После принятия положения 17 апреля 1905 г. крайне насущным был вопрос удержания паствы епархии в лоне православия. После установления свободы вероисповедания

¹ Сост. по: РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2125. Л. 35; Д. 2185. Л. 30; Д. 2248. Л. 21; Д. 2309. Л. 27 об.; Д. 2365. Л. 10 об.; Д. 2428. Л. 27 об.; Д. 2493. Л. 15 об.; Д. 2555. Л. 13; Д. 2617. Л. 22; Д. 2678. Л. 17 об.

² Сост. по: РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2248. Л. 21; Д. 2309. Л. 27 об.; Д. 2365. Л. 10 об.; Д. 2428. Л. 27 об.; Д. 2493. Л. 15 об.; Д. 2555. Л. 13 об.; Д. 2617. Л. 22 об.; Д. 2678. Л. 18.

противостоять натиску лютеранства и других «инославных» конфессий стало значительно труднее. В отчете по епархии за 1905 г. епархиальный архиерей архиеп. Агафангел (Преображенский) сообщал: «Пасторы стали совершать требы у православных семейств без всякого разбора и принимать непосредственно лиц православного вероисповедания в лютеранство, совершенно игнорируя порядок, установленный на этот предмет Министром Внутренних Дел, и даже принимать лиц, не достигших совершеннолетия и малолетних, вопреки прямому смыслу Высочайшего Указа от 17 апреля 1905 г. При этом в оправдание своих действий пасторы указывают на Высочайший Манифест 17 октября 1905 г., как, по их мнению, отменивший действие Высочайшего Указа от 17 апреля 1905 г. и установивший будто бы полную свободу веры и совести, без всяких ограничений какими-либо временными правилами или инструкциями» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2617. Л. 26 об.). По итогам 1905 г. констатировалось сокращение численности православной паствы Рижской епархии. В лютеранство за год перешел 3831 человек, из них 2636 взрослых, кроме того, из приходских списков были исключены 2013 человек, «уклонившихся в очень давние годы и прекративших всякое уже общение с Православной Церковью». Имели место и переходы в католичество, впрочем, единичные — всего в эту веру «уклонились» 69 человек (в основном в Курляндской губернии, где было довольно значительное число католиков). По мнению архиепископа, «уклонения из православия в лютеранство и католичество происходили, главным образом, по причинам семейного, экономического, бытового характера. Случаи перехода собственно по нерасположенности к православной вере и по влечению к лютеранству или католичеству, как к лучшей... вере, были весьма редки» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2617. Л. 33 об.).

Эстляндский губернатор И. В. Коростовец, анализируя причины переходов православных эстонцев в лютеранство в отчете о состоянии губернии за 1907 и 1908 гг., выделял следующие: «1) подавляющее повседневное влияние всюду на православного эстонца лютеранской среды, — в школе, семье и вообще жизни, — в связи с материальной зависимостью от немцев-работодателей и помещиков; 2) незнание русского языка, возможность совершения браков во время постов и в недозволенных в православии степенях родства, сравнительная легкость исполнения в лютеранстве христианских обрядностей и зачастую неудобство посещения православной церкви за дальностью расстояния, и 3) нетвердость в православии новообращенных, которая в большинстве объясняется тем обстоятельством, что переход в православие совершался не всегда по убеждению, а часто под влиянием случайных внешних причин, как, например, иногда вследствие распространенных одно время среди эстонцев слухов о материальных выгодах, которыми будто наделяет правительство перешедших в православие, в чем, конечно, им приходилось впоследствии разубежаться» (РГИА. Ф. 796. Оп. 190. 1 отд. 2 ст. Д. 288. Л. 3). Временный прибалтийский генерал-губернатор А. Н. Меллер-Закомельский в письме председателю Совета министров П. А. Столыпину от 30 октября 1908 г. в числе причин переходов латышей и эстонцев из православия в лютеранство называл «слабый состав русского духовенства, в особенности сельского, бездеятельность, лень и недостаток умственного развития его, причем некоторые, предаваясь даже порочной и предосудительной жизни, отталкивают своим образом жизни прихожан от православия». Генерал-губернатор далее продолжал: «Трудно бороться с пасторами, более развитыми и лучше обеспеченными материально, да и мало рвеня, напр., сам Архиепископ Рижский не посещает епархию и обыкновенно, кроме Митавы, нигде не бывает» [Имперская политика, 2000, 313].

Угрожающих размеров «уклонения в инославие» все же и здесь не приобрели. Переходы в другие конфессии продолжались, однако их число начало сокращаться. В 1906 г. в лютеранство перешли 2995 человек, из них 1881 взрослый (подавляющее большинство — 2560 — в Лифляндской губернии), в католичество — 104. Отмечалось, что при переходе в лютеранство не замечалось в уклонившихся враждебного отношения к православию: «Многие признавались священникам при увещаниях,

что они переходят в лютеранство не по убеждению, а лишь вследствие житейских обстоятельств и материальных расчетов или вследствие настояния мужей (или жен), для сохранения семейного мира и согласия, или, наконец, вследствие давления со стороны хозяев-лютеран» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2170. Л. 23–24). В дальнейшем число «отпаденый» от православия составляло немногим более тысячи в год, включая несовершеннолетних членов семей. До конца 1910-х гг. это выразилось в следующих цифрах³:

	1905 г.	1906 г.	1907 г.	1908 г.	1909 г.	1910 г.
в лютеранство	3831	2995	1297	721 ⁴	1081	1192
в католичество	69	104	нет данных	21	31	66

Больше всего «отпаденый» приходилось по-прежнему на Лифляндскую губернию. В 1907 г., например, из 1297 переходов в лютеранство 966 случаев имели место в Лифляндской губернии, и только 331 – в Эстляндской и Курляндской (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2234. Л. 22 об.). В Курляндской губернии в 1905–1908 гг., по данным губернских властей, в лютеранство перешли 1030 человек. Данные по Эстляндской губернии за тот же период были противоречивыми: епархиальное руководство давало цифру в 2705 человек. Эстляндский губернатор считал эти данные заниженными, так как в них не были учтены переходы в первые месяцы после опубликования указа 17 апреля 1905 г., и сообщал о 4256 случаях (РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 268. Л. 9, 12 об. – 13). 14 марта 1906 г. было высочайше утверждено мнение Государственного Совета о возобновлении уголовного преследования за совершение треб у православных семейств, перевод в лютеранство вопреки порядку, установленному циркуляром МВД от 18 августа 1905 г., принятие в лютеранство несовершеннолетних и крещение по лютеранскому обряду детей из смешанных семей (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2170. Л. 20). В этом и в последующие годы по подобным обвинениям было возбуждено несколько уголовных дел. Это отчасти ограничило чрезмерную активность пасторов в деле пропаганды лютеранства и заставило их вести себя более осторожно.

Переходы из других исповеданий в православие также имели место. За тот же период они выглядели следующим образом⁵:

	1905 г.	1906 г.	1907 г.	1908 г.	1909 г.	1910 г.
лютеран	366	457	472	486	486	541
католиков	26	49	61	58	84	86
старообрядцев	21	18	23	16	26	44
реформатов	4	2	1	–	–	2
иудеев	3	9	7	10	7	17
других	–	3	1	–	3	–
Всего	420	538	565	570	606	690

Таким образом, за шесть лет из православия в другие вероисповедания перешли около 11500 человек, в том числе около 11200 человек – в лютеранство.

³ Сост. по: РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2110. Л. 26 об.; Д. 2170. Л. 23–24; Д. 2234. Л. 22 об.; Д. 2295. Л. 20 об., 24; Д. 2352. Л. 27 об., 32 об.; Д. 2412. Л. 24, 27.

⁴ Данные за 1908 г. только по взрослым, за остальные годы – полные, с учетом несовершеннолетних.

⁵ Сост. по: РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2110. Л. 33 об.; Д. 2170. Л. 29; Д. 2234. Л. 26 об.; Д. 2295. Л. 26 об.; Д. 2352. Л. 36 об.; Д. 2412. Л. 29 об.

Присоединений к Православной Церкви из других конфессий за этот же период было значительно меньше, они составили 3389 человек, из них 2808 из лютеранства, однако год от года их число медленно, но неуклонно увеличивалось. Количество перешедших из католичества в православие и наоборот оказалось примерно одинаковым, с некоторым перевесом первых (364 против приблизительно 300). В епархиальных отчетах отмечалось, что «многие из уклонившихся продолжают усердно посещать православную церковь. Очевидно, уклонение их не было сознательным актом, и в душе они по-прежнему остаются православными. Есть и случаи возвращения отпавших назад в православие» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2295. Л. 23 об.). Православной паствы в 1910 г., последнем году пребывания архиеп. Агафангела на рижской архиерейской кафедре, по церковным документам значилось 259 393 человека (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2412. Л. 23 об.) — почти на 9000 человек больше, чем в первый год его руководства Рижской епархией.

В 1911–1914 гг. продолжались переходы как из православия в другие конфессии, в основном в лютеранство, так и наоборот. В лютеранство перешли в 1911 г. 1036 человек, в 1912 г. — 935, в 1913 г. — 900 и в 1914 г. — 675, т.е. всего 3546 человек. Число «отпадений» в лютеранство, таким образом, год от года сокращалось. Наиболее резонансным среди переходов в этот период было принятие лютеранства бароном А. Г. Иксуль-Гилленбрандом. Как отмечалось в одном из епархиальных отчетов, «барон Иксуль-Гилленбранд родился от православной матери и крещен был по обряду Православной Церкви. Но так как мать его была православной лишь номинально, оставаясь в духе коренной немкой-лютеранкой, то и он вырос вне влияния Православной Церкви, в чисто немецкой среде. Получив образование в Николаевском военном инженерном училище и в Николаевской академии Генерального Штаба, затем командовал Саратовским полком, участвовал в войне с Японией, после войны состоял Начальником штаба 3-го армейского корпуса и в 1908 г. вышел в отставку в чине генерал-майора. Прежде он аккуратно исполнял в православной церкви христианский долг исповеди и Св. Причастия, но со времени выхода и отставку он совершенно перестал посещать храм. Теперь он „жаждет свободы“ для перехода в лютеранство, чтобы с любимой женой-лютеранкой окончить мирно жизнь в религии предков и быть похороненным по лютеранскому ритуалу в фамильном склепе» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2662. Л. 28 об. — 29). В католичество за эти же годы перешли 254 человека (по годам с 1911 по 1914 г. соответственно 69, 66, 77 и 42) (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2477. Л. 33; Д. 2540. Л. 32 об.; Д. 2602. Л. 29 об.; Д. 2662. Л. 29 об.).

Имели место также отдельные переходы в старообрядчество и в свободные протестантские общины, однако широких масштабов они не приобретали. В старообрядчество в 1914 г., например, «уклонились» 15 человек. Всего в 1914 г. в Рижской епархии старообрядцев по церковным книгам значилось 21 560 человек (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2662. Л. 39–39 об.) (на территории Прибалтики в ее современном понимании старообрядчество было распространено в основном в Восточной Латвии — Латгале, которая в то время относилась к Витебской губернии, а в церковном отношении — к Полоцко-Витебской епархии). В свободные общины перешли в 1912 г. 80 человек, в 1913 г. — 52, и в 1914 г. — 33 (в том числе в баптизм — 14 человек, в секту евангельских христиан — 14, в адвентизм — 5) (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2662. Л. 43 об.), т.е. всего за три года 165 человек. По донесениям приходских священников, православные в сельских приходах перестали интересоваться учениями сектантов так, как это было в предыдущие годы: «По местам в сектантских собраниях участвуют только последователи секты, а посторонних не бывает. Люди, прежде считавшиеся уклонившимися в сектантство, стали опять приходить в Православную Церковь и даже исполнять долг исповеди и Св. Причастия. Иные, перешедшие в секту, просят священников не считать их совершенно порвавшими связь с Церковью. Что сектантство мало удовлетворяет своих последователей, видно из того, что многие, отпавшие от Церкви, переходят из одной секты в другую, осуждая ту секту, которую оставили. Священники же в своих приходах прилагают всякое

старание к тому, чтобы ослабить влияние сектантов и оградить свою паству от расхищения. С этой целью они в проповедях с церковной кафедры обличают лжеучения сектантов и предостерегают прихожан от посещения сектантских собраний» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2662. Л. 40).

Переходы в православие из других исповеданий за те же годы выглядели так⁶:

	1911 г.	1912 г.	1913 г.	1914 г.
лютеран	620	583	600	946
католиков	99	106	102	151
старообрядцев	32	38	38	68
реформатов	2	7	7	12
иудеев	14	19	23	25
других	–	4	2	–
Всего	767	757	772	1206

Всего, таким образом, в православие перешли 3502 человека, из них 2749 из лютеранства. Как особо заслуживающие внимания были отмечены переходы в православие католического ксёндза Ф. Ковалевского и баптистских наставников Ф. Краге и А. Ширмеля (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2662. Л. 30 об.). Знаменательно, что в 1914 г. переходы в православие впервые с 1905 г. численно превзошли «уклонения» в другие конфессии (1206 против 765). Во многом это было связано с ростом патриотических чувств и антинемецких настроений в условиях начавшейся мировой войны. В частности, по донесению благочинных 1-го и 2-го Юрьевских округов, с началом войны с Германией отношение эстонцев-лютеран к православию заметно улучшилось: «Вместе с подъемом патриотических чувств, эсты проникаются невольным удивлением к силе и мощи русского государства, а отсюда и уважением ко всему русскому, в том числе и к „русской вере“ – православию» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2662. Л. 33). Рост симпатий к православию отмечался в епархиальном отчете за 1914 г. и среди латышей: «В Риге сильно участились случаи присоединения латышей к православию... Между тем случаи уклонения от православия стали весьма редки... Симптоматичным в этом отношении является замечаемый в настоящее время в некоторой части латышской печати поворот к православию. Более видные латышские газеты уже начинают благосклоннее относиться к православию, перепечатывая довольно часто статьи из „Вестника для православных латышей“» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2662. Л. 34).

Благоприятные тенденции в развитии православия в Прибалтике и Финляндии, сформировавшиеся к середине 1910-х гг., были прерваны событиями мировой войны. В Литовской и Рижской епархиях, в условиях близости фронта, а в 1915 г. и оккупации части территории Прибалтики немецкими войсками, власти были вынуждены приступить к эвакуации епархиальных учреждений, выехали из края и многие прихожане, а часть из них была мобилизована в действующую армию. В 1914 г. в Рижской епархии, по данным епархиального отчета, числились 273 023 прихожанина, а к 1916 г. их число сократилось до 212 192 человек (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2725. Л. 31 об. – 32). Из Финляндии, не затронутой событиями войны, эвакуации не проводилось, хотя определенные мероприятия с учетом военного времени проводились и там. После русской революции 1917 г. и распада Российской империи территории, на которых находились западные епархии Православной Церкви, стали независимыми государствами, и местным православным церковным структурам пришлось перестраиваться в условиях политического разобщения с Россией.

⁶ Сост. по: РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2477. Л. 34 об.; Д. 2540. Л. 33 об.; Д. 2602. Л. 30 об.; Д. 2662. Л. 30 об.

Источники и литература

1. Бердников (1914) — *Бердников И. С.* Наши новые законы и законопроекты о свободе совести. М., 1914.
2. Буткевич (1913) — *Буткевич Т. И.* Протестантизм в России (из лекций по церковному праву). Харьков, 1913.
3. Варфоломеев (1914) — *Варфоломеев Н.* Переходы из православия в лютеранство в Финляндии до 1905 года. Гельсингфорс, 1914.
4. Варфоломеев (1915) — *Варфоломеев Н.* Отпадения от православия в Финляндии с 1905 года до наших дней. Гельсингфорс, 1915.
5. Имперская политика (2000) — Имперская политика России в Прибалтике в начале XX века. Сб. документов и материалов / Сост. Т. Карьяхарм. Тарту, 2000.
6. Новое время. 1911. 11 июня.
7. РГИА. Ф. 796. Оп. 190. 1 отд. 2 ст. Д. 288; Ф. 796. Оп. 442. Д. 2110; Д. 2125; Д. 2170; Д. 2185; Д. 2234; Д. 2248; Д. 2295; Д. 2309; Д. 2352; Д. 2365; Д. 2412; Д. 2428; Д. 2477; Д. 2493; Д. 2540; Д. 2555; Д. 2602; Д. 2617; Д. 2662; Д. 2678; Д. 2725; Ф. 797. Оп. 77 (1907 г.). II отд. 3 стол. Д. 509; Ф. 821. Оп. 1. Д. 158; Ф. 821. Оп. 10. Д. 268.
8. Собр. Узак. № 49. 22 марта 1905. Ст. 389.
9. Dixon (2004) — *Dixon S. Sergii (Stragorodskii) in the Russian Orthodox Diocese of Finland: Apostasy and Mixed Marriages, 1905–1917* // *The Slavonic and East European Review*. 2004. Vol. 82. No. 1.
10. Laasonen (1972) — *Laasonen P.* Vuonna 1905 Venäjällä annetut uskonnonvapauslain vaikutus Suomen ortodoksisessa kirkossa // *Ortodoksia*. 1972. No. 21.

Протоиерей Игорь Прекуп

Разделения в эстонском православии во время Великой Отечественной войны: характерные особенности и причины выбора сторон

УДК 271.2(474.2)-9"1941/1945"
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_308
EDN UUYRAJ



Аннотация: Проблематика церковного единства драматично раскрывается в истории православия в Эстонии, представленного сегодня двумя автономными церковными структурами — Московского и Константинопольского Патриархатов. В настоящей статье особое внимание уделяется мотивам церковных разделений во время Великой Отечественной войны. На примере личного выбора в отношении к Матери-Церкви антагонистов — митрополита Таллинского и всея Эстонии Александра (Паулуса), с одной стороны, и епископа Нарвского и Изборского Павла (Дмитровского) вместе с экзархом Прибалтики митрополитом Виленским и Литовским Сергием (Воскресенским) с другой, — мы получаем хоть и небольшой по объему, но очень веский материал для размышления об основах церковно-канонической самоидентификации в кризисной ситуации.

Ключевые слова: верность, совесть, православие, русификация, этнофилетизм, раскол, каноническая самоидентификация, автономия.

Об авторе: **Протоиерей Игорь Генрихович Прекуп**

Настоятель прихода Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата во имя прп. Сергия Радонежского в г. Палдиски (Эстония); преподаватель философии в Ласнамяэской Гимназии г. Таллина.

E-mail: igor_prekup@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-3360-3750>

Для цитирования: Прекуп И., прот. Разделения в эстонском православии во время Великой Отечественной войны: характерные особенности и причины выбора сторон // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 308–322.

Статья поступила в редакцию 10.01.2023; одобрена после рецензирования 14.02.2023; принята к публикации 06.04.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Archpriest Igor Prekup

Divisions in Estonian Orthodoxy During the Great Patriotic War: Characteristics and Reasons for Joining Parties

UDK 271.2(474.2)-9"1941/1945"
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_308
EDN UUYRAJ



Abstract: The problem of church unity is dramatically revealed in the history of Orthodoxy in Estonia, now represented by two autonomous church structures, the Moscow Patriarchate and the Constantinople Patriarchate. This article focuses on the motives behind the church schisms during the Great Patriotic War. The example of the personal choice in relation to the Mother Church of the antagonists: Metropolitan Alexander (Paulus) of Tallinn and All Estonia and Bishop Pavel (Dmitrovsky) of Narva and Izborsk, on the one hand, and Metropolitan Sergius (Voskresensky) of Vilnius and Lithuania, the exarch of the Baltics, on the other, provide us with some very powerful but scarce material for reflection on the basis of church-canonical self-identification in a crisis situation.

Keywords: faithfulness, conscience, Orthodox faith, russification, ethnophileism, schism, canonical self-identification, autonomy.

About the author: **Archpriest Igor Genrikhovich Prekup**

Rector of the parish of St. Sergius of Radonezh in Paldiski, Estonia; teacher of philosophy at the Lasnamäe Gymnasium in Tallinn.

E-mail: igor_prekup@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-3360-3750>

For citation: Prekup I., archpriest. Divisions in Estonian Orthodoxy During the Great Patriotic War: Characteristics and Reasons for Joining Parties. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 308–322.

The article was submitted 10.01.2023; approved after reviewing 14.02.2023; accepted for publication 06.04.2023.

Вводный исторический обзор

История православия в Эстонии не знает длительных периодов стабильности, не говоря уже о благополучии, которого оно и вовсе не знало никогда: изначально оно пребывало в языческом окружении, затем — под давлением католической экспансии (закончившейся в итоге полным истреблением православия среди местных жителей в XV в.); его спонтанное возрождение в середине XIX в. столкнулось с ожесточенным сопротивлением остзейского дворянства, а политика русификации, начавшаяся в 80-е гг. того же века, парадоксальным образом отразилась на положении православия в Остзейском крае: с одной стороны, политическая и экономическая поддержка православным эстонцам со стороны государства была беспрецедентной, а с другой — именно русификация вызвала внутренний протест и оттолкнула многих новообращенных от «веры русского царя», создав питательную почву для этнофилетических настроений, определивших основную проблематику истории православия в Эстонии. Так получилось, что в alexандровскую эпоху помещики уже не могли открыто, как прежде, преследовать крестьян за переход в православие, приходом стало легче добиваться отчуждения земли под строительство храмов и школ, однако в то же время не будет преувеличением сказать, что ущерб, нанесенный православиям небрежением и бестолковостью чиновников, непосредственно осуществлявших русификацию, не поддается измерению и перекрывает все положительные достижения той эпохи.

Затем последовал бурный период канонического формирования Эстонской Православной Церкви: расширение Ревельского викариатства вслед за изменением границ Эстляндской губернии в 1917 г., когда к ней была присоединена северная часть Лифляндии; рукоположение во епископа Ревельского 31 декабря 1917 г. первого архиерея-эстонца — сщмч. Платона (Кульбуша), ровно через год убитого большевиками; учреждение руководством Московского Патриархата в 1919 г. Эстонской епархии, затем, в 1920 г., — автономной Эстонской Православной Церкви, ее переход в юрисдикцию Константинопольского Патриархата в 1923 г.

20 лет межвоенного периода в истории эстонского православия по скорбям и настроениям невозможно сравнить с тем, что переживало тогда же православие в Советском Союзе, но и спокойными их не назовешь: противостояние русского и эстонского сообществ, приведшее к вынужденному антиканоничному делению Эстонской Апостольско-Православной Церкви в 1924 г. (об этом ниже); конфликт на почве насильственного перевода приходов на новый стиль (с западной пасхалией); покушение властей на снос Александро-Невского собора в Таллине — все это и многое другое отнюдь не способствовало стабилизации церковной жизни.

30 марта 1941 г. по инициативе митр. Александра, исходившего (хочется верить) из соображений церковного блага, ради стабилизации и нормализации церковной жизни, состоялось возвращение эстонского православия в лоно Матери-Церкви. Однако с началом войны по его же инициативе произошел новый раскол, когда он вывел из подчинения Московскому Патриархату приходы Таллинской епархии, а Нарвская, за некоторыми исключениями, сохранила единство с Русской Православной Церковью. В 1945 г. состоялось воссоединение отколовшихся приходов, учреждение единой Эстонской епархии, после чего для нее последовал длительный период выживания под прессом атеистической власти.

В конце 1980-х гг. появилась надежда на нормализацию церковной жизни, но в начале 90-х случился новый кризис, приведший 11 августа 1993 г. к очередному расколу, учиненному небольшой группой, состоявшей поначалу из четырех клириков и одного мирянина. Раскол был поддержан сначала государственной властью, а затем и Константинопольским патриархом Варфоломеем, который, в том числе и по настоятельным просьбам светской власти, «восстановил» 20 февраля 1996 г. свою юрисдикцию в Эстонии. С тех пор на территории Эстонии действуют две автономные церковные структуры: Эстонская Православная

Церковь Московского Патриархата (далее — ЭПЦ МП) и Эстонская Апостольско-Православная Церковь (далее — ЭАПЦ) в составе Константинопольского Патриархата. Первая поначалу восемь лет пребывала в состоянии глубокого поражения в правах, не имея официальной регистрации, тогда как отколовшаяся от нее группа была незамедлительно признана регистрирующим органом правопреемницей довоенной ЭАПЦ.

Вторжение Константинопольского патриарха на каноническую территорию Московского Патриархата привело к разрыву евхаристического общения между Церквами на несколько месяцев. Однако даже после того, как 16 мая 1996 г. евхаристическое общение между Московским и Константинопольским Патриархатами было восстановлено, сослужения между клириками ЭПЦ МП и ЭАПЦ не началось, поскольку последняя не выполнила условий восстановления. Поэтому новый разрыв евхаристического общения между Патриархатами в 2019 г. ничего принципиально в отношениях между их структурами в Эстонии не изменил.

Состояние эстонского православия в 1917–1920 гг.

После февральской революции 1917 г. процесс церковно-территориальных преобразований в Остзейском крае последовал преобразованиям административно-территориальным. 30 марта 1917 г. северная часть Лифляндии была присоединена к Эстляндской губернии. Вскоре, 6–7 апреля 1917 г., в Ревеле состоялось так называемое Собрание эстонских православных деятелей (*Eesti õigeusuliste tegelaste üleüldne nõupidamine Tallinnas*), на котором в категории спешных дел было решено: «В пределах гражданского управления, где Эстония отделена от Латвии, произвести и переустройство духовного управления таким образом, чтобы все православные эстонцы вместе с Печерскими эстонцами образовали бы одну эстонскую Епархию. <...> Епископ должен быть выборный, из местных уроженцев, знающий местные языки и отнюдь не из монахов» (ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 1. Л. 16).

Ревельское викариатство существовало уже ранее, вначале, с 1817 г., в составе Санкт-Петербургской епархии, затем, с 1866 г., в составе Рижской епархии (после присоединения к ней в 1865 г. территории Эстляндии), но, как правило, эта кафедра была не более чем титулярной. Далеко не все Ревельские викарии хоть раз в жизни побывали в своем кафедральном городе. Но когда во епископа Ревельского, викария Рижской епархии (с поручением ее временного окормления), 31 декабря 1917 г. был рукоположен благочинный эстонских приходов Петроградской епархии прот. Павел Кульбуш (в монашеском постриге Платон), обретение самостоятельного статуса для пока еще викарной Ревельской кафедры, ввиду поставленной вышеупомянутым собранием объединительной цели, стало лишь делом времени. С этого момента начинается процесс канонического оформления церковной структуры, носящей сегодня имя Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата. (Достоин внимания, что вопрос о «защите духовных интересов» православных эстонцев из Печерского края был поставлен на вышеупомянутом собрании еще в апреле 1917 г., когда эта территория административно состояла в Псковской губернии, а канонически, соответственно, — в Псковской епархии (ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 1. Л. 15–15 об.))

Благодаря самоотверженной любви и заботе сщмч. Платона православная церковная жизнь в Эстонии расцвела в самых неблагоприятных условиях. Однако архиерейское служение первого эстонского епископа было недолгим — ровно год¹. 14 января 1919 г. красные комиссары Кулль, Рятсепп и Оттер перед отступлением из Тарту расстреляли его.

¹ 31 декабря 1917 г. — день епископской хиротонии сщмч. Платона Ревельского по юлианскому календарю, что соответствует 13 января 1918 г. по григорианскому календарю, в соответствии с которым указана дата его мученической кончины: 14 января 1919 г.

Каноническое устройство церковной жизни в эстонском православии продолжил Епархиальный совет². На общем собрании православных приходов Эстонии, состоявшемся 21 марта 1919 г., был провозглашен курс на получение автокефалии. Каноническая территория Эстонской епархии была признана совпадающей с территорией эстонского государства. Как следует из Указа Патриарха Московского и всея России Тихона Епархиальному совету Эстонской Республики от 9 декабря 1919 г., ходатайство об учреждении в Эстонии самостоятельной православной епархии и хиротонии на ее кафедру прот. Александра Паулуса было рассмотрено 6–19 ноября 1919 г. в соединенном присутствии Священного Синода и Высшего церковного совета. По обсуждению было постановлено «учредить в Эстонской Республике самостоятельную Эстонскую епархию на одинаковых с прочими епархиями Российской Православной Церкви основаниях». Положительно был решен и вопрос о назначении прот. Александра Паулуса правящим архиереем новообразованной епархии (ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 248. Л. 92–92 об.).

Спустя год после мученической кончины еп. Платона, в соответствии с Тартуским мирным договором, заключенным 2 февраля 1920 г. между Советской Россией и Эстонской Республикой, в состав последней была включена территория нынешнего Печорского района Псковской области (за исключением присоединенной к нему позднее, в 1958 г., части территории, упраздненного Качановского района). Это определило и дальнейшие шаги в церковной сфере.

Ради полноты объективного и всестороннего представления о процессе формирования Эстонской Православной Церкви нам необходимо сделать шаг назад в хронологическом отношении и вернуться в 1919 г.

После изгнания красных в Эстонии мало-помалу начинает налаживаться гражданская жизнь, а вот в церковной наступает кризис. События, происходившие в православной среде Эстонии в 1919–1920 гг., подробно описаны С. Г. Исаковым в статье «К истории конфликта в православной церкви Эстонии. Попытка высылки русских православных священнослужителей из страны в 1920 г.» [Исаков, 2005, 134–162]; (Аристов, 2005, 163–174). Название говорит само за себя.

Обзор этой статьи заслуживает отдельного сообщения, мы же отметим лишь несколько моментов: 1) Рижский Епархиальный совет, которому сдмч. Платон завещал руководство паствой на случай, если он окажется лишен возможности управлять ею, эстонская его часть произвольно преобразовала в отдельный вышеупомянутый Епархиальный совет, предоставив латышам организовать свой; 2) созданный 18 марта 1919 г. «Собор Апостольско-Православных приходов Эстонии» носил откровенно сепаратистский характер в отношении русских братьев (которых на территории Эстонии в период Гражданской войны за счет белоэмигрантов стало намного больше), а в его решениях хватало плохо прикрытых недоброжелательных высказываний, сопровождавших провозглашение курса на получение автокефалии; 3) не вписавшись в общий дух времени и продемонстрировав несогласие с тем, как осуществляется церковная жизнь в Эстонии, русское духовенство предприняло попытки самоорганизоваться, чтобы удержаться на верной канонической позиции, после чего отношение к нему со стороны членов Епархиального совета ухудшилось настолько, что 7 июня 1920 г. они за подписью Пауля Сеппа подали министру внутренних дел донос на русских священнослужителей (в первую очередь на эмигрантов) с требованием арестовать

² Точнее – Временный Совет Эстонской епархии (Eesti Piiskopkonna Ajutine Nõukogu). В ряде документов на русском языке Совет, по недоразумению, называется «епископским», как если бы состоял из архиереев. Эта досадная ошибка в переводе словосочетания Piiskopkonna nõukogu (piiskopkond – епархия) связана, вероятно, с несовершенным владением русским языком кем-то из Совета. Она так и повторялась в переписке Епархиального совета с высшим церковным руководством, пока Совет, по инициативе прот. Иоанна Богоявленского (будущего епископа Таллинского и Эстонского Исидора), не был решением Собора Эстонской Православной Церкви от 2 сентября 1920 г. переименован в Синод (см.: ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 260. Л. 2–2 об.).

и выслать их в Советскую Россию, прекрасно понимая, что их там ждет; 4) на основании этого документа два министра — внутренних дел и военный — подписали постановление, запустившее репрессивный процесс, и вскоре депортации в Россию подлежало уже 40 священнослужителей (выслать удалось мало кого, но, что примечательно, государство смягчилось раньше, чем члены Совета, надеявшиеся избавиться от смутьянов руками государственных чиновников); 5) если на мартовском Соборе 1919 г. русских просто игнорировали, то на сентябрьском 1920 г. понемногу стал вырисовываться диалог между эстонской и русской частями эстонского православия.

Что примечательно, события этой драматичной страницы церковной истории разворачивались параллельно процессу учреждения Московским Патриархатом независимой Эстонской епархии, а затем придания ей статуса автономной Эстонской Православной Церкви и рукоположения для нее правящего архиерея.

Состояние эстонского православия в межвоенный период

В 1920 г. Святейший Патриарх Всероссийский Тихон предоставил автономию новообразованной Эстонской Православной Церкви, из среды которой был избран прот. Александр Паулус, в конце того же года рукоположенный во епископа и возведенный на кафедру архиепископа Ревельского (с принесением соответствующей присяги на верность Московскому Патриарху и всей иерархии Русской Православной Церкви).

Атеистические гонения и церковная смута в СССР послужили поводом к тому, чтобы в 1923 г. архиеп. Александр обратился за *автокефалией* к патриарху Константинопольскому Мелетию (Метаксакису), который, однако, не дал просимой автокефалии, но лишь предоставил «Эстонской православной митрополии» соответствующим томосом *автономию* в своей юрисдикции, оправдывая в тексте этого документа свой антиканоничный шаг (принятие без отпусковой грамоты от Матери-Церкви) исключительными обстоятельствами, временно затрудняющими сообщение дочерней Церкви с Патриархом Московским.

«Эстонская православная митрополия», официально именовавшая себя «Эстонской Апостольско-Православной Церковью» (ЭАПЦ), была разделена не на три епархии (как предписывалось томосом), а на две — Таллинскую и Нарвскую. При этом деление было проведено не по территориальному признаку (как следовало бы, согласно церковным нормам), а по национальному: Таллинская епархия состояла из эстонских и смешанных приходов (туда же входили два Успенских монастыря — женский Пюхтицкий и мужской Псково-Печерский), а Нарвская — из русских приходов.

Самостоятельность Нарвской епархии была в составе Эстонской Апостольско-Православной Церкви весьма относительной. Власть Нарвского правящего архиерея была сильно ограничена и мало чем отличалась от благочиннической в Таллинской епархии, правящим архиереем которой был по положению митрополит ЭАПЦ. Лишь он мог решать кадровые и дисциплинарные вопросы, перемещать и запрещать духовенство обеих епархий, а также лишать сана. Нарвский епархиальный архиерей, согласно ст. 65 Устава ЭАПЦ 1935 г., был ограничен в канонической власти над своими клириками, которых он мог максимум увещевать, делать им замечания и выговоры, доводя об их недостойном поведении до сведения митрополита. Даже выборы членов причта Нарвской епархии — не только священника и диакона, но и псаломщика — формально осуществлялись приходом через голову епархиального архиерея с разрешения митрополита, который утверждал и/или назначал их, а затем, при необходимости, перемещал или отстранял. Нарвский епископ не то что никого рукоположить не мог по своему усмотрению, он даже псаломщика не мог назначить на приход. Номинально Нарвская епархия была самостоятельной, но реальный административно-канонический статус соответствовал, скорее, викариатству.

Положение Нарвского архиерея осложнилось еще больше после состоявшегося 30 марта 1941 г. восстановления канонического подчинения ЭАПЦ Московскому

Патриархату, чему предшествовал период непростых переговоров. Митрополит Александр (Паулус) в своем письме от 16 ноября 1940 г., адресованном Местоблюстителю Патриаршего престола митр. Сергию (Страгородскому), просил принять ЭАПЦ в юрисдикцию Русской Православной Церкви, сохранив возглавляемой им Церкви автономию, а ему и епископу Нарвскому Павлу (Дмитровскому) — кафедры (Александр Паулус, 1940, 118). Однако митр. Сергей в своем ответном письме от 13 декабря 1940 г. прямо предупредил, что возвращение возможно лишь через покаяние в расколе, автономия сохранена быть не может, поскольку вместе с утратой Эстонией государственной независимости не стало и основания для церковной автономии (хотя, на мой взгляд, тут можно было бы и поспорить), да и больно это будет «громоздко», в общем, нереально и хлопотно, тем более что в Русской Православной Церкви и без того идет повсеместное сокращение управленческих структур. «Поэтому, — пишет митр. Сергей, — лучше и не задаваться многим, а возвратиться к более скромному: Эстонская епархия. Архиепископ (или митрополит) Таллинский имеет в своем попечении всю православную паству, проживающую на территории Эстонской ССР. Под своим общим руководством он выделяет участки остальным архиереям, если такие в епархии есть, для их непосредственного архипастырского деления на общих основаниях» (ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 92–92 об.). Т. е. если до тех пор еп. Павел был, хотя и стесненно, ограниченно, чуть ли не номинально, однако все же *правлящим* архиереем, то с изменением статуса и структуры ЭАПЦ он автоматически становился *викарным*...

Мы не обнаружили в госархиве Эстонии документов, которые бы свидетельствовали о преобразовании ЭАПЦ в Эстонскую епархию в довоенный период. Вероятно, просто не успели, а может, не спешили, поскольку еще до воссоединения Латвийской и Эстонской Церквей с Русской Церковью, 24 февраля 1941 г., был учрежден Прибалтийский экзархат, в пределах которого осуществлялась каноническая реорганизация церковной жизни. Такое впечатление, что принесение покаяния и воссоединение ЭАПЦ с Русской Православной Церковью «по умолчанию» рассматривалось как вступление в силу всех предшествовавших договоренностей. Были какие-то указы, которых мы в архивах также не нашли, но они точно были. О том, что глава Прибалтийского экзархата митр. Сергей (Воскресенский) в одном из своих указов предписывал митр. Александру принять еп. Павла в качестве викария (не упоминая о Нарвской епархии), мы знаем из переписки последних (ЭИА. Ф. 1655. Оп. 2. Д. 2629. Л. 30).

В любом случае, после довоенного воссоединения еп. Павел оказался в непонятном положении. По самосознанию русские приходы — его паства, но по условиям воссоединения его епархии больше нет... Так ведь и формальных канонических оснований считать договоренности о статусных и структурных преобразованиях вступившими в силу тоже нет!

И вот в условиях этой неопределенности он встречает новые перемены в церковной жизни, связанные уже с началом немецко-фашистской оккупации.

Трудности канонической самоидентификации

Ошибочно думать, что русским людям, особенно тем, кто проживал до начала Второй Мировой войны вне пределов СССР, было просто понять, кто «свои», и вообще определиться с отношением к двум противоборствующим тоталитарным системам — нацизму и коммунизму. Многим из тех, кто вынужден был эмигрировать из России во время Гражданской войны в надежде вернуться и освободить ее от ига большевизма, было очень трудно не воспринимать нападение Германии на СССР как возможность избавления своей родины от красных оккупантов, захвативших в ней власть 20 с небольшим лет назад. Требовалось глубокое инстинктивное неприятие гордыни, человекобожества, авторитаризма, насилия и жестокости, чтобы разглядеть в фашизме не спасение от большевизма, а такое же, если не худшее, зло. Это мы теперь, по прошествии многих лет, зная о 27 000 000 погибших с советской

стороны, о зверствах нацистов на оккупированных территориях, об истреблении ими психически больных, о геноциде евреев и цыган, о планах уничтожения и порабощения славян и т. д., понимаем, что сотрудничество с фашизмом — преступление. Да и то, как показывает жизнь, мы далеко не всегда способны распознать его в современных версиях.

Говорят, нельзя судить об исторических событиях по их прошествии, не будучи их участником и т. д. Наоборот, великое видится на расстоянии! Это находясь *внутри* эпохальных событий зачастую очень сложно понять, что происходит, и определиться с позицией. Тут и субъективность восприятия, и недостаток объективной информации, и избыток пропаганды, и многое другое. А по прошествии времени, когда и плоды видны, и информации с разных сторон к размышлению побольше, очень даже можно делать выводы и давать оценки.

Мы не знаем, посещали ли владыку Павла сомнения по поводу целесообразности подчинения священноначалию Московского Патриархата, учитывая его тесное сотрудничество с богоборческой властью, успевшей развернуть в Эстонии репрессии, которые коснулись в первую очередь белоэмигрантов, что должно было восприниматься владыкой особенно остро. Да и личное общение с экзархом, его «новомосковский» тип мышления, авторитарный стиль поведения и, мягко говоря, бестактная манера обличения неправды отпадения от Матери-Церкви [Palli, Parathomas, 2002, 186–195; Петров, 2021, 367] не могли быть безразличны еп. Павлу, воспитанному в другое время и в другом духе. И нам неизвестно, насколько он, хотя бы поначалу, сочувствовал настроениям тех русских людей, которые, устав от многолетнего давления руководства ЭАПЦ, в частности, при навязывании нового стиля, поначалу более чем оптимистично отнеслись к советской власти, казавшейся им русской, своей, родной (это, в основном, было характерно для печерян), ожидая от нее, по-видимому, более благожелательного отношения к своим религиозным чувствам, в чем скоро им пришлось горько разочароваться.

Нам неизвестно также, насколько ему был знаком весь спектр мнений о начавшейся 22 июня 1942 г. нацистской спецоперации по «декоммунизации» СССР (именно в таком духе преподносилось геббельсовской пропагандой нападение фашистской Германии на Советский Союз). Во всяком случае, у нас нет оснований считать, что он не был знаком с публичными высказываниями известных представителей русского зарубежья, видевших в Гитлере освободителя от поработивших Россию большевиков. Приведем, к примеру, отрывок из статьи «Близок час» яркого представителя русского зарубежья иером. (впоследствии архиепископа Сан-Францисского) Иоанна (Шаховского), опубликованной 29 июня 1941 г. в газете «Новое слово»: «Кровь, начавшая проливаться на русских полях с 22 июня 1941 г., есть кровь, льющаяся вместо крови многих и многих тысяч русских людей, которые будут скоро выпущены из всех тюрем, застенков и концлагерей Советской России. Одно это уже исполняет сердце радостью. Лучшие русские люди будут скоро отданы России, лучшие пастыри будут отданы Церкви... Промысел избавляет русских людей от новой гражданской войны, призывая иноземную силу исполнить свое предназначение. Кровавая операция свержения III Интернационала поручается искусному и опытному в науке своей германскому хирургу. Лечь под его хирургический нож тому, кто болен, — не зазорно... Мученики веры Христовой, и мученики любви к ближнему, и мученики правды человеческой выйдут из своих застенков... Откроются оскверненные храмы и освятятся молитвой. Священники, родители и педагоги будут вновь открыто учить детей истине Евангелия... Это будет та „пасха среди лета“, о которой 100 лет тому назад, в прозрении радостного духа, пророчествовал великий святой Русской земли, преподобный Серафим Саровский. Лето пришло, близка русская Пасха» [Иоанн Шаховской, 1998, 81–82]. В то время, непосредственно после первой волны репрессий в Эстонии, это должно было убедительно звучать.

В том же духе было выдержано и обращение митр. Сергия (Воскресенского) от 5 июля 1941 г.: «Пробил грозный час нелицеприятного Божия суда, и мы с Вами

являемся свидетелями Его великой милости к народу Своему, милости избавления нас и братьев наших от растлевающей лжи века сего — ненавистного всему человечеству порабощения личности, от большевизма. <...> Наш долг теперь всеми силами своего свободного существа, искренностью своего гражданского долга оказать всяческое содействие и помощь нашей Освободительнице в деле освобождения не только одной шестой части мира, но всего культурного человечества от гнояника безбожного коммунизма, дабы не вдохнули люди растлевающей заразы зверя и его лжепророков» (ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 427. Л. 6).

Если выступление иером. Иоанна воспринималось, как вполне закономерное, учитывая его тогдашние политические симпатии (во время Гражданской войны в Испании он окормлял добровольческую русскую роту, воевавшую в войсках генерала Франко), то в искренность митр. Сергия (Воскресенского) трудно было поверить. Все хорошо помнили развернутую им чуть ли не вчера рекламную кампанию якобы свободной церковной жизни в СССР.

Принципиально иной позиции придерживался местоблюститель патриаршего престола митр. Сергей (Страгородский), писавший в своем «Послании пастырям и пасомым Христовой Православной Церкви» от 22 июня 1941 г.: «Фашиствующие разбойники напали на нашу родину. Попирая всякие договоры и обещания, они внезапно обрушились на нас, и вот кровь мирных граждан уже орошает родную землю. <...> Если кому, то именно нам нужно помнить заповедь Христова: „Больши сея любве никтоже иматъ, да кто душу свою положит за други своя“. Душу свою полагает не только тот, кто будет убит на поле сражения за свой народ и его благо, но и всякий, кто жертвует собой, своим здоровьем или выгодой ради родины. Нам, пастырям Церкви, в такое время, когда отечество призывает всех на подвиг, недостойно будет лишь молчаливо посматривать на то, что кругом делается, малодушно не ободрить, огорченного не утешить, колеблющемуся не напомнить о долге и о воле Божией. А если, сверх того, молчаливость пастыря, его некасательство к переживаемому паствой объяснится еще и лукавыми соображениями насчет возможных выгод на той стороне границы, то это будет прямая измена родине и своему пастырскому долгу, поскольку Церкви нужен пастырь, несущий свою службу истинно „ради Иисуса, а не ради хлеба куса“, как выражался святитель Димитрий Ростовский. Положим же души своя вместе с нашей паствой» (Сергий Страгородский, 22.06.1941).

Как мы видим, христианское осмысление происходящего у всех троих тесно переплетается с политическими позициями, причем у каждого это довольно органично получается. Особенно заслуживают внимания позиции двух иерархов Русской Православной Церкви, двух владык Сергиев. Оставаясь в одной Поместной Церкви, они, по меньшей мере на словах, придерживаются взаимоисключающих взглядов на вторжение Германии в СССР. Но при этом остаются в одной Церкви. И это *нормально*.

Возобновление раскола в эстонском православии

Однако у митр. Александра на этот счет было иное мнение. Как только Эстония оказалась под оккупацией Германии, он попытался выйти из Московского Патриархата и восстановить ЭАПЦ в прежнем статусе (в чем, конечно же, получил поддержку местных оккупационных властей).

Как бы не замечая курса, взятого митр. Александром, экзарх Прибалтики, оставшийся в Риге и проведший какое-то время в заключении, но в итоге отпущенный на свободу оккупационными властями, пишет ему 16 сентября 1941 г. письмо в дружелюбном, располагающем к сотрудничеству тоне, одновременно информируя его и о нестроениях в Печерском крае, и о принятых им мерах (прозрачно намекнув, что не хотелось власти в это втягивать, хотя мог бы), а также о том, что Экзархат продолжает действовать, и связанные с этим формальности — лишь дело времени (ЭИА.

Ф. 1655. Оп. 3. Д. 427. Л. 13–16). Ответного письма мы в архиве не обнаружили. Вероятно, его и не было.

И вот, 14 октября 1941 г. митр. Александр уже пишет в своем циркуляре: «Со стороны Властей я признан единственным ответственным главою Эстонской Православной Церкви... <...> Священнослужителям, членам причта, деятелям приходским или прихожанам, не исполнившим моих распоряжений и тем нарушившим церковную дисциплину и порядок, придется иметь дело с Властями» (ЭИА. Ф. 1655. Оп. 2. Д. 2629. Л. 18–18 об.). Вот так просто. Иными словами, «аще же моих распоряжений не послушает, повеждь Гестапо». Такое вот — взвешенное, обдуманное, выдаваемое за норму церковных отношений — архипастырское предписание. И это сигнал. Всем, в т. ч. и еп. Павлу.

Будучи хотя и наделенным полнотой апостольской благодати, но в административно-каноническом отношении всего лишь помощником митрополита, полностью зависимым от него, владыка Павел с самого начала немецко-фашистской оккупации занял твердую позицию верности Матери-Церкви, оставаясь в подчинении экзарху. Убедая духовенство и мирян Эстонской епархии хранить верность Московскому Патриархату, он, будучи викарием митр. Александра, вел себя как правящий архипастырь, не имея на это формально никаких прав. На это противоречие митр. Александр указал ему в письме от 30 июня 1942 г., предлагая определиться: или он заявляет о себе как «Нарвский Епархиальный Архиерей», признавая, таким образом, ЭАПЦ восстановленной в своем статусе и структуре, и тогда он должен подчиняться ее Уставу и исполнять распоряжения ее митрополита, или же он не признает ЭАПЦ, но тогда уже не может позиционировать себя в качестве Нарвского правящего архиерея, поскольку в указах экзарха ни о какой Нарвской епархии речи не было, а о нем, как уже упоминалось выше, было сказано: «принять его в качестве викарного епископа».

Упрекая еп. Павла в провоцировании смуты, митр. Александр акцентировал внимание на неприемлемости нахождения в каноническом подчинении патриаршего местоблюстителя, «действующего во всем по указке безбожных большевицких властей, молящегося за них и желающего им благословения Божия и победы над „фашиствующими разбойниками“ — германцами» (ЭИА. Ф. 1655. Оп. 2. Д. 2629. Л. 30). Вроде бы вполне логично.

Однако у владыки Павла оказался иной ум, зрящий в корень. В его письме прот. Иоанну Богоявленскому от 2 июня 1942 г. есть такие слова: «Не вижу никаких оснований порывать связь с Русской Церковью, и никто из нас не имеет права даже ставить такой вопрос. <...> Церковь-мученица пред всем миром засвидетельствовала свою преданность Христу, а мы здесь решаем вопрос, согласиться ли нам быть ее членами! По справедливости, мы должны поставить другой вопрос: достойны ли мы быть членами этой Церкви?» (Дмитровский, 2010, 141–142).

Митрополит Александр, к сожалению, видимо, не захотел услышать своего брата и не нашел ничего лучшего, чем, притянув за уши п. 14 ст. 11 Устава ЭАПЦ 1935 г., уволить его от управления Нарвской епархией и запретить служить на территории ЭАПЦ (ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 430. Л. 199). Разумеется, это не могло повлиять на владыку Павла.

Что же касается митр. Сергия (Воскресенского), то его не смутили дипломатические успехи митр. Александра. Он стал работать с властями более высокого уровня и в итоге добился-таки того, что 20 августа 1942 г. Прибалтийский экзархат был зарегистрирован. Затем рейхскомиссар Лозе, как пишет М. В. Шкаровский, «25 августа и 26 октября отправил в Таллин инструкции, в которых указывалось, что духовенству и приходам дается свобода выбора — войти ли в эстонскую епархию митрополита Александра или русскую епископа Павла. Выбор этот должен происходить без всякого давления, хотя *целям германской политики более отвечает регистрация православных приходов в экзархате* (выделено мною. — прот. И. П.). Было решено, что митрополит Александр должен именоваться Ревельским, а не Эстонским, так

как митрополитом всех прибалтийских генерал-бецирков является Сергей» [Шкаровский, 2021, 395].

28 октября 1942 г. Ревельский генералкомиссар направил митр. Александру письмо, в котором указывалось, что подчиняющаяся ему структура должна официально называться не Церковью, а митрополией, и выражалась просьба временно воздержаться от общения с Константинопольским Патриархатом (ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 431. Л. 228).

Из доступных нам документов не совсем ясно, была ли вообще Нарвская епархия зарегистрирована, или этого удостоился только экзархат. В циркулярном письме за подписью начальника личной канцелярии экзарха проф. И. Гримма от 25 ноября 1942 г. сказано о регистрации Нарвской епархии Ревельским генералкомиссаром (ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 431. Л. 278), однако в письме последнего еп. Павлу сообщается, что заявление на регистрацию епархии он только *принял к сведению* и не требует «пока никаких дальнейших сведений и разъяснений» (ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 430. Л. 185).

Но для владыки Павла, по всей вероятности, эти формальности не имели никакого значения по сравнению с тем, сколь шатким и опасным было его положение до регистрации Прибалтийского экзархата и вышеупомянутых распоряжений о свободном юрисдикционном самоопределении приходов.

В любом случае, отсутствие в Прибалтийском экзархате Нарвской епархии, на которое обратил внимание митр. Александр, было исправлено хотя бы в каноническом, если не в формально-юридическом плане. А вот проблема канонического единства и оснований для разрыва — осталась.

Раскол при политическом согласии

Было бы неверно так себе представлять ситуацию, что все русское духовенство прониклось пламенными призывами владыки Павла и последовало за ним. Некоторые русские священнослужители категорически были с ним не согласны и просили митр. Александра принять их под свой омофор. Прощения поступили также от Нарвского Свято-Владимирского братства, Нарвской Иверской женской трудовой общины и от Пюхтицкого Успенского женского монастыря (ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 430. Л. 84–84 об., 85, 125, 159, 172–173). Аргументация знакомая: «В то время, когда все гражданские установления в Эстонии, благодаря доблестной немецкой армии, освободились от всякой связи с коммунистической властью, — наши церковные учреждения и нас, служителей Церкви, без нашего ведома, заставляют подчиняться представителю той церковной власти, которая в июне месяце прошлого года призывала русский верующий народ бороться против Германии, за безбожную и кровавую власть» (ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 430. Л. 85).

Достоинно внимания, что еп. Павел придерживался принципиально иного взгляда на каноническое подчинение Русской Православной Церкви, притом что разделял отношение своего оппонента к Посланию митр. Сергия (Страгородского) от 22 июня 1941 г. Донесение священника Нарвского Преображенского собора Владимира Благовещенского митр. Александру (Паулусу) содержит копии Заявления Епископского совещания, состоявшегося в Риге 31 июля 1942 г., и сопроводительного письма еп. Павла (Дмитровского) от 18 августа 1942 г. соборному причту и правлению. Взывая к их «православно-русскому сознанию и голосу... совести», владыка Павел, в частности, пишет (орфография и выделения в тексте указанной копии, вероятно, принадлежащие свящ. Владимиру Благовещенскому, сохранены): «Вменяемое Его Блаженству, Митрополиту Сергию послание от 22 июня 1941 г. Еписк. Совещание в Риге характеризует, как безграмотное. Оно действительно является таковым, т.к. в нем вождь рус. армии Димитрий Донской причислен к лику святых, оно скреплено подписью „За секретаря“, когда послания вообще, как документы принадлежащие лично Патриарху/?, а не канцелярии, никакими секретарями не подписываются, да, кроме того, в Рус. Патриархии/?/ секретаря и совсем нет, а есть

Управляющий делами. Не ясно-ли, что это „послание“ не документ Патриарха/?, а большевитская фальсификация. Но, возможно, что Митрополит Местоблюститель, ради сохранения жизни еще оставшихся священно-служителей, вынужден был написать это „послание“. Кто же, знающий и чувствующий жуткую действительность советской жизни, может его за это осудить. Если архипастыри и пастыри великой Страдалицы-Русской Церкви вынуждены идти тот или иной политический компромисс, то не нам, испытывающим боязнь там, „идеже не бе страх“, — их судить. Кто дал нам право такого суда? <...> Нет, отцы и братия, не нам судить нашу родную Мать. Мы соединились не с тем или иным представителем Русской Церкви, а с Церковью, как таковою; с Церковью, которая так много пережила на своем 1000летнем историческом пути, с Церковью великих подвижников, святителей, мучеников, преподобных, с Церковью, которая кровью своих верных сынов за последние годы особенно засвидетельствовала свою преданность Христу.

Если современные представители этой Церкви в чем либо виноваты их осудит законный суд, а наш долг в этот великий исторический момент открыто и ясно засвидетельствовать свою преданность родной Церкви» (ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 430. Л. 146–146 об.).

Однако надежды владыки Павла на «православно-русское сознание и совесть» своих чад не оправдались. Причем простым неповиновением дело не ограничилось. Протоиерей Павел Калинин, посмеявшийся, будучи запрещенным в священнослужении, священнодействовать, опустился до низкого хамства, когда, в ответ на предупреждение владыки Павла о лишении сана в случае повторного нарушения прещения, заявил: «Мне с вами разговаривать не о чем, с вас раньше снимут сан, чем с меня» (ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 430. Л. 163).

Митр. Сергей (Воскресенский) пытался вразумить митр. Александра, неоднократно приглашал его на архиерейские совещания, чтобы обсудить сложившуюся ситуацию. Но митр. Александр игнорировал приглашения и продолжал держаться избранной им с начала войны стратегии. 12 октября 1942 г. митр. Сергей пишет митр. Александру письмо, в котором обличает собрата и призывает вернуться из повторного раскола. «Вы оправдываете новую схизму, — пишет Экзарх, — последними политическими деяниями Блаженнейшего Митрополита Сергея. С нашей оценкой его выступлений от 22 июня Вы могли познакомиться, если интересовались, из прессы. *Нам нужно ждать Соборного Суда над ним, а самим оставаться в оgrade страждущей Церкви* (выделено мною. — *прот. И. П.*)» (ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 431. Л. 252–253).

Прошу обратить внимание: оппоненты сходятся в отрицательной оценке позиции патриаршего местоблюстителя, но принципиально расходятся в своих выводах. Митрополит Александр и его сторонники ставят свое пребывание в единстве с Матерью-Церковью в зависимость от политической позиции митр. Сергея (Страгородского) и от сказанных им слов, перенося ответственность и вину на всю Русскую Церковь. Митрополит Сергей (Воскресенский), еп. Павел и иже с ними, *заявляя о своем несогласии с местоблюстителем*, проводят четкий водораздел между заблуждающейся личностью, даже если речь о Предстоятеле Поместной Церкви или его заместителе, и самой Церковью, которая *несводима ни к каким органам своего управления*.

Разумеется, стремление митр. Александра дистанцироваться от Московского Патриархата было обусловлено еще рядом других причин, возможно — слишком «человеческих», однако ключевую роль играли не они, а какое-то глубинное искажение понимания природы Церкви.

После очередного проигнорированного приглашения явиться на архиерейское совещание 2 ноября 1942 г., на основании общего решения архиереев экзархата (за исключением архиеп. Николая (Лейсмана), приглашенного, хотя он и находился на покое, но отказавшегося приехать и впоследствии не поддержавшего решений совещания), 5 ноября 1942 г. митр. Сергей (Воскресенский) издал указ об увольнении митр. Александра от управления Эстонской епархией и о его запрещении в священнослужении (ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 431. Л. 270–273).

Заключение

При поверхностном взгляде может показаться, что отношение владыки Павла к церковным вопросам обусловлено его национальным чувством и он тянется к Русской Церкви, потому что сам русский. Но такое мнение безосновательно. Родину любили и тосковали по ней многие другие вынужденные эмигранты, например принадлежавшие к РПЦЗ и считавшие Московский Патриархат продавшимся большевикам, безблагодатным и т.п. Или те же священнослужители и миряне, которые отошли от еп. Павла и прилепились к митр. Александру, — мы не можем утверждать, что они не любили свой народ.

Причина способности владыки Павла в вопросах духовных руководствоваться лишь духовными мотивами, не позволяя влиять на свой выбор никаким примесям, в т.ч. политическим поветриям, состоит в искреннем исповедании Христовой веры, в жизни во Христе, по совести, просвещенной Евангелием, в незамутненности духовного чутья.

К сожалению, его твердость и последовательность в верности Богу, Церкви и своей совести не были оценены по достоинству. Как пишет И. В. Петров, архиеп. Павел, «приехав в Москву на Поместный Собор 1945 г., получил слишком много вопросов от священноначалия по поводу своего поведения в период войны, в частности благодарственных адресов в адрес Гитлера и немецких властей (на приветственную телеграмму Гитлеру, посланную 23.07.1942 г. собравшимися на совещание архиереями Прибалтийского экзархата, священноначалие РПЦ отреагировало еще 22.09.1942 г. как на «услужение фашизму», потребовав объяснения и исправления (Определение). — *prot. И. П.*). Вернувшись в Эстонию в весьма подавленном состоянии, владыка Павел не смог оправиться от столь критичного восприятия московскими церковными властями своей позиции во время военной оккупации и вскоре умер, пробыв совсем непродолжительное время архиепископом Таллинским и Эстонским» [Петров, 2021, 384]. Нет оснований считать, что он испугался закономерных для того времени последствий. Не страх, а боль — боль огорчения, горечь оскорбленного чувства, оскорбленной любви: любви, страдающей от невыносимого стыда за тех, кого любишь, — вот, что, вероятно, его подкосило.

Источники и литература

Источники

1. ЭИА — Эстонский исторический архив (Eesti Ajalooarhiiv), Тарту.
ЭИА. Ф. 1655. Оп. 2. Д. 2629. Л. 18–18 об.: Циркуляр митр. Александра (Паулуса) от 14.10.1941 г.
ЭИА. Ф. 1655. Оп. 2. Д. 2629. Л. 30–31: Письмо митр. Александра еп. Павлу от 30.06.1942 г.
ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 1. Л. 1–28: Совещание эстонских православных деятелей в г. Ревеле 6–7 апр. 1917 года.
ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 248. Л. 92–92 об.: Указ Патриарха Московского и всея России Тихона Епархиальному Совету Эстонской Республики от 09.12.1919 г.
ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 260. Л. 2–2 об.: Выписка из Протокола № 2 Собора Эстонской Апостольско-Православной Церкви от 02.09.1920 г. о переименовании Епархиального Совета в Синод.
ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 91–92 об.: Письмо митр. Сергия (Страгородского) митр. Александру (Паулусу) от 13.12.1940 г.
ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 427. Л. 6: Обращение митр. Сергия (Воскресенского) от 05.07.1941 г. ко всем верным чадам св. Православной Церкви Латвии, Литвы и Эстонии.

- ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 427. Л. 13–16: Письмо митр. Сергия (Воскресенского) митр. Александру (Паулусу) от 16.09.1941 г.
- ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 430. Л. 84–84 об., 85, 125, 159, 172–173: Обращения к митр. Александру (Паулусу) о желании пребывать в его окормлении.
- ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 430. Л. 146–146 об.: Донесение священника Нарвского Преображенского собора Владимира Благовещенского митр. Александру (Паулусу) от 22.08.1942 г.
- ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 430. Л. 163–164 об.: Письмо еп. Павла (Дмитровского) митр. Александру (Паулусу) от 19.10.1942 г.
- ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 430. Л. 185–185 об.: Копия циркуляра еп. Павла (Дмитровского) от 24.11.1942 г. благочинному Принаровского округа прот. Владимиру Преображенскому, содержащего текст письма Ревельского Генералкомиссара еп. Павлу (Дмитровскому) от 10.11.1942 г. о принятии к сведению заявления на регистрацию Нарвской епархии.
- ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 430. Л. 199: Проект указа митр. Александра (Паулуса) об увольнении еп. Павла (Дмитровского) от управления Нарвской епархией.
- ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 431. Л. 228: Письмо Ревельского Генералкомиссара митр. Александру (Паулусу) от 28.10.1942 г. о названии его церковной структуры и о воздержании от общения с Константинополем.
- ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 431. Л. 251–254: Письмо митр. Сергия (Воскресенского) митр. Александру (Паулусу) от 12.10.1942 г.
- ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 431. Л. 270–273: Указ митр. Сергия (Воскресенского) от 05.11.1942 г. о запрещении в священнослужении митр. Александра (Паулуса) и о его увольнении от управления Эстляндской епархией, подписанный, кроме Экзарха, еще тремя архиереями Прибалтийского экзархата: архиеп. Иаковом Митавским, еп. Павлом Нарвским и еп. Даниилом Ковенским.
- ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 431. Л. 278: Циркулярное письмо от 25.11.1942 г. о регистрации Православного Экзархата Прибалтики и Нарвской епархии
2. Александр Паулус (1940) — Письмо митр. Александра (Паулуса) митр. Сергию (Страгородскому) от 16.11.1940 г. // *Православие в Эстонии* / Ред. прот. Н. Балашов, С. Л. Кравец. М.: Православная энциклопедия, 2010. Т. 2. С. 117–119.
3. Аристов (2005) — Докладная записка ревельского благочинного А. П. Аристова министру исповеданий Северо-западного правительства (1919 г.) / Публ. и коммент. С. Г. Исакова // *Балтийский архив. Русская культура в Прибалтике*. [Т.] IX. Вильнюс: Русские творческие ресурсы Балтии; Изд-во Вильнюсского ун-та, 2005. С. 163–174.
4. Дмитриевский (2010) — Письмо еп. Павла (Дмитровского) прот. Иоанну Богоявленскому от 02.06.1942 г. // *Православие в Эстонии. Исследования и документы* / Ред. прот. Н. Балашов, С. Л. Кравец. М.: Православная энциклопедия, 2010. Т. 2. С. 141–142.
5. Определение — Определение № 27 от 22 сентября 1942 года Патриаршего Местоблюстителя, главы Православной Церкви в СССР Сергия, митрополита Московского и Коломенского по делу митрополита Сергия Воскресенского с другими // *Седмица.RU*. URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/439925/> (дата обращения: 24.02.2023).
6. Сергей Страгородский (22.06.1941) — *Сергий (Страгородский), митр.* «Послание пастырям и пасомым Христовой Православной Церкви» от 22.06.1941 г. // *Православие.Ru*. URL: <https://pravoslavie.ru/35145.html> (дата обращения: 26.02.2023).
7. Устав ЭАПЦ (1935) — Устав Эстонской Ап. Православной Церкви. Таллин: Издание Нарвского Епархиального Совета, 1935.

Литература

8. Иоанн Шаховской (1998) — *Иоанн (Шаховской), иером.* Близок час // *Церковно-исторический вестник*. 1998. № 1. С. 81–82.
9. Исаков (2005) — *Исаков С. Г.* К истории конфликта в православной церкви Эстонии. Попытка высылки русских православных священнослужителей из страны в 1920 г. // *Балтийский архив. Русская культура в Прибалтике*. [Т.] IX. Вильнюс: Русские творческие ресурсы Балтии; Изд-во Вильнюсского ун-та, 2005. С. 134–162.

10. Петров (2021) — *Петров И. В.* Воссоединение ЭАПЦ с РПЦ в 1941 г.: покаянное возвращение в лоно Матери-Церкви? // Эстонская Православная Церковь: 100 лет автономии [Сб. мат. одноименной конференции (Таллин, 26–27 ноября 2020 г.)] / Ред. прот. И. Прекуп. Таллин, 2021. С. 360–386.

11. Шкаровский (2021) — *Шкаровский М. В.* Эстонская Православная Церковь в период Великой Отечественной войны // Эстонская Православная Церковь: 100 лет автономии [Сб. мат. одноименной конференции (Таллин, 26–27 ноября 2020 г.)] / Ред. прот. И. Прекуп. Таллин, 2021. С. 387–406.

12. Palli, Papathomas (2002) — *Alexander (Paulus), metropolitan.* The truth about Archbishop Sergius. An NKVD undermining Estonian church life (1943/1950) // *Palli M. H., Papathomas G. D.* The Autonomous Orthodox Church of Estonia. L'Eglise autonome orthodoxe d' Estonie. Approche historique et nomocanonique. Thessaloniki: Editions Pektasis, 2002. P. 186–195.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2

2023

С. Г. Мянник

Эстонская Православная Церковь в 1919–1940 годах

УДК 271.2(474.2)-9"1919/1940"
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_323
EDN SGUQLU



Аннотация: Статья посвящена истории становления Эстонской Православной Церкви в межвоенную эпоху. Уже изученная история поставления на эстонскую кафедру митр. Александра (Паулуса) поставлена в контекст межправославных отношений, в том числе с Сербской Православной Церковью и Синодом в Сремских Карловцах, а также оттенена архивными материалами, свидетельствующими об отношении к происходившим событиям со стороны духовенства и в периодике. Особое внимание уделено становлению епархиальной структуры Эстонской Церкви и ее архиереям. Завершается статья описанием восстановления канонической юрисдикции Эстонской Православной Церкви.

Ключевые слова: История Эстонской Православной Церкви, Эстония, автономия, Русская Православная Церковь, Константинопольский патриархат, юрисдикция

Об авторе: **Сергей Георгиевич Мянник**

Член Синода Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата.

E-mail: manniks1957@gmail.com

Для цитирования: Мянник С. Г. Эстонская Православная Церковь в 1919–1940 годах // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 323–343.

Статья поступила в редакцию 08.11.2022; одобрена после рецензирования 07.12.2022; принята к публикации 23.12.2022.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Sergey G. Männik

The Estonian Orthodox Church
in 1919–1940

UDK 271.2(474.2)-9"1919/1940"
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_323
EDN SGUQLU



Abstract: This article deals with the history of the Estonian Orthodox Church during the interwar period. The history of Metropolitan Alexander (Paulus) who has already been studied, is placed in the context of inter-Orthodox relations, including relations with the Serbian Orthodox Church and Synod in Sremski Karlovci, as well as archival material describing the attitude of clergy and periodicals to these events. Particular attention is paid to the formation of the diocesan structure of the Estonian Church and its bishops. The article concludes with a description of the restoration of the canonical jurisdiction of the Estonian Orthodox Church.

Keywords: History of the Estonian Orthodox Church, Estonia, autonomy, Russian Orthodox Church, Constantinople Patriarchate, jurisdiction.

About the author: **Sergey Georgievich Männik**

Member of the Synod of Estonian Orthodox Church of Moscow Patriarchate.

E-mail: manniks1957@gmail.com

For citation: Männik S. G. The Estonian Orthodox Church in 1919–1940. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 323–343.

The article was submitted 08.11.2022; approved after reviewing 07.12.2022; accepted for publication 23.12.2022.

В начале XX в. православие в Эстонии столкнулось с необходимостью выбора и принятия сложных решений. Переход из Московского Патриархата в Константинопольский вызвал и вызывает до сегодняшнего дня ожесточенные споры. Тем более что в православном мире нет единого подхода к вопросам канонического права, касающимся автокефалии и автономии. Положение Православной Церкви в XX в. в Прибалтике подробно рассмотрено в монографиях В. И. Мусаева [Мусаев, 2018] и М. В. Шкаровского [Шкаровский, 2019]. Отдельного внимания заслуживают работы проф. А. В. Гаврилина [Гаврилин, 2018] и статьи, опубликованные в журнале «Православие в Балтии», выходящем под его редакцией [Мянник, 2014; Мянник, 2016; Мянник, 2018а; Мянник, 2018б; Rimstad, 2018].

Только с православием в Эстонии связаны работы протт. Н. Балашова и И. Прекупа [Балашов, Прекуп, 2013], проф. С. Г. Исакова [Исаков, 2005], а также воспоминания митр. Корнилия (Якобса) [Корнилий Якобс, 2009]. Обзор истории дает и вышедший к 100-летию автономии Эстонской Православной Церкви сборник докладов, прозвучавших на конференции в 2020 г. [100 лет автономии, 2021].

Образование автономной Эстонской Православной Церкви

В начале 1919 г. принял мученическую кончину епископ Ревельский Платон (Кульбуш)¹, и для православия в Эстонии сложилась очень трудная ситуация. Остро встал вопрос об избрании нового архипастыря, который смог бы повести за собой православных в трудных условиях войны и изменения государственного строя.

21 марта 1919 г. на собрании представителей приходов Православной Церкви в Эстонии в Ревеле (Таллине), несмотря на противодействие отдельных эстонских и большинства русских представителей, было принято заявление о полной независимости Церкви: «Православная Церковь в Эстонии с точки зрения потребностей эстонского народа и государственного суверенитета должна быть отдельной, независимой, автокефальной Церковью» [Православие в Эстонии, 2010, т. 2, 21]. Священник Антоний Лаар, подтверждая эту позицию, писал в газете «Uus Elu»: «...не дожидаясь, каким будет политическое будущее Эстонии, мы должны немедленно получить нашу церковную независимость... Наше церковное объединение с Россией было большим несчастьем. Таким образом, наша позиция ясна: полная Церковная независимость (автокефалия). Это мы говорим открыто и прямо. Время пришло» [Laar, 1919, 30].

По мнению собравшихся делегатов, возглавить Церковь должен был архиерей в сане архиепископа. Одним из кандидатов на должность главы Эстонской Православной Церкви, согласно решению, принятому еще на собрании, состоявшемся в Юрьеве (Тарту) в августе 1917 г., заочно был избран делегат Всероссийского Поместного Собора, профессор Московского университета Александр Каэлас². Протоиерей Александр Паулус³ был избран кандидатом на замещение должности

¹ Платон (Кульбуш Павел Петрович; 1869–1919), епископ. Окончил РДС в 1890 г. и СПбДА в 1894 г. со степенью кандидата богословия. Рукоположен во пресвитера в 1894 г. Инициатор строительства и настоятель (1896–1917) эстонской православной церкви Исидора Юрьевского в Петербурге. Благочинный эстонских приходов Петербургской епархии. В 1917 г. избран викарием Рижской епархии. Хиротонисан во епископа Ревельского 31 декабря 1917 г. Управляющий Рижской епархией в 1918–1919 гг. Убит эстонскими красноармейцами 14 января 1919 г. Причислен к лику новомучеников и исповедников в 2000 г.

² Каэлас Александр (21.10.1880–19.04.1920), профессор — богослов, философ. Окончил РДС в 1901 г., МДА в 1905 г. со степенью кандидата богословия, Московский университет в 1911 г. Член Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917–1918 гг., приват-доцент Московского (1914–1919) и Иркутского (1919–1920) университетов. В 1919 г. заочно избран профессором философии Тартуского университета. Скончался в Иркутске от тифа.

³ Александр (Паулус Александр; 1872–1953), митрополит. Окончил РДС в 1894 г. Рукоположен во пресвитера в 1901 г., в сентябре 1920 г. избран архиепископом Таллинским и всея Эстонии.

викарного епископа, но вскоре после избрания он отказался от предложенной ему хиротонии, формально сославшись на плохое состояние здоровья. Наиболее вероятной причиной отказа было полное отсутствие поддержки со стороны представителей русских приходов, желавших избрания русского по национальности викарного епископа и поэтому воздержавшихся при голосовании. Таким образом, весной 1919 г. собрание православных приходов Эстонии провозгласило себя независимыми, и они фактически, из-за продолжавшихся военных действий, действительно самоуправлялись. С правовой точки зрения статус всех православных приходов оставался прежним и все решения не имели никакой канонической силы. Официально даже не существовало Эстонской православной епархии, имелось только Ревельское викариатство Рижской епархии, да и то без архипастыря.

Проявляя заботу об организации жизни православной церкви в Эстонии, Священный Синод и Высший Церковный Совет Российской Православной Церкви была учредили своим решением самостоятельную епископскую кафедру с титулом «Эстонский и Ревельский»⁴. Однако и это предложение из-за противоречий между эстонской и русской частями духовенства Эстонской Православной Церкви, а также из-за возникших проблем с поисками архиереев для совершения епископской хиротонии оставалось нереализованным. 16 февраля 1920 г. Эстонским епархиальным советом⁵ было направлено обращение к св. патр. Тихону: «Православная церковь в Эстонии, сохраняя апостольскую преемственность, отныне должна быть автокефальной, независимой от какой-либо другой церковной власти и именоваться Апостольской православной церковью Эстонии» (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 248. Л. 94). Далее еще раз упоминалось об избрании кандидатов во епископы: проф. Александра Каэласа и свящ. Александра Паулуса.

В апреле 1920 г. от тифа в Иркутске неожиданно скончался проф. Александр Каэлас. Это вновь обострило вопрос о правящем архипастыре Эстонии, рассматривался даже вариант «обратиться к англиканскому епископу в Лондоне» (ЛГИА. Ф. 1370. Оп. 1. Д. 75. Л. 32); [Альманах 43, 2016, 54]. В итоге для переговоров и принятия решения о правящем архиерее, а также автокефалии Эстонской Церкви в Москву был командирован член епархиального совета Эстонии директор Ревельской реальной гимназии Павел Сепп⁶.

В конце июня 1920 г. в Ревель (Таллин) поступило письмо от митрополита Владимирского Сергия (Страгородского), в котором было отмечено: «Ввиду того, что Эстонская Церковь, как находящаяся в пределах самостоятельного государства, фактически уже пользуется самостоятельностью во всех делах церковно-хозяйственных, церковно-административных, школьно-просветительных и церковно-гражданских, и в разъяснении постановления соединенного присутствия Священного Синода и Высшего Церковного Совета от 27 апреля — 10 мая 1920 года за № 183, признать

Хиротония была совершена 5 декабря 1920 г., в 1923 г. перешел под омофор Константинопольского патриарха. В 1940–1941 гг., после покаяния, — в Московском Патриархате. С началом оккупации Эстонии немецкими войсками вышел из Московского Патриархата. В 1944 г. эмигрировал в Швецию.

⁴ Указ Патриарха Московского и всея России Тихона епархиальному совету Эстонской Республики от 9 декабря 1919 г. (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 248. Л. 92–92 об.).

⁵ В феврале 1919 г. эстонцы — члены Рижского епархиального совета постановили прекратить деятельность существовавшего до тех пор совета Рижской епархии и для организации местной церковной жизни образовать Эстонский епархиальный совет, местопребыванием которого был определен Таллин. Епархиальный (впоследствии использовалось также название «епископский») совет управлял Православной Церковью после гибели еп. Платона. В состав совета входили священники Иоанн Паавель, Антоний Лаар, Карп Тизик, Александр Бежаницкий и Николай Пятс. От мирян — Николай Канн, Пауль Сепп и Антон Мянгель.

⁶ Сепп Павел Иванович (1874–1953) — художник. Образование получил в Петербурге, занимался под руководством И. Е. Репина. В 1919–1920 гг. в составе временного епархиального совета от мирян.

Эстонскую Православную Церковь, согласно ее желанию, автономною впредь до разрешения вопроса об автокефалии ея Всероссийским Церковным Собором».⁷ Так Эстонская Православная Церковь первой из церковных образований в пределах бывшей Российской империи получила автономию.

В сентябре 1920 г. Собором ЭПЦ были вновь проведены выборы правящего архиерея. Настоятель Преображенского храма Пярну прот. Александр Паулус тайным голосованием был избран архиепископом Ревельским и всея Эстонии. Одновременно викарием для русских приходов был избран иером. Иоанн (Булин)⁸. В письме на имя св. патр. Тихона председатель Синода⁹ ЭПЦ просил утвердить это избрание и лично приехать в Эстонию для совершения хиротонии (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 248. Л. 48–48 об.).

Святейший Патриарх Тихон утвердил избрание на кафедру «правлящего архиепископа Эстонии священника Александра Паулуса, с обязательством его принять, до хиротонии во епископа, рясофор»¹⁰. В этом же письме было указано: «что же касается избрания тем же съездом на кафедру викария для православных русских приходов в Эстонии иеромонаха Иоанна (Булина), то известить Синод Эстонской Церкви... избрание иеромонаха Иоанна, так далеко не достигшего возраста, необходимого по церковным канонам, для принятия епископского сана, не может быть утверждено» (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 259. Л. 90–90 об.).

Святейшего Патриарха власти Советской России не пустили в Эстонию¹¹; как написала газета «Печерянин», «Советская власть, вероятно из боязни, что патриарх не возвратится обратно, отказала ему в этой поездке» (Печерянин. 23 июля 1920. № 2).



Александр (Паулус),
митрополит Таллинский
и всея Эстонии

⁷ Письмо митрополита Владимирского Сергия П. И. Сеппу (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 258. Л. 57–57 об.).

⁸ Иоанн (Булин Николай Александрович; 1893–1941), епископ. Окончил РДС в 1915 г. по первому разряду и поступил в ПДА. По окончании школы прапорщик в 1916 г. в действующей армии. В 1918 г. пострижен в монашество и рукоположен во иеромонаха. В январе 1919 г. бежал из России в Эстонию. С 1920 г. наместник Печерского монастыря. 25 апреля 1926 г. хиротонисан во епископа Печерского. В 1929–1934 гг. депутат парламента Эстонии. Уволен на покой в 1932 г. Арестован 18 октября 1940 г. Расстрелян 30 июля 1941 г.

⁹ Епархиальный (епископский) совет был преобразован в Синод в 1920 г.

¹⁰ Письмо Патриарха Тихона Синоду Православной Церкви Эстонии от 12(25).10.1920 № 2719 (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 259. Л. 90–90 об.)

¹¹ Ответ секретного отдела ВЧК Патриарху Тихону (ЕАА Ф. 1655. Оп. 3. Д. 248. Л. 77).



Евсей (Гроздов),
архиепископ Нарвский и Изборский

существовала связь как со св. патр. Тихоном, так и с соседними Православными Церквями. «Таким образом, автономия Православной Церкви в Эстонии была осуществлена в силу внутренних и внешних обстоятельств и сформирована священноначалием Русской Православной Церкви на безусловно каноническом основании» [Алексий Ридигер, 1999, 377].

После обретения Эстонией независимости православное духовенство, особенно русское, воспринималось радикально настроенными политиками как наследие Российской империи и опора царского режима. Был взят курс на получение полной независимости от России и от Русской Православной Церкви. Все осложнялось еще и противоречиями между эстонской и русской частями духовенства.

¹² Евсей (Гроздов Евстафий Евсеевич, 1866–1929), архиепископ. Рукоположен во священника в 1890 г., овдовел в 1895 г., пострижен в монашество в 1902 г. Хиротонисан во епископа Угличского, викария Ярославской епархии в 1906 г. С 1910 г. епископ Тобольский и Сибирский, с 1912 г. Псковский и Порховский. В 1918 г. возведен в сан архиепископа. В 1919 г. управлял Северо-Западными епархиями России, одновременно епископ Северо-Западной армии. В 1920–1925 гг. на покое. С 01 декабря 1925 г. архиепископ Нарвский и Изборский.

¹³ Серафим (Лукьянов Александр Иванович; 1879–1959), митрополит. В 1914 г. хиротонисан во епископа Сердобольского, викария Выборгской и Финляндской епархии. С 1917 г. епископ Финляндский и Выборгский. В 1920 г. возведен в сан архиепископа. С 1924 г. на покое. С 1927 г. состоял в епископате Русской Зарубежной Церкви с титулом архиепископа Западно-Европейского. В 1938 г. возведен в сан митрополита. В 1945 г. принят в Московский Патриархат. С 1949 г. на покое.

¹⁴ Акт о наречении протоиерея Александра Паулуса (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 258. Л. 106).

¹⁵ Письмо Патриарха Тихона архиепископу Александру 4.02.1921 (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 266. Л. 9).

По благословию св. патр. Тихона 4 декабря 1920 года архиепископ Псковский и Порховский Евсей (Гроздов)¹² и архиепископ Финляндский и Выборгский Серафим (Лукьянов)¹³ в присутствии членов Синода и духовенства совершили наречение прот. Александра Паулуса во архиепископа Ревельского и всея Эстонии¹⁴.

На следующий день, 5 декабря, в Ревельском (Таллинском) соборе Александра Невского архиеп. Евсеем и Серафимом была совершена хиротония нового архипастыря Эстонии. В своем поздравлении архиеп. Александру св. патр. Тихон писал: «Храним твердое упование, что дарование автономии Эстонской Церкви послужит залогом преуспеяния ее на путях устроения Царства Божия в людях, и что Ваше Высокопреосвященство, озаряемое восприятием Вами благодати Святого Духа, сумеете без потрясений провести корабль церковный среди „напастей“ современного житейского моря»¹⁵.

Управление ЭПЦ было возложено на исполнительный орган — Синод, куда вошли клирики и миряне, избираемые Собором. Через Синод осу-

Летом 1920 г. за подписью члена Синода Пауля Сеппа было направлено официальное письмо министру внутренних дел Эстонской Республики Александру Хеллату с требованием самых радикальных мер против русского православного духовенства. В числе подлежащих аресту и высылке из страны были архиеп. Евсевий (Гроздов), прот. Алексей Аристов, Василий Чернозерский, Иоанн Богоявленский¹⁶ и другие. Со всех лиц, указанных в списке, были взяты расписки в том, что они ознакомлены с решением властей и обязаны в 10-дневный срок покинуть страну. Благодаря усилиям русской общественности, особенно русского депутата парламента Эстонии А. П. Сорокина, высылку удалось приостановить, а впоследствии и отменить.

Осенью 1921 г. архиеп. Александром была предпринята попытка созвать Собор духовенства прибалтийских автономных Церквей — Эстонской, Латвийской и Финляндской. На Соборе предполагалось решить вопросы получения канонического права на совершение епископских хиротоний, освящения мира, церковной практики, касающейся тех или иных вопросов Церкви. Но такая инициатива не встретила поддержки ни у архиепископа Рижского и всея Латвии Иоанна (Поммера)¹⁷, ни у архиепископа Финляндского Серафима (Лукьянова), которые твердо держались линии канонического общения с Русской Православной Церковью.

«Из послания Эстонской Церкви не совсем ясно, какая истинная цель проектируемых Соборов. Что касается освящения мира, то я давно получил от Святейшего Патриарха благословение освящать миро... Что касается получения права от Московского Патриарха хиротонисать архиереев в прибалтийские Церкви, то это теперь практически отпало, так как с Москвой сношения возможны и из Латвии, и из Эстонии, и из Финляндии. И дать такое право без решения Собора Патриарх едва ли согласится, так как это равняется дарованию трем прибалтийским Церквам прав автокефалии, так как Патриарх и Высшее церковное управление не имеют на это права» [Православие в Эстонии, 2010, т. 2, 39]¹⁸, — разъяснял свое отношение к Собору архиепископ Финляндский Серафим. В итоге совещания архипастырей Латвии, Эстонии и Финляндии стали проходить только после перехода Латвийской Православной Церкви в Константинопольский Патриархат.

Переход Эстонской Православной Церкви в Константинопольский Патриархат

Осенью 1922 г. руководство ЭПЦ обсуждало различные варианты рукоположения при необходимости нового епископа без участия Русской Православной Церкви. Рассматривались возможности смены церковной юрисдикции, включая обращения к Карловацкому Синоду или переход под омофор Сербского Патриарха. В итоге на заседании Синода (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 248. Л. 7) в августе 1922 г. было принято принципиальное решение об обращении к Константинопольскому Патриарху с просьбой доверить каноническое устройство Церкви и предоставить ей автокефалию (см.: [Римештад, 2018, 327]). Вероятно, на такое решение повлияла планируемая поездка

¹⁶ Исидор (Богоявленский Иоанн Яковлевич; 1879–1949), епископ. В 1904 г. окончил СПбДА, кандидат богословия. В 1905 г. рукоположен во священника, с 1912 г. настоятель Павловского собора Гатчины. С 1915 г. магистр богословия. С 1919 г. в Эстонии служил в Таллине в Александроневском соборе и храме во имя Симеона и Анны. В 1946–1947 гг. ректор Ленинградской духовной академии и семинарии. В 1947 г. рукоположен во епископа Таллинского и Эстонского.

¹⁷ Иоанн (Поммер Иван Андреевич; 1876–1934), архиепископ. Родился в Латвии, в 1904 г. окончил Киевскую духовную академию со степенью кандидата богословия. В 1912 г. хиротонисан во епископа Слуцкого, викария Минской епархии. В 1918–1920 гг. епископ Пензенский и Саранский. В августе 1920 г. избран на кафедру архиепископа Рижского и всея Латвии. В 1926–1931 гг. — депутат латвийского Сейма. Убит в ночь с 11 на 12 октября 1934 г. В 2001 г. прославлен в Соборе новомучеников и исповедников Российских.

¹⁸ Письмо архиепископа Финляндского Серафима архиепископу Рижскому и всея Латвии Иоанну.

для решения организационных вопросов с Константинопольским Патриархатом делегации Финляндской Православной Церкви¹⁹, желавшей, как и ЭПЦ, получить автокефалию. Представители Финляндии начали консультации с Константинополем уже в 1919 г. и лучше представляли роль Вселенского Патриарха.

В июне 1923 г. в Стамбуле прошли переговоры между Константинопольским Патриархом Мелетием IV (Метаксакисом) и архиеп. Александром. В речи, произнесенной 3 июля в Константинопольской Патриархии, владыка Александр сказал, что в 1920 г. «Патриарх всея Руси признал автономию Эстонской Церкви, но отложил решение вопроса об автокефалии» [Православие в Эстонии, 2010, т. 2, 41]. Далее, отметив, что «...Общие собрания 1920 и 1922 гг. постановили, что для роста и развития Эстонской Церкви жизненно необходимо признание ее автокефалии» [Православие в Эстонии, 2010, т. 2, 41], митр. Александр в своей речи просил признать и благословить, а также убедить других патриархов о необходимости автокефалии для Эстонской Церкви. Вселенский Патриарх согласился предоставить только автономию, но не автокефалию по нескольким причинам: ЭПЦ была церковью меньшинства в стране, был только один епископ, да и паствы было немного.

7 июля 1923 г. патр. Мелетий вручил владыке Александру томос, в котором Эстонская Православная Церковь была преобразована в отдельный автономный округ в составе Константинопольского Патриархата под наименованием «Эстонская Православная Митрополия». В томосе было особо отмечено о даровании автономии св. патр. Тихоном: «...зная о том, что Блаженнейшим Патриархом Московским и всея Руси владыкой Тихоном святая православная Церковь Эстонии выделена в автономную» [Православие в Эстонии, 2010, т. 2, 43]. Правящему епископу присваивался титул Митрополита Таллинского и всея Эстонии. ЭПЦ должна была быть разделена на три епархии: Таллинскую, Нарвскую и Печерскую. Добиться автокефалии у Константинопольского Патриарха не удалось. Эстонская Церковь не получила желанной независимости, но произошел разрыв канонических отношений с Русской Православной Церковью.

По возвращении в Таллин митр. Александр объявил о получении именно автокефалии. Было решено делать вид, что получили как раз то, за чем и ездили. Газеты сентября 1923 г. и современники отмечали, что митр. Александр всех уверял: из Константинополя он привез разрешение на автокефалию Эстонской Церкви. Такая трактовка событий вызывала изумление даже в Финляндии, которая получила одинаковую с Эстонией автономию.

23 сентября в Александро-Невском соборе была совершена литургия, которую возглавил митрополит Таллинский и всея Эстонии Александр в сослужении архиеп. Евсевия (Гроздова) и епископа Карельского Германа (Аава)²⁰, а также многочисленного, в основном эстонского, духовенства. По окончании богослужения «митрополитом Александром была оглашена грамота патриарха Мелетия IV Константинопольского на греческом языке, и та же грамота была прочитана преосвященным Германом на эстонском языке и настоятелем собора о. И. Богоявленским — на русском языке» [Последние известия. 2.09.1923. № 234 (1000)]. На богослужении присутствовали глава государства Константин Пятс²¹, государственные деятели и представители инославных вероисповеданий.

¹⁹ В состав делегации Финляндской Православной Церкви вошли: прот. Сергей Солнцев как представитель церковной администрации; сенатор Эмиль Сетяля, представлявший правительство, и прот. Герман Аав, избранный викарным епископом.

²⁰ Герман (Аав; 1878–1961), архиепископ. Родился в Эстонии на острове Муху в 1900 г. Окончил РДС в 1904 г. и был рукоположен в сан священника. В 1922 г. Собором Финляндской Церкви был избран викарием архиепископа Финляндского. С 1925 г. глава Финской Православной Церкви с титулом Карельский и всея Финляндии, ушел на покой в 1960 г.

²¹ Пятс Константин Яковлевич (1874–1956), президент Эстонской Республики. Учился в РДС. Окончил в 1898 г. юридический факультет Тартуского университета. Первый премьер-министр и министр внутренних дел Эстонской Республики (февраль 1918), премьер-министр и военный министр (1918–1919), председатель парламента (Riigikogu) в 1922–1923 гг., старейшина государства (1921–1922, 1923–1924; 1931–1932; 1933–1934; 1934–1937), с 1938 г. — президент Эстонии.

Для Русской Православной Церкви 1922 и 1923 гг. были одними из самых тяжелых в начале XX в. Был развязан открытый государственный террор, который привел к большому жертвам среди духовенства. Начало 20-х гг. XX в. было периодом устройства Русской Православной Церкви в новых политических и социальных условиях. Занятая всецело своими внутренними делами, Русская Церковь не могла тогда оказывать прежнего влияния на Православный Восток, чем фактически и воспользовались в Константинополе. В заключении пребывал св. патр. Тихон, который не мог даже выразить протест против неканонических действий Константинопольского Патриархата. Митрополит Александр в своем письме св. патр. Тихону подробно изложил ход событий, приведших к переходу в Константинопольский Патриархат, но ответа не последовало, хотя и было получено уведомление из Москвы через министерство иностранных дел Эстонии, что письмо дошло до адресата²².

Впоследствии Министерством внутренних дел Эстонии был зарегистрирован Устав Церкви под названием Эстонской Апостольской Православной Церкви (ЭАПЦ), а не Эстонской Православной Митрополии. С исправлениями и дополнениями он продолжал действовать и в дальнейшем, во многом соответствуя статусу и положению автокефальной Церкви. Лишь в § 29 Устава ЭАПЦ говорилось о том, что «О своем избрании на должность митрополит сообщает главе государства и Константинопольскому Патриарху» [Устав ЭАПЦ, 5].

Эстонская Апостольская Православная Церковь в 1926–1940 гг.

После затяжных раздоров и противоречий 1918–1924 гг. с русским духовенством наконец было решено учредить самостоятельную русскую епархию. С одной стороны, учреждение епархии было необходимо для выполнения требований томоса Константинопольского патриарха, с другой, для того чтобы прекратить бесконечные пререкания с русским духовенством, которое таким решением вопроса было довольным, стремясь оградиться от нововведений протестантского толка.

Была создана Нарвская русская епархия, но не по территориальному, как это обычно принято, а по национальному признаку, что позволяло православным сохранять различный церковный уклад, но оставаться в одной Церкви и избежать церковного раскола. Согласно решению Синода ЭАПЦ, в нее были включены русские приходы Нарвы, Таллина, побережья Чудского озера, а также отошедшего к Эстонии бывшего Печерского уезда Псковской губернии, исключая Печерский Успенский мужской монастырь, который был подчинен непосредственно Синоду. 10 сентября 1924 г. бывший архиепископ Псковский и Порховский Евсевий был единогласно избран на Нарвскую архиерейскую кафедру представителями от 31 русского прихода Эстонии. Собор ЭАПЦ 1 декабря 1925 г. утвердил избрание архипастыря с титулом «Нарвский и Изборский».

При вступлении в управление Нарвской епархией владыка Евсевий оказался в сложном положении. Приходы Нарвской епархии располагались в различных частях Эстонии, пришлось создавать епархиальный совет, председателем которого стал хорошо знакомый владыке по Пскову прот. Василий Чернозерский. Были сторонники и противники введения нового стиля совершения богослужений.

Правящий архиерей с большим вниманием относился к нуждам русского населения Эстонии. Под его особым контролем находились русские школы и гимназии, которые он регулярно посещал, одно время даже преподавал Закон Божий в нарвской эмигрантской гимназии. Владыка уделял преподаванию много времени, следя за духовным воспитанием подрастающего поколения. Архиепископ Евсевий был признанным авторитетом как среди духовенства и прихожан, так и среди государственных деятелей

Арестован НКВД 30 июля 1940 г. и сослан в Башкирию. С 1942 г. — в тюрьме НКВД в Кирове. Скончался в психоневрологической клинике в Калининградской области.

²² Расписка о получении письма (ЕАА Ф. 1655. Оп. 3. Д. 422. Л. 1).

Эстонии. Преосвященный архипастырь стал основателем новой традиции в Нарве: на второй день праздника Святой Троицы совершать крестный ход из Преображенского собора на могилы воинов Северо-Западной армии, похороненных на кладбище в Сийвертси, для совершения торжественной панихиды. В крестном ходе обычно принимало участие все нарвское духовенство во главе с архиеп. Евсеием.

Взаимоотношения с русскими приходами и русскими священниками у митр. Александра и Синода складывались очень сложно. Так, прот. Петр Пяхкель²³ в письме архиеп. Иоанну (Поммеру) в 1925 г. пишет: «...еще в прошлом году русскому населению предоставлено было право иметь собственного епископа, правда, зависимого от митрополита и Синода; как мы тогда уже предполагали, это должно было быть чревато последствиями. Теперь эти последствия постепенно начинают проявляться. Недавно наш парламент принял закон об отделении церкви от государства... По этому закону, например, признаются все существующие церковные организации, но вместе с тем каждой единице организации, т.е. приходу, дается право в любой момент по своему желанию выйти из организации, т.е. официальной церкви, причем за приходом сохраняется все его имущество и права. Если учесть все накопившиеся против митрополита и Синода недовольства из-за насильственного введения нового стиля, удаления русофильствующего духовенства (напр. Аристова), принудительного обэстонивания печерских полуверцев и т.п., то немудрено, что русские пожелают использовать новый закон для образования отдельной и вполне автономной церковной организации. Они уже давно смотрят на своих собратьев православных эстонцев — как почти на еретиков. Действительно у нас идет какая-то проэстонизация православия, не говоря уже о кантах, которые все обязаны вводить в церквях. Во многих православных церквях уже даются концерты на виолончели, скрипке, духовых инструментах, а в ревельском эстонском Преображенском соборе предполагается даже установить орган. Русские смотрят — и диву даются. Но результат начинает сказываться. Никого мы этими нововведениями не приобрели, а русских уже утратили»²⁴.

Еще в одном письме о. Петр возвращается к ситуации с русскими священниками: «Сейчас они в церковном отношении совершенно автономны, но скоро, вероятно, совершенно отделятся от Эстонской Церкви; даже наиболее умеренные из русских говорят, что церковное единение может продолжаться не больше 10 лет, т.е. пока еще живо старшее поколение священников-эстонцев, прошедших семинарию; с молодыми же, набранными с бору по сосенке, не имеющими ни знаний, ни традиции, они не желают иметь никакого дела»²⁵.

25 апреля 1926 г. в Таллинском Александро-Невском соборе состоялась хиротония настоятеля Печерского монастыря архим. Иоанна (Булина) во епископа Печерского, викария Таллинской епархии. Хиротонию совершили митрополит Таллинский и всея Эстонии Александр (Паулус), архиепископ Нарвский и Изборский Евсевий (Гроздов) и архиеп. Серафим (Лукьянов).

В своей богослужбной практике владыка Иоанн придерживался старых традиций Православной Церкви и возрождал забытые. При нем Печерский монастырь активизировал свою религиозную деятельность. Были возобновлены крестные ходы как по традиционным маршрутам, проходящим по Эстонии и Латвии, так и по новым. Некоторые крестные ходы растягивались на много дней и проходили через различные населенные пункты Причудья. Владыка Иоанн резко выступал против различных

²³ Петр (Пяхкель Петр Михайлович; 1875–1948), епископ. В 1897 г. окончил РДС. В 1901 г. рукоположен во пресвитера. В 1917–1920 гг. служил в Азове. Вернулся в Эстонию в 1923 г. В 1924–1933 гг. преподаватель латыни и Закона Божия в Валга. С 1933 г. преподаватель в Печерской духовной семинарии. 25 июля 1943 г. хиротонисан во епископа Печерского, но хиротония не была признана Московской Патриархией. Арестован в 1945 г. Скончался в заключении.

²⁴ Письмо прот. Петра Пяхкеля архиеп. Иоанну (Поммеру) от 25 ноября 1925 г. [История в письмах, 2015, т. 1, 496].

²⁵ Письмо прот. Петра Пяхкеля архиеп. Иоанну (Поммеру) 1925 г. [История в письмах, 2015, т. 1, 499].

новшеств: скамеек в храмах для всех, а не только для престарелых, установки органов и пения псалмов, вводимых в некоторых православных приходах, был противником введения нового стиля.

В 1929 г. еп. Иоанн был избран в Парламент Эстонии от Печерского края. Своей основной задачей в парламенте Эстонии владыка считал защиту обездоленных русских соотечественников. В начале 1930 г. совместно с прот. Валентином Смирновым²⁶, еще одним представителем Печерского края, представили в парламент проект облегчения долгового бремени и внедрения долгосрочных кредитов для крестьян Печерского края.

В 1928 г. четыре члена Эстонского парламента подали проект закона о сносе Александро-Невского собора в Таллине как памятника русского насилия. По их мнению, русское правительство, давая разрешение на постройку этого храма, преследовало прежде всего государственно-политические цели. Была начата яростная агитация за снос собора. Многие газеты заявляли, что собор оскорбляет религиозные и национальные чувства большинства населения. Епископ Иоанн в парламенте Эстонии решительно выступил в защиту храма, приняв активное участие в движении за его сохранение.

Законопроект при поддержке различных международных организаций с большим трудом, но удалось отклонить. В 1936 г. русский приход Александро-Невского собора перешел в храм Симеона и Анны, а эстонский приход — в собор, который стал кафедральным. Настоятелем собора был назначен прот. Николай Пятс, брат президента Эстонской Республики.

В кон. 20-х — нач. 30-х гг. осложнилось положение Печерского монастыря. Издревле движимое и недвижимое имущество обители являлось его собственностью. Опираясь на закон Эстонской Республики об упразднении сословных имуществ, принятый 12 ноября 1925 г., Синод ЭАПЦ в феврале 1928 г. потребовал зарегистрировать все монастырское имущество на имя Синода, чтобы оно не подверглось отчуждению в пользу государства. Епископ Иоанн, братия обители, да и православное население Печерского края восприняли это как посягательство на монастырскую собственность и выступили против. В 1930 г. конфликт усилился в связи с нежеланием допускать комиссию Синода ЭАПЦ к внутренним делам и счетам монастыря.

В 1929 г. в Нарва-Йыэсуу скончался архиепископ Нарвский и Изборский Евсей. Временное управление епархией взял на себя митрополит Таллинский и всея Эстонии Александр (Пулус), но он поручил епископу Печерскому Иоанну (Булину) заниматься делами епархии и по согласованию с митрополитом принимать все необходимые решения.



Иоанн (Булин),
епископ Печерский

²⁶ Смирнов Валентин Николаевич (1887–1944), протоиерей. До 1920 г. — военный священник. Настоятель Владимирской церкви в Лисье. 1920–1945 гг. депутат Государственного собрания Эстонии в 1929–1932 гг. Арестован 5 декабря 1940 г. Трибуналом приговорен к расстрелу. Приговор был изменен на 10 лет заключения с поражением в правах на 5 лет. Скончался в Усольяге Молотовской области.

Епископ Иоанн в течение длительного периода вполне успешно занимался делами как Печерского монастыря, так и Нарвской епархии. Логично, что он стал основным кандидатом на вдовствующую кафедру. Незадолго до Собора ЭАПЦ в июне 1932 г. Нарвский епархиальный совет официально предложил владыке Иоанну возглавить епархию, но архипастырь отказался, как он пишет в обращении к Нарвскому епархиальному совету, «по соображениям личного характера»²⁷. Что послужило поводом к принятию такого решения, теперь можно только догадываться или размышлять. Видимо, тут вмешались и политика, и амбиции некоторых русских деятелей, которые имели очень большое влияние на владыку Иоанна.

Нарвским епархиальным собранием, после отказа еп. Иоанна, на Нарвскую кафедру был избран прот. Анатолий Остроумов²⁸, но под предлогом незнания им эстонского языка эта кандидатура была отвергнута Собором 1932 г. На Соборе владыке Иоанну настойчиво предлагали занять Нарвскую кафедру. Несмотря ни на какие доводы, еп. Иоанн так и не согласился с переводом. Во исполнение решения Собора Синод ЭАПЦ направил еп. Иоанну указ, согласно которому он был освобожден от настоятельства Печерского монастыря, а в конце 1932 г. уволен на покой.

В начале января 1934 г. еп. Иоанн отправился в Константинополь (Стамбул), чтобы лично подать жалобу Константинопольскому патриарху Фотию II на митр. Александра и Синод ЭАПЦ. По дороге он остановился на две недели в Югославии — в Белграде и в Стремских Карловцах, где гостил у Сербского патриарха Варнавы, выпускника Санкт-Петербургской академии.

В феврале и марте еп. Иоанн находился в Стамбуле (Константинополе), пытаясь донести до Вселенского патриарха возникшую в Эстонии ситуацию. Миссия в Константинополе не имела успеха, и владыка через Грецию уехал на Святую Землю, где пробыл три месяца.

В конце июля 1934 г. владыка уехал на Афон, где жил месяц, совершая богослужения в русском Пантелеимоновском монастыре, а также в Андреевском и Ильинском скитах. В сентябре владыка Иоанн вновь побывал в Стамбуле и, убедившись, что Константинопольский патриарх бессилен помочь, уехал в Югославию — в Белград. Владыка проживал в патриаршем монастыре Раковица, на окраине Белграда. Он неоднократно выступал с лекциями о положении Православной Церкви в Советском Союзе и принимал участие в собраниях «Общества памяти Иоанна Кронштадтского». Имея склонность к иконописи с семинарских времен, еп. Иоанн в свободное время изучал искусство древней иконы в патриаршей иконописной мастерской Пимена Софронова, уроженца Эстонии. Владыка получил несколько приглашений занять епископские кафедры в Германии или Северной Америке в составе Русской Зарубежной Церкви, но отказался.

В 1933 г. еп. Иоанна на Печерской кафедре сменил еп. Николай (Лейсман)²⁹, который стал настоятелем Печерского монастыря. Владыка Николай получил прекрасное образование в Рижской духовной семинарии и СПбДА. Выпускник Академии отказался от перспектив остаться в столице Российской империи после блестящего окончания курса в 1887 г., предпочтя возвращение в родные края. Семья его родителей перешла в православие в середине XIX в., в период массового движения из лютеранства в «русскую веру». Всю свою последующую деятельность выпускник Академии посвятил именно утверждению православия в Прибалтике.

²⁷ Письмо еп. Иоанна в Нарвский епархиальный совет 12 мая 1932 г. (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 360. Л. 20).

²⁸ Остроумов Анатолий Фёдорович (1861–1936), митрофорный протоиерей. Рукоположен во иерея в 1883 г. Настоятель Лужского Екатерининского собора в 1901–1917 гг. Священник 5-го госпиталю Северо-Западной армии (1919). Священник тартуского Успенского собора (1921–1927) и его настоятель в 1927–1936 гг.

²⁹ Николай (Лейсман) Николай Андреевич; 1862–1947), архиепископ. В 1887 г. окончил СПбДА со степенью кандидата богословия. Рукоположен во пресвитера в 1888 г. 2 апреля 1933 г. хиротонисан во епископа Печерского. В 1935 г. возведен в сан архиепископа. В 1940 г. ушел на покой.

Русское православное население восприняло вынужденный уход еп. Иоанна как национальную обиду и попрание своих религиозных прав. Монастырские храмы опустели, количество богомольцев исчислялось единицами. Епископ Николай стал настоятелем Печерского монастыря после еп. Иоанна (Булина), во многом из-за этого впоследствии его имя замалчивалось, противопоставлялось уволенному владыке Иоанну. А между тем два архипастыря неоднократно встречались и после увольнения еп. Иоанна на покой. Как писала газета «Вести дня», «Во время пребывания епископа Иоанна в Печерах он три раза был принят настоятелем монастыря епископом Николаем и почти ежедневно молился в монастырских храмах. Накануне отъезда епископа Иоанна за границу его посетил епископ Николай и имел с ним продолжительную беседу» (Вести дня. 25 февраля 1935. № 48 (2807)). понадобилось много умения и терпения, чтобы наладить духовную жизнь древней обители. Своим талантливым и проникновенным словом еп. Николай нашел доступ к сердцам русских людей, а кротостью и любовью покорил даже многих непреклонных и ожесточенных.



Николай (Лейсман),
архиепископ Печерский

Епископ Николай сумел привлечь к монастырю благотворителей и жертвователей и тем самым сохранить обитель для грядущих поколений. За первые 4 года его настоятельства все монастырские храмы подверглись капитальному ремонту и реставрации.

ЭАПЦ в кон. 20-х — нач. 30-х гг. испытывала большие трудности с подготовкой священнослужителей. Обучение на Богословском факультете Тартуского университета стоило очень дорого, и немногие могли себе это позволить. Неоднократно на собраниях ЭАПЦ обсуждалась проблема открытия семинарии, но этот острый вопрос был разрешен лишь после назначения настоятелем Печерского монастыря еп. Николаем. Именно ему, учитывая большой опыт педагогической деятельности, Синодом было поручено организовать духовную семинарию при обители, которая стала его любимым детищем. 11 июля 1933 г. семинария получила официальную регистрацию в Министерстве образования Эстонской Республики, и владыка Николай был назначен ее ректором. Основной задачей семинарии была подготовка будущих священнослужителей, регентов и псаломщиков.

Замещение Нарвской кафедры

В 1937 г. на вдовствующую с 1929 г. после кончины архиеп. Евсевия (Гроздова) Нарвскую кафедру Собором ЭАПЦ закрытым голосованием 125 голосами против 46 был избран прот. Павел Дмитрировский³⁰.

³⁰ Павел (Дмитровский Павел Григорьевич; 1872–1946), архиепископ. Окончил Таврическую духовную семинарию в 1894 г. Рукоположен во иерея в 1896 г. Овдовел в 1901 г. и перешел

Задолго до Собора Синод и митр. Александр начали подыскивать подходящую кандидатуру и определились с ней в конце 1935 г. Неофициально очень часто называлось имя прот. Павла Дмитриевского, популярного и известного в Нарве священника. В начале 1936 г. корреспондент газеты «Вести дня» спрашивает о Павла: «— Простите, о. Павел, еще один вопрос. Как относитесь Вы к выставлению Вашей кандидатуры на пост правящего епископа Нарвской епархии? О. Павел на минуту замолкает и затем говорит: — Это дело епархии... Как епархия...» (Вести дня. 21 января 1936. № 16 (3079)).

В июне 1936 г. Нарвский епархиальный совет получил за подписью митр. Александра резолюцию на ходатайство, поданное владыке о разрешении выставить кандидатуру прот. Павла Дмитриевского на пост правящего епископа Нарвской епархии: «В ответ на Ваше ходатайство, поданное 25 мая с.г., о разрешении выставить кандидатуру протоиерея Павла Дмитриевского на пост епископа Нарвской епархии даю свое согласие и одобряю эту кандидатуру. Поручаю Нарвскому Епархиальному Совету выяснить отношение русских приходов к кандидатуре протоиерея Павла Дмитриевского» (Вести дня. 29 июня 1936. № 142 (3205)). На основании этой резолюции Епархиальный совет обратился ко всем русским приходом с предложением обсудить на заседаниях приходских советов кандидатуру прот. Павла Дмитриевского и сообщить Епархиальному совету свое мнение.

Несмотря на большую поддержку кандидатуры прот. Павла среди православного населения и духовенства Нарвской епархии, нашлись и противники: «К сожалению, и в этом вопросе, как во всех русских делах, находятся лица, пытающиеся влить ложку дегтя в бочку с медом. Либо из зависти, либо из-за кем-то продиктованного стремления внести раздор в церковную жизнь несколько нарвлян ведут агитацию против кандидата на пост правящего епископа Нарвской епархии. К удивлению православных, этим делом усиленно занимается один священник» (Вести дня. 17 июля 1936).

В апреле 1937 г. в Таллине состоялся так называемый малый Собор, на который собрались во главе с митр. Александром члены Синода, архиеп. Николай (Лейсман), благочинные, представители благочиний от духовенства и мирян, а также члены Нарвского епархиального совета, всего 27 человек. Вопрос о судьбе Нарвской епархии вызвал продолжительный обмен мнениями. Некоторые из членов Собора высказали мнение, что в особой епархии для русских приходов нет необходимости, так как на содержание ее нужны значительные средства, которых нет, а для русских приходов достаточно викарного епископа. Шла речь и о том, что следовало бы упразднить епархиальный совет и ограничиться русским отделом при Синоде. Митрополит Александр особо подчеркнул, что для русских приходов нужен свой архиерей, чтобы поднять духовную жизнь в них и объединить прихожан. В итоге было решено передать этот вопрос на Большой Собор.

Однако не все было так просто. Перед началом Собора ходили слухи о том, что кандидатура о. Павла не будет утверждена. Высказывались о других кандидатах, таких как прот. Александр Мянник из Йыхви и секретарь Синода ЭАПЦ прот. Дионисий Самон из Таллина. Однако на пастырском собрании перед началом Собора, а затем и на самом Соборе эти кандидатуры даже не назывались.

9 июня 1937 г. в помещении Таллинской русской городской гимназии состоялось собрание представителей приходов Нарвской епархии, на котором обсуждался только один вопрос — кандидатура прот. Павла Дмитриевского. «Самый важный для нас вопрос на Соборе, — сказал, открывая собрание, прот. Иоанн Богоявленский, — это выборы епископа Нарвской епархии. Единственным кандидатом на эту должность — протоиерей Павел Дмитриевский. С большими трудностями нам удалось уговорить отца Павла не отказываться от своей кандидатуры и принять на себя тяжелый крест архипастырства. После долгих колебаний он уступил нашим просьбам» (Вести дня. 10 июня 1937. № 127 (3488)).

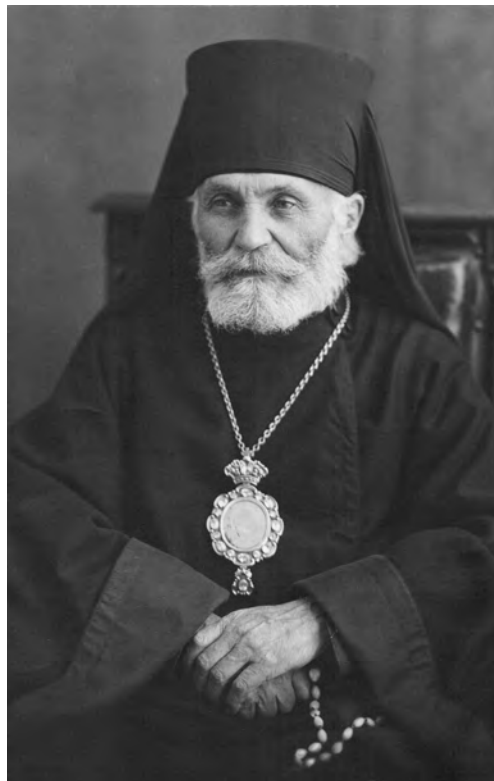
в Санкт-Петербургскую епархию. С 1915 г. священник на учебном судне «Народоволец». С 1919 г. в Эстонии. Клирик нарвского Преображенского собора, законоучитель нарвских гимназий. Хиротонисан во епископа Нарвского в 1937 г. Возведен в сан архиепископа в 1942 г. Архиепископ Таллинский и Эстонский с 1945 г.

Нарвским епархиальным советом был организован опрос приходов, который выяснил, что кандидатура о. Павла нашла единодушную поддержку. На собрании было предложено еще раз высказаться о кандидатуре на пост главы Нарвской епархии. После того как о. Павел покинул собрание, представители приходов были опрошены поименно о желательности его кандидатуры, и все без исключения подтвердили свое согласие в акте об избрании прот. Павла Дмитровского на Нарвскую кафедру (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 393). После возвращения о. Павла на собрание духовенство и миряне пропели ему: «Аксиос, аксиос, аксиос!»

10 июня 1937 г. на заседании Собора проходило избрание Нарвского епархиального архиерея. В своем выступлении митр. Александр указал, что церковный устав предусматривает две епархии и, согласно томосу Константинопольского патриарха, — трех епископов. «Однако кафедра Нарвской епархии со смертью архиепископа Евсевия продолжала оставаться вдовствующей. Правда, на нее назначался епископ Иоанн, но, к сожалению, с этим назначением Церкви пришлось претерпеть немало огорчений. Потом Нарвский епархиальный совет выдвинул кандидатуру протоиерея Павла Дмитровского, одобренную мною, как Главою Православной Церкви Эстонии, так и всеми приходами Нарвской епархии». Далее митрополит отметил: «Протоиерей Павел Дмитровский является достойным кандидатом. никоим образом не следует опасаться, что он мог бы пойти вразрез с путями национального строительства государства, наоборот, он готов принять в этом строительстве участие. Правда, о. Павлу ставят в минус незнание им эстонского языка, но я должен заверить, — продолжал владыка митрополит, — что о. Павел, несмотря на свой преклонный возраст, выучился понимать родной наш язык. Наш новый церковный закон предоставляет Главе Церкви широкие права в смысле назначения единоличной властью какого-либо лица на ту или иную должность в церковном управлении, но я этим правом пока не воспользовался и не хотел назначать выдвинутого кандидата на пост правящего епископа Нарвской епархии без единодушного желания большинства Собора. Предлагаю приступить к голосованию. Отец Павел Дмитровский, безусловно, будет добрым кормчим» (Вести дня. 11 июня 1937. № 128 (3489)).

Хиротонию прот. Павла Дмитровского во епископа Нарвского и Изборского 3 октября 1937 г. в нарвском Преображенском соборе совершили митрополит Таллинский и всея Эстонии Александр (Паулус), митрополит Рижский и всея Латвии Августин (Петерсон)³¹, архиепископ Финляндский Герман (Аав) и архиепископ Печерский

³¹ Августин (Петерсон Август; 1873–1955), митрополит. Сын крестьянина-латыша. Окончил РДС в 1895 г. Рукоположен во пресвитера в 1904 г. В 1914–1917 гг. полковой священник. В 1921 г. вернулся в Латвию. В 1936 г. хиротонисан во епископа, возведен в сан митрополита Рижского и всея Латвии в составе Константинопольского Патриархата. В 1941 г. перешел с паствой в Московский Патриархат. С лета 1941 г. на покое. С началом войны пытался организовать собственную церковную структуру. В 1944 г. эмигрировал в Германию, где и скончался.



Павел (Дмитровский),
епископ Нарвский

Николай (Лейсман). Хиротония прот. Павла во епископы явилась в жизни города Нарвы за все годы его существования до сегодняшнего дня исключительным церковным торжеством.

Восстановление канонической юрисдикции Эстонской Православной Церкви

В июле 1940 г. на территорию Эстонской Республики вступили войска Красной армии, и 6 августа Эстония была включена в состав СССР, что означало начало кардинальных перемен во всех сферах жизни.

В сентябре 1940 г. еп. Иоанн (Булин), известный своими антибольшевистскими выступлениями, активно агитировал в Печерах за присоединение к Московскому Патриархату. Игумен Павел (Горшков)³² в письме митр. Александру³³ пишет: «Очень удивлен я поведением владыки Иоанна. 12 с. м. он явился к и. д. настоятеля иг. Парфению и властно потребовал собравшимся всем священнослужителям, нас оказалось 12 чел., и, прочитав нам покаянное прошение на имя архиепископа Елевферия³⁴, для присоединения к Русской Патриархии, убедил нас всех подписаться к прошению, что мы и сделали». Далее о. Павел отмечает: «...он всех так убедил, что уполномочен от Владыки Елевферия на то и уже назначен настоятелем Сорокомуч. прихода...» Приход Сорока мучеников Севастийских 5 августа 1940 г. обратился к митрополиту Виленскому и Литовскому с просьбой о принятии его в юрисдикцию Московской Патриархии. Чувствуя правильность своей канонической линии, владыка Елевферий в своей резолюции отметил: «Радуюсь неисповедимому Промыслу Божию, призвавшему Сорокамученический приход Печерского края в Эстонии в течение 17 лет хранить в своих сердцах неизменную любовь к Матери Русской Церкви... воспринимаю в свое временное Архипастырское ведение, в твердой надежде, что сей первенец в святом и спасительном деле будет светлым примером в твердом пребывании в Православной Церкви для всех, кого Господь призывает из церковного раскола возвратиться к ожидающей Матери Церкви»³⁵.

Приходской совет Сорокамученического прихода обратился с воззванием вернуться в Московский Патриархат и к другим приходам Печерского края. За свои действия община подверглась давлению со стороны митр. Александра и Синода ЭАПЦ. Желание прихода воссоединиться было охарактеризовано «вредным не только для церковной жизни, но и для общественного порядка» [Православие в Эстонии, 2010, т. 1, 223].

Понимая всю сложность создавшейся ситуации и пытаясь взять ситуацию под контроль, Синод ЭАПЦ 16 сентября 1940 г. за подписью протт. Карла Густавсона и Дионисия Самона направляет Нарвскому епархиальному совету письмо: «По случаю вступления в Союз Советских Социалистических Республик и изменения государственного строя возникла необходимость изменить и общий строй Православной Церкви Эстонии и восстановить прежнее общение с Российской Церковью. Вопрос о соединении с Московской Церковью обсуждался в Синоде и решен положительно» (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 2. Д. 2629. Л. 2).

³² Павел (Горшков Петр Михайлович; 1867–1950), игумен. В 1897 г. пострижен в монашество и рукоположен во иеродиакона. В 1904 г. рукоположен во иеромонаха. С 1920 г. в Псково-Печерском монастыре. Арестован 19 октября 1944 г. Умер в Сиблагере.

³³ Письмо игум. Павла (Горшкова) митрополиту Таллинскому и всея Эстонии Александру от 30 сентября 1940 г. (Архив ЭПЦ МП).

³⁴ Елевферий (Богоявленский Дмитрий Яковлевич; 1868–1940), митрополит. Рукоположен во пресвитера в 1890 г., пострижен в монашество в 1904 г. Хиротонисан во епископа Ковенского, викария Литовской епархии, в 1911 г. С 1917 г. епископ Литовский и Виленский, в 1921 г. возведен в сан архиепископа. В 1928 г. возведен в сан митрополита.

³⁵ Резолюция митрополита Литовского и Виленского Елевферия от 1.09.1940 (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 72–72 об.).

16 ноября 1940 г. Синод ЭАПЦ во главе с митр. Александром обратился к Патриаршему местоблюстителю митрополиту Московскому и Коломенскому Сергию (Страгородскому) с прошением о воссоединении с Московским Патриархатом в правах автономной Церкви и с сохранением на прежних местах архипастырей. В своем письме владыка Александр объяснял уход в Константинопольский Патриархат следствием «затруднительности нормального общения с представителями Российской Церкви, а с другой стороны — вследствие возникновения некоторых внутренних разногласий» [Православие в Эстонии, 2010, т. 2, 117].

Впоследствии митр. Александр объяснял решение о возвращении давлением со стороны советских властей и руководства Русской Православной Церкви. Процесс советизации затронул все сферы жизни, включая и Церковь, но было и большое желание многих приходов, особенно Причудья, возвратиться в лоно Матери-Церкви. Что касается руководства Русской Православной Церкви, то с ее стороны не было не только никакого давления, но даже выражения какого-либо интереса. Расширение границ СССР поставило перед митр. Сергием очень трудную задачу: необходимо распространив юрисдикцию Русской Православной Церкви на священнослужителей в условиях нового для них общественного строя. Необходимо обратить внимание, что столь долгий срок ответа Патриаршего местоблюстителя на просьбу из Эстонии указывает на то, что советские власти не особенно вмешивались в урегулирование этого вопроса — там, где они вмешивались, все решалось очень быстро. Только 13 декабря 1940 г. митр. Сергей (Страгородский) прислал ответное письмо, в котором сделал подробный разбор обращения митр. Александра. По вопросу автономии Местоблюститель, хорошо знакомый с политикой руководства СССР по отношению к Церкви и сознававший неисполнимость этого пожелания, отмечал: «Вопрос об автономии я бы советовал теперь не ставить. Он только осложнит наше дело, а чего-либо практического, осязательно полезного, в частности для Вашей Церкви, не принесет»³⁶.

Несомненно, митр. Сергия интересовала искренность митр. Александра и Синода в стремлении воссоединиться с Матерью-Церковью, их оценка действий в 1923 г. В письме Местоблюститель обратил внимание на некоторое недопонимание или легкомысленность совершенного перехода: «...обстоятельства и всякие внешние давления увлекли Вас в сомнительное предприятие с Константинополем. О последнем Вы как будто и забыли: вычеркнуть его совсем из вашей истории, конечно, нельзя, но оно для Вас как будто уже не имеет никакой нормативной силы» (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 91–92 об.). Митрополит Сергей особое внимание уделил тяжести действий в 1923 г.: «Так как канонически достаточных оснований, которые оправдали бы такой разрыв с законным Кириархом, тогда не было, а разные политические соображения не оправдывали поспешности, с какой проведено было дело; то совершенная Эстонией перемена, перед судом предания нашей Христовой и Апостольской Церкви, может быть оценена лишь как самочиние, раскол и неизбежно попадает тем суровым прещениям, которыми наша Церковь карает в особенности неверность иерархии и клира, принятым ими обязательствам и обетам» (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 91–92 об.). В заключение своего послания митр. Сергей отметил: «Так как мы с Вами уговариваемся о мире, то прошу Вас с миром принять в свою систему и все, что сделано по Вашей епархии нами отсюда (мною и владыкой Елевферием)» (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 91–92 об.).

Для получения более полной информации о положении церковных дел в Латвии и Эстонии в Таллин был командирован архиепископ Дмитровский Сергей (Воскресенский)³⁷, один из ближайших помощников блаженнейшего митрополита Сергия.

³⁶ Письмо Патриаршего местоблюстителя митрополита Московского Сергия митрополиту Эстонскому Александру от 13 декабря 1940 года № 679 (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 91–92 об.).

³⁷ Сергей (Воскресенский) Дмитрий Николаевич; 1897–1944), митрополит. Окончил Московское духовное училище. В 1922 г. поступил в Московский Данилов монастырь. В 1925 г. пострижен в монашество. 29 октября 1933 г. хиротонисан во епископа Коломенского, с 10 мая 1934 г. — епископ Бронницкий. С 8 октября 1937 г. — архиепископ Дмитровский, управляющий

Поездка состоялась, несомненно, с разрешения советских властей. К большому сожалению, даже и теперь довольно сложно установить, справедливо полагая, что данный переход не мог произойти без одобрения советских властей, насколько процесс возвращения православных приходов Эстонии, как и Латвии, под омофор Русской Православной Церкви так или иначе был связан с включением Прибалтийских государств в состав Советского Союза.

Результатом проведенных переговоров было заседание Синода ЭАПЦ 17 января 1941 г. под председательством митр. Александра при участии архиепископа Дмитровского Сергея, епископа Нарвского Павла, протт. Константина Густавсона, Иоанна Тейса и Иоанна Богоявленского, а также священника Николая Кокла. На заседании Синода владыка Александр подробно изложил обстоятельства, которые привели в 1923 г. к переходу в юрисдикцию Константинопольской Патриархии. Архиепископ Сергей озвучил позицию Местоблюстителя по вопросу автономии, заметив, что «с присоединением Эстонии к СССР этот вопрос сам собою отпадает» [Православие в Эстонии, 2010, т. 2, 126]. Был рассмотрен вопрос о праздновании Пасхи и других праздников по старому и новому стилю. В вопросе календаря был достигнут сохраняющийся в действительности на протяжении всего советского периода компромисс, согласно которому православные приходы в Эстонии сами могли выбирать, пользоваться им юлианским или григорианским календарем. Также владыка Сергей заверил собравшихся, «что положение Церкви и духовенства в Московской Патриархии не так трудно, как представляется за границей. Прежде всего он отрицает сам факт преследования Церкви, так как сталинская конституция признает свободу вероисповедания» [Православие в Эстонии, 2010, т. 2, 126]. На заседании Синода было решено «вновь просить Матерь-Церковь принять Эстонскую Церковь в каноническое общение, покрыв любую грех отпадения» [Православие в Эстонии, 2010, т. 2, 127].

31 декабря 1940 г. неожиданно скончался митр. Елевферий (Богоявленский), и архиепископ Дмитровский Сергей (Воскресенский) был возведен в сан митрополита и назначен на Литовскую кафедру, экзархом Латвии и Эстонии³⁸. Назначение владыки Сергея экзархом, видимо, было связано с сомнениями у Блаженнейшего Сергея (Страгородского) в искренности митр. Александра. Отношение Местоблюстителя к процессам, происходившим в Эстонии, дает ясно понять указ от 1 марта 1941 г.: «Характеристику, данную Эстонскому расколу Митрополитом Александром и членами Синода, нельзя не признать изложенною очень смягченно. Правда, конечно, что Эстонская иерархия пошла на раскол под давлением тогдашних политических обстоятельств (и, вероятно, еще более под давлением политических деятелей) и вопреки желанию православной паствы»³⁹. Далее в указе подробно рассматриваются вопросы организации деятельности Православной Церкви в Эстонии, языки богослужений.

В марте 1941 г. Патриарший местоблюститель митрополит Московский и Коломенский Сергей телеграммой пригласил митр. Александра в Москву для окончательного урегулирования церковного вопроса. В зале Патриархии митр. Александр выразил Местоблюстителю свое искреннее убеждение, что т. н. эстонская автокефалия была учреждена вопреки дарованной автономии. Митрополит Сергей (Страгородский) в ответ на это совершил краткое покаянное молитвословие с пением тропаря и кондака святой Пятидесятницы и чтением разрешительных молитв из чина исповедания: «Господи, Боже спасения рабов Твоих» и с последующим взаимным традиционным приветствием «Христос посреде нас» (см.: [Алексий Ридигер, 1999, 550]). 30 марта в московском Богоявленском соборе была совершена Божественная

делами Московской Патриархии. В марте 1941 г. назначен митрополитом Виленским и Литовским, экзархом Латвии и Эстонии. Оказавшись на оккупированной территории, сохранил верность Московскому Патриархату. Убит в 1944 г.

³⁸ Указ Московской Патриархии о назначении Сергея (Воскресенского) митрополитом Литовским и Виленским, экзархом Латвии и Эстонии (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 95).

³⁹ Указ Московской Патриархии преосвященному Сергию, митрополиту Литовскому и Виленскому, экзарху Латвии и Эстонии (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 95).

литургия, после которой митрополиты Московский Сергей, Таллинский Александр, Рижский Августин, Литовский Сергей и еще шесть архиереев подписали «Акт о присоединении из бывшей эстонской автокефалии к Матери-Церкви Российской митрополита Александра (Паулуса)». На следующий день был издан Указ № 392, в котором митр. Александр признавался «состоящим в юрисдикции Московской Патриархии» (ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 427. Л. 19).

Впоследствии митр. Александр несколько иначе трактовал события, происходившие в Москве в конце марта 1941 г.: «Вечером, около 4–5 часов, состоялось запланированное посвящение во епископа Венедикта⁴⁰, на котором епископы собрались все вместе и надели мантии, после чего экзарх митрополит Сергей начал быстро читать покаянные псалмы и молитвы, которые привели меня в большое удивление... Во время этого чтения митрополит Латвийский Августин, который стоял у меня за спиной, дотронулся до меня и тихо сказал: „Это читают тебе, а вчера читали мне“. Таким образом, это „покаяние“ провели, не предупредив меня» [Православие в Эстонии, 2010, т. 2, 180]⁴¹. Вероятнее всего, сам «Акт о воссоединении» и чин совершения покаяния был разработан руководством Патриархии без согласования с митр. Александром и Синодом ЭАПЦ. Однако трактовка действий представителей «эстонской схизмы» была однозначной на протяжении всего периода переписки между Таллином и Москвой по согласованию условий возвращения ЭАПЦ в лоно Московской Патриархии.

Видимо, Блаженнейший митрополит Сергей и не стремился к публичному покаянию митр. Александра. Учитывая его возраст и положение, старался совершить чинопоследование скромно и тактично. К примеру, в 1945 г. воссоединение духовенства и мирян, самочинно отколовшихся от Матери-Церкви Российской, проходило публично в храме во имя свт. Николая в Таллине, где прот. Христофор Винк⁴² зачитал и вручил архиеп. Григорию (Чукову) подписанное членами Синода ЭАПЦ покаяние в учинении раскола после начала войны в 1941 г. (см.: [Алексий Ридигер, 1999, 561–562]).

Незадолго до начала войны экзарх митрополит Виленский и Литовский Сергей (Воскресенский) посетил Таллин и совершил Божественную литургию в сослужении митр. Александра (Паулуса) и еп. Нарвского Павла (Дмитровского) в таллинском храме во имя свв. Симеона и Анны, подтвердив совместным богослужением возврат в лоно Матери-Церкви. Какими бы сложились личные и служебные взаимоотношения между митр. Александром и митр. Сергием, судить достаточно сложно. Несомненно, митр. Сергей обладал административными и дипломатическими способностями, но слишком короткий отрезок времени был отведен для налаживания церковной жизни в мирных условиях. Вскоре началась война, и после оккупации Эстонии немецкими войсками митр. Александр объявил о разрыве с Московским Патриархатом и восстановлении деятельности ЭАПЦ и ее Синода в полном объеме. Произошел очередной раскол. За митр. Александром пошли в основном эстонские приходы, а за епископом Нарвским Павлом, сохранившим верность Матери-Церкви, — русские приходы.

* * *

Непростые вопросы возникали в первой половине XX в. перед Эстонской Православной Церковью. Не все принятые решения были верными с точки зрения сегодняшнего дня, но и жизнь ставила задачи, которые иногда приходилось решать

⁴⁰ Вероятнее всего, было совершено наречение архим. Венедикта (Бобковского).

⁴¹ Циркулярное письмо митрополита Александра.

⁴² Винк Христофор (1878–1972), митрофорный протоиерей. В 1901 г. окончил РДС. Рукоположен во пресвитера 2 февраля 1908 г. Настоятель храма Иоанна Предтечи в пригороде Таллина Нымме в 1923–1960 гг. Член Синода ЭАПЦ (1935–1937; 1942–1945). С 1960 г. и до кончины на покое.

в сложной политической, а иногда и военной обстановке. Необходимо стараться объективно подходить к оценке деятельности руководства Эстонской Православной Церкви в XX в. Изучение проблем развития и становления православия на эстонской земле связано как с вопросами общего характера, так и с вопросами субъективности человеческих поступков. Исторический путь православия в Эстонии продолжается, знание своей истории, смысла происходивших событий помогает укрепить положение Эстонской Православной Церкви и ее паствы.

Сокращения

ЕАА — Эстонский исторический архив (Eesti Ajalooarhiiv)

МДА — Московская духовная академия

ПДА — Петроградская духовная академия

РДС — Рижская духовная семинария

СПБДА — Санкт-Петербургская духовная академия

ЭАПЦ — Эстонская Апостольская Православная Церковь

ЭПЦ — Эстонская Православная Церковь

Источники и литература

1. Алексей Ридигер (1999) — *Алексий II, Патриарх*. Православие в Эстонии. М., 1999.
2. Альманах 43 (2016) — Православие Латвии в документах эпохи: Архиепископ Иоанн (Поммер) в Латвии — 1921 год // Альманах 43. Рига, 2016.
3. Архив ЭПЦ МП — Архив Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата. Письмо игум. Павла (Горшкова) митрополиту Таллинскому и всея Эстонии Александру от 30 сентября 1940 г.
4. Балашов, Прекуп (2013) — *Балашов Н., прот., Прекуп И., прот.* Проблемы Православия в Эстонии. Таллинн, 2013.
5. Вести дня — Газета «Вести дня». 25 февраля 1935. № 48 (2807); 21 января 1936 г. № 16 (3079); 29 июня 1936. № 142 (3205); 17 июля 1936; 10 июня 1937. № 127 (3488); 11 июня 1937. № 128 (3489).
6. Гаврилин (2018) — *Гаврилин А.* О каноническом статусе Православной Церкви в Эстонии и Латвии в начале 1920-х годов // Православие в Балтии. Научно-аналитический журнал. Рига, 2018. № 7.
7. Исаков (2005) — *Исаков С.Г.* К истории конфликта в православной церкви Эстонии // Балтийский архив. Русская культура в Прибалтике. IX. Вильнюс, 2005.
8. История в письмах (2015) — История в письмах. Из архива священномученика архиепископа Рижского Иоанна (Поммера). Тверь, 2015.
9. К вопросу о положении (1933) — К вопросу о положении Православной Церкви в Эстонии. Таллин, 1933.
10. Корнилий Якобс (2009) — *Корнилий, митрополит Таллинский и всея Эстонии.* О моем пути. Таллин, 2009.
11. ЛГИА — Литовский Государственный Исторический Архив. Ф. 1370. Оп. 1. Д. 75. Л. 32.
12. Мусаев (2018) — *Мусаев В.И.* Православие в Прибалтике в 1890–1930-е гг. СПб., 2018.
13. Мянник (2014) — *Мянник С.* Архиепископ Павел (Дмитровский) // Православие в Балтии. Научно-аналитический журнал. Рига, 2014. № 2.
14. Мянник (2016) — *Мянник С.* Епископ Иоанн (Булин). Православие в Балтии // Научно-аналитический журнал. Рига, 2016. № 4.
15. Мянник (2018а) — *Мянник С.* Архиепископ Евсей // Православие в Балтии. Научно-аналитический журнал. Рига, 2018. № 7.

16. Мянник (2018б) — *Мянник С.* Митрополит Александр // Православие в Балтии. Научно-аналитический журнал. Рига, 2018. № 8.
17. Печерянин — Газета «Печерянин». 23 июля 1920. № 2.
18. Последние известия — Газета «Последняя известия». 24 сентября 1923. № 234 (1000).
19. Православие в Прибалтике (2018) — Православие в Прибалтике: религия, политика, образование 1840-е — 1930-е гг. Тарту, 2018.
20. Православие в Эстонии (2010) — Православие в Эстонии. Исследования и документы: в 2 т. М., 2010.
21. Прекуп (1998) — *Прекуп И., свящ.* Православие в Эстонии. (Краткий исторический очерк). Таллин, 1998.
22. Римештад (2018) — *Римештад С.* Меняя юрисдикции: православные церкви Балтийского региона между Москвой и Константинополем. Православие в Прибалтике: религия, политика, образование. 1840-е — 1930-е гг. Тарту, 2018.
23. Устав ЭАПЦ — *Eesti Apostliku õigeusu Kiriku Põhimäärus* (Alus: Kirikute ja usuühingute seadus Riigi Teataja 107–1934).
24. Шкаровский (2019) — *Шкаровский М.* Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений. 1910-е — 1950-е годы. М., 2019.
25. 100 лет автономии (2021) — Эстонская Православная Церковь: 100 лет автономии. Материалы международной историко-богословской конференции. Таллинн, 2021.
26. ЕАА — *Eesti Ajalooarhiiv* (Эстонский исторический архив). Ф. 1655. Оп. 2. Д. 2629; Оп. 3. Д. 248; Д. 258; Д. 259; Д. 266; Д. 360; Д. 393; Д. 416; Д. 422; Д. 427.
ЕАА Ф. 1655. Оп. 3. Д. 248. Л. 77: Ответ секретного отдела ВЧК Патриарху Тихону.
ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 248. Л. 92–92 об.: Указ Патриарха Московского и всея России Тихона епархиальному совету Эстонской Республики от 9 декабря 1919 года.
ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 258. Л. 57–57 об.: Письмо митрополита Владимирского Сергия П. И. Сеппу.
ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 258. Л. 106: Акт о наречении протоиерея Александра Паулуса.
ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 259. Л. 90–90 об.: Письмо Патриарха Тихона Синоду Православной Церкви Эстонии от 12(25).10.1920 № 2719.
ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 266. Л. 9: Письмо Патриарха Тихона архиепископу Александру 4.02.1921.
ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 360. Л. 20: Письмо епископа Иоанна в Нарвский епархиальный совет 12 мая 1932 г.
ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 72–72 об.: Резолюция митрополита Литовского и Виленского Елевферия от 1.09.1940.
ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 91–92 об.: Письмо Патриаршего местоблюстителя митрополита Московского Сергия митрополиту Эстонскому Александру от 13 декабря 1940 года № 679.
ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 95: Указ Московской Патриархии о назначении Сергия (Воскресенского) митрополитом Литовским и Виленским, экзархом Латвии и Эстонии.
ЕАА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 95: Указ Московской Патриархии преосвященному Сергию, митрополиту Литовскому и Виленскому, экзарху Латвии и Эстонии.
ЕАА Ф. 1655. Оп. 3. Д. 422. Л. 1: Расписка о получении письма.
27. Laar (1919) — *Laar A.* Lähem Eestima piiskopkonna täiskogu // *Uus Elu*. 1919. № 2. L. 30.
28. Rimstad (2018) — *Rimstad S.* The Orthodox Church in Estonia and Latvia during Quasi-Totalitarianism // Православие в Балтии. Научно-аналитический журнал. Рига, 2018. № 7.

С. А. Тамби

Эстонская православная Крестовоздвиженская церковь в Кронштадте: история и современность

УДК 271.2-523-9(=511.113)
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_344
EDN TBFLSG



Аннотация: В настоящее время все чаще в религиозных и историко-этнографических исследованиях отечественных авторов поднимается проблематика жизни православных эстонцев на Северо-Западе России. Однако источниковую базу таких работ в большинстве случаев составляют материалы лишь на русском языке, что существенно ограничивает и сужает рамки данных исследований. В настоящей статье на основе ранее не вводившихся в научный оборот дореволюционных материалов периодической печати на эстонском языке, а также новых выявленных автором сведений из архивных источников рассказывается об истории эстонской православной Крестовоздвиженской церкви в Кронштадте. История храма, функционировавшего ранее как храм Англиканской церкви, а в 1902 г. ставшего центром жизни православных эстонцев этого морского города, насчитывает более 200 лет. В декабре 2022 г. исполнилось 120 лет со дня освящения Крестовоздвиженского храма. Тогда, в 1902 г., на нем встретились одновременно три человека, ныне прославленных Русской Православной Церковью в лике святых. Находившаяся с 1931 г. в запустении, церковная жизнь в этом храме обрела в 2017 г. второе дыхание, когда здесь был основан приход Санкт-Петербургской епархии Русской Православной Церкви, вошедший в состав Кронштадтского благочиннического округа. В исследовании повествуется и о нынешнем возрождении храма.

Ключевые слова: православие, эстонцы, Кронштадт, Котлин, Россия, Эстония, история, Симо, Туркин.

Об авторе: **Сергей Александрович Тамби**

Соискатель Московского государственного института международных отношений (Университета) Министерства иностранных дел Российской Федерации.

E-mail: Sergey.Tambi@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5018-6574>

Для цитирования: Тамби С. А. Эстонская православная Крестовоздвиженская церковь в Кронштадте: история и современность // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 344–361.

Статья поступила в редакцию 02.12.2022; одобрена после рецензирования 10.01.2023; принята к публикации 27.01.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Sergey A. Tambi

Estonian Orthodox Church of the Exaltation of the Holy Cross in Kronstadt: History and Present

UDK 271.2-523-9(=511.113)
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_344
EDN TBFLSG



Abstract: Religious and historical-ethnographic studies by national authors are now increasingly focusing on the life of Orthodox Estonians in north-west Russia. However, the sources of such works in most cases consists of materials only in Russian language, which significantly limits and narrows the scope of these studies. This article, based on pre-revolutionary materials from the periodical publications in Estonian language and new archival sources identified by the author (which was not previously introduced into scientific circulation), tells about the history of the Estonian Orthodox Church of the Exaltation of the Holy Cross in the city of Kronstadt. The history of this church, which previously functioned (until 1902) as an Anglican church and later became the center of life for the Orthodox Estonians of this seaside city, goes back more than 200 years. December 2022 marked the 120th anniversary of the consecration of the Church of the Exaltation of the Holy Cross. At that time, in 1902, three people, now glorified by the Russian Orthodox Church as saints, met there at the same time. The Orthodox church life in this area of Kronstadt, which was in tatters since 1931, found a new lease of life in 2017, when the parish of the St. Petersburg diocese of the Russian Orthodox Church was founded here, which became part of the Kronstadt deanery district. The paper also tells about the current revival of the temple.

Keywords: Orthodoxy, Estonians, Kronstadt, Kotlin, Russia, Estonia, history, Simo, Turkin.

About the author: **Sergey Alexandrovich Tambi**

Candidate for a degree, Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation.

E-mail: Sergey.Tambi@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5018-6574>

For citation: Tambi S. A. Estonian Orthodox Church of the Exaltation of the Holy Cross in Kronstadt: History and Present. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 344–361.

The article was submitted 02.12.2022; approved after reviewing 10.01.2023; accepted for publication 27.01.2023.

В конце XIX в. в Санкт-Петербургской епархии активизировалось национальное эстонское движение. Оно нашло свое выражение, в числе прочего, в образовании православного эстонского прихода в российской столице, а позже в учреждении русско-эстонского братства, благочиния эстонских приходов, эстонских приходских школ, возведении в тогдашней российской столице русско-эстонского храма — Свято-Исидоровской церкви [Костромин, 2020, 319]. Если история этого храма, а также деятельность русско-эстонского православного братства во имя св. Исыдора уже довольно хорошо исследована российскими историками [Костромин, 2009, 51–66; Костромин, 2018, 21–36], то история эстонского православия в Кронштадте изучена отечественными и зарубежными исследователями крайне недостаточно. Настоящая работа призвана восполнить этот пробел с опорой в том числе на дореволюционные эстоноязычные материалы периодических изданий, а также выявленные автором ранее не введенные в научный оборот архивные сведения (из двух петербургских архивов — ЦГА и ЦГИА).

Богослужения в построенном по проекту российского архитектора Эдуарда Христиановича Анерта в 1819–1822 гг. силами общины англичан Кронштадта англиканском храме совершались до 1902 г., после чего из-за резкого уменьшения численности английского населения Кронштадта (в связи с перенесением порта из Кронштадта в Санкт-Петербург после открытия Морского канала) они более не проводились. Представители английской общины решили продать здание храма с земельным участком, но с условием: здесь должна быть устроена церковь. Местная же православная эстонская община как раз к этому времени неоднократно ходатайствовала перед властями о поиске и выделении ей земельного участка под возведение церкви.

Еще в 1-й пол. XIX в. в Кронштадте зарождается эстонская община. Эстонцы приезжали служить на флоте и оставались здесь жить. Первый эстонский ребенок прошел лютеранский обряд конфирмации в Кронштадте уже в 1810 г. Интересен факт, что в 1813 г. здесь, в семье Синка, родился мальчик, которого назвали Юхан (это самое раннее из известных нам упоминание о рождении эстонца в Кронштадте). В 1820 г. конфирмовали уже двоих эстонских детей, в 1834 — 18, в 1840 — 33, в 1850 — 118, а в 1860 — 140 эстонских детей. В 1884 г. здесь жили 2400 эстонцев. К 1918 г. в Кронштадте, который в те времена был вторым населенным пунктом в Санкт-Петербургской губернии по количеству населявших его эстонцев, проживало 1300 представителей этого этноса, которые исповедовали как православие, так и лютеранство. Здесь примерно с 1881 г. начало свою работу Кронштадтское эстонское общество, занимавшееся культурной, просветительской и театральной деятельностью. К 1902 г. оно насчитывало около 800 членов [Наконечная, 2014, 31]. В городе функционировало и Эстонское потребительское общество, а также отделение Санкт-Петербургского эстонского благотворительного общества.

23 марта 1917 г. в Кронштадте было создано Кронштадтское эстонское общество военных моряков. На своем втором собрании, 24 марта, оно единогласно поддержало инициативу о требовании предоставления автономии для Эстонии. Через несколько недель оно объединилось с Кронштадтским эстонским пехотным обществом и стало именоваться Кронштадтским эстонским социал-демократическим обществом военнослужащих. Уже 7 апреля того же года оно было распущено, а на его базе был основан Кронштадтский эстонский демократический республиканский союз, целью которого было «культурное, экономическое и политическое развитие» эстонской общины Кронштадта. К 1 мая 1917 г. в нем состояли 877 эстонцев [Тамби, 2013, 3]. В советское время в городе функционировал Кронштадтский эстонский рабочий клуб имени В. Э. Кингисеппа [Тамби, 2017, 81–108].

Если здание возведенной на Горке (на востоке о. Котлин) новой каменной лютеранской кирхи эстонско-финско-шведского прихода было освящено 28 июля 1868 г. во имя св. Николая (до этого времени местные эстонцы из числа лютеран были приписаны к эстонско-финско-шведскому приходу Ретусаари), то православные эстонцы Кронштадта вообще не имели в то время своего храма (богослужения проводились



Резиденция вице-консула Его Британского Величества в Кронштадте Джона Букера.
Справа — дом Дж. Букера (Посадская ул.), слева виднеется колокольня англиканской церкви.
Цветная литография Алекса Вагнона. 1820–1830-е гг.

в разных кронштадтских храмах). Потребность же в обретении своей церкви у них была довольно сильной, и они последовательно поднимали этот вопрос перед городскими властями.

Итак, в начале 1890-х гг. остро встал вопрос о получении разрешения Св. Синода совершать богослужения на эстонском языке. Таковое было получено, и уже 15 ноября 1892 г. во временном храме на Боровой ул. в Санкт-Петербурге кронштадтским священником Адамом Симо была отслужена первая вечерняя служба на эстонском языке. В 1900 г. церковные власти разрешили открыть благочиние русско-эстонских (впоследствии — просто эстонских) приходов епархии для более скоординированного ведения их дел. Приписной священник Николай Адамович Симо выступил с инициативой строительства православной эстонской церкви в Санкт-Петербурге, и 24 августа 1903 г. состоялась закладка каменного пятиглавого Свято-Исидоровского храма, строительство которого завершилось в 1907 г.

Православные же эстонцы Кронштадта посещали проводимые на их родном языке службы в Андреевском соборе Кронштадта (освящен в 1817 г.), где 1 сентября 1888 г. был официально открыт эстонский приход [Kirjad, 1898, 811–812]. С 12 октября 1888 по 14 октября 1897 г. протоиереем здесь служил эстонец Адам Симо [Kroonlinnast, 1888, 3–4]. Он занимался совершением треб и богослужений для православного эстонского, а также латышского населения Кронштадта (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 86. Д. 33. Л. 25). Его сын, Николай Адамович Симо, уроженец острова Эзель (ныне о. Сааремаа в Эстонии), был рукоположен 23 ноября 1897 г. во пресвитера к Андреевскому собору, на место отца. В 1919 г. он был возведен в сан протоиерея. В 1923 г. прот. Николай Симо был назначен настоятелем Андреевского собора и благочинным всех храмов Кронштадта. Увеличивалась его популярность и доверие к нему среди простых прихожан [Kroonlinna Joanni, 1909, 1].

В 1888 г. кронштадтские православные эстонцы обратились к тогдашнему голове города Владимиру Дмитриевичу Никитину с просьбой об открытии прихода и возведении храма. Градоначальник обещал оказать им необходимое содействие. Но лишь через полтора десятка лет их просьба была доведена до реализации.

Священник Н. Симо направил тогдашнему главному командиру Кронштадтского порта и военному губернатору Степану Осиповичу Макарову письмо с просьбой о поиске места для эстонского православного храма. Главный командир Кронштадтского порта С. О. Макаров всецело поддержал идею эстонцев. Власти города



Англиканская церковь и британский морской госпиталь. Кронштадт, сер. XIX в.
Из архива Сергея Тамби

церкви на каменном фундаменте со сторожкой и ризницей в подвале. Реализацию проекта вызвался профинансировать кронштадтский купец, благотворитель, потомственный почетный гражданин Николай Андреевич Туркин. Выбор прилегающего к Морской Богоявленской церкви с юго-восточной стороны участка земли (размером 25х15 саженей) был согласован с С. О. Макаровым. Но против такого решения выступил причт морской церкви. Протопресвитер военного и морского духовенства Александр Алексеевич Желобовский был вынужден отказать ходатайствующим ввиду нахождения данного земельного участка во владении Богоявленской церкви и невозможности его уступки для строительства православного эстонского храма. Поиски земельного участка продолжились. Имелось и следующее ограничение: на любом из предложенных властями участков можно было построить здание церкви, однако без возведения школы и приходского дома. Н. А. Туркин обещал выделить кронштадтскому эстонскому православному приходу, к июлю 1902 г. насчитывавшему 326 эстонцев, лишь 7 тыс. руб.

Но вдруг неожиданно Н. А. Туркин, осознав в полной мере великую потребность прихода в обретении своего здания храма, принял следующее решение: приобрести для эстонского прихода выставленное на продажу здание бывшей англиканской церкви с прилежащим садом, располагавшееся на углу Александровского бульвара и Андреевской ул.

Стоимость здания и участка составляла 25 (по другим данным 28) тыс. руб. [Kroonlinnast, 1902b, 3]. Н. А. Туркин приобрел здание церкви 4 июля 1902 г., а через три дня, 7 июля, подарил его эстонскому православному приходу «в вечное пользование» [Тимофеевский, 1913, 35]. Акт дарения заверил нотариус Павлов. Церковь начали готовить для проведения богослужений [Kroonlinnast, 1902g, 3]. Еще примерно 15–18 тыс. руб. ушло на приобретение необходимого убранства для церкви. По разрешению властей Н. А. Туркин выделил также средства на строительство иконостаса и алтаря.

Н. А. Туркин умер 18 августа (по ст. ст.) 1906 г. на 72-м году жизни от воспаления легких и почек. Исповедовал его прот. Иоанн Сергиев (Кронштадтский). После отпевания в Андреевском соборе тело умершего было вынесено на руках родственниками в Крестовоздвиженскую церковь для погребения его здесь.

Так бывшее здание англиканской церкви стало домом для православного эстонского храма, приписанного впоследствии к Андреевскому собору Кронштадта (ЦГИА

предложили им несколько вариантов земельных участков для строительства деревянной церкви. В 1901 г. разрешение на строительство в Кронштадте церкви во имя Исидора Юрьевского для православных эстонцев было дано митрополитом Петербургским Антонием (Вадковским). Планируемым местом постройки храма стал участок на Павловской улице. Архитектор А. И. фон Гоген выполнил проект деревянного двухэтажного храма, вмещающего до 600 человек. Реализация проекта так и не была начата из-за нехватки средств. В 1902 г. архитектором Н. Долбинским был представлен другой проект здания — теперь уже одноэтажной деревянной

СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 53. Л. 329). Помещение храма было рассчитано на 1 тыс. прихожан, которые могли свободно разместиться в просторном зале. Внутреннее убранство церкви отличалось расписанным красочной живописью алтарем с мраморным полом, под которым покоился ларец со святыми мощами. На северной стороне алтарной абсиды были оставлены начертанные на английском языке тексты заповедей, Символ веры, а также молитва «Отче наш». Храм имел дубовый резной иконостас. Главка была надстроена над восточной (алтарной) частью. Третий ярус каменной колокольни был выполнен в виде колоннады.



Церковь Воздвижения Креста Господня.
Кронштадт, начало XX в.
Народный каталог православной архитектуры
Соборы.ру

Расставаясь со зданием церкви, члены англиканской общины передали в дар кронштадтскому эстонскому лютеранскому приходу находившийся в здании орган. А так как в кронштадтской кирхе Св. Николая уже имелся свой орган, то теперь у прихода их стало два. С транспортировкой органа внутрь кирхи вышла заминка: он был столь габаритным, что даже не помещался в дверь лютеранской церкви [Kroonlinnast, 1902a, 462]. Было решено пригласить из Ревеля (ныне Таллин) или Юрьева (ныне Тарту) мастера, чтобы тот его перестроил, а также добавил к нему новые регистры [Kroonlinnast, 1902b, 3].

Первого декабря 1902 г. св. прав. Иоанн Кронштадтский освятил церковь Воздвижения Креста Господня. Ему сослужили священник Петропавловской эстонской церкви в селе Клопицы Петр Саар, священник Успенской эстонской церкви в Гатчине Карп Ламберг, диакон Санкт-Петербургского православного эстонского прихода Карп Эльб, диакон кронштадтского эстонского прихода Иосиф Степанович Лаврентьев и русские диаконы [Kroonlinnas, 1902, 2–3]. На освящении нового эстонского православного храма встретились сразу три человека, ныне прославленных Церковью в лике святых, — благочинный православных эстонских храмов Санкт-Петербургской епархии прот. Павел Кульбуш (в будущем епископ Ревельский Платон), Кронштадтский пастырь прот. Иоанн Сергиев (Кронштадтский) и настоятель нового храма прот. Николай Симо [Глобус митрополии].

Храм не мог вместить всех желающих присутствовать на этом выдающемся торжестве. Литургию служили на русском и эстонском языках, пели два хора (одним из них был эстонский любительский хор). На литургии присутствовал вице-адмирал С. О. Макаров с супругой, множество офицеров и дам. На устроенном в честь освящения церкви обеде свящ. Павел Кульбуш отметил: «Мы празднуем сегодня торжество победы доброго русского сердца, благодаря коему кронштадтский эстонский приход отныне имеет свой храм и твердой ногой пойдет по пути дальнейшего внутреннего преуспеяния и роста... Хвала и благодарение тем, кто это сделал. От души желаю, чтобы всякий эстонец всем сердцем искренне усвоил себе то, чем жив каждый русский человек» [Крестовоздвиженская церковь].

До 1919 г. священником в кронштадтской Крестовоздвиженской эстонской церкви служил Николай Адамович Симо. Богослужения в храме он совершал ежедневно. В будние дни в храме проводились богослужения и на русском языке [Kroonlinna Greeka, 1903, 3]. В народе ходили не подтвердившиеся впоследствии

слухи, что Н. А. Туркин желает построить для кронштадтских православных эстонцев часовню, а Крестовоздвиженскую церковь передать русскому приходу [Toimetusele, 1903, 3]. В реальности же проведение богослужений на русском языке объяснялось тем, что приход был небольшим и имел недостаточный для его нормального жизнеобеспечения доход. В выходные же дни службы проводились исключительно на эстонском языке. К ноябрю 1903 г. расходы эстонского прихода на выплату заработной платы составляли 53 руб.: 15 руб. — выплата учителю школы за руководство хором, 38 руб. — выплата охранникам и уборщицам. Проведение русскоязычных служб приносило церкви доход в размере 40 руб. в месяц. Прочий доход свящ. Николая Симо (помимо зарплаты в размере 300 руб.) составил 1 тыс. руб. [Simo, 1903, 3].

До 1913 г. псаломщиком в храме являлся диакон Иосиф Степанович Лаврентьев, ранее работавший в Суйслинской церкви (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 109. Д. 42. Л. 9–13). 11 ноября 1893 г. он отметил 25-летний юбилей своего служения. В торжестве принял участие руководителем кронштадтского эстонского православного прихода [Kroonlinnast, 1893, 3]. С января 1907 г. председателем приходского попечительства был отставной боцман Антоний Киммель [Кутепов, 1899, 207–209]. Старостой Крестовоздвиженского храма был избран Константин Туркин (в 1914 г. он стал членом Санкт-Петербургского отделения Всероссийского Православного миссионерского общества) [Отчет, 1914, 28–31].

Вскоре после освящения Крестовоздвиженской церкви встал вопрос об открытии при храме православной эстонской церковно-приходской школы. В своем отчете о. Павел Кульбуш писал: «Большим препятствием к открытию школы в Кронштадте, тоже необходимой, служит неопытность в школьном деле и малограмотность эстонского псаломщика-диакона Лаврентьева» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 92. Д. 13. Л. 288). Созданием школы тогда занялся псаломщик Иван Якобсон [Костромин, 2019, 200]. Руководителем открытого 13 октября 1902 г. учебного заведения стал о. Николай Симо, он также преподавал в нем Закон Божий (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 94. Д. 52. Л. 404). Обучение в школе для детей было бесплатным. Здесь им выдавались книги и другие учебные материалы. Все расходы на эти нужды (более 1 тыс. руб. в год) покрывал сам свящ. Николай Симо. Школьные учителя часто сменялись. Так, к декабрю 1908 г. здесь преподавал уже четвертый по счету учитель. До наших дней дошли имена нескольких учителей: Й. А. Пумбо, Й. В. Хаусвальтер (он раздобыл для школы новейшие учебные книги, наглядные иллюстрации, модели вещей, фисгармонию; наконец, он собрал школьную библиотеку в количестве 300 экз. различных книг для детей), В. Росырев и Й. Д. Сикк [Kroonlinnast, 1908, 626–627].

29 октября (10 ноября) 1906 г. епископ Нарвский Антонин (Грановский) совершил в храме освящение второго придела, во имя прп. Серафима Саровского. В марте 1910 г. был поставлен вопрос о представлении к награждению прихожан Крестовоздвиженской церкви Василия Тру, Василия Якштейна и Павла Сулова (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 102. Д. 60. Л. 1–12). К августу 1918 г. приходская община русско-эстонской церкви состояла из 158 человек, а к 14 февраля 1919 г. в нее входило 216 человек (ЦГА СПб. Ф. 295. Оп. 13. Д. 11. Л. 3–8).

20 мая 1919 г. община подписала с Кронштадтским Советом рабочих, матросских и красноармейских депутатов (в лице его полномочного представителя заведующего Гражданским подотделом Юрием Ивановичем Ветто) соглашение в том, что она приняла «от Кронштадтского Совдепа в бессрочное, бесплатное пользование Русско-Эстонскую Крестовоздвиженскую церковь», находящуюся на углу улиц Володарского и Троицкого (ЦГА СПб. Ф. 295. Оп. 13. Д. 11. Л. 1–2). Подписи под текстом соглашения поставили председатель приходского совета церкви Сергей Васильевич Мельдер (проживал тогда по адресу: Песочная ул., 31, кв. 13), секретарь приходского совета церкви, делопроизводитель Сергей Иванович Эндриксон (Шкиперская ул., 6, кв. 9), староста и казначей Петр Николаевич Туркин (ул. Урицкого, 49, кв. 18), член Совета церкви Георгий Иванович Тру (Высокая ул., 10, кв. 4) и протоиерей Николай Адамович Симо (пр. Ленина, 18, кв. 5, позже — дом Тона по ул. Зиновьева). Такие договоры

впоследствии заключались ежегодно. Так, 9 марта 1929 и 1 июля 1930 г. соглашение с общиной подписал полномочный представитель, делопроизводитель церковного стола В. В. Герасимов (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 17. Д. 1. Л. 1–3; ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 17. Д. 5. Л. 1–1 об.).

К 1919 г. членами приходского совета Крестовоздвиженской церкви, помимо вышеуказанных, были Василий Кириллович Клоостер (проживал по адресу: ул. Володарского, 11, кв. 14), Кирилл Андреевич Гаусман (Советская ул., 25, кв. 4), Василий Кириллович Якштейн (Коммунистическая ул., 8, кв. 26), Михаил Сергеевич Лукьянов (Красноармейская ул., 44, кв. 8), Кондратий Григорьевич Кузнецов (Красноармейская ул., 44, кв. 8), Елизавета Андреевна Лензомит (ул. Карла Либнехта, 23, кв. 11) и Анна Яковлевна Зильбернагель (ул. Карла Либнехта, 23, кв. 2). В то время прихожанами эстонского или остзейского (немецкого) происхождения являлись (вместе с членами своих семей): Александр Алексеевич Тильк и его супруга Мария Густавовна, Георгий Яковлевич Геннинг, Елизавета Андреевна Лензомит и ее муж Михаил Михайлович, Надежда Мартыновна Кютт и члены ее семьи Сергей и Иван, Екатерина Ивановна Тру и ее дети Виктор и Раиса, Мария Мартыновна Клоостер, Мартын Максимович Пагель, его супруга Анна Ивановна и их дети Ольга, Михаил, София, Валентина, Мария, Николай и Евгения, Валентина Степановна Труверт, Федор Иванович Капп, Иван Алексеевич Амбрус, Александр Андреевич Лизик, его супруга Минна Яковлевна и их дети Зоя, Александр и Константин, Иван Андреевич Эндриксон, его супруга Христина Егоровна и член их семьи Анастасия Григорьевна, Михаил Михайлович Каунис, его супруга Зинаида Федоровна и их дети Александр, Ольга и Сергей, Эльвина Августовна Мельдер, ее дочь Елена и член ее семьи Ольга Васильевна, Андрей Михайлович Кирир, его супруга Гликерия Ивановна и их дети Николай и Клавдия, Антон Розилехт и члены его семьи Валентина и Виктория, Иван Мартович Кигла, его супруга Александра Тимофеевна и их сын Иван, Зинаида Георгиевна Тру, Серафима Федоровна Сидрон и ее дети Леонид и Константин, Мария Михайловна Охман и ее сестра Елена, Евгения Ивановна Гросман, Александр Иванович Мокк, Мария Ивановна Мельдер, Федор Александрович Ярмут, его супруга Мария Денисовна и их дочь Мария, Федор Мартынович Курвель и его сын Федор, Кирилл Михайлович Аммерман, его супруга Клавдия Тимофеевна и их дети Мария, Сергей, Петр и Лариса, Екатерина Яковлевна Коммель и ее дети Мария, Николай, Сергей и Константин, Алексей Кириллович Лундт, Матвей Михайлович Прууль и его дети Александр и Анна, Аделе-Мария Мадисовна Туркевич и ее супруг Александр Игнатьевич, Александр Александрович Юнкер, Александр Михайлович Валк и члены его семьи София Андреевна, Владимир, Ксения и Лидия. Многие другие члены прихода имели не прибалтийское, а славянское, еврейское и иное происхождение (ЦГА СПб. Ф. 295. Оп. 13. Д. 11. Л. 3–6).

В августе 1919 г. была закрыта домовая церковь св. кн. Александра Невского. Имущество ее было передано на хранение как в Андреевский собор, так и в Крестовоздвиженскую церковь. В инвентарную опись имущества Крестовоздвиженского храма были включены предметы, принадлежавшие ранее церкви Александро-Невского Общества трезвости. Опись богослужебных предметов и движимого имущества Крестовоздвиженской церкви составлялась регулярно, в нее входили облачения священнослужителей, облачения для аналоев, ковры, сосуды, утварь, инвентарь, арматура и другие предметы (ЦГА СПб. Ф. 295. Оп. 13. Д. 11. Л. 9–10 об.).

В 1921 г. в связи с арестом прот. Николая Симо (он был задержан в связи с отпеванием им участников Кронштадтского восстания) церковь была закрыта на несколько месяцев. Но все же верующие, собрав по инициативе нового настоятеля храма (с 1919 г.) священ. Николая Михайловича Попова (проживал в Кронштадте в бывшем доме Б. К. Миниха по Коммунистической ул.) 200 подписей, добились открытия церкви. Ранее Н. М. Попов в качестве военного моряка ходил на судне «Рюрик» (в 1914–1920 гг.), позже являлся преподавателем в Машинной школе Кронштадта. В 1921–1922 гг. общее количество прихожан Крестовоздвиженской составляло 350 человек (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 29. Д. 12. Л. 1–2).

Храм настигла серия изъятий церковной утвари, которые проводились по всей стране. Так, согласно акту от 22 марта 1922 г., члены Кронштадтской комиссии по изъятию церковных ценностей изъяли из Крестовоздвиженской церкви утварь, ризы, кадила, чаши, подсвечники, тарелки и т.д., всего 2 пуда 30 фунтов 48 золотников (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 29. Д. 12. Л. 3). А 19 марта 1922 г. от Крестовоздвиженской и Александро-Невской церквей в пользу голодающих Поволжья были переданы кронштадтским властям: серебряные ковчики, лампы, подсвечники, а также тарелочки и т.д., всего 48 серебряных вещей общим весом 39 фунтов 36 золотников (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 29. Д. 12. Л. 4). В апреле 1922 г. члены Кронштадтской комиссии по изъятию церковных ценностей изъяли из церкви и сдали в Городской финансовый отдел Кронштадта: риз серебряных с иконами — 6 шт., кадил — 2, лампад — 2, чаш — 1, крестов напрестольных — 1, дисков — 1, блюд — 2, звезд — 1, ножек от Евангелия — 6; общим весом 23 фунта 74 золотника (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 29. Д. 12. Л. 5).

Приходу властями вменялось в обязанность указывать ценности, оставшиеся в церкви. Чтобы хоть как-то сберечь то немногое, что осталось, члены прихода указали, что к маю 1922 г. в Крестовоздвиженской церкви после изъятия предметов осталось всего лишь 23 наименования различных предметов утвари, по 1–2 шт. каждого (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 29. Д. 12. Л. 6). В более поздних списках это количество было гораздо большим. Очередное изъятие последовало 23 мая 1922 г., когда в Городской финансовый отдел были переданы следующие вещи: серебряный ковчег весом 4 фунта 72 золотника, а также: риз с крестов и икон — 18 шт., чаш — 1, дискос — 1, тарелочек — 2, окладов с Евангелием — 2, ковшечков — 3, крестов напрестольных — 2, кадил — 1, лампад — 2; общим весом 39,5 фунтов (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 29. Д. 12. Л. 8, 10). Наконец, в конце марта 1925 г. Крестовоздвиженская церковь «добровольно сдала для оборудования помещения стола ЗАГС» следующие вещи: письменный прибор из зеленого мрамора и одну ковровую дорожку средней величины (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 17. Д. 1. Л. 9).

В сентябре 1926 г. была составлена опись вещей, принадлежащих храму. В ней значились 8 бархатных риз, 16 парчовых риз, 23 матерчатые ризы, 30 стихарей, 36 разных облачений, 203 пелены, 20 покровов, два покрывала, 241 воздухов, 8 шелковых завес «к царским воротам», один окованный железом сундук, два платяных шкафа, один стол под плащаницей, 217 полотенец, один бронзовый бюст Александра II и другие вещи. В алтаре тогда имелся серебряный ковчег, серебряная чаша с комплектом, запрестольная икона на полотне, 8 висячих лампад, 3 стеклянных колпака на престоле, 3 бархатных «хоругвия», 4 деревянные подставки, один круглый резной столик, одна простая лестница, одно мягкое кресло, 3 выносных фонаря, 1 круглое зеркало, 1 вешалка, 2 напрестольных серебряных креста, 5 «больших металлических Евангелий», 5 чаш для освящения воды, 3 прибора для освящения хлебов, 5 кадил (металлических и серебряных), один венец для венчания, одна серебряная лжица, один большой мраморный престол, один мраморный жертвенник, один деревянный престол, один деревянный жертвенник и 6 больших настольных трехсвечников. В алтарных стеклах имелось 6 икон, а в малых стеклах размещались две иконы. Кроме того, в храме была одна запрестольная икона на полотне и один перламутровый запрестольный крест в футляре, на малых аналоях имелось 3 иконы. По сторонам престола возвышались 3 иконы со стеклами, другие же 5 разных икон были «без стекл». В большом киоте было 2 иконы, там же, за малым престолом, имелась одна икона, в киотах поменьше — 3 иконы. Иконостас самой церкви имел 12 икон, а также 27 икон «без стекл» и 24 икон со стеклом. В храме размещались одни круглые часы, в притворе висели 4 картины, стоял там и столик «в память Туркина». Помимо этого, в верхней комнате размещались еще 29 икон (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 15. Д. 1. Л. 1–4).

В 1922 г. настоятель свящ. Н. Попов перешел из Крестовоздвиженской в Богоявленскую церковь и Морской собор. Настоятелем же Крестовоздвиженской церкви стал свящ. Николай Васильевич Ефимов, входивший до октября 1926 г. в состав приходского совета как делопроизводитель. Сын дочери капитана, он родился 4 мая 1880 г.

в городе Шенкурске Архангельской губернии. В 1899–1922 гг. он являлся конторщиком при бухгалтерии Кронштадтского порта, был ранее приписан к Мещанскому обществу города Шлиссельбурга. В Кронштадте он в разное время проживал по адресам: ул. Володарского, 11, кв. 16 и Розовая (Большевикская) ул., 9, кв. 5 (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 29. Д. 12. Л. 18, 21; ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 15. Д. 1. Л. 10). Диаконом церкви служил тогда 34-летний Прокопий Карпович Кубышко, проживавший по адресу: Розовая ул., 9, кв. 1.

По состоянию на 1925 г. количество членов прихода составляло всего 11 человек. Из них уроженцев Прибалтийского края, согласно списку, было всего двое (ср. с приведенным выше списком от 1919 г., когда их было во много раз больше): уроженец волости Консо Перновского уезда Лифляндской губернии (ныне Пярнуский уезд Эстонской Республики), плотник Кронштадтского порта Михаил Михайлович Лензомит (род. 1861), проживавший по адресу: ул. Карла Либнехта, 23, кв. 11, и вскоре умерший «от паралича левой половины», а также его жена — православная эстонка, домашняя хозяйка Елизавета Андреевна Лензомит (род. 1876). К 1925 г. к ним добавилась уроженка Курляндской губернии 54-летняя Надежда Васильевна Шульц (род. 1871), проживавшая по адресу: ул. Володарского, 11, кв. 6 (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 29. Д. 12. Л. 22, 29, 25, 32, 33).

В ответ на очередной запрос приходской совет Крестовоздвиженской церкви направил свой ответ в Административный отдел при Управлении помощника коменданта крепости г. Кронштадта, в котором сообщал, что приходской совет ранее предоставлял информацию по специальной форме о членах совета. В письме также отмечалось, что сведения о крещениях, бракосочетаниях и умерших с 15 ноября 1924 по 15 февраля 1925 гг. «не совершалось вовсе». Оговаривалось и то, что ведение таких записей «в круг обязанностей приходского совета не входит, а книга для официальной записи при церкви со времени отделения церкви от государства не имеется» (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 29. Д. 12. Л. 23). Хотя официальной записи и не велось, но приход вел неофициальный учет, например, о проведенных в Крестовоздвиженской церкви бракосочетаниях. Так, в 1920 г. здесь состоялось 8 венчаний, в 1921 г. — 15, в 1922 г. — 16, в 1923 г. — 7, в 1924 г. (по октябрь включительно) — 5 (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 29. Д. 12. Л. 27).

18 октября 1926 г. председателю двадцатки церкви было направлено «срочное письмо» за подписями начальника Административного отдела и милиции тов. Павловича и делопроизводителя церковного стола тов. Танковского, в котором сообщалось, что церковнослужители не могут быть членами церковного совета. В связи с чем предлагалось «в самом срочном порядке доизбрать до нормы одного человека вместо священнослужителя Ефимова» (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 15. Д. 18. Л. 12). А 24 февраля 1927 г. приходской совет Крестовоздвиженской церкви представил в церковный стол Административного совета копию протокола президиума и отношение «о приступлении к служебным обязанностям» священника Сергия Георгиевского с 22 февраля того же года, который ранее являлся протоиереем и ключарем в Андреевском соборе Кронштадта (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 15. Д. 18. Л. 18–20 об.).

С февраля 1927 по октябрь 1931 гг. протоиереем Крестовоздвиженской церкви являлся Сергей Иванович Георгиевский (род. 1873), проживавший по адресу: ул. Урицкого, 16, кв. 6. В период с 1914 по 1918 гг. он служил священником в действующей армии, затем — священником в Новгородской и Ленинградской епархиях. В документах 1930 г. указывалось, что «определенного содержания С. И. Георгиевский не получал, а доброхотных даяний от верующих к 16.01.1930 г. получил в размере 488 руб.» (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 17. Д. 5. Л. 5). Священник Н. Попов в тот период стал младшим священником.

27 марта 1927 г. состоялось общее собрание прихожан и членов двадцатки Крестовоздвиженской церкви, на котором был зачитан годовой отчет о приходе и расходе за 1926 г. Отмечалось, что ревизия производилась систематически, почти ежемесячно, иногда даже без всякого предупреждения. В протоколе также было указано, что «касса

всегда была на лицо, в ведении книг особых упущений не замечалось, все церковное имущество было проверено и состоит оно в целости». Членам ревизионной комиссии от лица прихожан была выражена глубокая благодарность. Временно исполняющий обязанности церковного старосты Алексей Густиневич Асташенков (род. 1880) попросил освободить его от этого поста. Однако общее собрание, выразив глубокую признательность г-ну Асташенку за его ревностное отношение к делу, попросило его остаться работать и вновь утвердило его в должности церковного старосты. На собрании было оглашено ходатайство перед владыкою о поощрении наградой о. Сергия Георгиевского. Несмотря на то, что тот просил не представлять его к награде, общее собрание прихожан все-таки решило ходатайствовать перед владыкою о его награждении (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 15. Д. 18. Л. 26, 26 об.).

11 июня 1927 г. прошло очередное собрание прихожан и членов двадцатки храма, в котором приняли участие, помимо членов двадцатки, 58 человек. Тогда собравшиеся обсуждали вопрос о проведении внутренних (частичных) и наружных ремонтных работ. Было постановлено произвести лишь наружный ремонт. Также слушался вопрос о постройке печи для изготовления просфор. Председатель собрания Иван Денисович Михневич (род. 1879) предложил установить такую печь в мемориальном кабинете о. Иоанна Кронштадтского (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 15. Д. 18. Л. 36).

За целостностью церковного имущества зорко присматривали местные власти. Иногда они «вскрывали» незаконное присвоение имущества. Так, 1 ноября 1927 г. специальной комиссией под председательством делопроизводителя церковного стола Административного отдела тов. Герасимова (на основании приказа № 5 по Управлению помощника коменданта крепости по гражданской части) было произведено обследование и ревизия имущества Крестовоздвиженской церкви, причем выяснилось, что все имущество оказалось «на лицо, за исключением большой кушетки с 3-мя подушками, оцененной в 50 руб.». Тогда представители двадцатки сообщили, что эта «кушетка находится в квартире члена двадцатки Михневича, за недостатком места в церкви». Последовало письменное заявление Михневича о желании приобрести кушетку, на что было отвечено отказом. Начальник Административного отдела тов. Павлович предложил «немедленно кушетку от гр. Михневича изъять и поставить в церковь», а также довел до сведения председателя двадцатки, что «впредь при повторении подобных случаев виновные будут привлекаться к ответственности» (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 15. Д. 18. Л. 55). Согласно составленному тогда же акту, представителям двадцатки были не нужны следующие состоящие в описи вещи: бронзовый бюст Александра II, иконостас в разобранном виде, 14 висячих лампад, 13 больших подсвечников, 3 запасных паникадила, а также различный металлический лом. Все это они, согласно документу, «попросили изъять из церкви». Комиссия сочла необходимым передать изъятые вещи на склад Управления помощника коменданта крепости Кронштадта по гражданской части для их последующей реализации и сдачи вырученной суммы в доход государства (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 15. Д. 18. Л. 63, 63 об.).

Усиливались распри между представителями двадцатки и руководством благочиния, подогреваемые гражданской администрацией города. Особенно сильно они обострились 12 ноября 1927 г., в ходе собрания двадцатки, проведенного совместно с прихожанами Крестовоздвиженской церкви в количестве 74 чел., и представителями двадцаток Морского собора, церкви Скорбящей иконы Божией Матери и церкви Богоявления Господня. Первым вопросом для обсуждения был вынесен следующий: «О благочинном». Было объявлено о том, что о. Николай Симо считает, что «о. Николай Ефимов смещен с настоятельства по подписке части прихожан (а не всего прихода)» (т. е. он был якобы назначен настоятелем не всем приходом, а только его частью). Отец Н. Симо отметил тогда, что на протоколе отсутствуют две подписи супругов Лопатиных, которые «были на даче». Со слов о. Н. Симо, Н. Ефимова заставили подписаться на протоколе «насильно», однако из протокола от 19 июля 1927 г. следует, что это было сделано по его воле. Председатель собрания

просил поднять руку тех, кто желал бы видеть о. Н. Ефимова вновь настоятелем церкви. Ни одна рука не поднялась. Протокол об утверждении в должности о. Сергия Георгиевского был подтвержден. Постановлено было и то, что «указание о. Н. Симо о том, что настоятельство о. Сергию дано не с согласия о. Н. Ефимова, в корне неправильно». Это было подтверждено тремя свидетелями, при которых он ставил свою подпись: Петровской, Матвеевой и Зреловой.

Обсуждалась и просьба к Его Преосвященству о вторичном награждении (митрою) после ремонта храма о. Сергия к его юбилею. Поводом к награждению служил не столько произведенный ремонт, сколько то, что «о. Сергий своим усердием сумел внушить всем прихожанам любовь к храму». Это ходатайство было направлено Его Преосвященством для получения отзыва благочинному о. Николаю Симо. Тогда архиерей высказал свою уверенность в том, что «благочинный даст хороший отзыв». Но о. Николай Симо якобы заявил тогда, что на ходатайстве подделана подпись церковного старосты. Староста же подтвердил свою подпись. В беседе о. Н. Симо сказал, что награждать о. Сергия за 8 лет «рано», а «вот кого отметить надо, так это меня, я 15 лет служил безвыходно в этом храме, а затем о. Ефимова. Он ходил в 1923 г. с подписным листом по поводу ремонта храма». Общее собрание заявило, что не согласно с этим, подчеркнув, что «о. Н. Симо действительно служил в этом храме, пока его содержали зажиточные прихожане, но как только храм обеднел, он ушел в Андреевский собор». Выступил некто Миронов, вопрошавший тогда: «Отец Н. Симо — благочинный. Но был ли он хоть раз на собрании, на беседе?» Он же и ответил на свой вопрос: «Никогда». Обвиняли о. Н. Симо и в том, что «когда Морской собор стал падать, и его звали поддержать, но он не пошел». Якобы, когда Крестовоздвиженскую церковь чуть не закрыли, «он ее не поддержал в трудную минуту, а бросил. Он обещал служить здесь иногда, но не исполнил слова». Некто Карташенков вспомнил день, когда был арестован о. Михаил и церковь была закрыта. По его словам, о. Н. Попов ставил тогда вопрос об открытии храма, где тот бы мог служить. Тогда, после сбора 200 подписей, делегация направилась к о. Н. Симо, чтобы попросить его поехать к архиерею. По воспоминаниям Карташенка, о. Н. Симо тогда сказал: «Идите в Андреевский собор, зачем вам эта церковь?»

Представитель Морского собора Неминский заявил тогда, что «о. Симо — это не благочинный, другим не помогает, а только работает для себя. Про него нельзя сказать ничего хорошего». Представитель Богоявленской церкви Корсаков сообщил, что обращался к о. Н. Симо дважды. Второй раз он «плакал у него, просил, чтобы тот установил порядок, чтобы не была опорочена Православная Церковь. А он только и просил, чтобы смирились. Я сказал, что у нас службу прервали, совет разогнали. Он же сказал: „Я ничего не могу сделать“». Скуньков отметил, что «о. Симо в благочинные не годится, ни в одном приходе не помогает, если есть неурядицы, он отрецивается. Пришел бы, посмотрел бы на службу священника, но нет — он ничем не интересуется, нигде его никто не видел... только бы закрывались церкви, и все прихожане шли бы в Андреевский собор». Церковный староста вспомнил, что «в 1922–1923 гг. о. Н. Симо сам раздавал бумагу, что он более не является благочинным, а когда тревожное время прошло, он сам себя объявил благочинным. «А какой же он благочинный, если придешь к нему за советом, а он уклоняется, всем своим дает награды, а о других не заботится». По этому вопросу председатель собрания резюмировал: «Деятельность благочинного проявлена очень мало». Он также вспомнил, что на вопрос: «Почему вы ничего не улаживаете, может быть, вы не на своем месте?» о. Н. Симо якобы ответил: «Если сможете меня столкнуть, то буду рад». Общее собрание постановило, что «так как о. Николай Симо в продолжении 7 лет (причем по избранию он должен быть только 5 лет) ничего доброго не проявил для других приходов, кроме своего, то просить Его Преосвященство назначить благочинным о. Панфила Тимофеевича Насиленко, настоятеля Владимирского собора».

Словно бы для баланса в протоколе отмечено, что общее собрание постановило «служащим при церкви жить дружно и друг другу помогать». Также было

постановлено «священнику Ефимову во всем подчиняться о. Сергию, слушать все его наставления о совершении службы, не ходить с кляузками к благочинному, вообще вести себя, как подобает пастырю, в противном случае ему может быть предложено искать себе другое место. Президиуму церковного совета вести за ним наблюдение» (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 15. Д. 18. Л. 49–52).

До весны 1931 г. в ведении общины Крестовоздвиженской церкви находился мемориальный кабинет о. Иоанна Кронштадтского. Его экспонаты (37 предметов) были выделены в специальный раздел описей имущества храма за 1926–1931 гг. (в т.ч. иконы Успения Пресвятой Богородицы, «Хождение Иисуса по воде», отдельная икона Иисуса Христа, портрет отца Иоанна, картина «Благословение детей», картина, изображающая Божию Матерь, фисгармония, два письменных прибора). Летом 1927 г. собрание прихожан церкви решило устроить в мемориальном кабинете печку для изготовления просфор [Исакова, Шкаровский, 2004, 64–66].

21 октября 1928 г. состоялось общее собрание новой двадцатки Крестовоздвиженской церкви, на котором присутствовало 200 человек. Председателем двадцатки тогда был избран Константин Яковлевич Баранцев, секретарем — Виктор Викторович Набитов. Если по состоянию на 1 октября 1929 г. членами двадцатки являлось 64 человека, то к 1 апреля 1930 г. это число сократилось до 48 человек (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 17. Д. 1. Л. 4, 38–41, 54–57). К концу же 1930 г. данное число составляло лишь 26 человек (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 17. Д. 1. Л. 2, 2 об.).

Крестовоздвиженской церкви, как и другим кронштадтским храмам, необходимо было согласовывать с Административным отделом Кронштадта самые малейшие свои шаги, в т.ч. даже шествие крестного хода. Так, 30 июля 1930 г. от этого отдела церковью было получено разрешение № 44, в котором сообщалось, что «Административный отдел Кронштадта разрешает Крестовоздвиженской церкви произвести Крестный ход вокруг церкви 1 и 2 августа 1930 г. между 10 и 11 часами утра, не выходя из пределов ограды. Гербовый сбор в сумме 2 руб. взыскан» (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 17. Д. 5. Л. 10). В обязанности приходского совета вменялось ежемесячно уведомлять Административный отдел о любых изменениях в составе двадцатки, в т.ч. об изменении места жительства членов двадцатки, а также каждый раз ходатайствовать о выдаче разрешения на проведение общеприходских собраний, на которые направлялся и представитель церковного стола Административного отдела (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 15. Д. 18. Л. 31–32, 48).

В 1930 г. церковное здание Крестовоздвиженского храма было частично отремонтировано. В соответствующем акте от 28 декабря 1930 г. сообщалось о произведенном ремонте и покраске крыши, заливке цементным раствором трещины около слива (карниза) пола колокольни, а также ремонт винтовой лестницы. Члены комиссии под председательством заведующего ЗАГСом К. И. Тальте сочли нужным продолжить ремонт, а именно: «исправить и побелить облупившиеся места штукатурки снаружи на стенах и колокольне, а также установить с северной стороны забор, вмонтировать для этого в землю специальные чуряки» (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 17. Д. 5. Л. 16).

В октябре 1930 г. был арестован и приговорен к длительному сроку заключения в лагере настоятель храма о. Сергей Георгиевский (семья его была выслана на 3 года), также из Кронштадта были высланы председатели церковной двадцатки и несколько членов приходского совета. К 1929–1930 гг. начались искусственно устроенные сложности с заключением договора об аренде. Предупреждение выносилось на имя заместителя уполномоченного религиозного общества Крестовоздвиженской церкви Николая Никоноровича Кокорина (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 17. Д. 5. Л. 22). Члены общины, вероятно под нажимом, друг за другом писали заявления, в которых ходатайствовали о своем исключении их из членов церковной двадцатки.

В начале февраля 1931 г. начальник Административного отдела тов. Сергеев и заведующий церковным столом при Административном отделе К. И. Тальте объявили о том, что считают договор, заключенный общиной Крестовоздвиженской церкви с Административным отделом г. Кронштадта, расторгнутым ввиду «несоблюдения

количества состава учредителей (т.е. членов общины) и пополнения таковых новыми в указанный срок». Отмечалось, что все желающие возобновить данный договор с Административным отделом на пользование Крестовоздвиженской церковью «для религиозных целей не менее в числе 20 человек в течение 7-дневного срока со дня опубликования в печати объявления могут договориться по данному вопросу в Церковном отделе при Административном совете» (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 17. Д. 5. Л. 32).

В январе-феврале 1931 г. последовала очередная массовая

волна (вероятно, опять под нажимом) заявлений членов общины Крестовоздвиженской церкви о выходе из «двадцатки» (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 17. Д. 5. Л. 19–42). Так, член общины Анастасия Карповна Кац написала такое заявление начальнику Административного отдела, добавив, что была записана в члены двадцатки из-за «своей несознательности и неграмотности, не желаю больше находиться в этом дурмане, затемняющем темноту нашу» (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 17. Д. 5. Л. 78). И без того небольшой список членов общины стал стремительно уменьшаться: имена бывших членов в нем жирно обводились красным карандашом с обязательной пояснительной надписью: «Выбыл» (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 17. Д. 5. Л. 2, 2 об.).

17 февраля 1931 г. заведующий церковным столом при Административном отделе К. И. Тальте направил письмо помощнику коменданта крепости Кронштадта по гражданской части, в котором сообщал о расторжении арендного договора ввиду нарушения закона из-за несоблюдения количества членов общины («вместо 20 человек на 25 января 1931 г. имелось на лицо 15 человек»). Он повторял в письме, что общине был предоставлен 10-дневный срок «для пополнения этого количества», который «не был ими использован». На здании церкви, как писал К. И. Тальте, было вывешено объявление о том, что все верующие, «желающие взять вышеуказанную церковь под соответствующий договор в свое пользование в установленном в законе порядке, могли договориться в 7-дневный срок со дня публикации в газете 10 февраля 1931 г. о расторжении договора с Церковным столом по данному вопросу». В конце письма содержалось следующее предложение: «Так как последний срок всяких переговоров по приемке Крестовоздвиженской церкви в пользование новому религиозному обществу истек 16 февраля 1931 г. и в Церковный стол не поступило до этого числа ни одного заявления от верующих о желании ими пользоваться этой церковью, то на основании изложенного прошу дать Ваше распоряжение о закрытии Крестовоздвиженской церкви, так как все установленные сроки соблюдены слишком, но нет желающих взять церковь» (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 17. Д. 5. Л. 43).

Наконец, 18 февраля 1931 г. храм был закрыт окончательно [Исакова, Шкаровский, 2004, 112–114, 304–306]. Восемь колоколов (2298 кг) и 180 металлических предметов различной церковной утвари (1 тыс. кг) были сданы в металлолом. Оставшийся на свободе священник Крестовоздвиженской церкви Н. В. Ефимов обратился к властям с прошением о выдаче мощей, находившихся ранее под мраморными престолами. Ему вскоре пришел ответ следующего содержания: «Отказать, уже вероятно уничтожена и мраморная фигура». Но впоследствии районному совету



Здание Крестовоздвиженской церкви до проведения реставрационных работ. Кронштадт, 2015 г.
Фотограф: Наиль Кадыров



Крестовоздвиженская церковь после проведения реставрационных работ. Кронштадт, декабрь 2020 г. «Вечерний Кронштадт» (<https://vk.com/vecherniykronshtadt>)

фигурами была передана в «Союз воинствующих безбожников» для оформления антирелигиозной экспозиции (ЦГА СПб. Ф. Р-285. Оп. 18. Д. 8. Л. 1–35).

Здание Крестовоздвиженской церкви уцелело, а ведь так было в то время не со всеми храмами Кронштадта: трагическая судьба постигла здание Андреевского собора, прихожанами которого до 1902 г. являлись православные эстонцы: он был закрыт в 1930 г., а через два года взорван. В настоящее время на месте Андреевского собора (ул. Ленина, 16) расположен памятный камень, на котором высечено: «Пусть камень сей вопиет к сердцам нашим о восстановлении поруганной святыни». Здание же Крестовоздвиженской церкви было передано в ведомство отдела коммунального хозяйства и перестроено под общежитие к декабрю 1931 г. Колокольня была утрачена. В 1950-е гг. в здании было устроено перекрытие. В течение продолжительного времени, до 2000 г., здесь располагалось Кронштадтское ремонтно-строительное управление.

Здание Крестовоздвиженского храма сохранилось до наших дней без значительного изменения фасада. В целом внешний его облик находится в соответствии с сохранившимися фиксационными чертежами архитектора Вениамина Егоровича Стуккея (Стокке), датированными серединой XIX в. В недавнем прошлом прихожане Владимирского собора пытались обустроить здесь временную гостиницу для паломников. Впоследствии на втором этаже проживали строители, занимавшиеся восстановлением Владимирского собора. Затем здание было законсервировано и приспособлено под нужды склада.

Только в июне 2001 г. здание (современный адрес: ул. Зосимова, 24/13), было возвращено верующим. Первая же попытка возрождения православной жизни в этом районе Кронштадта была сделана лишь 14 декабря 2017 г., когда здесь был основан приход Санкт-Петербургской епархии Русской Православной Церкви (он вошел в состав Кронштадтского благочиннического округа). Настоятелем прихода является священник Аполлинарий Викторович Мельник (род. 1983). После включения объекта в государственную адресную программу здание церкви (объект культурного наследия федерального значения) было отреставрировано снаружи. К 2019 г. был отреставрирован фасад (в то время молебны служились рядом с церковью). Вскоре стартовали работы по благоустройству на первом этаже. Прихожане оказали посильную помощь в приобретении иконостаса, строительных материалов и церковного убранства. Также удалось облагородить территорию вокруг храма и подготовить необходимую проектную документацию для проведения наружного электроснабжения.

«Союза воинствующих безбожников» для антирелигиозного музея было выдано несколько предметов — бронзовые блюда с изображением закладывающего Кронштадт Петра I, перламутровый крест-распятие и ларец с мощами. Практически все предметы мемориального кабинета о. Иоанна Кронштадтского были сданы в городской отдел коммунального хозяйства (помимо двух пелен, попавших в «Антиквариум», и двух подушек, оказавшихся в ГУМе). Бутыл с деревянными фи-

В связи с проведением реставрационных работ, а также неготовностью храма для проведения регулярных богослужений (на данный момент отсутствует отопление, утепление крыши, полов и вторые окна; в здании имеются ветхие перекрытия, а также ослабевшая кирпичная кладка), они в настоящее время совершаются только по большим праздникам. В здании церкви впоследствии планируется открытие классов для воскресной школы. В настоящее время занятия проводятся в помещении другого храма.

Первая литургия в Крестовоздвиженской церкви была совершена на праздник Воздвижения Креста Господня, 27 сентября 2020 г., после 90-летнего перерыва [Крестовоздвиженская церковь, 2021].

Служба сопровождалась пением хора под руководством матушки Екатерины. В проповеди после богослужения о. Аполлинарий сообщил, что правый придел церкви будет освящен в честь св. прав. Серафима Саровского. Отец Святослав (Мельник) — настоятель кронштадтского собора Владимирской иконы Божией Матери, в своем приветственном слове рассказал о том, что этот храм будет приписан к его храму.

18 апреля 2021 г. в храме Воздвижения Честного Животворящего Креста Господня была совершена Божественная литургия, на которой почтили память настоятеля Крестовоздвиженской церкви до 1919 г. сщмч. Николая Симо, пресвитера Кронштадтского. В 2021 г. по инициативе настоятеля прихода храма начался сбор средств на проведение комплекса восстановительных и ремонтных работ с целью предотвращения дальнейшего разрушения храма изнутри под действием естественных причин. Летом 2022 г. для храма Воздвижения Честного Животворящего Креста Господня была написана новая икона сщмч. Николая Симо, освященная в этом же храме в сентябре того же года. 27 сентября 2022 г. по случаю праздника Всемирного Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня в Крестовоздвиженской церкви состоялось таинство Покаяния и утренняя литургия. На Покров Пресвятой Богородицы 14 октября 2022 г. в церкви также была совершена ранняя литургия.

Таким образом, приход Крестовоздвиженской церкви, являвшейся с 1902 г. по 1931 г. центром эстонской православной религиозной жизни этого морского города, объединил в своих стенах не только эстонцев, но и русских, а также представителей других этносов, проживавших в Кронштадте. Здесь звучали молитвы на родном языке значительной части населения города — на эстонском языке. Прекратившаяся в 1930–1931 гг. церковная жизнь активно возрождается после без малого столетнего перерыва, она оживает и развивается уже в наши дни, вместе с реставрацией здания храма. Предполагается в будущем устроить в церкви воскресную школу и различные кружки для детей, множатся дальнейшие планы и перспективы жизни прихода.



Настоятель Крестовоздвиженской церкви свщ. Аполлинарий Мельник совершает первую за 90-летний период литургию в храме.

Кронштадт, 27 сентября 2020 г.

Фотограф: Олег Дзюбан

Источники и литература

Источники

1. ЦГИА СПб — Центральный Государственный исторический архив Санкт-Петербурга (Санкт-Петербург). Ф. 19. Оп. 86. Д. 33. Л. 25; Оп. 92. Д. 13. Л. 288; Оп. 94. Д. 52. Л. 404; Оп. 102. Д. 60. Л. 1–12; Оп. 109. Д. 42. Л. 9–13; Оп. 113. Д. 53. Л. 329.
2. ЦГА СПб — Центральный Государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. Р-285. Оп. 29. Д. 12. Л. 1–32; Оп. 18. Д. 8. Л. 1–35; Оп. 17. Д. 1. Л. 1–57; Оп. 17. Д. 5. Л. 1–43; Оп. 15. Д. 1. Л. 1–4, 10; Оп. 15, Д. 18. Л. 12, 18–20 об., 26, 26 об., 31, 36, 48–52 об., 55; Ф. 295. Оп. 13. Д. 11. Л. 1–32.

Литература

3. Глобус митрополии — Освящение храма Воздвижения Честного Животворящего Креста Господня в Кронштадте // Глобус митрополии. URL: <http://globus.aquaviva.ru/dates/osvyashchenie-estonkogo-khrama-vozdvizheniya-kresta-v-kronshtadte> (дата обращения: 07.02.2023).
4. Исакова, Шкаровский (2004) — *Исакова Е. В., Шкаровский М. В.* Храмы Кронштадта. СПб.: Паритет, 2004.
5. Костромин (2009) — *Костромин К., свящ.* Свято-Исидоровская церковь сегодня и сто лет назад // Коломенские чтения: 2008: Альманах: сб. ст., Санкт-Петербург, 21 ноября 2008 года / Комитет по культуре Правительства Санкт-Петербурга, СПб ГБУК «МЦБС им. М. Ю. Лермонтова», Библиотека-музей «Старая Коломна». СПб.: Арден, 2009. С. 51–66.
6. Костромин (2019) — *Костромин К. А.* Эстонское благочиние Санкт-Петербургской епархии // Петербургский исторический журнал. 2019. № 4 (24).
7. Костромин (2018) — *Костромин К., прот.* Русско-эстонское православное братство во имя священномученика Исидора Юрьевского в Петербурге // Православные братства в истории России: Сб. науч. трудов. К 100-летию возвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов. М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2018. С. 21–36.
8. Костромин (2020) — *Костромин К., прот.* Православные эстонцы Петербурга и православное миссионерское общество // Церковь. Богословие. История. 2020. № 1.
9. Крестовоздвиженская церковь (2021) — Крестовоздвиженская церковь. Прошлое, настоящее и будущее // Храм Воздвижения Креста Господня. 26.01.2021. URL: <https://kronkrest.ru/2021/01/26/krestovozdvizhenskaya-cerkov-proshloe-nastoyashhee-i-budushhee> (дата обращения: 07.02.2023).
10. Крестовоздвиженская церковь — Священномученик Николай Симо // Храм Воздвижения Креста Господня. URL: <https://kronkrest.ru/svyashhennomuchenik-nikolaj-simo> (дата обращения: 07.02.2023).
11. Кутепов (1899) — *Кутепов Н. М.* Памятная книжка по С.-Петербургской епархии. СПб., 1899. С. 207–209.
12. Наконечная (2014) — *Наконечная А. А.* Протоиерей Николай Симо // Санкт-Петербургский церковный вестник. 2014. № 4.
13. Отчет (1914) — Отчет Петроградского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1914 год. СПб., 1914. С. 28–31.
14. Тамби (2013) — *Тамби С. А.* Позиция эстонцев Кронштадта по вопросу о требовании автономии для Эстонии в 1917 году // Peterburi Teataja. 2013. № 73. (Detsember.)
15. Тамби (2017) — *Тамби С. А.* Эстонцы в Кронштадте // Бюллетень Центра этнорелигиозных исследований. СПб.: АНО «Центр этнорелигиозных исследований», 2017. С. 81–108.
16. Тимофеевский (1913) — *Тимофеевский Ф. А.* Краткий исторический очерк двухсотлетия города Кронштадта. Кронштадт: Тип. изд-ва «Кронштадтский Вестник», 1913.
17. Kirjad (1898) — *Kirjad* // *Olewik*. 1898. № 36. 08.09.1898. Lk. 811–812.
18. Kroonlinna Greeka (1903) — *Kroonlinna Greeka-õigeusuliste kihelkonna elu...* // *Postimees*. 1903. № 238. 24.10.1903. Lk. 3.

19. Kroonlinna Joanni (1909) – Kroonlinna Joanni asemik // Meie Kodumaa. 1909. № 9. 29.01.1909. Lk. 1.
20. Kroonlinnas (1902) – Kroonlinnas elab kaunis suur... // Uus Aeg. 1902. № 145. 12.12.1902. Lk. 2–3.
21. Kroonlinnast (1888) – Kroonlinnast // Postimees. 1888. № 106. 17.09.1888. Lk. 3–4.
22. Kroonlinnast (1893) – Kroonlinnast // Postimees. 1893. № 262. 20.11.1893. Lk. 3.
23. Kroonlinnast (1902a) – Kroonlinnast // Eesti Postimees ehk Näddalaleht. 1902. № 37. 12.09.1902. Lk. 462.
24. Kroonlinnast (1902б) – Kroonlinnast // Postimees. 1902. № 154. 16.07.1902. Lk. 3.
25. Kroonlinnast (1902в) – Kroonlinnast // Postimees. 1902. № 194. 02.09.1902. Lk. 3.
26. Kroonlinnast (1902r) – Kroonlinnast // Saarlane. 1902. № 32. 13.08.1902. Lk. 3.
27. Kroonlinnast (1908) – Kroonlinnast // Usk ja Elu. 1908. № 52. 30.12.1908. Lk. 626–627.
28. Simo (1903) – *Simo N.* Toimetusele tulnud kiri // Postimees. 1903. № 247. 04.11.1903. Lk. 3.
29. Toimetusele (1903) – Toimetusele tulnud kiri // Postimees. 1903. № 264. 26.11.1903. Lk. 3.

А. А. Кострюков

«Искренно скорблю о трагической смерти много уважаемого и ценимого Иерарха, Высокопреосвященного Архиепископа Иоанна». Митрополит Литовский и Виленский Елевферий (Богоявленский) о гибели священномученика Иоанна (Поммера) и других событиях церковной жизни

УДК 271.2(47+57)(474)-9

DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_362

EDN QDTYNX



Аннотация: Публикация включает два письма главы Литовской и Виленской епархии Московского Патриархата митр. Елевферия (Богоявленского). Адресат письма – заместитель патриаршего местоблюстителя митр. Сергей (Страгородский). В первом письме митр. Елевферий сообщает о некоторых проблемах Литовской епархии. Будучи главой приходов Московской Патриархии в Западной Европе, он пишет также и о некоторых событиях, происходивших на Трехсвятительском подворье в Париже. Особое место посвящено событиям в Латвии в октябре 1934 г. Митрополит сообщает об убийстве архиеп. Иоанна (Поммера), рассуждает о дальнейшем пути Православной Церкви в Латвии. Митрополит Елевферий считал, что путь архиеп. Иоанна, создавшего независимую Латвийскую Церковь, не вполне каноничен. По мнению автора письма, после смерти архиеп. Иоанна Латвийская Церковь должна войти в юрисдикцию Московской Патриархии. Второе письмо, высланное митр. Елевферию митр. Сергию, является копией ответа Латвийскому Синоду на приглашение принять участие в отпевании архиеп. Иоанна (Поммера).

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Латвийская Православная Церковь, Литовская и Виленская епархия, Латвия, Трехсвятительское подворье, митрополит Сергей (Страгородский), митрополит Елевферий (Богоявленский), архиепископ Иоанн (Поммер), эмиграция.

Об авторе: **Андрей Александрович Кострюков**

Доктор исторических наук, кандидат богословия; главный научный сотрудник Научно-исследовательского отдела новейшей истории Русской Православной Церкви; профессор кафедры общей и русской церковной истории и канонического права Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: a.kost@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4334-1035>

Для цитирования: Кострюков А. А. «Искренно скорблю о трагической смерти много уважаемого и ценимого Иерарха, Высокопреосвященного Архиепископа Иоанна». Митрополит Литовский и Виленский Елевферий (Богоявленский) о гибели священномученика Иоанна (Поммера) и других событиях церковной жизни. (Публикация, вступительная статья и комментарий) // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 362–372.

Финансирование: Публикация подготовлена в рамках проекта «Развитие взаимоотношений Русской Православной Церкви с другими Поместными Церквями в 1917–1945 гг. в свете изменений политической обстановки и особенностей экклесиологических воззрений ведущих церковных деятелей того времени» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

Статья поступила в редакцию 02.12.2022; одобрена после рецензирования 10.01.2023; принята к публикации 27.01.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Andrey A. Kostryukov

“I Sincerely Mourn the Tragic Death of a Much Respected and High-Value Hierarch, His Eminence Archbishop John.” Metropolitan Eleutherius of Lithuania and Vilna (Bogoyavlensky) on the Death of the Holy Martyr John (Pommer) and Other Events of Church Life. (The Introductory Article, Publication and Notes)



UDK 271.2(47+57)(474)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_362
EDN QDTYNX

Abstract: The publication includes two letters from the head of the Lithuanian and Vilna dioceses of the Moscow Patriarchate, Metropolitan Eleutherius (Bogoyavlensky). The addressee of the letter is the deputy patriarchal locum tenens Metropolitan Sergius (Stragorodsky). In the first letter, Metropolitan Eleutherius reports on some problems of the Lithuanian diocese. As the head of the parishes of the Moscow Patriarchate in Western Europe, he also writes about some of the events that took place at the Three Holy Metochion in Paris. A special place is dedicated to the events in Latvia in October 1934. The Metropolitan reports on the murder of Archbishop John (Pommer), discusses the further path of the Orthodox Church in Latvia. Metropolitan Eleutherius believed that the path of Archbishop John, who created the independent Latvian Church, was not entirely canonical. According to the author of the letter, after the death of Archbishop John, the Latvian Church should enter the jurisdiction of the Moscow Patriarchate. The second letter sent by Metropolitan Eleutherius to Metropolitan Sergius is a copy of the response to the Latvian Synod to the invitation to take part in the funeral service of Archbishop John (Pommer).

Keywords: Russian Orthodox Church, Latvian Orthodox Church, Lithuanian and Vilna Diocese, Latvia, Three-Holy Metochion, Metropolitan Sergius (Stragorodsky), Metropolitan Eleutherius (Bogoyavlensky), Archbishop John (Pommer), emigration.

About the author: **Andrey Alexandrovich Kostryukov**

Doctor of Historical Sciences; Ph.D. in Theology, Chief Researcher at the Department of the Russian Orthodox Church History; Professor at the St. Tikhon Orthodox University (Chair of General and Russian Ecclesiastical History and Canon Law).

E-mail: a.kost@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4334-1035>

For citation: Kostryukov A. A. “I Sincerely Mourn the Tragic Death of a Much Respected and High-Value Hierarch, His Eminence Archbishop John.” Metropolitan Eleutherius of Lithuania and Vilna (Bogoyavlensky) on the Death of the Holy Martyr John (Pommer) and Other Events of Church Life. (The Introductory Article, Publication and Notes). *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 362–372.

Funding: The publication was prepared within the framework of the project “Development of relations between the Russian Orthodox Church and other Local Churches in 1917–1945 in the light of changes in the political situation and the peculiarities of ecclesiological views of leading church figures of that time” with the support of the PSTGU and the Found “Living Tradition”.

The article was submitted 02.12.2022; approved after reviewing 10.01.2023; accepted for publication 27.01.2023.

Ниже впервые публикуются два письма митрополита Литовского и Виленского Елевферия (Богоявленского). Первое из них адресовано заместителю патриаршего местоблюстителя митр. Сергию (Страгородскому), второе — Синоду Латвийской Церкви. Его копию митр. Елевферий приложил к первому письму. Оба письма датированы октябрём 1934 г.

Личность митр. Елевферия (в миру Дмитрия Николаевича Богоявленского) хорошо известна исследователям. Архипастырь родился в 1870 г., окончил Курскую семинарию, в 1890 г. был рукоположен во священника, овдовев, принял монашество. По окончании Санкт-Петербургской духовной академии трудился на ниве духовного образования, в 1911 г. был рукоположен во епископа Ковенского, викария Литовской епархии, в 1917–1921 гг. управлял Литовской епархией, в 1921 г. был поставлен епископом Литовским и Виленским. За сопротивление польской автокефалии архипастырь подвергся аресту, затем был выслан из Вильно (Вильнюса), в то время принадлежащего Польше, поселился в Ковно (Каунасе), который надолго стал центром Литовской епархии. Поначалу иерарх вел переписку с руководством Русской Православной Церкви за границей (далее — РПЦЗ), обсуждал проблемы церковного управления, однако в середине 1920-х гг. отмежевался от нее, в 1927 г. поддержал митр. Сергия (Страгородского) и до конца своих дней находился в его подчинении. В 1928 г. архиеп. Елевферий посетил Москву, где был возведен в сан митрополита. Свои впечатления иерарх изложил в книге «Неделя в Патриархии». Книга не только содержит впечатления от «красной Москвы», но и отражает позицию митр. Елевферия, который настаивал, что единственный каноничный путь для Русской Церкви — подчинение митр. Сергию.

В 1930 г. митр. Елевферий получил еще одно назначение. После увольнения Московской Патриархией управляющего русскими приходами в Западной Европе митр. Евлогия на этот пост был назначен именно литовский архипастырь. Европейских приходов в его подчинении было немного, однако проблемы возникали и там.

Митрополит Елевферий умер 31 декабря 1940 г.

Публикуемые письма интересны по целому ряду причин. Прежде всего это связано с трагедией, произошедшей в тот момент в соседней Латвии. Речь идет об убийстве щмч. Иоанна (Поммера) 12 октября 1934 г. Митрополит Елевферий в своем письме сообщает подробности этого преступления, при этом обращая внимание и на каноническое положение архиеп. Иоанна. Как известно, погибший святитель был депутатом сейма, прилагал максимальные усилия для укрепления православия в Латвии, защищал права Латвийской Церкви, добился для нее юридического статуса и права на самоуправление. 19 июля 1921 г. актом патр. Тихона № 1026 Латвийской Церкви была предоставлена автономия в хозяйственных, административных, школьно-просветительских и церковно-гражданских делах [Гаврилин, 2015, 83]. При этом архиеп. Иоанн вел переписку с Русской Зарубежной Церковью, что даже давало последней повод считать его находящимся в своей юрисдикции (Письма, 1988, 191–192). Архиепископ Иоанн контактировал и с Западноевропейским экзархатом русской традиции, который возглавлял митр. Евлогий (Георгиевский). Во время конфликта митрополита с Зарубежным Синодом архиеп. Иоанн поддержал митр. Евлогия (Церковный вестник, 1927, 6).

Поддерживая отношения с Московской Патриархией, архиеп. Иоанн все же не предоставил подписку о лояльности коммунистической власти, которую требовал от зарубежных архиереев митр. Сергий (Страгородский). Архиепископ Иоанн считал, что как гражданин другой страны он прежде всего может обещать верность Латвии, а не другому государству. В своем письме преосвящ. Елевферию в 1927 г. он писал: «Двуподданство карается законом. <...> Все-таки Вы, как верный гражданин Литвы, не можете наперед и на все случаи обещать благорасположение к СССР. Вы свои отношения к СССР должны координировать с отношениями к нему Литовской республики» [Мазырин, Кострюков, 2017, 311–312].

Архиепископ Иоанн возглавлял Латвийскую Церковь вплоть до своей мученической кончины 12 октября 1934 г. Отпевание архипастыря в рижском Христорождественском

соборе состоялось 21 октября, службу возглавил митрополит Таллинский и всей Эстонии Александр (Паулус). Митрополит Елевферий хотя и получил приглашение, на отпевание не поехал. Это было понятно: митр. Александр находился в юрисдикции Константинопольской Церкви, отношения которой с Московским Патриархатом были в тот момент фактически разорваны. Тем не менее, как видно из письма, митр. Елевферий не исключал возможности приехать на отпевание и даже запрашивал разрешение митр. Сергия. Однако таковое не было получено, и митр. Елевферий в своем письме в адрес Латвийского Синода справедливо указал, что приглашение на отпевание следовало послать в Московскую Патриархию, в юрисдикции которой находился архиеп. Иоанн (Поммер), а та уже должна была командировать какого-либо иерарха на отпевание.

В письме митр. Сергию отражено мнение о каноничности Латвийской Церкви, а также вопрос о ее дальнейшем положении. Митрополит считал, что латвийское духовенство должно войти в подчинение заместителя патриаршего местоблюстителя. Такой путь был, по мнению преосвящ. Елевферия, единственно каноничным. И все же вряд ли предложение литовского иерарха было осуществимо — Московская Патриархия не пользовалась популярностью ни среди русских эмигрантов, ни среди коренного населения стран, отошедших от Российской империи. Епархия самого митр. Елевферия была исключением, что прекрасно понимал митр. Сергий. «Если в Вильне, — писал он, — где, можно думать, все за Вас и все против полонизации, могла сорганизоваться только одна небольшая община с одним священником (да и тот долго ли продержится?), то тем более в Латвии, где к правительственному нажиму нужно присоединить и неумолкающую пропаганду эмигрантов. <...> В Латвии наших сторонников эмигранты, пожалуй, станут просто избивать» [Кострюков, 2012, 580].

Понимая это, митр. Елевферий предлагал митр. Сергию хотя бы заявить о своих правах. То, что Латвийская епархия уйдет в подчинение Константинопольской Церкви, митр. Елевферий в тот момент даже не предполагал, однако впоследствии произошло именно это. Следующего иерарха для Латвии, митр. Августина (Петерсона), в 1936 г. поставила Константинопольская Патриархия, а сама Латвийская Церковь была принята в ее ведение.

Интерес представляют и другие темы, затронутые в письме, например вопрос о расторжении брака человека, который перешел из православия в католичество. Митрополит Елевферий считал, что после ухода человека из Православной Церкви она уже не обязана решать вопрос о его разводе.

Письмо не обошло стороной и некоторые западноевропейские проблемы. В частности, после отъезда в США архиеп. Вениамина (Федченкова) стал актуальным вопрос о настоятельстве в Трехсвятительском подворье. Положение на подворье, когда его возглавлял архиеп. Вениамин (Федченков), было плачевным, приход находился на грани разделения, причем вину за такое положение часть прихожан возлагала именно на настоятеля — преосвящ. Вениамина. После его отъезда в Америку страсти улеглись. Чтобы не провоцировать новые конфликты, необходимо было назначить настоятеля, который бы пользовался уважением паствы. Этот вопрос также отражен в письме.

Наконец, еще одна тема, затронутая в письме, касается попытки перехода в православие группы англикан. 1930-е гг. были ознаменованы большим интересом к православию со стороны инославных. Именно тогда зародилось «православие западного обряда», представители которого были приняты в Московский Патриархат. В основном это движение было представлено римо-католиками и представителями старокатолических движений. Как видно из письма, интерес к православию был и в Великобритании. Правда, события, отмеченные в переписке митр. Елевферия, развития не получили.

Публикуемые письма находятся в Архиве Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата (Дело «Митрополит Сергий. Переписка», папка «1934»).

Публикация, вступительная статья и комментарии А. А. Кострюкова

Ваше Блаженство,
Блаженнейший Владыко, милостивейший Архипастырь и Отец!

Препровождаю Вашему Блаженству по просьбе инженера В. Вишневого его бракоразводное дело на вторичное рассмотрение Святейшего Патриаршего Синода.

Из его прошения о повторном обсуждении его, как истца о разводе с женою Вы усмотрите, что мотивом к тому он выставляет то, что Трибунал, высшее судебное учреждение в Литовском государстве, разбирая судебный процесс его жены с ним, по вопросу об обеспечении им жены и детей, указал на то, что законность и действительность брака удостоверяет та церковь или религиозное общество, где был совершен брак. Следовательно, делается заключение, те же церковные органы должны вершить и бракоразводные дела хотя бы один из супругов после брака перешел в другое вероисповедание.

Мне думается, что такой вывод неправилен.

Когда в законе есть определенные статьи, касающиеся удостоверения брачных актов, а также и отдельные статьи, относящиеся к бракоразводным делам, то делать выводы из первых и относить их ко вторым едва ли основательно. Неоспоримо, удостоверить законность и действительность брачного союза может только та церковь или религиозная община, где совершался брак, хотя брачавшиеся, будучи православными, после брака перешли даже в еврейство или магометанство. Но расторгнуть такие браки после оставления ими православия едва ли надлежит Православной Церкви. Г[осподин] Вишне夫斯基, будучи ранее православным, повенчан в Православной Церкви с лютеранкой, которая, разумеется, благодати не принимала. А потом сам перешел в Католическую церковь и чрез то лишился благодати, поданной ему при браке в Православной Церкви. Что же будет делать в бракоразводном процессе Православная Церковь, когда в браке остается одна юридическая сторона? По-видимому, Католическая церковь должна бы взять своего прозелита под свое попечение, освободив г[осподина] Вишневого от брачных уз с женою, с которою уже не живет несколько лет. Но в Католической церкви расторжения брака не существует, хотя теперь, в послевоенное время в ней легко практикуется двоеженство, когда, не признавая законными смешанные браки (православного с католиком), перевенчаных в Православной Церкви, священнослужители первой свободно дозволяют католической стороне брака вступать в другой брак без расторжения первого. Это с точки зрения церковной принципиальной.

С другой стороны, наши судебные литовские учреждения руководствуются русскими законами, которые издавались касательно брачных дел применительно к существовавшему в России тесному союзу Церкви с государством: только в Церкви повенчаный брак признается государством законным, и наоборот, только расторгнутый Церковью брак считался несуществующим. Т[аким] о[бразом], Церковь давала кроме благодатного действия, как бы и юридическую законность брачному союзу, а государство следовало за Церковью. Отсюда, хотя в брачном союзе Вишневских уже нет благодатного действия Православной Церкви, но она по иску одной из сторон союза, если есть к тому законные основания, казалось бы могла докончить и юридическую сторону его, как бы по *implicite*¹ мыслимому, данному ей государством на то праву.

Я здесь только высказываю свои соображения принципиального характера, б[ыть] м[ожет] и недостаточно полные, и конкретного наклона к решению дела г. Вишневого не делаю, ибо по существу оно в целом отношении остается тем же, каким восходило на рассмотрение Вашего Блаженства в первый раз. Как Вы изволите усмотреть из дела, семейная жизнь Вишневских совсем расплзлась. От нее остались только взаимные судебные препирательства.

¹ Лат.: скрытно, подразумеваемым образом.

2. Смерть А[рхиепископа] Иоанна трагичная. Злоумышленники не только пристрелили его (вероятно, была большая борьба), но б[ыть] м[ожет] уже в бессознательном состоянии положили его на две половины створчатых дверей, привязали руки в распятом положении, подожгли снаружи горючий материал (это было в его рабочей столярной комнате) и ушли, заперев комнату наружным замком и деревянным засовом, рассчитывая, что пожар скоро охватит весь деревянный дом и Арх[иепископ] сгорит. Это было, полагают, во 2-м часу ночи. Пожар был скоро замечен и потушен. Тело было найдено обуглившимся, части ног отвалились, только спина не тронута. Жил он один, без келейника на загородной даче, не боялся, надеясь на свою силу. В последние дни он как-то предчувствовал что-то готовящееся на него. Следствие, розыски идут, но пока еще, кажется, преступники не обнаружены.

В Рижской газете «Сегодня» я прочел, что Латвийский «синод» приглашает на погребение меня, Эстонского и Финляндского иерархов. А вместо приглашения «синод» разослал небольшие печатные на латышском языке билеты с уведомлением о времени смерти и погребения покойного. Среди православных русских было ожидание, что я приеду совершить погребение. Воспользовавшись газетным извещением с приглашением меня присланным билетом, а также слухом об ожидании там моего приезда, я написал в «синод» письмо, в котором выразил свое ему и всей пастве искреннее соболезнование по поводу смерти архипастыря, я указал ему канонический путь для моего приезда на погребение, если только «синод» желает этого (копию письма прилагаю). Синод ни к Вам не обратился, ни мне не ответил. И одновременно с письмом в синод я послал Вашему Блаженству телеграмму, прося Вашего указания, как поступить и получил от Вас ответ: «без особого приглашения ехать весьма неудобно». Т[аким] о[бразом], в принципе Вы разрешили мою поездку при известном условии, несмотря на существующий неканонический раздел с Матерью Церковью, совершенный покойным Архиепископом вслед за смертью Святейшего нашего Патриарха Тихона. Эстонский м[итрополит] Александр², также извещенный билетом, предположивши, что я по этому билету не поеду, запросил в частном порядке «синод»: желателен ли его приезд? В это время уже выяснилось в синоде, что я без Вашего разрешения не поеду, а разрешение должно было быть только по просьбе к Вам Синода; тогда он уже отослал надлежащее приглашение Эстонскому иерарху, который с другим, Нарвским епископом³, прибыл в Ригу и вместе с многочисленным духовенством (около ста священников) совершил 21/Х отпевание. После погребения м[итрополит] Александр остался на день-два в Риге для совещания с «синодом» о дальнейшей церковной жизни Латвийской епархии. Неизвестно, к чему пришли, но вероятно к тому, чтобы продолжать дело покойного Архиепископа. В надгробной речи настоятель кафедрального собора об этом именно и говорил, что им предстоит продолжить великое дело устройства Церкви, положенное Арх[иепископом] Иоанном на началах независимости. Синод решил ставленников для посвящения отправлять в Эстонию и оттуда получать св[ятое] миро. Вероятно, «синоду» и в голову не приходит мысль — кто же будет назначать на места кандидатов священства? Не он же, не имеющий на то канонического права, как состоящий из священников и мирян? Да и поставить-то священников и получать св[ятое] миро из Эстонии неканонично, раз в Латвии нет епископа. Сошли

² Александр (Паулус; 1872–1953), митрополит, с 1922 г. глава Эстонской православной митрополии в юрисдикции Константинопольского Патриархата, в 1922 г. глава Эстонской апостольской Православной Церкви. В 1940 г., после присоединения Эстонии к СССР, перешел в Московский Патриархат, в 1941 г. при немецкой администрации снова возглавил ЭАПСЦ. В 1944 г. переехал в Германию, в конце жизни жил в Швеции, руководил эстонскими православными приходами в Европе, США и Австралии.

³ Имеется в виду еп. Николай (Лейсман; 1862–1947) — иерарх Эстонской Православной автономной Церкви. В 1933 г. был рукоположен во епископа Печерского, после убийства сщмч. Иоанна (Поммера) согласно договоренностям с Латвийской Церковью совершал для нее священнические хиротонии. С 1935 г. в сане архиепископа. С 1940 г. на покое.

с канонического пути и, естественно, дальше должны углубляться в нем, если не пожелают возвратиться на канонический, указанный мною синоду.

Правда, А[рхиепископ] Иоанн избегал называть Латвийскую епархию Церковью автономною или автокефальною; но, говорил и в своем синоде, и мне, и другим о том, что ему Святейшим Патриархом Тихоном даны широкие полномочия, но Патриаршего акта о том не показывал никому, даже и синоду. Мне при личном с ним общении у него на рижской даче он говорил, что эти полномочия касаются просветительской и экономической стороны церковной жизни. Но если бы этот перечень еще и еще увеличить, то раз он существует, ясно, что нет никакой ни автономии, ни автокефалии.

В газетных статьях говорится, что хотя Латвийская церковь была самостоятельной, тем не менее А[рхиепископ] Иоанн, как соседний литовский м[итрополит] Елевферий не порывал сношений с Матерью-Церковью. Можно думать, что он и сам кому-то говорил об этом. Все-таки в надгробных речах и в речи протоиерея И. Янсона⁴ (кажется на два года старше меня по академии) А[рхиепископ] Иоанн назывался первым главою Латвийской Церкви. Можно с уверенностью сказать, что теперь пока ни члены «синода», ни кто-либо другой, кому дорога церковная жизнь, не представляют своего неканонического, отсюда крайне затруднительного положения Латвийской епархии. Ведь по каноническому существу теперь в Латвии без епископа нельзя созвать даже Епархиального Собрания (по-ихнему, «синода»), тем более, выбирать кандидата во епископа, не говоря уже о хиротонии его. Что же дальше? Эстонские иерархи без надлежащего канонического сознания могут дать им какой-либо совет, который поставит их на путь «лести горше первых»⁵. А м[ожет] б[ыть] выдумают обратиться в Константинополь (хотя едва ли). Не наступило ли время Вашему Блаженству обратиться к «синоду» и всей пастве с посланием, как к чадам Русской Церкви, в котором Вы, как кириарх призовете их оставаться верными Матери Церкви с обещанием устройства их церковной жизни в возможных путях самоуправления. Возможно, что заправили не пожелают этого. Но важно то, что Высшая Власть для восстановления нормальной церковной жизни сделала со своей стороны все, что возможно. Больным давалось лекарство, и если не пожелают его принимать, то что же делать? Сами виноваты.

3. В Париже стало известным, что я хочу назначить настоятелем прихода В. К. Недельского⁶; это, по слухам, произвело немалое смущение. Иг[умен] Афанасий⁷ за 7 м[есяцев] вр[еменного] ис[полнения] обя[з]анностей настоятеля своим обхождением, энергичной деятельностью и созданием разных проектов для развития приходской жизни сумел расположить к себе большинство прихода, которое за него и держится, желая иметь его настоятелем. Не исключается кажется возможность разных приемов в свою сторону в этом деле и самого о[тца] Афанасия, что понятно по-человечески. Создалось уже настроение не в пользу В. К. Недельского, о чем прямо не говоря, намекает о[тец] Афанасий. Пущен слух, что Недельский, как бывший преподаватель в Парижском богословском институте, и теперь остается в хороших отношениях с корпорацией его, особенно с протоиереем о[тцом] С. Булгаковым⁸,

⁴ Янсон Иоанн Андреевич (1878–1954) — клирик Латвийкой Церкви, протопресвитер, в 1933–1953 гг. настоятель рижского кафедрального Христорождественского собора.

⁵ Мф 27:64.

⁶ Недельский Владимир Климентович (1869–1943) — церковный деятель, выпускник Киевской духовной академии, преподаватель ряда семинарий, участник Поместного Собора 1917–1918 гг. как делегат от Литовской епархии. С 1922 г. являлся членом Литовского епархиального совета и преподавателем Виленской духовной семинарии. В 1927–1929 гг. преподавал в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже, с 1930 г. проживал в Литве.

⁷ Афанасий (Нечаев; 1886–1943), архимандрит. В эмиграции с 1923 г., находился в юрисдикции митр. Евлогия (Георгиевского), с 1927 г. в подчинении Московской Патриархии, в 1930 г. вышел из подчинения митр. Евлогия; настоятель храма Трехсвятительского подворья и благочинный приходов Московского Патриархата во Франции в 1933–1943 гг.

⁸ Булгаков Сергей (1871–1944), протоиерей, философ. В эмиграции с 1922 г., состоял в юрисдикции митр. Евлогия, профессор и декан Свято-Сергиевского богословского института в Париже.

который в своих крупных сочинениях проводит явно неправославные мысли, касающиеся догматов, однако говоря о Православии, не признаёт церковной силы за свв. канонами, с запрещением, конечно, не считается⁹; это создает у парижан смущение, что В. К. Недельский, поддерживая братские отношения с корпорацией Института, может пойти на компромиссы для примирения с Евлогиянами, хотя это совершенно преждевременно. При таких условиях В. К. Недельский уже затрудняется принять настоятельство, по крайней мере в ближайшем будущем. Да и откровенно говоря, при настоящем своем духовном складе и почтенных летах едва ли он может устранить возникающие трения и упорядочить приходскую жизнь.

С другой стороны и игум[ен] Афанасий неоднократно писал мне, что вр[еменное] настоятельство не дает твердости для устройства руководителем церковной жизни. Это вполне понятно. Хотя и есть настоятель иером[онах] Феодор Текучев¹⁰, но по своей молодости и неопытности он не соответствует своему положению. Так что придется остановиться на о[тце] Афанасии, как настоятеле. Он устроил детскую по праздникам школу; просит моего благословения на открытие чего-то вроде богословских курсов для преподавания желающим (пока жильцы Подворья, но весьма возможно, что будут и совне), разных богословских предметов, преподавателями которых будут священники подворья и некоторые члены Фотиевского братства. Силы, конечно, слабые; но хотя что-либо дадут желающим получить и сами поучатся. Устраивается подворское братство¹¹ на началах общежития (что вызывается скромными материальными средствами, не могущими достаточно обеспечить каждого в отдельности члена причта, в котором 6 свящ[енников], 1 диакон и прислужники чтецы), имеющее целью не только благолепие богослужений в храме, но и просветительскую деятельность. За отдаленностью патриаршего прихода я лишен возможности надлежало следить за деятельностью этих организаций; поэтому, боюсь, как бы все это не вылилось в один малополезный шум. Но с другой стороны, мешать желающим работать, не имея достаточных оснований, едва ли удобно.

4. В Лондоне в положении о[тца] Дим[итрия] Бельфура¹² как будто просвечивает надежда на изменение дела к лучшему: находятся люди, которые могут дать средства на открытие совершения богослужений; даже есть зал для того и чтения лекций о Православии, на которые увлеченно обираются слушатели.

В Англии в разных городах есть недовольные католичеством и англиканством, расположенные быть православными при самостоятельной церковной организации. Таких незначительных по числу членов организаций несколько, — они возглавляются священниками, получившими священство от сомнительных по апостольской преемственности епископов вплоть до известного Vilatte¹³. Два из них имеют

24 августа 1935 г. Московская Патриархия вынесла постановление, согласно которому учение прот. С. Булгакова о Софии признавалось чуждым учению Церкви, искажающим догматы православия и опасным для духовной жизни. В том же году учение прот. С. Булгакова было осуждено как ересь Архиерейским Собором РПЦЗ. Однако Западноевропейский экзархат, в ведении которого находился прот. С. Булгаков, отказался от осуждения его учения.

⁹ Имеется в виду запрещение митр. Евлогия митрополитом Сергием в 1931 г.

¹⁰ Феодор (Текучев; 1908–1985), епископ Русской Православной Церкви. В эмиграции с 1919 г. Был пострижен в монашество и рукоположен в юрисдикции митр. Евлогия, в 1930 г. отделился от него, находился в Московском Патриархате. С 1936 г. жил в США, в 1943 г. рукоположен во епископа Аргентинского, в 1952–1956 гг. епископ Сан-Францисский, уволен на покой, проживал в Гербовецком и Псково-Печерском монастырях.

¹¹ Подчеркнуто автором письма.

¹² Димитрий (Дэвид Бальфур; 1903–1989), бывший католический священник. В 1932 г. принят в Православную Церковь митр. Елевферием (Богоявленским), пострижен в монашество архиеп. Вениамином (Федченковым), вел миссионерскую работу среди католиков и протестантов. Впоследствии снял сан, женился и отошел от Церкви. В конце жизни вернулся в православие.

¹³ Джозев Рене Вилатт (1854–1929) — деятель «независимого католичества», старокатолический священник. Во епископы был рукоположен 1892 г. в Маланкарской сирийской Православной Церкви (нехалкидонской). В 1915 г. основал «Американскую католическую церковь».

посвящение от англиканской иерархии. Все они находятся во взаимных сношениях и заняты заботою получить себе епископа. Один из принявших священство от англиканской иерархии, Гудзон, обратился с этою целию в Польшу к мариавитам¹⁴ с просьбою посвятить его во епископа. Те, имеющие иерархию от старокатоликов, было пошли навстречу Гудзону, но потом дело чем-то затормозилось. О[тец] Дм[итрий] Бальфур чрез посредство одного англичанина отправился в место жительства Гудзона и познакомился с ним как раз в момент напряженного этого ожидания им отрицательного ответа от мариавитов, раскрыв ему всю ошибочность искания им епископства от этой сомнительной по апостольскому преемству иерархии, указав ему действительно канонический путь в Православной Церкви при вхождении в Русскую Православную Церковь, о которой, что нужно, рассказал ему. Причем сообщив ему, что ее патриаршее священноначалие, не имея твердого убеждения о сохранении апостольского преемства в Англиканской Церкви, едва ли примет его в своем сане, что он, как и другие подобные ему священники, должны будут войти в нее мирянином по 2-му чину, через миропомазание, а потом уж, смотря по достоинству личности и церковной нужде в Англии, возможно что вскоре или через некоторое продолжительное время их же посвятит во священники и даже кого-либо в епископа. При этом весьма возможно, что в целях миссионерских Патриаршая Русская Церковь делает им некоторые несущественные уступки, напр[имер] в области обрядов, отвечающих национальным особенностям, как это есть в Японии. Гудзон, по мнению о[тца] Димитрия, самый серьезный и образованный из всех, искренно ищущий истинной спасительной Церкви, согласен с этим, и просил о[тца] Дим[итрия] от него написать мне о том, прося возможно скорого ответа. Не находя во всем сказанном ничего строго неприемлемого, я ответил от себя в положительном смысле, о чем теперь имею долг сообщить Вашему Блаженству на Ваше суждение. Буду ожидать от Вас ответа.

5. Протоиерей о[тец] Н. Цветаев¹⁵ отказывается ехать в Америку и просит меня принять его в состав клира Трехсвятительского прихода. Не знаю, уволен ли он Вашим Блаженством от прихода, который он занимал в России?

6. Дим[итрий] Александр[ович] Ишевский¹⁶, ревнующий о распространении чрез печать правильного взгляда на нашу Патриаршую Церковь за границей для более ускоренного помещения в печати материала о ней, очень хотел бы лично получать от Вас №№ Ж[урнала] М[осковской] П[атриархии]. Если найдете это полезным и возможным, то благословите выслать ему журнал по адресу: D. Ischevsky, Latvija, Riga, P. O. Vox. 488.

Прилагаю при сем письмо свое Латвийскому «синоду» и перепечатки газетных заметок о Карловацком «соборе» и отношении П[атриарха] Варнавы к делу примирения м[итрополитов] Антония и Евлогия¹⁷.

¹⁴ Мариавиты («подражающие Марии») — национальная церковная организация, основанная в Польше в 1893 г., не признающая непогрешимость и главенство Римского папы.

¹⁵ Цветаев Николай (1872 — до 1949), протоиерей. В годы Первой мировой войны находился в экспедиционном русском корпусе во Франции, после революции остался в стране, находился в подчинении митр. Евлогия, с 1925 г. служил в Советском Союзе, в 1933 г. выехал во Францию к детям, служил в храмах Московской Патриархии, в 1933–1941 г. был помощником настоятеля храма Трехсвятительского подворья.

¹⁶ Ишевский Дмитрий Александрович (1894–28.06.1941), журналист, в эмиграции с 1919 г. Жил в Германии и Латвии, преподавал русский язык. После присоединения Латвии к СССР был в Москве. Арестован НКВД в первые дни войны и расстрелян в рижской тюрьме.

¹⁷ В деле газетных вырезок нет. Речь идет о примирении после разрыва 1926 г. главы РПЦЗ митр. Антония (Храповицкого) и главы Западноевропейского русского экзархата митр. Евлогия (Георгиевского). В мае 1934 г. митрополиты примирились лично. В сентябре 1934 г. Архиерейский Собор 1934 г. снял с митр. Евлогия прещения (последний не считал их каноничными). Спустя год после этих событий, в октябре–ноябре 1935 г., Совещание русских архиереев во главе с патр. Сербским Варнавой (Росичем) восстановило евхаристическое общение между РПЦЗ и Западноевропейским экзархатом.

Почтительнейше прошу Ваше Блаженство свидетельствовать мой братский привет и покорнейшую просьбу о молитвах за нас грешных всем членам иерархии Священного Синода.

Испрашивая для себя и моей паствы Ваших свв. молитв и благословения, с искреннею преданностью и любовью честь имею пребывать преданный Вашего Блаженства низжайший послушник Елевферий, митрополит Литовский и Виленский.

*Архив Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата
Дело «Переписка митрополита Сергия», Папка «1934». Л. 88–91 об.
Подлинник, автограф*

Приложение. Письмо митрополита Елевферия с обоснованием отказа приехать на отпевание архиепископа Иоанна (Поммера)

1934 г. 2/15-X

В газете «Сегодня» я прочел, что от Синода посланы уведомления о неожиданной смерти Высокопреосвященного Архиепископа Иоанна и приглашение на чин погребения его мне и иерархам Эстонии и Финляндии.

Сегодня я получил, по-видимому, это приглашение, печатный билет на незнакомом мне латышском языке.

Искренне скорблю о трагической смерти много уважаемого и ценимого Иерарха, Высокопреосвященного Архиепископа Иоанна и выражаю Синоду и всей Латвийской пастве свое сердечное соболезнование.

Вчера, в день Покрова Пресвятыя Богородицы на Божественной Литургии я молился о упокоении его души в Царствии Небесном, а после нее отслужил по нем панихиду.

Благодарю Вас, Члены Синода, за приглашение меня к погребению почившего Иерарха Русской Патриаршей Церкви. Рад был бы и по личному чувству прибыть в Ригу и совершить отпевание усопшего, но к сожалению встречаются канонические затруднения, которые Вы можете устранить, если пожелаете иметь меня совершителем церковного чина с последним целованием новопреставленному Иерарху.

В обычном каноническом порядке, когда умирает правящий иерарх, церковное учреждение, в данном случае Синод, извещает о том Высшую Церковную Власть, которая уже сама поручает какому-либо Преосвященному совершение над почившим погребение. Мой приезд к Вам для этой цели без выражения воли Высшей Церковной Власти был бы личным вторжением в чужую Епархию, вопреки 34 ап[остольскому] пр[авилу].

В виду вышесказанного, если для Вас желательно мое иерархическое священнодействие, предлагаю Вам телеграфно уведомить Предстоятелем Русской Патриаршей Церкви, Блаженнейшего СЕРГИЯ, Митрополита Московского о смерти правящего иерарха и просить его сделать свое указание касательно погребения почившего; при этом можно высказать свое желание поручить мне совершить отпевание, с указанием, что Вами приглашены (если верно газетное сообщение) иерархи Эстонские и Финляндские, состоящие в юрисдикции Константинопольского Патриарха.

Такое сношение с общею для нас Матерью-Церковью будет возобновлением канонического взаимодействия с Нею, а поставить Священноначалие Матери-Церкви пред его долгом озоботиться о каноническом возглавлении вдовствующей Церкви-епархии.

Поминал, поминан и буду поминать в своих молитвах почившего иерарха Иоанна.
(подпись) Елевферий, Митрополит Литовский и Виленский

*Архив Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата
Дело «Переписка митрополита Сергия», Папка «1934»
Копия, машинопись
Листы 6/№*

Источники и литература

Источники

1. Письма (1988) — Письма блаженнейшего митрополита Антония (Храповицкого). Нью-Йорк, Джорданвилль, Свято-Троицкий монастырь, 1988.
2. Церковный вестник (1927) — Церковный вестник Западно-Европейской епархии. 1927. № 1. С. 6.

Литература

3. Гаврилин (2015) — *Гаврилин А.* Латвийская Православная Церковь // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. XL. С. 83–88.
4. Кострюков (2012) — *Кострюков А.* Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг. Юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью. М.: ПСТГУ, 2012.
5. Мазырин, Кострюков (2017) — *Мазырин А., свящ., Кострюков А.* Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке. М.: ПСТГУ, 2017.

Для заметок

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Статьи для публикации принимаются только в электронном виде.

Все статьи проходят обязательное двойное слепое рецензирование.

Перед подачей статьи на официальном сайте журнала <http://izdat-spbda.ru/christian-reading> необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям и способом подачи статьи.

Вся информация —
на официальном сайте журнала
<http://izdat-spbda.ru/christian-reading>

и официальном сайте Издательства
Санкт-Петербургской Духовной Академии
<http://izdat-spbda.ru>

Учредитель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 2, 2023

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 ПИИ 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: 5.6.1. Отечественная история (исторические науки);

5.7.2. История философии (философские науки);

5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология);

5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология);

5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).

Журнал индексируется в базе данных European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (ERIH PLUS)

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС P23-305-0117

Рекомендовано к публикации
Научным советом Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви
Выписка из Протокола №8 (28)-л от 15.03.2023 г.

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: 17.04.2023. Дата выхода в свет: 01.05.2023.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 30,8 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.
Заказ № 57. Тираж 250 экз.