

**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]

№ 1, 2024

Scientific Journal

HAC
Category K1

Publishing House of Saint Petersburg
Theological Academy
2024

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 1, 2024

Научный журнал

ВАК
Категория К1

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2024 год

UDC 281.93(051)

The Edition is recommended by the Publishing
Council of the Russian Orthodox Church
IS R24-403-0048

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)

By the decision of the Higher Attestation Commission (HAC),
the journal has been assigned to Category K1 for three years from 01/01/2024.

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, 2024
© Saint Petersburg Theological Academy, 2024

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5
Х93

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р24-403-0048

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).

Решением Высшей аттестационной комиссии (ВАК) журнал с 01.01.2024 г.
распределен в Категорию К1 на три года.

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– .
№ 1 [январь-февраль] : Теология. Философия. История. — 2024. — 376 с.

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5

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

© Авторы статей, 2024
© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2024

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 Павел Мальнов.* Терминология персональности (личности) у раннехристианских отцов и учителей Восточной Церкви II — начала IV в..... 12
- О. И. Сидорова.* Образ Матери-Церкви в контексте раннехристианской катехизации 23
- В. Е. Елиманов.* Проблема объективности человеческих представлений о Боге в богословии прп. Максима Исповедника на примере Ambigua 19 и Quaestiones ad Thalassium 59 (Часть 2) 35
- Протоиерей Вацлав Ежек.* Специфика религиозных форм взаимодействия и их актуальность для современных проблем общения 49
- Священник Алексей Ильин.* К вопросу о методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа): неопатристика или метод корреляции? 67

Церковное право

- Протоиерей Александр Задорнов, Д. В. Волужков, П. И. Гайденко, А. Ю. Митрофанов, А. А. Хохлов.* О церковном законе, Божественном праве и принципе законности: круглый стол Барсовского общества 29 сентября 2023 года 78

Отзывы и размышления над книгами

- П. И. Гайденко.* Правовой статус священников Русской Православной Церкви: о новой работе И. А. Пиаева 98

Юбилей

- Д. В. Волужков.* Конференция «Проблемы преподавания церковного права в церковных и светских вузах», посвященная 5-летию Барсовского общества 104

Практическая теология

- Священник Алексей Изосимов.* 2023 год — год педагога и наставника в России. Деятельность индивидуальных наставников в Барнаульской духовной семинарии 111

Философия

- Д. И. Макаров.* От созерцания единого — до онтологии политики: геометрия, экзистенциалы и учение о единомыслии в «Памятных заметках» Феодора Метохита (гл. 67–72) 118
- Священник Давид Рожин.* Эволюция философских идей В. Н. Карпова в контексте его критики «чистого рационализма» Канта 135
- Священник Денис Михалёв.* «Лицо», «индивид» и «личность» как формы человеческого существования в философии Иммануила Канта и во французском персонализме Жана Лакруа и Эмманюэля Мунье 151
- Монахиня Екатерина (Парунян).* Единство философии, религии и мистики в философии религии С. Л. Франка 171

Общecerковная история

<i>Протоиерей Павел Киселёв.</i> Проблема «акефального» епископа Осмунда и вопрос о возможном влиянии Восточной Церкви на христианизацию Швеции	183
<i>А. Ю. Митрофанов.</i> Половецкие ханы и половецкий этнос за кулисами исторического повествования Анны Комниной	190
<i>А. Ю. Хошев.</i> Положение Сербской Православной Церкви в Автономном крае Косово в коммунистический период (1945–1990).....	215
<i>Е. В. Гомелева.</i> Противостояние антицерковной политике: деятельность епископа Николая (Кутепова) на Ростовской и Новочеркасской кафедре (1969–1970).....	231

История России и Русской Церкви

<i>Е. А. Шинаков, Д. А. Украинцев.</i> Владимир Святой и процесс крещения Руси в украинской историографии конца XX — начала XXI вв.	243
<i>П. Д. Садыков.</i> Чудо в древнерусских богородичных сказаниях сквозь призму их духовного содержания.....	255
<i>А. Е. Жуков.</i> К характеристике Музейного летописца.....	263
<i>Д. В. Гусев.</i> Три просьбы греческих церковных иерархов к адмиралу Г. А. Спиридову во время Первой Архипелагской экспедиции (1769–1774) из фондов Российского государственного архива Военно-Морского Флота	281
<i>И. В. Воронцова.</i> «Живая» проповедь: динамика пастырского «слова» в России 2-й пол. XIX — нач. XX вв.....	288
<i>Священник Димитрий Ларионов.</i> «Его появление на кафедре вызвало взрыв аплодисментов...» Профессор Казанской духовной академии К. Г. Григорьев (1875–1933).....	302
<i>Протоиерей Роман Амплеев.</i> Агитационно-пропагандистская кампания в ростовской периодической печати в связи с изъятием церковных ценностей на Дону	312
<i>Протоиерей Андрей Сапсай.</i> «Верах, темже возглаголах»: проповедническая деятельность православного духовенства Пермской епархии в 1960–1980 гг.	321
<i>М. В. Шкаровский.</i> Храм во имя святителя Петра, митрополита Московского: вехи истории.....	332
<i>О. А. Старковская.</i> История издательской деятельности лютеранских общин Санкт-Петербурга: Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии на территории России.....	343

Научная полемика

<i>И. О. Тюменцев.</i> Размышления над статьей Т. В. Бордачёва «Концепция богоизбранности Русской земли в период формирования единого государства с центром в Москве: внешнеполитический аспект» (Христианское чтение. 2023. № 3. С. 253–268)	363
<i>В. В. Долгов.</i> Израильский троп в древнерусской книжности XI–XIV вв.	367

CONTENTS

Theology

<i>Priest Pavel Malnov.</i> Terminology of Personality (Personhood) of Early Christian fathers and teachers of the Eastern Church of the 2 nd – early 4 th centuries	12
<i>Olesya I. Sidorova.</i> The Mother Church Image in the Context of Early Christian Catechesis	23
<i>Vadim E. Elimanov.</i> The Problem of Objectivity of Human Conceptions of God in the Theology of St. Maximus the Confessor Based on <i>Ambigua 19</i> and <i>Quaestiones ad Thalassium 59</i> (Part 2)	35
<i>Archpriest Václav Ježek.</i> Specifics of religious forms of communication and their relevance towards contemporary issues in communication.....	49
<i>Priest Alexey Ilyin.</i> On the Issue of the Methodology of Metropolitan John (Zizioulas): Neopatristics or Method of Correlation?	67

Canon Law

<i>Archpriest Alexander Zadornov, D. V. Voluzhkov, P. I. Gaidenko, A. Yu. Mitrofanov, A. A. Khokhlov.</i> On Church Law, Divine Right and the Principle of Legality: Round Table of the Barsov Society, September 29, 2023.....	78
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Reviews and Reflections on Books

<i>Pavel I. Gaidenko.</i> The Legal Status of Priests of the Russian Orthodox Church: Review of the New Work by I. A. Pibaev.....	98
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Anniversaries

<i>Dmitry V. Voluzhkov.</i> Conference “Problems of Teaching Church Law in Church and Secular Universities” Dedicated to the 5 th Anniversary of the Barsov Society.....	104
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Practical Theology

<i>Priest Alexei Izosimov.</i> 2023 is Teacher’s and Mentor’s Year in Russia. The Activity of Individual Mentors in Barnaul Theological Seminary	111
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Philosophy

<i>Dmitry I. Makarov.</i> From Contemplation of the One to Ontology of Politics: Geometry, Existentials, and the Doctrine of Unanimity in Theodore Metochites’ <i>Sententious Notes</i> , Chs. 67–72.....	118
<i>Priest David Rozhin.</i> Evolution of V. N. Karpov’s Philosophical Ideas in the Context of His Critique of Kant’s “Pure Rationalism”	135
<i>Priest Denis Mikhalyov.</i> “Person”, “Individual” and “Personality” as Forms of Human Existence in the Philosophy of Immanuel Kant and in French Personalism of Jean Lacroix and Emmanuel Mounier.....	151
<i>Nun Ekaterina (Parunyan).</i> The Unity of Philosophy, Religion and Mysticism in the Philosophy of Religion of S. L. Frank.....	171

General Church History

<i>Archpriest Pavel Kiselev</i> . The Problem of the “Acephalous” Bishop Osmund and the Issue of Possible Influence of the Eastern Church on Christianization of Sweden.....	183
<i>Andrey Yu. Mitrofanov</i> . Polovtsian Khans and Polovtsian Ethnos behind the Scenes of Anna Komnina’s Historical Narrative.....	190
<i>Andrey Yu. Khoshev</i> . The Serbian Orthodox Church in the Autonomous Province of Kosovo in the period under communists (1945–1990).....	215
<i>Ekaterina V. Gomeleva</i> . Confrontation with Anti-Church Policy: Work by Bishop Nikolay (Kutepov) at the Cathedra of Rostov and Novocherkassk in 1969–1970.....	231

History of Russia and the Russian Church

<i>Evgeny A. Shinakov, Daniil A. Ukraintsev</i> . St. Vladimir and the Process of Rus’ Baptism in Ukrainian Historiography in the Late 20 th – Early 21 st Centuries.....	243
<i>Petr D. Sadykov</i> . Miracle in Old Russian Theotokos Tales through the Prism of Their Spiritual Content.....	255
<i>Artem E. Zhukov</i> . On the Characteristics of the <i>Museum Chronicler</i>	263
<i>Dmitry V. Gusev</i> . Three Requests of the Greek Church Hierarchs to Admiral G. A. Spiridov during the First Archipelago Expedition (1769–1774) from the Funds of the Russian State Naval Archives.....	281
<i>Irina V. Vorontsova</i> . “Live” Preaching: Dynamics of Pastoral “Word” in Russia in the 2 nd Half of the 19 th – Early 20 th Centuries.....	288
<i>Priest Dimitry Larionov</i> . “His Appearance at the Department Caused an Explosion of Applause...” Professor of Kazan Theological Academy K. G. Grigoriev (1875–1933).....	302
<i>Archpriest Roman Ampleev</i> . Agitation and Propaganda Campaign in Rostov Periodical Press in Connection with the Seizure of Church Valuables on the Don.....	312
<i>Archpriest Andrey Sapsay</i> . “I Believed, and therefore I Spoke”: Preaching Activities of the Orthodox Clergy of Perm Diocese in 1960–1980s.....	321
<i>Mikhail V. Shkarovsky</i> . The Church in the Name of St. Peter, Metropolitan of Moscow: Milestones of History.....	332
<i>Olga A. Starkovskaya</i> . History of Publishing Activities of Lutheran Communities in St. Petersburg: Evangelical Lutheran Church of Ingria in Russia.....	343

Scientific Polemics

<i>Igor O. Tyumentsev</i> . Reflections on the Article by T. V. Bordachev “The Concept of the God-Chosen Russian Land during Formation of United State Centered in Moscow: Foreign Policy Aspect” (Khristianskoye Chteniye, 2023, no. 3, pp. 253–268).....	363
<i>Vadim V. Dolgov</i> . Israeli Trope in Ancient Russian Literature of the 11 th -14 th Centuries.....	367

Священник Павел Мальнов

Терминология персональности (личности) у раннехристианских отцов и учителей Восточной Церкви II – начала IV в.

УДК 27-9"01/03"-284:27-144.89
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_12
EDN XLYESB



Аннотация: В статье исследуется терминология, описывающая персональность (личность) в понимании ее отцами и учителями раннехристианской Восточной Церкви II – нач. IV в. Особое внимание уделяется взаимно релевантным терминам: τάξις, χαρακτήρ, ὑπόστασις, πρόσωπον, заимствованным из классической античной философии, а также из обыденного языка древних греков. Данные термины употребляются в раннехристианскую эпоху для описания Лиц и Личностных взаимоотношений в Троичном Боге. Краткий экскурс, сделанный в античную философию для более полного ознакомления с терминами τάξις, χαρακτήρ, ὑπόστασις, πρόσωπον, помогает проследить их развитие и увидеть, в каком качестве вышеупомянутый понятийный аппарат будет употребляться в раннехристианскую эпоху. Можно сделать вывод о том, что представление о персональности (личности) у отцов и учителей раннехристианской Восточной Церкви II – нач. IV в. выражалось через их взгляды на Лица и Личностные отношения в Троичном Боге, для описания которых применялись по-новому воспринятые термины τάξις, χαρακτήρ, ὑπόστασις, πρόσωπον, ведущие свое происхождение из античной философии и греческой культуры. Указанная терминология является основой представлений о персональности (личности) в век отцов и учителей раннехристианской Церкви.

Ключевые слова: богословие личности, Бог, Троица, Сын-Логос, Восточная Церковь, личностные взаимоотношения, личность, раннехристианские отцы и учителя, классическая философия эллинизма, релевантная терминология.

Об авторе: **Священник Павел Юрьевич Мальнов**

Аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия Русской Православной Церкви.

E-mail: o.pavel.m@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4295-3267>

Для цитирования: Мальнов П., *свящ.* Терминология персональности (личности) у раннехристианских отцов и учителей Восточной Церкви II – начала IV в. // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 12–22.

Статья поступила в редакцию 14.02.2023; одобрена после рецензирования 18.03.2023; принята к публикации 15.04.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Priest Pavel Malnov

Terminology of Personality (Personhood) of Early Christian fathers and teachers of the Eastern Church of the 2nd – early 4th centuries

UDK 27-9"01/03"-284:27-144.89
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_12
EDN XLYESB



Abstract: The article explores terminology describing the category of personality (personhood) as understood by the Christian authors of the early Christian Eastern Church of the 2nd – early 4th centuries. Special attention is paid to the terms τάξις, χαρακτήρ, ὑπόστασις, πρόσωπον borrowed from the classical ancient philosophy as well as from the everyday ancient Greek language, the terms being used as synonyms. The terms were used in the early Christian era to describe the Persons and personal relationship in the Triunion God – the Trinity. To understand the meaning of these terms better, a brief overview of using τάξις, χαρακτήρ, ὑπόστασις, πρόσωπον in ancient philosophy is given, which makes it possible to trace the evolution of their meanings and see how they were used in the early Christian era. The conclusion is made that the idea of personality in the writings of the authors of the early Christian East Church of the 2nd – early 4th centuries was expressed through their views of the Persons and personal relationships in the triune God – the Trinity. To describe these Persons and relationship between them these authors used the terms τάξις, χαρακτήρ, ὑπόστασις, πρόσωπον, borrowed from ancient philosophy and Greek culture, with new meanings though. The terminology presented was used as the basis for the development of the ideas of personality (personhood) in the early Christian patristic period.

Keywords: Personal theology, God, Trinity, Son-Logos, Eastern Church, personal relationship, personality, early Christian fathers and teachers, classical Hellenistic philosophy, relevant terminology.

About the author: **Priest Pavel Yurievich Malnov**

Graduate student of Sts Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies of the Russian Orthodox Church.

E-mail: o.pavel.m@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4295-3267>

For citation: Malnov P., priest. Terminology of Personality (Personhood) of Early Christian fathers and teachers of the Eastern Church of the 2nd – early 4th centuries. *Khristsianskoye Chteniyе*, 2024, no. 1, pp. 12–22.

The article was submitted 14.02.2023; approved after reviewing 18.03.2023; accepted for publication 15.04.2023.

Веком становления учения о личности, основанного на троическом богословии, принято считать век отцов-каппадокийцев, «видевших образец подлинной личности в отношениях между лицами (ипостасями) Святой Троицы» [Богословие личности, 2013, 7].

Однако представление о Лицах в Троичном Боге занимало центральное место и в богословском мышлении раннехристианской Церкви. Выражая идею представлений о Лицах (Личностях) в Троичном Боге, отцы и учителя Восточной Церкви использовали заимствованные из античной философии термины *τάξις*, *χαρακτήρ*, *ύπόστασις*, *πρόσωπον*, служившие в том числе и для описания обыденных процессов в быту древних греков. Существует мнение, что «платоновское представление о вселенной в различении ипостасей Единого, Интеллекта, Души и Материи легло в основу развивающейся теологии христианства, возникшей в результате тщательного толкования библейских текстов» [Kavanagh, 2009, 77–92]. Т. е. синтез эллинской философии и толкование библейских текстов рождает новый взгляд на основные христианские истины и в том числе по-иному представляет терминологию.

Несомненно, что в богословии терминология играет чисто инструментальную роль. По мнению игум. Мефодия (Зинковского), богословская терминология есть «некий указатель, благодаря которому открывается Божественная истина, и эта правильно воспринятая богословская терминология способна защитить православное богословие от еретических искажений» [Мефодий Зинковский, 2014а, 307].

Можно сказать, что начиная с мч. Иустина Философа при описании личностных взаимоотношений Лиц в Троичном Боге активно начинают использоваться следующие заимствованные из античной философии термины: *τάξις*, *χαρακτήρ*, *ύπόστασις*, *πρόσωπον*. К примеру, для описания порядка Лиц в Троице мч. Иустин применяет термин *τάξις* (порядок, построение) (Justinus Apol. 13, 3, 4–6)¹². Свт. Григорий Неокесарийский употребляет *χαρακτήρ* в качестве представления отображения Силы, Образа в Сыне-Логосе Бога Отца (S. Gregorius. PG 10. Col. 984–985)³. *ύπόστασις* как вид или образ, например, встречается у Татиана Ассирийца в его «Речи против эллинов» (Tatianus Apol., 15, 3, 9)⁴, где он говорит о виде (природе) демонов. *πρόσωπον* в качестве указания на конкретное Троичное Лицо встречается у сщмч. Ипполита Римского в его речи «Против некоего Поэта» (Hippolytus Escl. 14, 2, 3)⁵. Из этого следует, что раннехристианская богословская мысль имела некую систему представления персональности (личности), которая была заключена в особую терминологию. И хотя термины, представляющие личность, не были разработаны, это будет сделано столетием позже, в век отцов-каппадокийцев, но, тем не менее, данный терминологический аппарат, описывающий личность в раннехристианскую эпоху, заслуживает особого внимания, т. к. он явился фундаментом богословия личности.

Сделаем краткий экскурс в античную литературу для полного понимания использованных в нашей теме терминов, которые в дальнейшем будут применены к описанию Лиц и личностных отношений в Троичном Боге в раннехристианской патристике.

¹ «υἰὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ **τάξει**» — «Мы учим: Он Сын Самого истинного Бога, и поставляем Его на втором месте, а Духа пророческого на третьем».

² Здесь и далее перевод и парафраз источников наш, за исключением тех случаев, где цитата дана по уже имеющемуся русскому переводу.

³ «Θεός Πατήρ Λόγου ζώντος σοφίας ύφεστάσης καὶ δυνάμεως καὶ **χαρακτήρος** αἰδίου... ἐκ Θεοῦ **χαρακτήρ** καὶ τῆς θεότητος λόγος ἐνεργός» — «Бог, Отец Слова жизни, мудрости, откровения и силы, и образ [ипостаси] Бога... образ Бога и действенное Слово Божественное».

⁴ «διὰ τοῦτο γοῦν ἢ τῶν δαμόνων **ύπόστασις** οὐκ ἔχει [μετανοίας τόλον]» — «Из-за этого в природе демонов нет места покаянию».

⁵ «Πατήρ μὲν γὰρ εἷς, **πρόσωπα** δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ Υἱός· τὸ δὲ τρίτον καὶ ἅγιον πνεῦμα» — «Ибо един Отец, а Лиц два, ибо еще и Сын, а третье Святой Дух».

Так, *τάξις* используется Аристотелем для представления космического миропорядка, где «расположением называется порядок „τάξις“ (Aristoteles Phil., Met., 1022b, 1), который имеет части в пространстве» [Аристотель, 1971, 171].

Харакτήρ⁶ — само это понятие у древних греков означало «штамп, чеканка, нечто начертанное, тип» [Фрейденберг, 1941, 133]. Первый, кто «использовал ремесленный термин „χаракτήρ“ для обозначения человеческого нрава, психического и поведенческого стереотипа, представляя „нрав“ как „штамп, тип, застывшую маску“» [Наурханова, 2018, 3], был Теофраст. В своих «Характерах»⁷ Теофраст изображает «карикатурные» характеры афинских горожан, но при этом различая более тонкие отличительные черты (особенности), иногда стремясь к индивидуализации типов (см.: [Наурханова, 2018, 3]). Геродот в своей «Истории» употребляет слово *χаракτήρ* для указания языковых особенностей городов Крестона и Плакии (Herodotus Hist., 1, 57, 14–17): *γλώσσης χαρακτήρα* — «характерный, особенный язык» (Herodotus Hist., 1, 57, 16). У «Плутарха „χаракτήρ“ — это примета, представляющая собой проявление внутреннего духа. Он выполняет роль внутреннего стержня, на который можно опереться в потоке жизни» [Наурханова, 2018, 3]. Стоит также отметить, что *χаракτήρ* синонимичен *ἦθος* (нрав, характер, натура); последний термин «употребим в значении как места, так и своеобразия природы и комплекса изменяемых качеств, порядка тех или иных образов, свойственных самому объекту» [Платонов, 2015, 31]. Этот термин также часто использовался в позднеантичной магической литературе как обозначение некоторых знаков. Эти знаки изображались или зачитывались во время действий-процессов (*πρᾶξις*) и соотносились с конкретной божественной силой.

Υλόστασις неоднократно встречается в трудах Аристотеля: при описании более плотных веществ, образующихся в результате их выделения из жидкости (Aristoteles Phil., Met., 357b, 7–9)⁸; когда говорится о выделении животных после переваривания пищи (Aristoteles Phil., Met., 355b, 7–8)⁹; когда описывается сопотивление воздуха и воды (Aristoteles Phil., Met., 355b, 10–12)¹⁰; а также когда речь идет о передних конечностях четвероногих, служащих им для поддержания тяжести тела (Aristoteles Phil., De part. anim., 659a, 24–25)¹¹. Также *υλόστασις* встречается и у других эллинистических авторов. В частности, у Филона Александрийского «около полутора десятков раз используется существительное „ὑλαρξίς“, во многом синонимичное „υλόστασις“, но почти всегда — в контексте рассуждений о богопознании» [Мефодий Зинковский, 2014б, 36]. По мнению философа Р. Витта, «*Υλόστασις* впервые стал онтологическим в стоицизме, стоики сохраняли его для обозначения действительности или актуализации из первичной материи индивидуальной конкретной вещи, Посидоний продвигал его использование в качестве нормального термина в философии, особенно во фразах *ἰδία* и *καθ' υλόστασιν* (*κατ' ἐπίνοιαν*), что впоследствии и было с готовностью принято христианскими писателями» [Witt, 1933, 342–343].

Πρόσωλον употребляется Гомером в «Илиаде» в качестве указания на лик Пелида как внешний лик и как внутреннее нравственное состояние «поверженного» от горя Пелида: «*χαρίεν δ' ἦσχυνε πρόσωλον*» (Homerus Epic., 18, 24). Такое двойственное представление *πρόσωλον* (ликов) в человеке вызвано тем, что Гомер считал, что «человек имеет двойное существование. Он — видимое „я“, называемое „κοπα“;

⁶ «Греческое слово „χаракτήρ“ происходит от глагола *χαράσσω* — „царапать“, „писать на камне, дереве или меди“» [Феофраст, 1974, 61].

⁷ У Феофраста «χаракτήρ» стоит только в заглавии, в самом тексте его нет. Подр. см.: (Theophrastus Phil.)

⁸ «*ἐν μὲν οὖν τῷ σώματι γίγνεται τὸ τοιοῦτον ἢ τῆς τροφῆς υλόστασις διὰ τὴν ἀπεψίαν· ἐν δὲ τῇ γῆ τίνα τρόπον ὑπῆρχε, λεκτέον*».

⁹ «*καὶ γὰρ ἐν τούτοις τῆς τροφῆς εἰσελθούσης γλυκείας ἢ τῆς ὑγρᾶς τροφῆς υλόστασις καὶ τὸ περιττώμα φαίνεται πικρὸν ὄν καὶ ἀλμυρόν*».

¹⁰ «*ἀποβιαζόμενα γὰρ ἄλλα τὰ μὲν πνεῦμα τὸν σεισμόν ἐποίησεν, ἢ δ' υλόστασις τοῦ κύματος τὸν κατακλυσμόν*».

¹¹ «*ἀλλ' οὐ μόνον ἔνεχ' υλοστάσεως τοῦ βάρους*».

но в нем пребывает двойник, образ его живого существа, действующий во время его сна и существующий после его смерти. Это двойник, аналогичный образу, возвращаемому нам зеркалом» [Nédoncelle, 1948, 277]. «У Гесиода „прόσωλον“ означает непосредственно лицо человека, у Пиндара, Еврипида, Платона „прόσωλον“ может означать целостное присутствие, власти и влияния его обладателя, у Полибия, Плутарха — „выдающаяся фигура“, „характер“, „положение индивидуума“, у Дионисия Галикарнасского — непосредственно сам „индивидуум“» [Мефодий Зинковский, 2014а, 434]. Маски, используемые древними греками на маскарадных представлениях, также назывались πρόσωλον (подр. см.: [Nédoncelle, 1948, 277–299]). Как мы видим из нашего краткого экскурса, термины τάξις, χαρακτήρ, ὑπόστασις, πρόσωλον носили скорее обстоятельный характер, чем определенный, который способствовал бы представлению, относящемуся к личности или конкретному Лицу. Исключением могут являться только χαρακτήρ и πρόσωλον, и то в тех случаях, когда они применяются к описанию конкретного лица.

В раннехристианской богословской мысли Восточной Церкви термины τάξις, χαρακτήρ, ὑπόστασις, πρόσωλον обретают иное наполнение, отличное от того, что они означали в античной философии. Теперь данная терминология будет применяться для описания Лиц и Личностных взаимоотношений в Троичном Боге.

В частности, τάξις употребляется в качестве субординационной упорядоченности, очередности в Троическом бытии (см.: [Фокин, 2013, 76]). Сложно сказать, насколько данный термин формирует определенную зависимость Личностей в Троичном Боге между собой, но можно предположить, что логически τάξις применяется непосредственно к отличию Лица Бога Отца от других Лиц в Троице. Мученик Иустин употребляет τάξις, выражая очередность Лиц в Троичном Боге (Justinus Apol., 13, 3, 4–6)¹². Афинагор Афинский использует τάξις как указание на «Единство Бога-Отца, Бога-Сына и Духа Святого, но различает Их по порядку: „έν τῇ τάξει“ (букв.: „в порядке“. — *свящ. П. М.*)» (Athenagoras Apol., 10, 5, 1–3)¹³. Ориген применяет τάξις для обозначения упорядоченности личностных взаимоотношений между Богом Отцом и Сыном-Логосом: «Ради того, чтобы Слово могло мыслиться как Бог вследствие его бытия „у Бога“, [ев.] Иоанн видит здесь определенный порядок (τινὰ τάξιν)» (Origenes. Theol., Com. in evan. Joan., 2, 1, 11, 1), который указывает на некоторый порядок (τάχα τάξιν τινὰ δηλοῖ τὸ πρῶτον τετάχθαι) (Origenes Theol., Com. in evan. Joan., 2, 1, 12, 1–2), то первым поставлено „в начале было Слово“, затем „Слово было у Бога“ и третьим „Слово было Бог“» (Ориген, 2018, 86).

Характёр в контексте ипостасной особенности употребляется свт. Григорием Неокасарийским применительно ко второму Лицу Св. Троицы — Сыну Божию. Святитель Григорий называет Сына-Логоса «Начертанием и Образом Бога Отца» (S. Gregorius. PG 10. Col. 984–985). Данное употребление термина χαρακτήρ указывает на личностные особенности Божества в Боге Сыне, где Отец есть начертание (образность) в Лице Сына-Логоса: «ὁ χαρακτήρ έν τῷ προσώπῳ» (Gregorius Eccl., In annu s. virg. Mar., 10, 1149, 36–37), через Которого возсиявает Слава Отца.

ὑπόστασις использует Татиан Ассириец, когда говорит, что Бог является основанием всего (Tatianus Apol., 5, 1, 1–2)¹⁴, что в Нем было всё и Он Сам был силою и основанием (Tatianus Apol., 5, 1, 4–5)¹⁵, а также что в Нем было и Его Слово (Tatianus Apol., 5, 1, 5)¹⁶. В другом месте Татиановской «Речи» ὑπόστασις означает вид (природу) демона (Tatianus Apol., 15, 3, 9)¹⁷. У Афинагора Афинского οὐσία сопоставима

¹² «υἰὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντος θεοῦ μαθόντες καὶ έν δευτέρα χώρα ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν έν τρίτῃ τάξει».

¹³ «τίς οὖν οὐκ ἂν ἀπορήσαι <τους> ἄγοντας θεὸν πατέρα καὶ υἰὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, δεικνύοντας αὐτῶν καὶ τὴν έν τῇ ένώσει δύναμιν καὶ τὴν έν τῇ τάξει διαίρεσιν».

¹⁴ «αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντός ἢ ὑπόστασις».

¹⁵ «καθὸ δὲ πάσα δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν».

¹⁶ «καὶ ὁ Λόγος, ὃς ἦν έν αὐτῷ, ὑπέστησε».

¹⁷ «ἢ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις».

с представлением естества — ὑπόστασις (Athenagoras Apol., 24, 5, 3)¹⁸. Сщмч. Ириней Лионский использует ὑπόστασις наравне с οὐσία (Irenaeus Theol., 1, 8, 16, 22)¹⁹, для него это синонимичные понятия. Также сщмч. Ириней «сближает два богословских понятия: ипостась плоти и состав плоти (σύστασιν) (Irenee Lyon., 1974, 431–433), соответствующей из праха земного. Ипостасное противопоставляется кажущемуся, мнимому или только мыслимому»²⁰ [Грезин, 2005–2006, 203–204]. Священномученик Ипполит Римский употребляет ὑπόστασις в качестве σύστασιν: «Плоть сама по себе без Слова не могла составить „ὑπόστασις“ (личность), т.к. только в Слове она имела свой „σύστασιν“ (состав). Так явился Единый, Совершеннейший Сын Божий» (Hippolytus Eccl., 15, 7, 1–6)²¹. У Климента Александрийского ὑπόστασις — это и нравственное качество правдивости (Clemens Theol., Paed., 1, 5, 19, 3, 4)²²; и показатель нравственного принципа веры, которую осмеивают эллины (Clemens Theol., Strom., 2, 18, 96, 2, 3–4)²³; и четвертая ипостась Господа (Clemens Theol., Strom., 2, 2, 8, 4, 2–3)²⁴; и принцип различия жизненной сущности в вопросах веры, заключенной в истинном богопознании, для которого нужно обладать верой, которая через любовь восходит к гнозису (Clemens Theol., Strom., 4, 22, 136, 4,5, 2,1)²⁵; и проявления качества дел характера (Clemens Theol., Strom., 7, 12, 77, 1, 2)²⁶; а также ὑπόστασις есть синоним природы (φύσις) (Clemens Theol., Strom., 5, 1, 3, 2, 5)²⁷; и образ единства природы Церкви, которая объединяет различия ее чад в Господе (Clemens Theol., Strom., 7, 17, 107, 4,5 3,1)²⁸.

Ориген — первый из раннехристианских авторов, кто различает οὐσία и ὑπόστασις как общее и частное: в «Комментарии на „Евангелие от Иоанна“ Ориген пишет о некоторых христианах, которые из всех имен Сына Божия полагали самым важным именование Его Божественным Словом, делая отсюда вывод, что Сын есть некое неотделимое от Отца действие, „как бы речевой акт Отца, выраженный в слово-сочетаниях“, и отказываясь на этом основании признавать за Ним независимое и отдельное от Отца существование (Origenes Theol., Com. in evan. Joan., 1, 24, 151, 1)²⁹» [ПЛАТΩΝΙΚΑ, 2013, 330–331]. В других местах Оригеновских трудов ὑπόστασις есть: указание на сущность тварных вещей (Origenes Theol., Con. Cel., 4, 3, 46)³⁰; космоса (Origenes Theol., Com. in Gen., 12, 48, 27)³¹; ангелов; человеческих душ (Origenes Theol., Con. Cel., 6, 71, 27–28)³²; человеческой ипостаси, которая изначально создана по образу Божию (Origenes Theol., Com. in evan. Joan., 20, 22, 182, 6–7)³³; и каждая созданная душа (по образу Божию. — *свящ. П. М.*) имеет свою ипостась (Origenes Theol., Sel. in Ezec., 13, 817, 21–23)³⁴. Но все же

¹⁸ «οἱ δὲ ἐνὸν βρισαν καὶ τῇ τῆς οὐσίας ὑποστάσει».

¹⁹ «τὴν τοῦτου οὐσίαν καὶ τὴν ὑπόστασιν».

²⁰ «Εἰ γὰρ ἐκεῖνος μὲν ἐκ τῆς γῆς χειρὶ τε καὶ τέχνῃ Θεοῦ πλάσιν ἔσχε καὶ σύστασιν οὗτος δὲ οὐχ ἔχ τῆς Μαρίας τῇ τέχνῃ τοῦ Θεοῦ..... Εἰ γὰρ μὴ ἔλαβε παρ' ἀνθρώπου τὴν ὑπόστασιν τῆς σαρκός, οὔτε ἄνθρωπος ἐγενετο οὔτε Υἱὸς ἀνθρώπου».

²¹ «οὐθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ Λόγου ὑποστῆναι ἠδύνατο διὰ τὸ ἐν Λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν. οὕτως οὖν εἰς Υἱὸς τέλειος Θεοῦ ἐφανερώθη».

²² «ἀληθείας ὑπόστασις».

²³ «ἐλπίζομένων ὑπόστασις».

²⁴ «τοῦ κυρίου τετάρτην ὑπόστασιν».

²⁵ «ἐλπίζομένων ὑπόστασις οὐσία τοῦ γινώσκοντος κατὰ ἀνάκρασιν ἀδιάστατον γενομένη καὶ αἰδιος θεωρία, ζῶσα ὑπόστασις μένει».

²⁶ «τὴν τῶν ἔργων ὑπόστασιν».

²⁷ «ἀλλ' οὐκ ἔξουσίαν, καὶ φύσιν καὶ ὑπόστασιν».

²⁸ «τοῦ ἐνὸς φύσει συγκληροῦται ἐκκλησία ἡ μία, ἣν εἰς πολλὰς κατατέμνειν βιάζονται αἰρέσεις. κατὰ τε οὖν ὑπόστασιν».

²⁹ «εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο ὑπόστασιν αὐτῷ».

³⁰ «τὴν ἀρχὴν ὑποστάσεως».

³¹ «ὡς διαρκέσαι τῇ τηλικούτου κόσμου ὑποστάσει».

³² «τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν ἢ τὴν ἀγγέλων ἢ θρόνων ἢ κυριοτήτων ἢ ἀρχῶν ἢ ἐξουσιῶν ὑπόστασιν».

³³ «καὶ ἡμῶν δεῖ ἢ προηγουμένη ὑπόστασις ἐστὶν ἐν τῷ κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος».

³⁴ «καὶ ἐκάστη ψυχὴ ἰδίαν ὑπόστασιν ἔχει, ἐν τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἰσταμένη, καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ. Καὶ οὐκ ἐστὶν εἰπεῖν ἄλλην ὑπὲρ ἄλλης τὰς ἀμαρτίας ἀποτίνειν».

для Оригена «ὁλόστασις не есть бытие своеобразное (ιδιάζον) или совокупность индивидуальных признаков, отличающих одного субъекта от другого, — это последнее на его языке называется индивидуальностью, „ιδιότης“» [Грезин, 2006, 209]. Это приводит Оригена к сложной интерпретации представления о Личностной ипостаси Бога Отца, Которая является для него только одной Абсолютной Личностью, Автономной и Само-совершенной. А другие Две, «Логос и Дух — есть личные, Божественные, но не безусловные Ипостаси» [Саврей, 2011, 510].

Святитель Григорий Чудотворец называет Сына-Логоса ипостасной премудростью (S. Gregorius. PG 10. Col. 984–985)³⁵. В своем полном «Изложении веры» свт. Григорий говорит: «Страшное же дело замышляют некоторые против Святой Троицы, утверждающие, что нет трех Лиц, как бы вводя безыпостасное Лицо» (Григорий Чудотворец, 1996, 121). Эти три ипостаси и есть Сам Бог. Эти три Лица Св. Троицы для свт. Григория являются «неповрежденным, нераздельным единством Совершеннейшего» (Григорий Чудотворец, 1996, 102). Что вполне является ипостасным единством, о котором говорит свт. Василий Великий (см.: [Грезин, 2006, 219]).

Πρόσωλον — данный термин был знаком отцам и учителям раннехристианской Церкви не только из философии эллинизма, но также благодаря его активному употреблению в переводе Священного Писания LXX. Так, мч. Иустин Философ применяет πρόσωλον, когда говорит о Лице Бога Отца и Владыки всего (Justinus Apol., 36, 2, 2–3)³⁶. Чаще всего мч. Иустин употребляет πρόσωλον по отношению к Лицу Христа, от Которого говорит Дух Святой (Justinus Apol., 36, 2, 3–4)³⁷; (Justinus Apol., 38, 1, 3)³⁸. Также мч. Иустин говорит о лицах людей, ответствующих Господу или Отцу Его (Justinus Apol., 36, 2, 4–5)³⁹, называя их избранным народом Божиим (Justinus Apol., 47, 1, 3)⁴⁰. Интересно и то, что πρόσωλον употребляется им для обозначения отличительной особенности людей от животных, причем нос на лице человека, отмечает он, представляет собой фигуру креста (Justinus Apol., 55, 4, 5, 1–5, 1–3)⁴¹. Πρόσωλόν — это и нравственное качество, перед которым будут представлены все грехи согрешившего (Justinus Apol., Dial. cum Tryph., 22, 10, 7)⁴²; образ пророческого слова, сохраняющего нас от злых духов (Justinus Apol., Dial. cum Tryph., 30, 2, 7–9)⁴³; и Святой Дух, именуемый пророческим, вещавший истину от Отца через пророка Давида (Justinus Apol., Dial. cum Tryph., 88, 8, 9–10)⁴⁴. У свт. Феофила Антиохийского πρόσωλον применяется в качестве указания на вид Бога Отца, Который отображен в Лице беседующего в раю с Адамом Сына-Логоса (Theophilus Apol., 2, 22, 6–8)⁴⁵. Однако словом πρόσωλον называется и лицо конкретного человека (Theophilus Apol., 1, 2, 21)⁴⁶ — лицо которого не может отображаться в зеркале, если там есть «ржавчина». Данная аналогия, проводимая свт. Феофилом в качестве представления об отображении «ржавчины» в зеркале, есть признак нравственного поведения человека. Только в лице очистившегося от греха человека способна,

³⁵ «σοφίας ὑφεστώσης».

³⁶ «ὡς ἀπὸ προσώπου τοῦ δεσπότη του πάντων καὶ πατρὸς θεοῦ φθέγγεται».

³⁷ «ὡς ἀπὸ προσώπου τοῦ Χριστοῦ».

³⁸ «ἀπὸ προσώπου τοῦ Χριστοῦ λέγει τὸ προφητικὸν πνεῦμα».

³⁹ «ὡς ἀπὸ προσώπου λαῶν ἀποκρινομένων τῷ κυρίῳ ἢ τῷ πατρὶ αὐτοῦ».

⁴⁰ «ὡς ἀπὸ προσώπου λαῶν».

⁴¹ «τὸ δὲ ἀνθρώπειον σχῆμα οὐδενὶ ἄλλῳ τῶν ἀλόγων ζῶων διαφέρει, ἢ τῷ ὀρθόν τε εἶναι καὶ ἔκτασιν χειρῶν ἔχειν καὶ ἐν τῷ προσώπῳ ἀπὸ τοῦ μεταπίου τεταμένον τὸν λεγόμενον μυζωτήρα φέρειν, δι' οὗ ἢ τε ἀναπνοή ἐστι τῷ ζῳῳ, καὶ οὐδὲν ἄλλο δείκνυσιν ἢ τὸ σχῆμα τοῦ σταυροῦ. καὶ διὰ τοῦ προφήτου δὲ ἐλέχθη οὕτως: Πνεῦμα πρὸ προσώπου ἡμῶν χριστὸς κύριος».

⁴² «κατὰ πρόσωπόν σου τὰς ἁμαρτίας σου».

⁴³ «πλάνων πνευμάτων, συντηρήσῃ ἡμᾶς, ἀπὸ προσώπου ἐνὸς τῶν εἰς αὐτὸν πιστευόντων σχηματοποιήσας ὁ λόγος τῆς προφητείας».

⁴⁴ «διὰ Δαυεὶδ λεγόμενη, ὡς ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ λέγοντος ὅπερ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἔμελλε λέγεσθαι».

⁴⁵ «Τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς καὶ κυρίου τῶν ὄλων, οὗτος παρεγένετο εἰς τὸν παράδεισον ἐν προσώπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ὠμίλει τῷ Ἀδάμ».

⁴⁶ «τὸ πρόσωπον τοῦ ἀνθρώπου».

как в зеркале, отображаться Истина, Сам Бог (Theophilus Apol., 2, 21, 17)⁴⁷. Священномученик Ириней Лионский употребляет πρόσωπον по отношению к понятиям лица, вида или образа, а в частности — Лица Бога Отца (Irenaeus Theol., 1, 7, 2, 28–29)⁴⁸; (Irenaeus Theol., 1, 7, 5, 13)⁴⁹. Интересным является тот факт, что сщмч. Ириней пользуется термином πρόσωπον для описания мистических лиц Херувимов, в которых «отображается образ деятельности Сына Божия, которые [Херувимы] являют миру четыре Евангелия, являющиеся образом четырех концов света, четырех „состояний“, четырех явлений „лица“ единого Евангелия» [Lynch, 1974, 57]. Священномученик Ипполит Римский — первый из раннехристианских авторов, кто использует πρόσωπον для отличия Лица Бога Отца от Лица Сына-Логоса (Hippolytus Eccl., 7, 3, 3–5)⁵⁰. В данной ситуации πρόσωπον выступает в качестве конкретизирующего термина, указывающего на Личности Отца и Сына, но при этом πρόσωπον не применяется к Лицу Святого Духа (Hippolytus Eccl., 14, 2, 2–4, 1–2)⁵¹. Святой Дух же «Это — Знание, которое Отец сохраняет при Себе, и Оно (знание Св. Духа. — *свящ. П. М.*) будет открыто только его святым, которые будут достойны видеть Лице Его» (Hippolytus Eccl., 16, 6, 5–8)⁵². У Климента Александрийского πρόσωπον часто встречается в контексте истины или знания о Боге: «Истина должна озарить всех людей, т.к. их ясный (истинный) лик отдан во власть неверия» (Clemens Theol., Protr., 1, 2, 1, 2–3)⁵³. «Истина скидывает с языческих богов маски, под масками языческих богов скрывается страсть гнева, которую срывают устремляющиеся к истине» (Clemens Theol., Protr., 2, 27, 5, 3)⁵⁴, и эти устремленные к истине «отворачивают свое лицо от греховной жизни, обличают страсти, влекущие за собой бездну падения» (Clemens Theol., Protr., 1, 35, 2, 3, 1–5, 1)⁵⁵. Однако у Климента πρόσωπον это не всегда термин, описывающий нравственный принцип человеческой жизни. Так, πρόσωπον встречается и в качестве указания на конкретное «красивое» лицо человека (Clemens Theol., Protr., 4, 54, 2, 5)⁵⁶, и в качестве образа, маски Логоса, надетого ради человечества (Clemens Theol., Protr., 10, 110, 1, 2, 3, 5–7, 1–3, 1)⁵⁷. Изображением Лица Бога ἰδίου προσώπου (Clemens Theol., Paed., 1, 7, 56, 2, 1), по мнению Климента, является Логос. Климент называет Сына-Логоса Лицом Бога πρόσωπον δὲ τοῦ θεοῦ ὁ λόγος (Clemens Theol., Paed., 1, 7, 57, 2, 5), Логос есть Педагог-воспитатель, Который лично является руководителем новозаветного народа (Clemens Theol., Paed., 1, 7, 58, 1, 3)⁵⁸. А также πρόσωπον (Лицом) называется и Сама Церковь, терпящая до конца и представляющая собой в лице людей радостную благодарность Богу (Clemens Theol., Paed., 1, 5, 22, 3, 6)⁵⁹.

Ориген употребляет πρόσωπον, описывая личину, облик некоего иудея, от лица (облика, личины) которого Цельс ведет диалог с Иисусом (Origenes Theol., Con. Cels., 1, 28, 5–6)⁶⁰. Также у Оригена можно встретить и иные, отличные от привычного формы употребления πρόσωπον: τῷ προσωπολοιομένῳ (выведенная [представленная

⁴⁷ «ἀπὸ προσώπου τοῦ θεοῦ».

⁴⁸ «ἐπειδὴ ὁ Πατήρ τῶν ὄλων τὸν ἄγγελόν σου διαπαντὸς βλέπει πρὸ προσώπου αὐτοῦ».

⁴⁹ «τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς».

⁵⁰ «ὅτι ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἐν εἰμί δύο· πρόσωπα».

⁵¹ «δύο μὲν οὐκ ἔρω θεοῦς, ἀλλ' ἢ ἓνα· πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν τε τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος. Πατήρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ Υἱός· τὸ δὲ τρίτον καὶ ἅγιον πνεῦμα».

⁵² «καὶ σὺ τολμᾶς ἐπιζητεῖν τὴν κατὰ πνεῦμα διήγησιν, ἣν παρ' ἑαυτῷ φυλάττει Πατήρ ἀποκαλύπτειν μέλλων τότε ἢ τοῖς ἁγίοις καὶ ἀξίοις ἰδεῖν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ».

⁵³ «Ἀληθείας δὲ ἡμῖν τὸ πρόσωπον τὸ φαιδρὸν μόνον».

⁵⁴ «καὶ ἐκκλητικῶν προσωπειῶν τὸν ὄχλον τῶν θεῶν».

⁵⁵ «τὸν δίφρον τοῦ μοιχοῦ κατὰ πρόσωπον, ὅπως αὐτὸν εἰς συνουσίαν ὑπαγάγῃται».

⁵⁶ «τὸ καλὸν ἀνθρώπου πρόσωπον».

⁵⁷ «ὁ θεῖος λόγος, ὁ φανερώτατος ὄντως θεός, ὁ τῷ δεσπότη τῶν ὄλων ἐξισωθεὶς, ὅτι ἦν υἱὸς αὐτοῦ καὶ «ὁ λόγος ἦν ἐν τῷ θεῷ», οὐθ' ὅτε τὸ πρῶτον προεκηρύχθη, ἀπιστηθεὶς, οὐθ' ὅτε τὸ ἀνθρώπου προσωπειὸν ἀναλαβὼν καὶ σαρκὶ ἀναπλασάμενος τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο, ἀγνοηθεὶς».

⁵⁸ «τοῦ νέου καθηγεμῶν λαοῦ, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον».

⁵⁹ «τὸ πρόσωπον τὸ αὐτοῦ τὸ λείπον τῇ ἐκκλησίᾳ».

⁶⁰ «τῷ Ἰουδαίῳ πρόσωπον ἐν τοῖς λεγομένοις τετήρηκε».

в качестве кого-то] личность) (Origenes Theol., Con. Cels., 1, 43, 4); προσωποποιεῖ (лицетворение) (Origenes Theol., Con. Cels., 1, 28, 1); προσωποποιήσαντι (выведенное лицо, в данном случае Цельс в лице иудея) (Origenes Theol., Con. Cels., 1, 47, 1); πρόσωπον (как непосредственно лицо) (Origenes Theol., Con. Cels., 1, 55, 12); προσώλου τοῦ σωτῆρος (Лицо Спасителя) (Origenes Theol., Con. Cels., 2, 20, 36); προσώλου τοῦ Χριστοῦ (Лицо Христа) (Origenes Theol., Con. Cels., 2, 37, 9). Надо заметить, что в двух последних случаях, где речь идет о Лице Спасителя и Лице Христа, Ориген использует πρόσωπον, указывая на конкретное Лицо, в уста Которого влагаются определенные тексты псалмов или пророчеств (Origenes Theol., Con. Cels., 2, 62, 4). Также πρόσωπον встречается и в отношении Лица Божия как жизнеподательной силы для человека (Origenes Theol., Com. in evan. Joan., 13, 24, 142, 1–3)⁶¹. Иногда же в определенном значении πρόσωπον употребляется Оригеном в качестве указания на конкретного человека (Origenes Theol., Com. in evan. Joan., 13, 60, 418, 6–8).

У свт. Григория Чудотворца πρόσωπον встречается в качестве обозначения Лица Бога: προσώλου θεοῦ (Gregorius Scr. Eccl., In Orig., 16, 19), а также в образе отличия Лица Сына-Логоса от Бога Отца: ὁ χαρακτήρ ἐν τῷ προσώπῳ (Gregorius Eccl., In annu s. virg Mar., 10, 1149, 36–37). Стоит отметить, что свт. Григорий достаточно часто употребляет πρόσωπον в значении представления отображения нравственных качеств души человека на его лице (Gregorius Scr. Eccl., Met. in Eccl. Salam., 10, 1013, 28–31)⁶². В частности, он говорит, что нравственное качество справедливости в человеке имеет истинное лицо, которое является золотым: «τὸ χρύσεον ὄντως ἔδειξεν ἡμῖν πρόσωπον» (Gregorius Scr. Eccl., In Orig., 12, 17–18)⁶³. А также, что имея суровое выражение лица (как отражение нравственного облика), человек способен привести в порядок свою душу (Gregorius Scr. Eccl., Met. in Eccl. Salam., 10, 1004, 49–50)⁶⁴.

Резюмируя наши рассуждения, стоит сказать следующее: раннехристианские отцы и учителя Восточной Церкви II – нач. IV в. довольно активно применяли термины τάξις, χαρακτήρ, ὑπόστασις, πρόσωπον для описания Лиц и личностных особенностей в Троичном Боге. И хотя за данной терминологией еще не стояло отчетливо структурированное представление о личности-ипостаси, как это произойдет в век отцов-каппадокийцев, однако это не мешает нам говорить о том, что зачатки концепции персональности (личности) появляются и начинают развиваться именно в раннехристианскую эпоху. Как видно из нашего изложения, терминология, впоследствии употреблявшаяся для описания личности, в раннехристианскую эпоху претерпевает серьезную корректировку. Заимствовав данные термины в классической античности, раннехристианские отцы и учителя Восточной Церкви добавляют им смыслы, отличные от тех, которые они имели в античной философии. В итоге формируется новый терминологический аппарат, способный описать Лица и личностные особенности в Троичном Боге. Можно заключить, что в раннехристианскую эпоху представление о персональности (личности) выражалось через данную взаимно релевантную терминологию, которая употреблялась для описания взаимоотношения Лиц (Личностей) в Троичном Боге.

Источники и литература

Источники

1. Aristoteles (1956) – Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil. De partibus animalium / Ed. by P. Louis, Paris: Les Belles Lettres, 1956. (Diogenes (version 4.5) is free software, © 1999–2019 Peter Heslin, далее – Diogenes)

⁶¹ «ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν».

⁶² «Ἄνθρωπος δὲ ὃς οὐκ οἶδεν εἰς τὴν ἀγαθὴν πορευθῆναι πόλιν, κάκωσιν ὑπομένει, τοῖς τε ὀφθαλμοῖς, καὶ τῷ παντὶ προσώπῳ».

⁶³ «τὸ χρύσεον ὄντως ἔδειξεν ἡμῖν πρόσωπον».

⁶⁴ «γὰρ διαθέσει προσώπου, κατορθοῦται ψυχή».

2. Aristoteles (1970) — Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil. Metaphysica / Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924. Repr. 1970 [of 1953 corr. edn.]. (Diogenes)
3. Aristoteles (1967) — Aristoteles et Corpus Aristotelicum Phil. Meteorologica / Ed. by F. H. Fobes. Mass, Cambridge: Harvard University Press, 1919, Repr. 1967. (Diogenes)
4. Athenagoras Apol (1972) — Athenagoras Apol. Legatio sive Supplicatio pro Christianis / Ed. by W. R. Schoedel. Oxford: Clarendon Press, 1972. (Diogenes)
5. Clemens (1960) — Clemens Alexandrinus Theol. Paedagogus / Ed. by H. – I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray. Paris: Cerf, 1:1960; 2:1965; 3:1970; (Sources chrétiennes 70, 108, 158). (Diogenes)
6. Clemens (1949) — Clemens Alexandrinus Theol. Protrepticus / Ed. by C. Mondésert, Paris: Cerf, 1949; Sources chrétiennes 2. (Diogenes).
7. Clemens (1960) — Clemens Alexandrinus Theol. Stromata / Ed. by O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu. Berlin: Akademie-Verlag, 2:1960; 3:1970; Die griechischen christlichen Schriftsteller 52(15), 17. (Diogenes).
8. Irenaeus (1857) — Irenaeus Theol. Adversus haereses (libri 1–2) / Ed. by W. W. Harvey, Cambridge: Cambridge University Press, 1857. (Diogenes).
9. Irenaeus (1974) — Irenée de Lyon. Contre les heresies livre III / Ed. par A. Rousseau, L. Doutreleau. T II. Paris. CERF, 1974. 509 p.
10. Gregorius (1867) — Gregorius Thaumaturgus Scr. Eccl. In annuntiationem sanctae virginis Mariae (homiliae 1–2) // Patrologiae cursus completus (Series Graeca) / Ed. par J.-P. Migne. En 385 t. Paris, 1857. T. 10. (Diogenes).
11. Gregorius (1969) — Gregorius Thaumaturgus Scr. Eccl. In Origenem oratio panegyrica / Ed. by H. Crouzel, Paris: Cerf, 1969 (Sources chrétiennes 148). (Diogenes).
12. Gregorius (1867) — Gregorius Thaumaturgus Scr. Eccl. Metaphrasis in Ecclesiasten Salamonis // Patrologiae cursus completus (Series Graeca) / Ed. par J.-P. Migne. En 385 t. Paris, 1857. T. 10. (Diogenes).
13. Herodotus (1970) — Herodotus Hist. Historiae / Ed. by Ph. – E. Legrand, Paris: Les Belles Lettres, 1:1932; 2:1930; 3:1939; 4 (3rd ed.): 1960; 5:1946; 6:1948; 7:1951; 8:1953; 9:1954, Repr. 1:1970; 2:1963; 3:1967; 5:1968; 6:1963; 7:1963; 8:1964; 9:1968. (Diogenes).
14. Hippolytus (1977) — Hippolytus Scr. Eccl. Contra haeresin Noeti / Ed. by R. Butterworth. London: Heythrop College (University of London), 1977. (Diogenes).
15. Homerus (1931) — Homerus Epic. Ilias / Ed. by T. W. Allen, Oxford: Clarendon Press, 1931. (Diogenes).
16. Justinus Martyr (1915) — Justinus Martyr Apol. Apologia / Ed. by E. J. Good-speed, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915. (Diogenes).
17. Justinus Martyr (1915) — Justinus Martyr Apol. Dialogus cum Tryphone // Die ältesten Apologeten / Ed. by E. J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915. (Diogenes).
18. Origenes (1966) — Origenes Theol. Commentarii in evangelium Joannis / Ed. by C. Blanc, Paris: Cerf, 1:1966; 2:1970; 3:1975; (Sources chrétiennes 120, 157, 222). (Diogenes).
19. Origenes (1862) — Origenes Theol., Selecta in Ezechielem (fragmenta e catenis) // Patrologiae cursus completus (Series Graeca) / Ed. par J.-P. Migne. En 385 t. Paris, 1862. T. 13. (Diogenes).
20. Origenes (1967) — Origenes Theol. Contra Celsum / Ed. by M. Borret. Paris: Cerf, 1:1967; 2:1968; 3–4:1969; (Sources chrétiennes 132, 136, 147, 150). (Diogenes)
21. Origenes (1862) — Origenes Theol. Commentarii in Genesim (fragmenta) // Patrologiae cursus completus (Series Graeca) / Ed. par J.-P. Migne. En 385 t. Paris, 1862. T. 12. (Diogenes)
22. S. Gregorius (1857) — S. Gregorius Neocaesariensis Thaumaturgus, Expositio fidei // Patrologiae cursus completus (Series Graeca) / Ed. par J.-P. Migne. En 385 t. Paris, 1857. T. 10. Col. 984–985.
23. Tatianus (1915) — Tatianus Apol. Oratio ad Graecos // Die ältesten Apologeten / Ed. by E. J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915. (Diogenes)
24. Theophilus (1970) — Theophilus Apol. Ad Autolyicum / Ed. by R. M. Grant, Oxford: Clarendon Press, 1970. (Diogenes).
25. Theophrastus Phil. (1960) — Theophrastus Phil. Characteres / Ed. by Steinmetz, P. Munich: Hueber, 1960. (Diogenes).

26. Аристотель (1976) — Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. I / Под. ред. В. Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1976. 550 с.
27. Григорий Чудотворец (1996) — Григорий Чудотворец свт. и Мефодий епископ и мученик. Творения // Ред. совет серии: свящ. А. Лобашинский, Е. А. Карманов, Г. Н. Роговой, А. И. Сидоров. М.: Паломник, 1996. 615 с.
28. Ориген (2018) — Ориген. Толкование на Евангелие от Иоанна / Пер., комм. и предисл. О. И. Кулиева. 2-е изд. СПб.: Изд-во РХГА, 2018. 540 с.

Литература

29. Богословие личности (2013) — Богословие личности / Под. ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М.: Изд-во ББИ, 2013. 271 с. (Сер.: «Современное богословие»).
30. Грезин (2006) — *Грезин П. К.* Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма // Богословский вестник. 2005–2006. Т. 5–6. № 5/6. С. 191–228.
31. Мефодий Зинковский (2014а) — *Мефодий (Зинковский), иером.* Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития. Дис. ... докт. богословия. М.; СПб., 2014. 721 с.
32. Мефодий Зинковский (2014б) — *Мефодий (Зинковский), иером.* История термина «ипостась» и его богословское употребление. Альманах. Богословие философия естествознание // Метапарадигма. 2014. Вып. 04. С. 35–74.
33. Наурханова (2018) — *Наурханова А. А.* Представления о характере человека в античной культуре // Интернет-журнал «Мир науки». 2018 № 5. С. 1–7. URL: <https://mir-nauki.com/PDF/25PSMN518.pdf> (дата обращения: 11.01.2024).
34. Платонов (2015) — *Платонов Р. С.* Семантика слова «ἦθος» в древнегреческой культуре VIII–IV вв. // Этическая мысль. Научно-теоретический журнал. 2015. Т. 15. № 2. С. 20–38.
35. Саврей (2011) — *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. Изд. 3-е. М.: Ком-Книга, 2011. 1008 с.
36. Феофраст (1974) — *Феофраст.* Характеры / Пер., статья и примеч. Г. А. Стратановского. Л.: Наука, 1974. 123 с.
37. Фокин (2013) — *Фокин А. Р.* Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике // Дис. ... докт. филос. наук. М., 2013. 472 с.
38. Фрейденберг (1941) — *Фрейденберг О. М.* «Характеры» Феофраста // Уч. зап. ЛГУ. Сер.: «Филологические науки». 1941. № 63. Вып. 7. С. 129–164.
39. ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ (2013) — ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. 880 с.
40. Kavanagh (2009) — *Kavanagh C.* The Nature of the Soul According to Eriugena // The Afterlife of the Platonic Soul Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions / Ed. by M. Elkaisy-Friemuth & M. Dillon. Leiden; Boston: Brill, 2009. 236 p.
41. Lynch (1974) — *Lynch J. J.* Prosopon and the Dogma of the Trinity: A Study of the Background of Conciliar Use of the Word in the writings of Cyril of Alexandria and Leontius of Byzantium. New York: Fordham University, 1974. 282 p.
42. Nédoncelle (1948) — *Nédoncelle M.* Prosopon et persona dans l'antiquité classique // Revue des sciences religieuses. 1948. № 22. P. 277–299.
43. Witt (1933) — *Witt R. E.* Ὑπόστασις. Amicitiae Corolla. A Volume of Essays. University of London Press, 1933. 366 p.

О. И. Сидорова

Образ Матери-Церкви в контексте раннехристианской катехизации

УДК 27-472-9:27-558

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_23

EDN XQIKRE



Аннотация: Образ Матери-Церкви широко распространен в раннехристианской литературе. В статье исследуется значение этой метафоры для катехизической практики в Ранней Церкви: анализируется применение материнской символики на разных этапах огласительного процесса, обобщается и структурируется основное учительное значение образа Матери-Церкви, содержащееся в катехизических источниках II–V вв. разных провинций Римской империи. В научной литературе наиболее изучено использование метафор матери и материнской утробы в связи со значением таинства Крещения как духовного возрождения человека, однако недостаточно раскрыто их употребление на других этапах катехизации – в предкрещальной подготовке и мистагогии. В статье приводятся примеры употребления образа Матери-Церкви как в крещальных гомилиях, так и в катехизических лекциях, библейских комментариях для оглашаемых, проповедях на Символ веры, молитву Господню и в дни Светлой седмицы. Показывается, как катехизаторы давали различные этические наставления, вытекающие из понимания особой связи верующих – детей общих Отца и Матери. Особо исследуется катехизация блж. Августина и свт. Иоанна Златоуста. Делается вывод о том, что раннехристианский опыт использования этой метафоры остается актуальным и для современной огласительной практики. Семейные аллюзии являются привлекательными и понятными для современных людей, при этом напоминание о материнской «природе» Церкви раскрывает призвание всего церковного собрания (клира и мирян, мужчин и женщин) к служению просвещения, приводящего к Богу-Отцу новых детей.

Ключевые слова: история катехизации, этапы оглашения, крещение, оглашаемые, просвещаемые, новокрещенные, Мать-Церковь, блж. Августин, свт. Иоанн Златоуст, катехизация в Северной Африке, подготовка ко крещению.

Об авторе: **Олеся Ивановна Сидорова**

Заместитель руководителя издательства Свято-Филаретовского института и аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

E-mail: ololsidorova@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6147-8273>

Для цитирования: Сидорова О. И. Образ Матери-Церкви в контексте раннехристианской катехизации // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 23–34.

Статья поступила в редакцию 24.03.2023; одобрена после рецензирования 03.04.2023; принята к публикации 11.05.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Olesya I. Sidorova

The Mother Church Image in the Context of Early Christian Catechesis

UDK 27-472-9:27-558

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_23

EDN XQIKRE



Abstract: The Church image as Mother is widespread in early Christian literature. This article studies the meaning of this metaphor in the catechetical practice of the Early Church. The use of maternal symbolism is analysed for different stages of the catechetical process. Included in the catechetical sources of the 2nd-5th centuries from different Roman provinces, the main instructive meaning of the “Mother Church” image is summarized and structured. The use of “mother” and “womb” metaphors with regard to the sacrament of baptism as the rebirth of the human person are the most studied in scholarly literature. However their usage at other stages of catechesis, such as pre-baptismal preparation and mystagogical instruction, is not sufficiently revealed. The article presents some examples of usage of the image of “Mother Church” in baptismal homilies, catechetical lectures, biblical commentaries for catechumens, sermons on the Creed, the Lord’s Prayer, and on the days of the Bright Week. It is described how catechists delivered various ethical admonitions based on the understanding of a special connection among the faithful – children of the same Father and Mother. Special attention is given to the catechesis of St. Augustine of Hippo and St. John Chrysostom. The conclusion is made that early Christian experience of using this metaphor is still relevant for the catechetical practice nowadays. Family allusions are attractive and understandable to modern people, and a reminder of the maternal “nature” of the Church reveals the calling to the whole church congregation (clerics and laity, men and women) to serve for education, bringing new people to God the Father.

Keywords: History of catechesis, stages of catechesis, baptism, catechumen, educated, newly-baptised, “Mother Church”, St. Augustine, St. John Chrysostom, catechesis in North Africa, preparation for baptism.

About the author: **Olesya Ivanovna Sidorova**

Deputy Manager of SFI Publishing office, Postgraduate student of Sts Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies of the Russian Orthodox Church.

E-mail: ololsidorova@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6147-8273>

For citation: Sidorova O. I. The Mother Church Image in the Context of Early Christian Catechesis. *Khristsianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 23–34.

The article was submitted 24.03.2023; approved after reviewing 03.04.2023; accepted for publication 11.05.2023.

Введение

Крещение с самых первых веков христианства понималось как новое творение, «возрождение», «рождение свыше» — Божественное действие, усыновляющее новокрещеного, содействующее его чадом Божиим по благодати [Ysebaert, 1962, 89–154]. В связи с этим крещальная купель и, шире, вся Церковь, в которой происходило обращение человека, символически часто отождествлялись с матерью и материнской утробой. Наиболее изучены исторические и экклезиологические аспекты образа Матери-Церкви в раннехристианских источниках. Одним из первых генезис и развитие образа Матери-Церкви в святоотеческой традиции изучал Дж. Пламп, работы которого стали фундаментом для дальнейших исследований [Plump, 1939; Plump, 1943]. Он пришел к выводу, что этот образ происходит из Малой Азии (Фригии) и затем был принесен на Запад через христианские общины, обосновавшиеся в Лионе и Вьенне [Plump, 1943, 35–62]. Экклезиологические исследования латинской и греческой раннехристианских традиций материнских образов Церкви получили особый импульс в связи с «богословием истоков» (*ressourcement*) II Ватиканского собора. Здесь стоит отметить работы К. Делазе и А. де Любака [Delahaye, 1964; Lubac, 1982]. Одной из современных работ, продолжающих эти исследования, является диссертация Б. М. Пепера, посвященная динамике развития образа Матери-Церкви в североафриканской экклезиологии от Тертуллиана до св. Фульгенция Руспийского. Пеппер отмечает, что характерное для североафриканских авторов употребление образа матери подчеркивает эксклюзивизм Церкви, поэтому, по его мнению, использование материнской метафоры в ее историческом аутентичном значении проблематично в современном католическом богословии, ориентированном больше на инклюзивную экклезиологию [Pepet, 2011, 231–233]. Р. Мюррей анализирует персонификацию Церкви как Матери и Невесты в своем исследовании символов Церкви и Царства Божия в ранней сирийской традиции. Он отмечает как сходные с греко-римской традицией интерпретации этого образа, связанные с рождением детей Небесному Отцу и параллелями между Церковью и Девой Марией, так и уникальные для сирийских отцов, связанные с материнством Святого Духа [Murrey, 1975, 131–158]. Протоиерей Джон Бэр исследует соотношение метафор Матери и Невесты в новозаветном и раннехристианском богословии II–III вв., в частности в мученических актах [Бэр, 2022]. Конечно, следует упомянуть о полемическом значении образа Матери-Церкви в экклезиологических исследованиях расколов в Ранней Церкви (таких работ очень много, в частности, об этом писал еще проф. В. Болотов [Болотов, 2006, 389]). В источниках кон. IV–V вв. Северо-Африканской Церкви, в т. ч. и катехизических, можно встретить противопоставление образа истинной Матери-Церкви и наложницы (*concubina*) — церкви донатистов, ариан [Pignot, 2020, 267–275; Vorřada, 2020, 173–200].

Катехизический аспект образа Матери-Церкви также становился предметом научного изучения, хотя и в меньшей степени. В фундаментальных исследованиях раннехристианской практики катехизации и крещения этот образ упоминается наряду с другими церковными метафорами и символами [Ferguson, 2009; Riley, 1974] или рассматривается в рамках отдельных катехизических традиций. Хорошо изучена материнская символика в катехизической традиции Северной Африки (блж. Августин, св. Квдовультеус) [Harmles, 2014; Pignot, 2020; Vorřada, 2020]. Специально использование образов матери и материнской утробы в процессе христианского посвящения рассматривается в работах Р. М. Дженсон, которая изучала как текстовые источники разных регионов, так и сохранившиеся раннехристианские баптистерии (надписи, архитектурные формы) [Jensen, 2008; Jensen, 2012, 53–90]. Дженсон уделяет больше внимания самому таинству Крещения. Вместе с тем представляется актуальным проанализировать применение материнской символики на разных этапах огласительного процесса (предоглашения, оглашения, Крещения и мистагогии), обобщить и структурировать основное учительное значение образа Матери-Церкви, содержащееся в источниках разных регионов. В данной статье эти вопросы будут исследоваться на катехизических текстах II–V вв.

(огласительных беседах, проповедях на Символ веры и молитву Господню, крещальных гомилиях, библейских комментариях для оглашаемых и др.).

Региональное распространение образа Матери-Церкви

Образ Матери-Церкви не имеет прямых новозаветных параллелей, в отличие от образов Тела Христа или народа Божия¹. Вместе с тем идея материнства присутствует в библейской символике в отношениях между Матерью-Сионом и народом Израиля и другими народами (Ис 49:16–17; 60:1–4). Этот ветхозаветный образ был позднее переосмыслен в Новом Завете в образе высшего Иерусалима, который стал «матерью» всем христианам (Гал 4:26). Еще большее влияние на широкое распространение материнской метафоры Церкви оказало новозаветное понимание крещения как нового рождения человека, его перетворения. Церковь уподобляется матери, рождающей новых чад Богу-Отцу, а крещальная купель — чреву матери, в которой умирает ветхий человек и зачинается новый Духом Святым. Так или иначе, образ Матери-Церкви появился в патристической литературе уже во II в. и встречается в крещальных гомилиях и других катехизических текстах II–VI вв. в различных частях Римской империи — Италии, Галлии, Испании, Малой Азии, Дакии, Иудее, Сирии, Египте, Северной Африке и др., т.е. фактически по всему Средиземноморью. Особенно стоит отметить роль материнской метафоры Церкви в североафриканской традиции, где материнская символика встречается на протяжении нескольких столетий в сочинениях Тертуллиана, сщмч. Киприана Карфагенского и его учеников, блж. Августина, св. Квдовультеуса Карфагенского, св. Фульгенция Руспийского.

Хотя самое раннее упоминание образа матери по отношению к Церкви в греческой литературе встречается в мученических актах, можно сказать, что оно косвенно связано с крещальной метафорой рождения. В «Послании о лионских и виеннских мучениках» (ок. 177) говорится о «великой радости» Девы-Матери о верующих, которые вначале из-за страха стали отступниками, но позднее, укрепленные верой других мучеников, исповедали себя христианами. Покаявшиеся отступники сравниваются с отринутыми выкидышами, возвращенными своей матери живыми (*Euseb. Hist. eccl.* 5. 1. 45). В латинской литературе этот образ впервые встречается у Тертуллиана, и тоже в связи с мученичеством. В сочинении «К мученикам» (197 или 202), которое является обращением к катехуменам, ожидающим смерти в тюрьме [Arbesmann, 2008, 14], Тертуллиан призывает их к мужеству. Цель его письма — укрепить дух мучеников, в то время как «мать и владычица Церковь» и отдельные братья-христиане помогают узникам поддерживать их тело (*Tertull. Martyr.* 1). В источниках сирийского происхождения материнский образ Церкви впервые встречается в «Дидаскалии апостолов» (1-я пол. III в.), в котором христиане призываются постоянно быть собранными вместе с другими верующими, живущими в Церкви — «живой матери, дающей жизнь» (*Didasc. Apost.* 13)².

Использование образа Матери-Церкви на разных этапах катехизации

Как уже было сказано, наиболее широко материнская символика Церкви используется в описаниях значения таинства Крещения и, соответственно, встречается в проповедях на Крещение и других мистагогических беседах. Вместе с тем сравнение оглашаемых с детьми Матери-Церкви можно встретить на всех этапах катехизации. Постараемся последовательно раскрыть использование этого образа в контексте огласительного процесса.

¹ См., напр., исследование новозаветных образов Церкви П. С. Минера: [Minear, 2004].

² Утраченный ныне оригинал «Дидаскалии апостолов» был написан на греческом языке, при этом исследователи полагают, что он сирийского происхождения и его составителем был епископ, занимавший кафедру в Северной Сирии [Ткаченко, 2006, 663; Murray, 1975, 26].

Вначале рассмотрим в качестве примера катехизацию блж. Августина. Во время его епископства в кон. IV — нач. V в. уже сложилась развитая система оглашения, кроме того, до нас дошли сочинения блж. Августина, относящиеся ко всем основным этапам катехизации — предоглашению, 2–3-летнему катехуменату, подготовке оглашаемых второго этапа (*competentes*)³ к Крещению во время Великого поста и мистагическим проповедям новокрещеным (см. табл. 1)⁴.

Таблица 1. Образ Матери-Церкви на разных этапах катехизации у блж. Августина⁵

Катехумены, «слушающие» (<i>catechumenus, audientes</i>) — 2–3 года и более	Слушают меня многие еще не ставшие верными через крещение и пока являющиеся катехуменами: пока они не рождены, но уже зачаты. А когда и как были бы они зачаты в недрах Матери-Церкви, если бы не были запечатлены неким таинством веры? (Проповедь на Мк 1:15) (<i>Aug. Sermon. 352A. 3</i>).
«Стремящиеся», «заявители» (<i>competentes</i>) — подготовка к Крещению во время Великого поста	Вот, чрево матери Церкви... мучится со стенанием, чтобы родить тебя и вывести на свет веры. Не сотрясайте в нетерпении материнскую утробу, сужая врата вашего рождения (Проповедь к «стремящимся» на обряд «возвращения Символа») (<i>Aug. Sermon. 216. 7</i>).
Крещение — «рождение свыше»	Те, кто немногим ранее назывались стремящимися, теперь называются младенцами. Стремящимися их звали потому, что они, стремясь [родиться], толкались в материнском чреве. Младенцами же зовутся потому, что, прежде рожденные для мира сего, они только что родились для Христа (Проповедь на Пасху к народу и новокрещеным) (<i>Aug. Sermon. 228. 1</i>).
Новокрещенные («младенцы», «новорожденные», <i>infantes</i>) — Пасхальная неделя	Любите Господа, ибо Он любит вас. Часто посещайте сию мать, которая родила вас. <...> Итак, сия святая и духовная мать ежедневно приготавливает вам духовную пищу, чтобы укреплять ею не тела, но души ваши. Она щедро дарует вам небесный хлеб, наполяет вас из чаши спасения. Она не хочет, чтобы кто-то из сынов ее страдал от столь великого голода (Проповедь в пасхальные дни) (<i>Aug. Sermon. 255A. 2</i>).
Верные (<i>fideles</i>) — после 8-го дня	Вот, сегодня смешиваются с верными наши «младенцы» и словно бы вылетают из гнезда. Посему необходимо, чтобы мы, рождающие, обратились к ним с речью. Ведь, как вы можете припомнить, братья мои, вокруг птенцов ласточек или обыкновенных воробьев, когда они начинают вылетать из гнезда, их матери летают с шумом и нежными голосами предупреждают детей об опасностях (Проповедь в воскресенье на 8-й день после Пасхи) (<i>Aug. Sermon. 376A. 2</i>).

³ В Риме оглашаемых, готовящихся к крещению, называли «избранными» (*electi*), в других западных Церквях, в частности в Северной Африке, Галлии, Испании, было более распространено название «стремящиеся» или «заявители» (*competentes*) [Гаврилюк, 2001, 223; Ткаченко, 2011, 590; Ткаченко, 2005, 366; Фокин, 2010, 162]. Блаженный Августин объясняет такое наименование тем, что они уже подали свое имя в список для принятия Крещения (*Aug. De fide et operibus. 6. 9*), а также тем, что оглашаемые второго этапа совместно стремятся (*simul petentes*) к возрождению во Христе (*Aug. Sermon. 216. 1*); [Фокин, 2010, 162].

⁴ В частности, до нас дошли его поучения о первоначальном наставлении оглашаемых, комментарии на Священное Писание, касающиеся оглашаемых, проповеди на Символ веры, молитву Господню, Крещение и Евхаристию, обряды 8-го дня и др. [Фокин, 2010, 162; Гаврилюк, 2001, 227; Ferguson, 2001, 257]. Подробное исследование катехизации блж. Августина см.: [Harmles, 2014].

⁵ Благодарим П. С. Озерского за помощь с подготовкой литературного перевода цитат блж. Августина.

Блаженный Августин говорит о тех, кто только начинает оглашение, что они принимаются в лоно Матери-Церкви через первый обряд посвящения в катехумены (catechumenus) — крестное знамение. Более того, оглашаемые как бы зачинаются в утробе Церкви в момент начала оглашения (*Aug. Sermon. 260C. 1; Aug. Sermon. 352A. 3*). Известно, что к кон. IV в. некоторые оглашаемые откладывали Крещение, поэтому перед началом Великого поста, когда происходила запись ко Крещению, блж. Августин в своих проповедях активно призывал катехуменов из своей паствы стать «стремящимися» (competentes) и подготовиться к принятию Крещения на Пасху. Они должны возродиться от воды и Духа, и Церковь должна родить тех, кого зачала и кого долго носила во чреве (*Aug. Io. eu. 12. 3*). В одной из проповедей во время обряда «возвращения» (воспроизведения по памяти) Символа веры блж. Августин говорит, что Церковь рождает оглашаемых в муках, чтобы вывести их на свет веры, и они не должны «сотрясать в нетерпении материнскую утробу», «сужая врата» своего спасения (*Aug. Sermon. 216. 7–8*). В проповеди на Пасху блж. Августин подчеркивает разницу между «стремящимися» (competentes), которые «толкались в материнском чреве» и «новорожденными» (infantes), которые в начале земной жизни родились для мира, а после Крещения — родились для Христа (*Aug. Sermon. 228. 1*). Продолжая наставлять новокрещеных в пасхальные дни Светлой седмицы, блж. Августин призывает их не оставлять свою Матерь и приходить к ней ежедневно для насыщения «духовной пищей» (*Aug. Sermon. 255A. 2*). Блаженный Августин говорит не только в целом о мистической Матери-Церкви, которая объединила творение с Творцом (*Aug. Sermon. 255A. 2*), но и об отдельных верующих, кому непосредственно следует позаботиться о новоцерковленных, становящихся верными, подобно тому, как матери-ласточка заботится о вылетающих из гнезда повзрослевших птенцах (*Aug. Sermon. 376A. 2*).

Использование образа Матери-Церкви в процессе катехизации на разных этапах оглашения можно встретить в сочинениях и других авторов. Приведем в качестве еще одного примера огласительные гомилии свт. Иоанна Златоуста (см. табл. 2). Объясняя значение экзорцизмов, свт. Иоанн Златоуст сравнивает оглашаемых, которые стояли во время этого обряда нагими и босиком, с пленными: таков вид пленных, над которыми Царь одержал победу. При этом свт. Иоанн Златоуст их утешает: «Человеческий плен лишает матери, а этот ведет тебя ко всеобщей нашей матери» (*Ioan. Chrysost. Catech. 2. 6, серия А. Пападопуло-Керамевса*). В начале этапа просвещения свт. Иоанн Златоуст очень трогательно обращается к оглашаемому и как бы авансом уже именует их новыми братьями: «Ибо я называю вас братьями еще прежде родов, и прежде рождения приветствую вас как родных» (*Ioan. Chrysost. Catech. 1. 1, серия А. Пападопуло-Керамевса*). Накануне Крещения святитель обращается к оглашаемому с просьбой ходатайствовать за него и за всю Церковь. Оглашаемые подносят Христу-Царю «не золотой венец, но венец веры», и Он с благоволением выслушает их просьбу: «Поэтому помолитесь за всеобщую Матерь [Церковь], чтобы ей быть незыблемой и непоколебимой» (*Ioan. Chrysost. Catech. 3. 9, серия А. Пападопуло-Керамевса*). А сразу после Крещения он сравнивает новокрещеных с детьми, о которых «ликует» Матерь-Церковь (*Ioan. Chrysost. Catech. 3. 1, серия А. Венгера*). В Антиохии, так же как и в Северной Африке в IV в. встречалась практика откладывания Крещения на конец жизни. Убеждая оглашаемых креститься вовремя, свт. Иоанн Златоуст говорит, что хоть благодать в обоих случаях дается равная, но «не равно произволение и приготовление к этому событию». Одни «принимают [тайнство] на одре», а другие «в лоне Церкви, общей всем нам матери». Первые скорбят и плачут, вторые радуются и веселятся. «Здесь [в лоне Церкви] все соответствует дару, а там [на одре] все противоположно дару» (*Ioan. Chrysost. Catech. 1. 3, серия А. Пападопуло-Керамевса*).

Образ зачатия оглашаемых в лоне Церкви продолжал существовать в Церкви Северной Африки и после блж. Августина, во время завоевания вандалов. Так, он встречается в проповедях на Символ веры, приписываемых св. Квдовультеусу. В них говорится, что оглашаемые пока не возрождены Крещением, хотя уже приняты в недра

Таблица 2. Образ Матери-Церкви на разных этапах катехизации у свт. Иоанна Златоуста⁶

<p>Просвещаемые (φωτισόμενοι) — подготовка к Крещению в течение 30 дней во время Великого поста. Совершение экзорцизмов</p>	<p>Сколь желанен и дорог нам сонм наших новых братьев! Ибо я называю вас братьями еще прежде родов, и прежде рождения приветствую вас как родных (<i>Ioan. Chrysost. Catech. 1. 1, серия А. Пападопуло-Керамевса</i>).</p> <p>...Хвалю за благоразумие, потому что вы обратились к просвещению не как нерадивейшие из людей, при последнем издыхании... Ибо хоть и равна благодать для вас и для тех, кто посвящается в это таинство при смерти, но не равно произволение и приготовление к этому событию. Ведь те принимают [таинство] на одре, вы же в лоне Церкви, общей всем нам матери: те скорбят и плачут, вы же радуетесь и веселитесь... (<i>Ioan. Chrysost. Catech. 1. 3, серия А. Пападопуло-Керамевса</i>).</p> <p>[Об экзорцизмах] ...Не смущайся, слыша о плене, ибо нет ничего блаженнее этого плена. Человеческий плен ведет от свободы к рабству, а этот плен выводит из рабства к свободе, человеческий лишает отечества и ведет на чужбину, а этот плен прогоняет с чужбины и ведет в отечество, горний Иерусалим. Человеческий плен лишает матери, а этот ведет тебя ко всеобщей нашей матери (<i>Ioan. Chrysost. Catech. 2. 6, серия А. Пападопуло-Керамевса</i>).</p> <p>Когда вы сойдете в купель с той водой, помяните мое ничтожество. <...> Ныне велико дерзновение всех вас к Царю: мы посылаем вас вместе как ходатаев за человеческое естество. Вы подносите Ему не золотой венец, но венец веры, и Он примет вас с большим благоволением. Поэтому помолитесь за всеобщую Матерь [Церковь], чтобы ей быть незыблемой и непоколебимой... (<i>Ioan. Chrysost. Catech. 3. 9, серия А. Пападопуло-Керамевса</i>).</p>
<p>Новопросвещенные (νεοφύτοι) — после Крещения на Пасху и в течение Светлой седмицы</p>	<p>Я вижу сегодня собрание блистательнее обычного и Церковь Божию, ликующую о детях своих. Ибо подобно тому, как любящая мать, видя своих чад, окружающих ее, радуется, веселится и окрыляется от этой радости, таким же точно образом и эта духовная мать, взирая на своих детей, радуется и торжествует (<i>Ioan. Chrysost. Catech. 3. 1, серия А. Венгера</i>).</p>

Матери-Церкви через крестное знамение, зачаты в ее чреве (*Quodvultdeus*). Sy 1. 1. 1)⁷. Святитель Кирилл Иерусалимский в «Предогласительном слове» называет просвещаемых сыновьями и дочерьми одной матери (*Cyr. Hieros. Procatech. 13*). А в 18-й огласительной беседе, посвященной разбору учения Символа веры о Церкви, подчеркивает разницу между «сборищем еретиков» и «кафолической Церковью»: «...Не спрашивай просто, где церковь, но где Вселенская Церковь. Ибо это собственно имя сей Святой и всеобщей нашей Матери Церкви» (*Cyr. Hieros. Catech. 18. 26*). В анонимном сирийском трактате IV–V вв. «Книга ступеней» земная видимая Церковь сравнивается с кормилицей, которая вынашивает и воспитывает детей для небесной Церкви, делающей совершенными всех святых (*Liber graduum. 12. 3*).

В более ранний период, во II–III вв., материнская символика также использовалась на разных этапах катехизации — и до, и после Крещения. Кроме упомянутого ранее

⁶ Перевод И. В. Пролыгиной [Пролыгина, 2006].

⁷ Обзор позиций по поводу авторства этих проповедей см.: [Pignot, 2020, 239–248].

сочинения «К мученикам» Тертуллиан говорит о Церкви как о Матери в трактатах «О молитве» (*Tertull. De orat.* 2) и «О Крещении» (*Tertull. De bapt.* 20). Оба сочинения относятся к подготовительным наставлениям до совершения Крещения. Тертуллиан первым раскрывает связь между отцовством Бога и материнством Церкви, затем ее продолжит епсчмч. Киприан Карфагенский в классическом экклезиологическом сочинении «О единстве Церкви» (см.: [Фокин, 2013]). В александрийской катехизической традиции материнская символика встречается у Климента Александрийского и в сочинении «Увещание к язычникам», которое можно соотносить с первоначальным этапом александрийской катехезы (см.: [Смирнов, 2014, 569]), и в сочинении «Педагог», которое, по-видимому, соотносится с этапом подготовки ко Крещению или с наставлением новоцерковленных христиан (см.: [Смирнов, 2014, 569; Братухин, 2018, 22]). В «Увещании к язычникам» (нач. 90-х гг. II в.) Климент отождествляет Царство Небесное с Церковью, состоящей из многих добрых детей — людей, познавших Бога и освобожденных от греха (*Clem. Alex. Prot.* 9. 82). В «Педагоге» (ранее 202) тема отцовства Бога и материнства Церкви раскрывается в контексте размышлений о том, кто называются детьми в Новом Завете:

Младенческими являются новые души... выросшие в соответствии с Новым Заветом. <...> Юны те, кто составляет новый народ в отличие от более древнего народа. <...> Мать привлекает к себе детей, и мы ищем [нашу] мать — Церковь. <...> Бог не откажет в помощи существу столь малому. <...> Отец всячески принимает прибегающих к Нему и, возродив Духом в усыновление, знает их как кротких, и любит их одних, и помогает им, и борется за них, и из-за этого называет [Своим] чадом (*Clem. Alex. Paed.* 1. 5. 20. 2–3, 21. 1–2; пер. А. Ю. Братухина).

В библейских комментариях Оригена на книгу Левит⁸ Церковь называется «небесной матерью» верующих (*Orig. In Lev.* 12. 4), а в сочинении «О молитве» оглашаемые призываются относиться к другим христианам как своим братьям, имеющим общих Отца и мать (*Orig. De orat. Dom.* 28)⁹.

При этом, как уже было сказано, чаще всего материнская символика Церкви встречается в огласительных сочинениях при раскрытии смысла таинства Крещения. Эта метафора встречается в крещальных гомилиях еп. Феодора Мопсуестийского, свт. Зиновия Веронского, свт. Пациана Барселонского, Нарсая Нисибийского, свт. Хромотия Аквилейского, св. Льва I Великого и др.¹⁰ В связи с этим исследователи обращают внимание на то, что некоторые крещальные купели напоминали формой материнскую утробу (см.: [Jensen, 2005, 139]).

Этические наставления оглашаемым, связанные с образом Матери-Церкви

Катехизаторы с помощью материнской метафоры не только раскрывали духовное значение таинства Крещения и, шире, всего просвещения человека, но и обыгрывали разные этические наставления. Например, при изъяснении молитвы Господней отмечались братские отношения между христианами. Ориген учит своих слушателей, что к братии они должны относиться особым образом: «кто того не исполняет, что он обязан оказывать братьям, на том неисполненное остается долгом» (*Orig. De orat.* 28; пер. Н. Корсунского). Блаженный Августин говорит, что все люди изначально

⁸ Изучение Священного Писания после предшествовавшего этапа изучения философии и других наук входило в катехизическую программу Оригена.

⁹ Об особенностях огласительного значения сочинения Оригена «О молитве» см.: [Stewart-Sykes, 2004, 101–107].

¹⁰ Обзор источников, содержащих свидетельства о раннехристианской практике Крещения, см.: [Ferguson, 2009].

по природе братья, даже враги, потому что их прародители — Адам и Ева. Теперь же следует отказаться от этого природного родства в пользу духовного: «Бог — Отец, Церковь — мать: поэтому мы братья» (*Aug. Sermon. 56. 14*). Кроме того, братские отношения между верующими призваны помогать преодолевать и социальное неравенство. Хотя блж. Августин открыто не осуждает институт рабства, он настаивает на том, что воплощение Христа требует другого отношения к человеческому достоинству: хозяин не должен отвергать своего раба в качестве брата, если Сам Господь пожелал иметь его братом (*Aug. Sermon. 58. 2*).

В одной из проповедей на Светлой седмице блж. Августин с братской любовью призывает новокрещенных вести добродетельную жизнь, чтобы им были присущи святость, целомудрие, кротость, смирение: «Я призываю вас... как братьев и сыновей. Как братьев, потому что нас родила одна мать — Церковь; как сыновей, потому что я родил вас через благовестие» (*Aug. Sermon. 255A. 2*). В одной из огласительных проповедей, произнесенных в присутствии новопроевещенных, свт. Иоанн Златоуст сокрушается, что некоторые христиане пришли не в церковное собрание, а пошли на «зрелища». Он призывает тех, кто присутствует в храме, потом пойти и наставить отсутствующих братьев. Тот, кто спасает братьев, подражает самому Богу: «А в том, что вы... со всем рвением возвратите ваших братьев к [нашей] всеобщей Матери, я совершенно уверен, поскольку знаю, что по благодати Божией вы разумны и сможете образумить других» (*Ioan. Chrysost. Catech. 5. 19–20, серия А. Венгера*).

В проповедях блж. Августина можно встретить призыв к верующим христианам помогать другим людям приходить ко Христу, неординарно обоснованный как раз материнской природой Церкви. Он учит, что все рожденные Матерью-Церковью могут и сами стать матерями для новых верующих — членов Тела Христова, а значит, и для самого Христа. Для этого нужно привести всех, кого возможно, к купели Крещения:

Кто вас родил? Слышу ответ вашего сердца: Мать-Церковь. <...> Вы стали сынами, станете и матерями. Сыны матери, когда вы были крещены, вы были рождены как члены Христовы. Приведите к купели Крещения тех, кого можете, чтобы, как стали вы сынами, когда были рождены, таким же образом смочь, ведя к рождению, стать Христу матерями (Проповедь на Мф 12) (*Aug. Sermon. 25. 8*).

Заключение

Образы Матери-Церкви встречаются в катехизических источниках различных провинций Римской империи. Воцерковление понималось как единый процесс «рождения свыше», который начинается с начала оглашения и заканчивается в конце Светлой седмицы. Материнские метафоры Церкви есть на всех этапах этого процесса, а иногда целостно символизируют воцерковление как зачатие, вынашивание в утробе и рождение новых чад Божиих. Такая динамика, в свою очередь, еще раз подчеркивает последовательную смену различных духовных состояний катехумена, отраженную в традиционном для раннехристианской практики катехизации переходе с одного этапа на другой. Вера в одного Бога-Отца и единую Мать-Церковь предполагала ожидание от оглашаемых понимания и выполнения ряда этических требований: братского отношения к верующим, преодоления социальных ограничений, заботы о воцерковлении других людей. Рассмотренные примеры, на наш взгляд, до сих пор являются актуальными и вполне могут быть использованы на разных этапах полной катехизации взрослых и в настоящее время. Семейные метафоры (Бог — Отец, Церковь — Мать, христиане — братья), с одной стороны, несут глубокое богословское содержание, с другой стороны, являются сейчас привлекательными и понятными.

Исследование материнской символики в процессе воцерковления позволяет по-новому взглянуть на ее роль в современной экклесиологии. Обычно образ

Матери-Церкви используется в полемическом («киприановском») значении при богословском обсуждении единства и границ Церкви, в том числе возможности признания Крещения в разных христианских конфессиях (подлинное возрождение возможно только от истинной матери). Катехизический же аспект этого образа раскрывает его с другого ракурса: материнская «природа» Церкви напоминает о призвании всего собрания верующих (клира и мирян, мужчин и женщин) к служению возрождения и просвещения, приводящего к Богу-Отцу новых детей. В эпоху секуляризации и снижения количества воцерковленных христиан такой подход, на наш взгляд, востребован как для христианского богословия, так и для самой церковной жизни.

Источники и литература

Источники

1. *Aug. De fide et operibus — Augustinus Hipponensis. De fide et operibus // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vienna: Tempsky, 1900. Vol. 41. P. 35–97.*

2. *Aug. Io. eu. — Augustinus Hipponensis. In Iohannis evangelium tractatus // Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 36. Turnhout: Brepols, 1954.*

3. *Aug. Serm. — Augustinus Hipponensis. Sermones (25, 56, 58, 216, 228, 255A, 352A, 260C, 376A) // PL 38; Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout: Brepols, 1953. Vol. 41A–B.*

4. *Clem. Alex. Paed. — Clemens Alexandrinus. Paedagogus, I–III // Die griechischen christlichen schriftsteller. Berlin, 1905. Bd. 12. S. 1–86. (Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог / Пер. с древнегреч., вступ. статья и комм. А. Ю. Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018. 290 с.)*

5. *Clem. Alex. Prot. — Clemens Alexandrinus. Protrepticus // Die griechischen christlichen schriftsteller. Berlin, 1905. Bd. 12. S. 89–292. (Рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам // Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется / Пер. с др.-греч., вступ. статья, комм. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 47–143).*

6. *Cyr. Hieros. Procatech — Reischl W.K., Rupp J. (ed.). Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera: in 2 v. Vol. 1. Hildesheim: G. Olms, 1967. P. 1–27. (Рус. пер.: Предогласительное слово, или Введение к огласительным поучениям святого отца нашего Кирилла, архиепископа Иерусалимского / Пер. Л. А. Герд, предисл. и комм. К. А. Мозгова, О. И. Сидоровой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. 70–183. DOI: 10.25803/26587599_2021_39_170).*

7. *Cyr. Hieros. Catech. — Reischl W.K., Rupp J. (ed.). Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera: in 2 v. Hildesheim: G. Olms, 1967. V. 1. P. 28–320; V. 2. P. 2–342. (Рус. пер.: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные // Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и таинствоводственные. М.: Благовест, 2010. С. 18–323).*

8. *Didasc. Apost. — Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia Latina / Hrsg. von E. Hauler. Lipsiae, 1900. S. 1–90. (Рус. пер.: Дидаскалия, т. е. католическое учение двенадцати апостолов и святых учеников нашего Спасителя / П. А. Прокошев. Томск: Типо-лит. Сибирского Т-ва Печатного Дела, 1913. 205 с.)*

9. *Euseb. Hist. eccl. — Eusebius Werke. Historia ecclesiastica [Εὐσέβιος τῆς Καισαρείας Ἐκκλησιαστικῆ Ἱστορία] // Die griechischen christlichen schriftsteller. Bd. 9 (1–3) / Hrsg. von E. Schwartz, T. Mommsen. Leipzig, 1903–1909. (Рус. пер.: Евсевий Кесарийский. Церковная история / Ввод. ст., коммент., библиогр. список и указат. И. В. Кривушина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. 544 с.)*

10. *Ioan. Chrysost. Catech. 1–3, серия А. Пападопуло-Керамевса — Piedagnel A. Trois Catecheses baptismales. Paris, 1990. P. 112–242 (Sch. Vol. 366).*

11. *Ioan. Chrysost. Catech. 3, 5, серия А. Венгера — Wenger A. Huit Catéchèses baptismales. Paris, 1957 (Sch. Vol. 50). (Рус. пер.: Святитель Иоанн Златоуст. Огласительные гомилии / Сост.,*

введ., перев. с др.-греч., коммент., библиогр. И. В. Пролыгиной. Тверь: Герменевтика, 2006. 256 с.)

12. *Liber graduum — Liber graduum* / Ed. by M. Kmosko. *Patrologia Syriaca*. III, 1926.

13. *Orig. De orat. — Origen. De oration* // *Koetschau P. Origenes Werke*. Bd. 2 [Die griechischen christlichen Schriftsteller 3. Leipzig: Hinrichs, 1899.] S. 395–403. (Рус. пер.: *Ориген. Толкование на молитву «Отче наш»* (из трактата «О молитве») // *Отцы и учителя церкви III века: Антология: в 2 т. Т. 2* / Сост., биогр. и библиогр. ст. иером. Илариона (Алфеева). М.: Либрис, 1996. С. 79–124.)

14. *Orig. In Lev. — Origen. In Leviticum* // *Die griechischen christlichen schriftsteller*. Bd. 29. S. 280–507.

15. (*Quodvultdeus*). *Sy 1 — (Quodvultdeus of Carthage)*. *De symbol 1* // *Corpus Christianorum. Series Latina*. V. 60. Turnhout: Brepols, 1976. P. 227–486.

16. *Tertull. De bapt. — Tertullian. De baptismo* // *Corpus Christianorum. Series Latina*. V. 1. Turnhout: Brepols, 1954. P. 275–296. (Рус. пер.: *Тертуллиан. О крещении* // *Тертуллиан. Избранные сочинения*. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 93–105).

17. *Tertull. De orat. — Tertullian. De oratione* // *Corpus Christianorum. Series Latina*. V. 1. Turnhout: Brepols, 1954. P. 255–274. (Рус. пер.: *Тертуллиан. О молитве* // *Тертуллиан. Избранные сочинения*. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 294–306).

18. *Tertull. Martyr. — Tertullian. Ad martyras* // *Corpus Christianorum. Series Latina*. V. 1. Turnhout: Brepols, 1954. P. 1–8. (Рус. пер.: *Тертуллиан. К мученикам* // *Тертуллиан. Избранные сочинения*. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 273–276).

Литература

19. Болотов (2006) — *Болотов В. В.* История Древней Церкви. СПб.: Аксион эстин, 2006. Т. 2. 494 с.

20. Братухин (2018) — *Братухин А. Ю.* Климент Александрийский: жизнь и тексты // *Климент Александрийский. Педагог* / Пер. с др.-греч., вступит. статья и комм. А. Ю. Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018. С. 5–37.

21. Бэр (2022) — *Бэр Дж., прот.* Мать и Невеста: экклезиология, христология и антропология // *Вестник Свято-Филаретовского института*. 2022. Вып. 42. С. 12–39. DOI: 10.25803/26587599_2022_42_12.

22. Гаврилюк (2001) — *Гаврилюк П.* История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Георгия Кочегкова. М.: Свято-Филаретовская МВПХШ, 2001. 320 с., 16 с. цв. ил.

23. Пролыгина (2006) — *Святитель Иоанн Златоуст.* Огласительные гомилии / Сост., введ., перев. с др.-греч., коммент., библиогр. И. В. Пролыгиной. Тверь: Герменевтика, 2006. 256 с.

24. Смирнов (2014) — *Смирнов Д. В.* Климент Александрийский // *Православная энциклопедия*. М., 2014. Т. 35. С. 562–663.

25. Ткаченко (2005) — *Ткаченко А. А.* Галликанский обряд // *Православная энциклопедия*. М., 2005. Т. 10. С. 358–368.

26. Ткаченко (2006) — *Ткаченко А. А.* «Дидакалия апостолов» // *Православная энциклопедия*. М., 2006. Т. 14. С. 663–666.

27. Ткаченко (2011) — *Ткаченко А. А.* Испано-мосарабский обряд // *Православная энциклопедия*. М., 2011. Т. 27. С. 584–596.

28. Фокин (2010) — *Фокин А. Р.* Программа катехизации по блаженному Августину // XX Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 161–167.

29. Фокин (2013) — *Фокин А. Р.* Киприан // *Православная энциклопедия*. М., 2013. Т. 33. С. 658–692.

30. Arbesmann (2008) — *Arbesmann R.* (transl.). *Tertullian. Disciplinary, moral and ascetical works*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2008. 310 p. (The fathers of the Church. A new translation. Vol. 40).

31. Delahaye (1964) — *Delahaye K.* *Ecclesia Mater chez les pères des trois premiers siècles*. Paris: Cerf, 1964.

32. Ferguson (2001) — *Ferguson E.* Catechesis and Initiation // The Origins of Christendom in the West / Ed. by A. Kreider. Edinburgh; New York: T. & T. Clark, 2001. P. 229–268.
33. Ferguson (2009) — *Ferguson E.* Baptism in the Early Church: History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2009. XXII, 953 p.
34. Harmless (2014) — *Harmless W.* Augustine and the Catechumenate. Rev. ed. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2014. 476 p.
35. Jensen (2005) — *Jensen R. M.* Baptismal rights and architecture // Late Ancient Christianity. Vol. 2 / Ed. by V. Burrus. Minneapolis: Fortress Press, 2005. P. 117–144.
36. Jensen (2008) — *Jensen R. M.* Mater Ecclesia and Fons Aeterna // A Feminist Companion to Patristic Literature. New York: T & T Clark, 2008. P. 137–153.
37. Jensen (2012) — *Jensen R. M.* Baptismal Imagery in Early Christianity. Grand Rapids, MI: Baker Academic Press, 2012. 272 p.
38. Lubac (1982) — *Lubac H. de.* The Motherhood of the Church. San Francisco: Ignatius Press, 1982. 363 p.
39. Minear (2004) — *Minear P. S.* Images of the Church in the New Testament. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2004. 313 p.
40. Murray (1975) — *Murray R.* Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition. London: Cambridge University Press, 1975. XV, 394 p.
41. Peper (2011) — *Peper B. M.* The Development of Mater Ecclesia in North African Ecclesiology: Ph. D. Dissertation. Vanderbilt University. Nashville, Tennessee, 2011. X, 264 p.
42. Pignot (2020) — *Pignot M.* The Catechumenate in Late Antique Africa (4th-6th Centuries): Augustine of Hippo, His Contemporaries and Early Reception. Leiden; Boston: Brill, 2020. XI, 414 p. (Supplements to Vigiliae Christianae; v. 162).
43. Plump (1939) — *Plumpe J. C.* Ecclesia Mater // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1939. Vol. 70. P. 535–555.
44. Plump (1943) — *Plumpe J. C.* Mater Ecclesia: An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity. Washington, DC: Christianity Catholic University of America Press, 1943. 143 p.
45. Riley (1974) — *Riley H. M.* Christian Initiation: A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan. Washington, DC: The Catholic University of America Press: Consortium Press, 1974. XXXIII, 481 p. (Studies in Christian Antiquity. Vol. 17).
46. Stewart-Sykes (2004) — *Stewart-Sykes A.* Tertullian, Cyprian and Origen on the Lord's Prayer / Transl. and Introd., with Brief Annot. by A. Stewart-Sykes. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2004. 214 p.
47. Vopřada (2020) — *Vopřada D.* Quodvultdeus: A Bishop Forming Christians in Vandal Africa: A Contextual Analysis of the Pre-baptismal Sermons attributed to Quodvultdeus of Carthage. Leiden; Boston: Brill, 2020. XII, 368 p.
48. Ysebaert (1962) — *Ysebaert J.* Greek Baptismal Terminology: Its Origins and Early Development. Nijmegen Dekker & van de Vegt, 1962. XVIII, 435 p.

В. Е. Елиманов

Проблема объективности человеческих представлений о Боге в богословии прп. Максима Исповедника на примере *Ambigua 19* и *Quaestiones ad Thalassium 59* (Часть 2)

УДК 27-14
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_35
EDN YXVBPY



Аннотация: Вторая часть статьи посвящена анализу *Quaestiones ad Thalassium 59*, где прп. Максим Исповедник отвечает на вопрос, каким образом и при каких условиях человеческие рассуждения о Боге могут объективно выражать Его бытие и сообщаемое Им откровение. При анализе особое внимание было уделено антропологическим взглядам прп. Максима. В результате исследования *Quaestiones ad Thalassium 59* выявлено, что прп. Максим определяет дискурсивное богословие, то есть исследование смыслов (λόγοι) Божественного откровения, касающихся «спасения души», как богочеловеческое богословие. Активное «исследование» (ἐκζήτησις) и «изыскивание» (ἐξερεύνησις) смыслов Божественного откровения должно в конечном счете привести богослова к тому, чтобы он предоставил Богу Самому «мыслить» его «умом» (νοῦς) и «рассуждать» его «разумом» (λόγος). По мысли прп. Максима, при подлинном дискурсивном богословии, совершаемом «в Духе» (ἐν πνεύματι), то есть с содействием Божиим, Бог Сам «движет» (κινεῖ) «мыслящей и разумной силами души» богослова. Поскольку в этом случае субъектом мышления и рассуждения разумной души человека становится Сам Бог, то такое мышление и рассуждение о Боге и спасении души становится объективным и истинным. Сравнительный анализ взглядов прп. Максима на природу дискурсивного богословия и пророческих видений показал их внутреннее смысловое единство. В заключении статьи на основании анализа *Quaestiones ad Thalassium 59* приводится определение богословского метода.

Ключевые слова: прп. Максим Исповедник, *Quaestiones ad Thalassium 59*, дискурсивное богословие, пророческие видения, обожение, объективность, представления о Боге, ум, разум, разумная душа, природная воля, самовластие, богословский метод.

Об авторе: **Вадим Евгеньевич Елиманов**

Магистр теологии, старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии.

E-mail: elimanov202@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6779-8104>

Для цитирования: Елиманов В. Е. Проблема объективности человеческих представлений о Боге в богословии прп. Максима Исповедника на примере *Ambigua 19* и *Quaestiones ad Thalassium 59* (Часть 2) // *Христианское чтение*. 2024. № 1. С. 35–48.

Статья поступила в редакцию 16.09.2023; одобрена после рецензирования 20.10.2023; принята к публикации 15.11.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Vadim E. Elimanov

The Problem of Objectivity of Human Conceptions of God in the Theology of St. Maximus the Confessor Based on *Ambigua 19* and *Quaestiones ad Thalassium 59* (Part 2)

UDK 27-14

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_35

EDN YXBIPY



Abstract: Part 2 of the article is devoted to the analysis of *Quaestiones ad Thalassium 59*, in which St. Maximus the Confessor answers the question of how and under what conditions human reasoning about God can objectively express His being and the revelation communicated by Him. Special attention is paid to the anthropological views of St. Maximus. The study of *Quaestiones ad Thalassium 59* reveals that St. Maximus defines discursive theology, i.e. the study of the meanings (λόγοι) of the Divine revelation concerning the “salvation of the soul”, as God-human theology. Active “research” (ἐκζήτησις) and “investigation” (ἔξερεύνησις) of the meanings of the Divine revelation should finally make the theologian allow God himself to “think” with his own «mind» (νοῦς) and to “make judgements” with his own “reason” (λόγος). According to St. Maximus, in genuine discursive theology done “in the Spirit” (ἐν πνεύματι), i.e. with the assistance of God, God Himself “moves” (κινεῖ) the “thinking and reasoning forces of the soul” of the theologian. Since in this case God Himself becomes the thinking and reasoning subject of the rational soul of man, such thinking and reasoning about God and salvation of the soul becomes objective and true. Comparative analysis of the views of St. Maximus on the nature of discursive theology and prophetic visions shows their inner semantic unity. Based on the analysis of *Quaestiones ad Thalassium 59*, the conclusion results in a definition of the theological method.

Keywords: St. Maximus the Confessor, *Quaestiones ad Thalassium 59*, discursive theology, prophetic visions, deification, objectivity, conceptions of God, mind, reason, rational soul, will, power, theological method.

About the author: **Vadim Evgenievich Elimanov**

MA in Theology, Assistant Lecturer at the Theology Department at Moscow Theological Academy.

E-mail: elimanov202@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6779-8104>

For citation: Elimanov V. E. The Problem of Objectivity of Human Conceptions of God in Theology of St. Maximus the Confessor Based on *Ambigua 19* and *Quaestiones ad Thalassium 59* (Part 2). *Khristsianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 35–48.

The article was submitted 16.09.2023; approved after reviewing 20.10.2023; accepted for publication 15.11.2023.

2.2. Дискурсивное богословие

Далеко не всякое знание о Боге святые отцы получали в виде пророческих видений. Большая часть святоотеческих творений есть плод их богословских размышлений. Если при пророческих видениях, как было установлено в первой части статьи, Сам Бог формирует представления о Себе и Своей воле в «представлении» (φαντασία) или «уме» (νοῦς) святого, а потому вопрос об объективности и истинности этих представлений не подлежит сомнению, — то при дискурсивном богословии, когда ум святого отца сам активно размышляет над Божественным откровением, истинность и объективность его богословских размышлений может быть подвергнута сомнению. Поэтому вопрос о том, по какой причине можно считать, что святоотеческое учение объективно отражает бытие Самого Бога и Его нетварные замыслы (логосы) о мире и человеке, встает более остро применительно именно к дискурсивному богословию.

Разрешение обозначенной проблемы мы находим в первой части Quaest. ad Thal. 59, в которой прп. Максим отвечает на вопрос, каким образом и при каких условиях человеческие рассуждения о Боге могут объективно выражать Его бытие и сообщаемое Им откровение. Сам прп. Максим формулирует проблему, рассматриваемую в Quaest. ad Thal. 59, следующим образом: каким образом пророки, «научаемые Святым Духом и записывая открытое им, могли что-либо исследовать (ἐξεζήτησαν) и изыскивать (ἐξηρεῦνων)?»¹

В начале Quaest. ad Thal. 59 прп. Максим отмечает, что когда благодать Святого Духа очищает «мысленную и разумную силу (νοεράν τε καὶ λογικὴν δύναμιν)» души от покрова греха и страстей, тогда она становится способной «искать и разыскивать [Божественное], а затем исследовать и изыскивать (ἐξήτησαν καὶ ἠρεῦνησαν, καὶ οὕτως ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηρεῦνησαν)»². И искание (τὸ ζητεῖν / τὸ ἐρευνᾶν), и разыскивание (τὸ ἐκζητεῖν / τὸ ἐξερευνᾶν) Божественного осуществляется в синергии (содействии) Божественного действия и действия мысленной способности человека: «Нельзя говорить, что благодать сама по себе, без [участия] природных способностей (κατὰ φύσιν δυνάμειον), могущих воспринять ведение, осуществляет (ἐνήργει) во святых ведение таинств, ибо в подобном случае мы представляем святых пророков как не понимающих, что им дарована от Всесвятого Духа сила просвещающего ведения... Но нельзя сказать также, что и без благодати Всесвятого Духа, а только исследуя [Божественное] при помощи своей природной способности (κατὰ φύσιν δυνάμει) обрели они истинное ведение сущих, поскольку тогда обнаружилось бы, что для святых излишне посещение Духа, не содействующее им ни в чем при раскрытии истины»³.

Как отмечалось в первой части данной статьи, пророческое видение предполагает пассивность пророка, воспринимающего в своем «уме» или «представлении» некий

¹ (Quaestiones ad Thalassium LX; Maximus Confessor, 1990, 45:1–11. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2019, 337).

² (Quaestiones ad Thalassium LX; Maximus Confessor, 1990, 45:17–28. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2019, 338).

³ Οὐ γὰρ θέμις εἰπεῖν ὡς μόνη καθ' ἑαυτὴν ἡ χάρις ἐνήργει τοῖς ἀγίοις τὰς γνώσεις τῶν μυστηρίων χωρὶς τῶν τῆς γνώσεως δεκτικῶν κατὰ φύσιν δυνάμειον, ἐπεὶ μὴ συνιέντας εἰσαγομεν τοὺς ἀγίους προφήτας τῶν δοθέντων αὐτοῖς ὑπὸ τοῦ παναγίου πνεύματος φωτισμῶν τὴν δύναμιν — καὶ πῶς ἀληθῆς ὁ φάσκων ἔσται λόγος ὅτι ὁ σοφὸς νοήσει τὰ ἀπὸ τοῦ ἰδίου στόματος; — οὔτε μὴν δίχα τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος χάριτος μόνη τῇ κατὰ φύσιν δυνάμει ζητήσαντες τὴν ἀληθῆ τῶν ὄντων ἀπειλήφασιν γνώσιν, ἐπεὶ περιττὴ δειχθήσεται τοῖς ἀγίοις ἡ τοῦ πνεύματος ἐπιφοίτησις, κατὰ μηδὲν αὐτοῖς συνεργούσα πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας φανέρωσιν ἐπιφοίτησις, κατὰ μηδὲν αὐτοῖς συνεργούσα πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας φανέρωσιν — καὶ πῶς ἀληθῆς ὁ φάσκων ἔσται λόγος ὅτι πᾶσα δόσις ἀγαθῆ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστι (Quaestiones ad Thalassium LX; Maximus Confessor, 1990, 45:28–47:40. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2019, 338).

Божественный «отпечаток», и активность Бога, формирующего этот «отпечаток». Напротив, дискурсивному богословию присуща определенная активность познающего человека, а именно — сам человек должен, пользуясь своей мысленной и разумной способностью, «искать» и «исследовать» Божественное откровение. Как пишет прп. Максим, после того как святые получали некое откровение от Бога, они старались «найти» (ἐξήτου) «смыслы открытого им» (τῶν ἀλοκαλυφθέντων τοὺς λόγους)⁴.

Для того чтобы представить более ясно характер синергии Бога и человека при дискурсивном богословии, цель которого — поиск смыслов (λόγοι) Божественных откровений, прп. Максим вводит определенную терминологию, которую, несколько упростив, можно представить следующим образом: «искание» (ζήτησις) и «исследование» (ἐκζήτησις) — это «движение» (κίνησις) «ума» (νοῦς) «посредством устремления к познаваемому», которое определяется «знанием» (κατ' ἐπιστήμην); а «разыскивание» (ἐρεῦνησις) и «изыскивание» (ἐξερεῦνησις) — движение «разума» (λόγος)⁵, которое характеризуется «рассуждением» (διάκρισις) «посредством мысли того, что соотносится с чем-либо познаваемым»⁶. Итак, «уму по природе свойственно искать, а разуму — разыскивать»⁷.

Далее прп. Максим заключает, что святые, «исследуя и изыскивая (ἐκζητήσαντές τε καὶ ἐξερευνήσαντες) относящиеся к спасению души», в соответствии с «исследованием» (ἐκζήτησις), осуществляемым «умом», «обладали горячим и пылким желанием, устремляясь умом к Богу посредством знания (μετ' ἐπιστήμης) и ведения (γνώσεως)»; а в соответствии с «изыскиванием» (ἐξερεῦνησις), осуществляемым «разумом», — «разумным и мудрым рассуждением (διάκρισιν) относительно Божественных [предметов], присущим их разуму»⁸.

В приведенных размышлениях прп. Максима мы имеем дело с «дополнительным» определением понятия «ум» (νοῦς) в богословии этого святого отца. Дело в том, что прп. Максим определяет «ум» не только как «способность» (δύναμις) разумной души к интуитивному (каталептическому) мышлению, о чем было подробно сказано в пункте 2.1 первой части статьи (см.: [Елиманов, 2023, 26]), но и как «субъекта» свободной воли (ἐξουσία), определяющего движение разумной души. Можно привести много фрагментов, так или иначе указывающих на этот факт, как например: «Ум наш находится посередине двух неких [сил], каждая из которых производит свойственное ей. [Я подразумеваю] добродетель и порок, то есть ангела и беса. Но ум имеет власть выбора (ἐξουσία) и силу следовать или сопротивляться тому, что он пожелает»⁹. Этот фрагмент особо важен, поскольку здесь прп. Максим говорит об «уме» как о субъекте свободной воли, поскольку именно ум есть тот, кто «имеет власть выбора».

С другой стороны, в *Opusculum* 26 прп. Максим Исповедник, ссылаясь на Климента Александрийского, фактически отождествляет понятия «природная воля» (θέλησις), «самовластие» (αὐτεξουσιότης) и «ум» (νοῦς): «Воля (θέλησις) есть природное самовластное движение самодержавного ума (αὐτοκράτορος νοῦ), или же ум, движимый к чему-либо самопроизвольно (αὐθαιρέτως). Самовластие (αὐτεξουσιότης) есть ум, движущийся по природе, или же умное самодержавное движение

⁴ «Это с безусловной очевидностью являют все святые, взыскующие после откровения Божественных [тайн] и смыслы открытого им» (*Quaestiones ad Thalassium* LX; Maximus Confessor, 1990, 49:64–66. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2019, 340).

⁵ (*Quaestiones ad Thalassium* LX; Maximus Confessor, 1990, 65:307–311).

⁶ (*Quaestiones ad Thalassium* LX; Maximus Confessor, 1990, 65:312–328. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2019, 352).

⁷ «Ζητεῖ γὰρ φυσικῶς ὁ νοῦς, ἐρευνᾷ δὲ κατὰ φύσιν ὁ λόγος» (*Quaestiones ad Thalassium* LX; Maximus Confessor, 1990, 65:311–312. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2019, 352).

⁸ (*Quaestiones ad Thalassium* LX; Maximus Confessor, 1990, 65:329–67:334. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2019, 353).

⁹ «Ὁ νοῦς ἡμῶν μέσος ἐστὶ δύο τινῶν, ἐκάστου τὰ ἴδια ἐνεργοῦντος· τοῦ μὲν, ἀρετῆν· τοῦ δέ, κακίαν· τουτέστιν ἀγγέλου καὶ δαίμονος. Ἐξουσίαν δὲ ἔχει ὁ νοῦς καὶ δύναμιν ᾧ θέλει εἶτε ἐπεσθαι εἶτε ἀντισθῆναι» (Maximus Confessor. PG. 90. Col. 1015B. Рус. пер.: Максим Исповедник, 1993, 133).

души»¹⁰. Таким образом, ум, устремляющийся к желаемому, и есть природная воля (самовластие) души¹¹.

Поскольку ум не есть какая-либо отдельная от разумной души сущность, то можно сказать и иначе: понятия «природная воля», «самовластие» и «ум» описывают самодеятельное движение разумной души к желаемому. Вообще, представляется весьма оправданным заключить, что прп. Максим, приписывающий в *Opusculum* 26 субъектность уму, то есть силе разумной души, а не самой разумной душе как таковой, использует обычный для патристической литературы стилистический прием (синекдоху), при котором название переносится с целого на часть: в данном случае субъектность переносится с разумной души на ее силу — ум.

В соответствии с определением «ума» как свободной воли (θέλησις / αὐτεξουσιότης) или как субъекта свободной воли прп. Максим наставляет, что каждый желающий «подражать» (μιμῆσαι) святым в их рассуждении о Боге должен: 1) «исследовать» (ἐκζητεῖν) Божественное откровение, относящееся к спасению души, то есть иметь свой ум (νοῦς), или природную волю (θέλησις), устремленным к Богу в деятельном исполнении Божественных заповедей; 2) «изыскивать» (ἐξερευνᾶν), то есть искать (μετέρχεσθαι) разумом (λόγος) истолкования (διάκρισις) «дел Божиих» посредством «благоразумия и мудрости»¹².

Однако несмотря на то, что святые умом (природной волей) устремляются к Богу (т.е. «ищут и исследуют»), а разумом стремятся постичь «смыслы» Божественных откровений (т.е. «разыскивают и изыскивают»), без особого воздействия Бога на ум и разум их души невозможно никакое объективное познание Божественных откровений или верное их истолкование: «Поэтому святые, ища и разыскивая или исследуя и изыскивая, имели благодать Духа, движущую (κινούσαν) их мыслящую (νοεράν) и разумную (λογικὴν) силу души для того, чтобы это взыскание и исследование служило для спасения душ. Без Духа невозможно созерцание духовного, потому что человеческому уму не присуще [самому по себе] без Божьего Света познавать (ἀντιλαμβάνεσθαι) Божественное и умопостигаемое»¹³. Здесь прп. Максим прямо говорит, что при подлинном, истинном рассуждении о Боге благодать Духа «движет» (κινεῖ) «мыслящую и разумную силу души» святого. Как чувственно воспринимаемые вещи можно увидеть только при свете солнца, так вещи, «превышающие чувство» (τῶν ὑπὲρ αἰσθησίν), ум может увидеть только при Свете Божественной благодати¹⁴.

¹⁰ Θέλησις ἐστὶ φυσικὴ, αὐτοκράτορος νοῦ αὐτεξούσιος κίνησις· ἢ νοῦς περὶ τι αὐθαίρετως κινούμενος. Αὐτεξουσιότης ἐστὶ νοῦς κατὰ φύσιν κινούμενος· ἢ νοερά τῆς ψυχῆς κίνησις αὐτοκρατῆς (Maximus Confessor. PG. 91. Col. 277C. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2014, 475).

¹¹ Ссылаясь на фрагмент из св. Иринея Лионского, прп. Максим также определяет природную волю (θέλησις) как самовластную силу (αὐτεξούσιος δύναμις) души: «Воля умной души есть принадлежащий нам логос; [она] существует как самовластная сила души. Воля — это устремляющийся ум и разумное стремление, которое склоняется к желаемому» (Θέλησις ἐστὶ τῆς νοεράς ψυχῆς, ὁ ἐφ' ἡμῖν λόγος, ὡς αὐτεξούσιος αὐτῆς ὑπάρχουσα δύναμις. Θέλησις ἐστὶ νοῦς ὀρεκτικός καὶ διανοητικὴ ὄρεξις πρὸς τὸ θεληθὲν ἐπινεύουσα) (Maximus Confessor. PG. 91. Col. 276C. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2014, 473).

¹² (Quaestiones ad Thalassium LIX; Maximus Confessor, 1990, 67:334–337).

¹³ «Ἐἴτε οὖν ἐζήτουν ἢ ἐξεζήτουν, εἴτε ἠρεῦνων ἢ ἐξηρεῦνων οἱ ἅγιοι, τὴν χάριν εἶχον τοῦ πνεύματος κινούσαν αὐτῶν τὴν νοεράν καὶ λογικὴν δύναμιν πρὸς ζήτησιν καὶ ἐρευναὶ τῆς τῶν ψυχῶν σωτηρίας, καὶ χωρὶς τοῦ πνεύματος οὐδὲν παντελῶς ἐθεώρουσαν πνευματικόν, ὅτι μηδὲ πέφυκεν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἄνευ θεοῦ φωτὸς τῶν θείων. Καὶ νοητῶν ἀντιλαμβάνεσθαι» (Quaestiones ad Thalassium LIX; Maximus Confessor, 1990, 51:110–116. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2019, 342).

¹⁴ «Ведь как без солнечного света глаз не может воспринимать чувственные вещи, так и без Света духовного человеческий ум не способен обрести духовное созерцание. Один свет естественным образом озаряет чувство для того, чтобы оно воспринимало тела, а другой Свет просвещает созерцающий ум для того, чтобы он постиг превышающее чувство [вещи]» (Quaestiones ad Thalassium LIX; Maximus Confessor, 1990, 51:114–53:121. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2019, 342). Прп. Максим приводит и иное сравнение: как Христос не смог бы воплотиться и совершить Домостроительство спасения без самой человеческой плоти, так и Бог

Иными словами, при дискурсивном богословии, осуществляемом «в Духе», Сам Бог управляет, руководит мышлением (умом) и разумом святого, «мыслит» его мышлением и «рассуждает» его разумом, что и является главным залогом истинности и объективности суждений святого по тем или иным богословским вопросам, касающимся «спасения души» (ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία). Последнее замечание является очень важным, поскольку и сам прп. Максим на протяжении всего *Quaest. ad Thal.* 59 подчеркивает, что Бог «движет» мышление святого и охраняет его от ошибок только в тех вопросах, которые непосредственно касаются «спасения души»¹⁵.

При этом важно понимать, что Бог не воздействует на мышление святого вопреки его воле, но именно согласно его желанию, или, выражаясь терминологией прп. Максима, согласно «исканию» (ζήτησις) его ума (т.е. согласно движению его природной воли) и «исследованию» (ἐκζήτησις) разума, движет и руководит его мыслящей и разумной силой души: «Благодать Святого Духа не производит (ἐνεργεῖ) ни мудрости во святых, помимо ума, восприимającego эту мудрость, ни ведения помимо способной вместить его силы разума»¹⁶.

Бог, по мысли прп. Максима, пользуясь мышлением святого согласно желанию его свободной воли (ума), Сам осуществляет в его мышлении (уме) движение, «взыскавая» и «исследуя» смыслы Божественного откровения: «Ведь Святой Дух взыскует (ἐρευνᾷ) и исследует (ζητεῖ) в нас ведение сущих, но взыскует Он искомого не ради Самого Себя, потому что Он есть Бог и [находится] за пределами всякого ведения, но ради нас, нуждающихся в этом ведении»¹⁷. Эту же мысль прп. Максим повторяет в *Amb.* 1, которая посвящена толкованию слов свт. Григория Богослова «Поэтому Единица, „от начала“ подвигнутая (κινήθεισα) в двоицу, остановилась на Троице»¹⁸. Святой однозначно дает понять, что здесь под «движением» (κίνησις) Божества нельзя понимать «саморазвертывание», «самообразование» Святой Троицы¹⁹: «Если же, услышав [слово] „движение“ (κίνησιν), ты удивился, как [может] „двигаться“ (κινεῖται) сверхбеспредельное Божество, то [учти, что] это состояние — не Его, а наше»²⁰. Таким образом, не Божество движется от Единицы в Двоицу к Троице, но Бог движет (κινεῖ)

не мог бы сообщить человеку знания о Себе «без присущей [человеческому] естеству силы, взыскующей и исследующей это ведение» (*Quaestiones ad Thalassium* LIX; *Maximus Confessor*, 1990, 51:104–109. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2019, 342).

¹⁵ Так, прп. Максим пишет: «Поэтому их, взыскующих в Духе спасения душ и исследующих смыслы и способы этого спасения, Святой Дух и приводит к разумению [тайн], не допуская, чтобы та их способность, которой присуще постигать Божественное, пребывала в неподвижности и бездействии» (Οὐκοῦν τοὺς ἐκζητοῦντας ἐν πνεύματι τὴν τῶν ψυχῶν σωτηρίαν καὶ ἐξερευνῶντας τοὺς ταύτης πνευματικούς τῆς σωτηρίας λόγους τε καὶ τρόπους ὁδηγεῖ πρὸς κατανόησιν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔων ἀκίνητον ἐν αὐτοῖς μένειν καὶ ἀνεκέρητον τὴν δι' ἧς ἐκζητεῖν τὰ θεῖα περὶ φύκασιν δύναμιν) (*Quaestiones ad Thalassium* LIX; *Maximus Confessor*, 1990, 57:178–183. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2019, 345); «Подражающие им [т.е. святым] также исследуют посредством знания и ведения то, что относится к спасению души, а изыскивая [это спасение] посредством благоразумия и мудрости, они домогаются [духовного] рассуждения в делах Божиих» (οὓς οἱ μισοῦμενοι μετὰ γνώσεως καὶ ἐπιστήμης τὴν τῶν ψυχῶν ἐκζητοῦσι σωτηρίαν, καὶ μετὰ φρονήσεως καὶ σοφίας ἐξερευνῶντες μετέρχονται τὴν ἐν τοῖς θεοῖς ἔργοις διάκρισιν) (*Quaestiones ad Thalassium* LIX; *Maximus Confessor*, 1990, 67:334–337. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2019, 353). См. также: (*Quaestiones ad Thalassium* LIX; *Maximus Confessor*, 1990, 51:113; 53:122; 65:329–330).

¹⁶ «ἡ χάρις τοῦ παναγίου πνεύματος ἐνεργεῖ σοφίαν ἐν τοῖς ἀγίοις χωρὶς τοῦ ταύτην δεχομένου νοός, οὔτε γνώσιν χωρὶς τῆς δεκτικῆς τοῦ λόγου δυνάμεως» (*Quaestiones ad Thalassium* LIX; *Maximus Confessor*, 1990, 47:55–57. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2019, 339).

¹⁷ (*Quaestiones ad Thalassium* LIX; *Maximus Confessor*, 1990, 51:99–104. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2019, 341).

¹⁸ (*Gregorius Nazianzenus*. PG. 36. Col. 75B).

¹⁹ Ср.: «Ведь... Божество недвижно (ἀκίνητον), а всякая [вещь] из [бывших] несуществующими бытие получила и подвижна (κίνητον)» (*Ambigua* 7, 3; *Maximus Confessor*, 2014a, 76. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2020, 254).

²⁰ (*Ambigua* 1, 10; *Maximus Confessor*, 2014, 4. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2020, 195).

умом обоженного человека, сначала просвещая его к уразумению учения о единстве Бога, а затем уже открывая ему учение о Его Троичности²¹.

Прп. Максим дает однозначно понять, что дискурсивное богословие, совершаемое с содействием Святого Духа, возможно только для человека, имеющего определенную меру обожения²². Как отмечает свт. Диадокх Фотикийский, творения которого являются, по словам Ж.-К. Ларше, важным источником учения прп. Максима Исповедника (см.: [Larchet, 1996, 12]), человеческий ум может быть движим Богом только тогда, когда у рассуждающего о Боге наблюдается некая «середина» (μεσότης) в духовном преуспеянии²³. Это «среднее» состояние духовного преуспеяния есть такое состояние, при котором человек, с одной стороны, «просвещен Духом», то есть пребывает в Боге, а с другой — не находится в экстатическом состоянии, когда его мышление, как и прочие энергии разумной души, находятся в состоянии покоя, бездействия²⁴.

Таким образом, не следует полагать, что состояние, при котором Святой Дух руководит мышлением разумной души, — это состояние, свойственное только избранным святым, и возможно исключительно на высших степенях обожения. Напротив, оно свойственно всем преуспевающим и преуспевшим в духовной жизни, а не тем, кто находится в экстатическом состоянии. По мысли прп. Максима, без благодати, руководящей мышлением богослова, вообще нельзя приступать к размышлению о Боге. Но всякое размышление о Боге должно совершаться в молитве и при содействии Святого Духа. Это положение прп. Максим многократно повторяет в своих сочинениях, а зачастую применительно именно к себе²⁵.

Так, например, начиная работу над трактатом «Мистагогия» и мысленно обращаясь к его адресату, то есть к Феохаристосу, прп. Максим молитвенно взывает к Богу, чтобы Он «управлял» (ἡγέεται) его мышлением и словами²⁶. Приступая к написанию «Амбигв», он пишет о себе: «Но как я назову Иисуса Господом, не восприняв еще Духа святости?»²⁷ <...> Если [только] — благодаря ходатайству святых и помощи

²¹ «...ибо мы сперва просвещаемы в логосе Его бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), а уже затем в том, каков тропос Его существования (τὸν τοῦ πῶς αὐτὴν ὑφ'εστάναι τρόπον), ибо, во всяком случае, бытие (τὸ εἶναι) мыслится прежде как-бытия (πῶς εἶναι). Итак, „движение“ Божества, возникающее посредством разъяснения о Его бытии и того, как Оно существует (τοῦ πῶς αὐτὴν ὑφ'εστάναι), — это ведение для готовых к его восприятию» (Ambigua 1, 10; Maximus Confessor, 2014a, 4. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2020, 195). Именно так понимает это место Ж.-К. Ларше: «Утверждение [св.] Григория, что „от начала Монада [в этом контексте — Отец] подвиглась к Двоице [Отец и Сын] и остановилась в Троице [Отец, Сын и Дух]“, не может быть отнесено к Богу, рассматриваемому в Себе, и понимается исключительно по отношению к человеку, старающемуся Его найти и познать» [Larchet, 1994, 17]. Впрочем, как заметил А. М. Шуфрин, толкуя это место, познать догмат о Троичности Бога может лишь только человек обоженный, но коль скоро в отношении богопознания во святых действует только одна энергия Бога, то «можно говорить об этом движении ума как о „движении Бога“» (см.: [Беневич, 2020, 34]). Об этом обстоятельстве мы тоже скажем подробнее в пункте 2.3. настоящей статьи.

²² Ср.: (Quaestiones ad Thalassium LIX; Maximus Confessor, 1990, 51:110–53:121).

²³ «Τὴν οὖν μεσότητα δεῖ ἐπιτηροῦντα τῆς ἐνεργείας εἰς λόγους θεηγόρους ἔρχεσθαι» (Capita centum de perfectione spirituali 8; Diadochus, ep. Photices, 1943, 88:5–6).

²⁴ См.: (Capita centum de perfectione spirituali 8; Diadochus, ep. Photices, 1953, 86–88).

²⁵ Ср., напр.: (Quaestiones ad Thalassium, Introductio; Maximus Confessor, 1990, 19:53–21:64. Также: «Начиная рассуждение о ней, молю Господа, Учителя этой Молитвы, отверзнуть ум мой для постижения сокрытых в ней тайн и дать мне соответствующее слово для изъяснения их» (Expositio orationis dominicae; Maximus Confessor, 1991, 29:57–30:61. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2004, 252).

²⁶ Ср.: «Да руководит словами и мыслями нашими Бог — единственный Ум того, что мыслит, и того, что постигается мыслью; [единственное] Слово того, что высказывает, и того, о чем высказывается» (Ἠγεῖσθω δὲ Θεὸς τῶν λεγομένων τε καὶ νοουμένων, ὁ μόνος νοῦς τῶν νοούντων καὶ νοουμένων, καὶ λόγος τῶν λεγόντων καὶ λεγομένων) (Mystagogia; Maximus Confessor, 2011, 9:102–105. Рус. пер.: Максим Исповедник, 1993, 156).

²⁷ «Ἀλλὰ πῶς εἶπω Κύριον Ἰησοῦν, μήπω Πνεῦμα λαβὼν ἀγιότητος;» (Ambigua; Maximus Confessor, PG. 91. Col. 1033A. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2020, 194).

Ваших молитв — великий Бог и Спаситель наш Христос дарует мне [способность] мыслить благочестиво и говорить подобающим образом, я по поводу каждой главы, как смогу, дам краткий ответ»²⁸. О св. Дионисии Ареопагите и свт. Григории Богослове прп. Максим пишет, что Христос «стал для них душой [их] души и Себя всем являет во всех [их] делах, словах и мыслях, так что поэтому мы убеждаемся, что приведенные [речения св. Дионисия и свт. Григория] — не этих [мужей], а Христа, Который заменил (ὕπαλλάξαντος) их Собой по благодати (κατὰ χάριν)»²⁹.

Дискурсивное богословие, в том числе понимаемое как изучение Священного Писания и святоотеческих текстов, должно осуществляться «в Духе» (ἐν πνεύματι), то есть с содействием Божественной благодати, а не силой одного только человеческого разума³⁰. Только такое рассуждение о Боге, которое предполагает «движение» (κίνησις) Богом мышления человека, может быть истинным и объективным, поскольку в строгом смысле слова Субъектом такого «движения» мышления выступает именно Бог, а не человек, которому свойственно ошибаться.

Опытное переживание Бога, при котором Сам Бог руководит мышлением души человека, является единственным подлинным критерием проверки истинности или ложности тех или иных суждений о Боге и спасении. По этому поводу прп. Максим Исповедник пишет, что богословствующему уму (νοῦς θεολογικός) «должно незряче зреть (ἀνοψιάτως ὁρᾶν) Самого истинного Бога Слово, обнаженного от всяких [покровов] мысли и ведения, ясно познавая, каким образом соответствуют действительности отрицательные суждения относительно Бога, высказываемые в силу Его превосходства, и насколько они обнаруживают положительное утверждение Божественного [Бытия] через совершенное отрешение от сущих [вещей]»³¹. В приведенном фрагменте прп. Максим утверждает, что только тот богословствующий ум, который «незряче зрит Самого истинного Бога Слово», «ясно познает» «соответствие» «отрицательных суждений относительно Бога» с Самим Богом. Только через опытное познание нетварного Бога человек может убедиться в том, что его тварное представление о Боге предельно точно отражает Самого нетварного Бога.

2.3. Отношение дискурсивного богословия и пророческих видений

В Quaest. ad Thal. 59 четко и ясно прослеживается мысль о том, что не существует принципиального отличия между пророческими видениями и дискурсивным богословием, осуществляемым «в Духе». Дискурсивное богословие невозможно без особого воздействия на ум богословствующего человека. Задача богослова — не презентовать собственное «богословское мнение» по какой-либо богословской проблеме или какому-либо вероучительному положению, но приобрести

²⁸ «Καὶ τῇ μεσιτείᾳ τῶν ἁγίων καὶ βοηθείᾳ τῶν ὑμετέρων εὐχῶν, Χριστοῦ τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν χορηγοῦντος τό νοεῖν εὐσεβῶς καὶ λέγειν δεόντως, περὶ ἐκάστου κεφαλαίου τὴν ἀλόκρισιν ὡς οἶόν τε ποιήσομαι σύντομον» (Ambigua; Maximus Confessor, PG. 91. Col. 1033C. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2020, 194).

²⁹ «ψυχὴν αὐτοῖς τῆς ψυχῆς γεγεννημένον καὶ διὰ πάντων ἔργων τε καὶ λόγων καὶ νοημάτων πᾶσιν ἐμφανιζόμενον ὡς ἐντεῦθεν ἐκείνων μὲν οὐκ εἶναι πεπεσθαι τὰ προτεθέντα, Χριστοῦ δὲ κατὰ χάριν αὐτοῖς ἑαυτὸν ὑπαλλάξαντος» (Ambigua; Maximus Confessor, PG. 91. Col. 1033A).

³⁰ Ср.: «Поэтому я утверждаю, что желающий безукоризненно и прямым путем идти к Богу по необходимости нуждается в обоих — и в ведении Писания в Духе (τῆς τε γραφικῆς ἐν πνεύματι γνώσεως), и в естественном созерцании сущих по Духу (τῆς τῶν ὄντων κατὰ πνεῦμα)» (Ambigua 10/17, 30; Maximus Confessor, 2014, 192–194. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2020, 360). См. также: (Quaestiones ad Thalassium LIX; Maximus Confessor, 1990, 57:178–183).

³¹ «δέον πάνθ' αὐτὸν γυμνὸν ἐννοίας καὶ γνώσεως ἀνομμάτως ὁρᾶν τὸν ἀληθῆ θεὸν λόγον, γινώσκοντα σαφῶς ἐπὶ θεοῦ μάλλον αἰ καθ' ὑπεροχὴν στερήσεις ἀληθείουσι, πῶς μνηύουσαι τὴν θείαν θέσιν διὰ τῆς τῶν ὄντων παντελοῦς ἀφαιρέσεως» (Quaestiones ad Thalassium XXV; Maximus Confessor, 1980, 165:113–117. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2019, 108).

знание от Бога, что возможно только посредством особого воздействия Бога на его ум и разум.

Согласно мысли прп. Максима, конечная цель рассуждающего богослова — дать Богу действовать в себе и управлять мыслящей и разумной силой своей души, что и является сутью Божественного откровения (пророческих видений), как это было показано в первой части данной статьи. Иначе говоря, подлинное дискурсивное богословие, осуществляемое с содействием Бога, — это такая активность мышления человека, которая в итоге направлена на прекращение всякой своей активности и на передачу этой активности Богу, чтобы уже не сам человек мыслил, но его мышлением мыслил Бог.

Таким образом, при дискурсивном богословии активное «разыскивание» (ἐρεῦνσις) и «изыскивание» (ἐξερεῦνσις) богослова должно в конечном счете перейти в пассивное «претерпевание» (τὸ παθεῖν)³² на себе действия Бога, Который и формирует, посредством воздействия на ум и разум богослова, истинное и объективное понимание каких-либо богословских истин. Коль скоро Субъектом, формирующим в человеке понимание богословских истин, становится Сам Бог, то такое сформулированное тварное знание о Боге является истинным и объективным.

Отличие дискурсивного богословия от пророческого видения заключается в том, что пророческое видение не предполагает «разыскивания» (ἐρεῦνσις) и «изыскивания» (ἐξερεῦνσις), осуществляемого «разумом» (λόγος). Но в то же время и дискурсивное богословие, если оно претендует на истинность и объективность, невозможно без Божественного откровения как особого воздействия Бога на ум (νοῦς) и разум (λόγος) человека. Всякое богословское рассуждение, если оно совершается с содействием Божиим, становится по своей сути Божественным откровением. Так, богословское рассуждение, не будучи Божественным откровением само по себе, становится им в результате Божественного воздействия на разумную душу человека.

Из сказанного следует, что дискурсивное богословие, осуществляемое с содействием Святого Духа, во многом схоже с «запечатлением владычественного» (τοῦ ἡγεμονικῆς τύλωσις) как одним из видов пророческих видений. Как при «запечатлении владычественного», так и при дискурсивном богословии Бог воздействует на мыслительные способности разумной души и формирует в душе посредством ее мышления «отпечаток» (τύλος) Самого Себя или сообщаемого Им откровения³³. Сказанное позволяет утверждать, что богословские рассуждения святых отцов, которые совершаются в них действием Божиим, абсолютно точны и что святые отцы на уровне человеческого тварного знания объективно транслируют нетварное знание Бога о Самом Себе.

Учение прп. Максима об абсолютной активности Бога и «претерпевании» познающих сил души человека при Божественном откровении и дискурсивном богословии, очевидно, тесно связано с его учением об обожении³⁴. Как учит прп. Максим Исповедник, обожение не есть «результат» (ἀποτέλεσμα) действия какой-либо природной способности человека, но «результат» действия одной только Божественной энергии³⁵. В обожении человек становится «вне того, что при нем как природно существует, так

³² Именно этот термин прп. Максим использует для описания того состояния, в котором находится человек при воздействии на него со стороны Бога. См., напр.: (Ambigua 10/19, 35; Maximus Confessor, 2014, 202–204). Прп. Максим заимствует этот термин из учения о богопознании, представленном в Ареопагитском корпусе, в котором обожение описывается в том числе и как «претерпевание [вещей] Божественных» (παθὼν τὰ θεῖα). Ср.: (De divinis nominibus 2, 9; Pseudo-Dionysius Areopagita, 2016, 396:17). Подр. о термине παθὼν τὰ θεῖα см.: [De Andia, 1992, 239–258].

³³ Как было отмечено выше, при дискурсивном богословии, в отличие от пророческого видения, Бог движет не только умом, но разумом человека, т. е. и «мыслящей» (νοερά), и «разумной» (λογική) силой его души.

³⁴ Подр. об учении прп. Максима об обожении см.: [Larchet, 1996; Russell, 2006, 262–295].

³⁵ (Ad Marinum presbyterum (Opusculum 1); Maximus Confessor, PG. 91. Col. 33A–33B).

и [в качестве такового] мыслится за счет благодати Духа, которая одержала над ним победу и показала, что он имеет одного только Бога действующим [в нем] так, чтобы было единое, даже только одно во всех [отношениях] действии Бога и достойных Бога, вернее же — одного только Бога (μᾶλλον δὲ μόνου Θεοῦ) как [пришедшего] приличествующим Благу [образом] целиком во взаимопроникновение с достойными как целыми»³⁶. Коль скоро богопознание осуществляется не природными энергиями человека, следовательно, и человеческая природа, и ее природные энергии лишь «претерпевают» (πάσχουσι) на себе действие Божие³⁷.

Как при опытном богопознании, так и при дискурсивном богословии человек, согласно прп. Максиму, должен дать Богу действовать в себе, и только благодаря этому действию Бога в человеке становится возможным как опытное богопознание, так и истинное и объективное дискурсивное богословие. Именно так объективное нетварное знание Бога, то есть жизнь в Боге, неизбежно порождает и объективное о Нем представление в мышлении разумной души человека.

Заключение

В Amb. 19 и Quaest. ad Thal. 59 прп. Максим затрагивает проблему объективности человеческих представлений о Боге, которая логически вытекает из святоотеческого учения о нетварности Бога. Поскольку человеческая природа располагает способностями чувственно-рассудочного познания, то она способна познавать мир как чувственный, так и умопостигаемый.

Однако Бог, как отмечает прп. Максим, не есть нечто чувственное (материальное) или умопостигаемое (нематериальное): Бог по Своей сущности и по Своим энергиям — нетварен и, следовательно, совершенно иноприроден сотворенному Им миру — как чувственному, так и умопостигаемому. Поскольку Бог нетварен, то Его нельзя ни воспринять каким-либо органом чувственного восприятия, ни каким-либо образом помыслить, представить или вообразить.

Кроме этого, при чувственно-рассудочном познании объект познания «претерпевает» на себе действие субъекта. Бог же, как нетварный, по определению не может «претерпевать» на Себе чье-либо действие, то есть не может испытывать на Себя воздействия извне. Бог, как превосходящий чувственно-рассудочное познание человека, не может быть познан таким же образом, как объект чувственного или умопостигаемого мира.

По той причине, что Бог не может быть познан как объект, претерпевающий на Себе акт познания со стороны Своего творения, Он становится в акте пророческого видения (Божественного откровения) действующим Субъектом, сообщающим знание о Себе и Своей воле. В Amb. 19 прп. Максим Исповедник выделяет три вида пророческих видений: «дневное представление» (φαντασία), «неложное ночное видение» (ὄψις), «запечатление (τύλωσις) владычественного».

Во всех видах Божественных откровений нет места активному восприятию каких-либо чувственных, тварных символов, звуков или слов, которые являлись бы посредниками между Богом и святым и сообщали бы ему знания о Боге и Его воле. Но происходит непосредственное воздействие Божественной энергии, то есть Самого Бога, на познавательные силы души человека³⁸, в которой под этим Божественным

³⁶ «τῇ ἐκστάσει τῶν φυσικῶς ἐπ' αὐτῆς καὶ ὄντων καὶ νοουμένων, διὰ τὴν ἐκνικήσασαν αὐτὴν χάριν τοῦ Πνεύματος καὶ μόνου ἔχουσαν ἐνεργοῦντα τὸν Θεὸν δεῖξασαν, ὥστε εἶναι μίαν καὶ μόνην διὰ πάντων ἐνεργεῖαν τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων Θεοῦ, μᾶλλον δὲ μόνου Θεοῦ, ὡς ὅλον ὅλοις τοῖς ἀξίοις ἀγαθοληρῶς περιχωρήσαντος» (Ambigua 7, 12; Maximus Confessor, 2014, 90. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2020, 258).

³⁷ (Quaestiones ad Thalassium XXII; Maximus Confessor, 1980, 141:87–92). Ж.-К. Ларше пишет о «деактивации» природной энергии у святых в состоянии совершенного обожения: [Larchet, 1996, 572]. См. также: [Larchet, 2015, 341–359].

³⁸ Прп. Максим говорит о Божественном воздействии либо на «представление» (φαντασία) разумной души человека, либо на его «ум», то есть на умную силу (νοερά δύναμις) разумной души.

воздействием формируется соответствующее представление о Боге или какие-либо иные образы, слова, звуки, соответствующие содержанию и смыслу Божественного откровения.

Прп. Максим говорит либо о Божественном воздействии на «представление» (φαντασία) неразумной души человека во сне или в состоянии бодрствования, либо о Божественном воздействии на его «владычественное» (ἡγεμονικόν), то есть на ум (νοῦς), или, иначе выражаясь, на умную силу (νοεῖν δύναντις) разумной души. Таким образом, в получении Божественного откровения участвует весь умно-душевно-телесный состав человека. Данное обстоятельство находится в прямом соответствии с учением прп. Максима об обожении: если в обожении участвует не только разумная душа человека, но и его тело, то нет ничего удивительного в том, что при сообщении Своего откровения Бог пользуется в том числе неразумной душой человека, тесно связанной с его телом.

Формируя в «представлении» (φαντασία) человека «отпечаток» (διατύπωσις) Самого Себя или запечатлевая в нем Свое Божественное откровение, Бог не создает в нем «из ничего» какие-либо новые «образы-представления» (φαντάσματα). Но Бог формирует «отпечаток» Своего Божественного откровения в «представлении» именно из тех «представлений-образов», которые в нем уже содержатся. Поскольку все без исключения «представления-образы», существующие в «представлении» человека, получены им в результате чувственного познания и являются представлениями именно о чувственном мире, то по этой причине все Божественные откровения и их описания, представленные в текстах Священного Писания и Предания, имеют антропоморфный характер³⁹.

Сказанное о «представлении» (φαντασία) прп. Максим относит и к другому виду пророческих видений — к «запечатлению владычественного» (τοῦ ἡγεμονικοῦ τύλωσις), при котором Бог воздействует уже на разумную душу, а именно на «ум» (νοῦς), оставляя в нем некий «отпечаток» (τύπος) Божественного откровения, «словно на картине» (ὡς ἐν εἰκόνι). Поскольку ум, как способность (δύναντις) разумной души, всегда мыслит только тварными (умопостигаемыми) понятиями (νοήματα), то Бог из самих тварных понятий мышления (νόησιν) ума формирует (ἐντυλοῖ) в уме человека Свой тварный образ (представление о Себе) или какое-либо Божественное откровение.

Представление о Боге, полученное в результате «запечатления владычественного», можно уподобить тварной мысленной иконе Бога, которую Он Сам пишет в уме святого, пользуясь его мышлением как орудием. В этом примере мышление ума можно сравнить одновременно с холстом, красками и кистью: Бог пользуется мышлением ума и понятиями этого мышления, как красками и кистью, и на самом мышлении, как на холсте, пишет образ Самого Себя. Сам Бог и Его тварный образ в разумной душе святого, то есть представление о Боге, соотносятся таким образом, как предмет и образ этого предмета в зеркале: этот образ Бога одновременно и предельно точен, объективен, поскольку сформирован Самим Богом, и предельно неточен, необъективен, поскольку, по определению, никакие тварные понятия никак не могут во всей полноте отражать нетварное⁴⁰.

В акте Божественного откровения святой по собственной воле открывает себя для Божественного действия. Именно эта «открытость» святого человека по отношению к Богу делает его способным принять Божественное откровение. В формировании представлений о Боге «представление» (φαντασία) и «ум» (νοῦς) участвуют пассивно,

³⁹ Здесь можно привести следующий пример: как перстень оставляет отпечаток своей формы на воске, так и Бог, воздействуя на «представление» святого, формирует из находящихся в нем «образов-представлений» Свое Божественное откровение. Иными словами, Бог придает определенную форму тем «образам-представлениям», которые уже содержатся в «представлении».

⁴⁰ Ср.: «Ибо Оно никогда не описывается в [чем-либо] одном и в силу естественной беспредельности [Своей] не может быть заключено в пределах [одной только] мысли (διανοίας)» (Quaestiones ad Thalassium, Introductio; Maximus Confessor, 1980, 23:105–107. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2019, 20).

поскольку «запечатлеваются», то есть формируются, Богом по воле и с осознанием самого человека. Как следствие, представления о Боге — это не плод воображения или мыслительной деятельности пророков или святых отцов, но результат действия одного только Бога⁴¹.

В Quaest. ad Thal. 59 прп. Максим затрагивает проблему того, как возможно объективное дискурсивное богословие, которое предполагает активную деятельность «мыслящей и разумной силы души» (νοεράν τε καί λογικήν δύναμιν) человека. Согласно прп. Максиму, исследуя Божественные откровения, богослов должен, во-первых, иметь свой «разум» (λόγος) направленным на «разыскивание» (ἐρεῦνήσις) и «изыскивание» (ἐξερεῦνήσις) смыслов (λόγοι) Божественных откровений, которые относятся к «спасению души» (ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία), а во-вторых, держать свой «ум» (νοῦς), или, иначе говоря, «свободную волю» (θέλησις / αὐτεξουσιότης), устремленным к Богу в «искании» (ζήτησις) и «изыскивании» (ἐξερεῦνήσις) Его посредством «знания» (μετ' ἐπιστήμης) и «ведения» (γνώσεως).

Однако конечная цель богослова, рассуждающего о Боге, — дать Богу руководить своим мышлением и направлять его к правильному пониманию смыслов Божественных откровений. Это состояние, при котором Бог «движет» (κινεῖ) мыслящей и разумной силой души человека, возможно только тогда, когда сам человек будет жить «в Духе» (ἐν πνεύματι), то есть будет иметь некоторую меру обожения, которая определяется тем, в какой мере он дает возможность Богу действовать в себе. При рассуждении о Боге и спасении души, совершаемом «в Духе», Субъектом мышления и рассуждения разумной души человека становится Сам Бог, а не человек. Именно Бог «мыслит» мышлением человека и «рассуждает» его разумом, и именно потому такое мышление и рассуждение о Боге и спасении души является объективным и истинным.

Объективность и истинность богословских рассуждений того или иного богослова, рассуждающего о Боге и спасении души, не зависит напрямую от степени его образованности (хотя она ему не может помешать), но зависит от его личной близости к Богу и меры его обожения. При этом важно понимать, что не существует некой «меры» объективности и истинности богословских рассуждений, которая определялась бы мерой обожения, мерой святости богослова. Это связано с тем, что богословские рассуждения могут быть 1) *либо истинными*, поскольку совершаются «в Боге», Который и «движет» мышлением рассуждающего богослова; 2) *либо вероятностными* (и зачастую — *ложными*), поскольку совершаются «без Бога», силой одного только человеческого разума. Однако само пребывание в определенной мере обожения — необходимое условие для богословствования, совершаемого «в Духе», ведь именно причастности Богу делает богослова способным непогрешимо мыслить о Нем. И именно поэтому, в частности, невозможно никакое дискурсивное богословие вне пребывания в Церкви как Теле Христовом, т. к. богословие предполагает определенную меру обожения.

Подытоживая результаты анализа Quaest. ad Thal. 59, можно заключить, что, по мысли прп. Максима, богословский метод — это такой опыт изучения Священного Писания и Предания, который сопровождается молитвой и при котором Божественная благодать Святого Духа руководит («движет» — κινεῖ) умом человека к правильному пониманию их богословских смыслов. Подчеркнем, что богословский метод, согласно прп. Максиму, применим именно по отношению к богословским смыслам, т. е. вероучительным истинам, к которым относится учение о Боге и спасении.

Таким образом, в богословии прп. Максима и истинное опытное богопознание (обожение), и истинное Божественное откровение, и объективное дискурсивное богословие — это «результат» (ἀποτέλεσμα) действия одной только Божественной

⁴¹ Поэтому нельзя утверждать, что святые отцы сами формировали образ Бога, переводя с помощью метода аналогии тварные понятия о любви, красоте, милости и т. д. в превосходную степень и применяя их к Богу. Ибо Сам Бог, пользуясь тварным мышлением и понятиями этого мышления, создает в рассудке святых Свой образ или сообщает им Свою волю.

энергии. Вне Бога, то есть вне Божественного действия, невозможно ни спасение (обожение), ни истинное откровение, ни объективное рассуждение о Боге, поэтому, согласно прп. Максиму, все усилия и стремления человека должны быть направлены на то, чтобы дать Богу всецело действовать и жить в себе, как сказал о себе ап. Павел: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20).

Источники и литература

Источники

1. Diadochus, ep. Photices (1943) – *Diadochus, ep. Photices. Capita centum de perfectione spirituali* // Cent Chapitres sur la Perfection Spirituelle / Ed. par E. Des Places. P.: Cerf, 1943. (SC; 5).
2. Maximus Confessor (1980) – *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* // Quaestiones ad Thalassium una cum latine interpretatione Ioannis Scotti Euriugenae / Ed. Laga C., Steel C. Turnhout: Brepols, 1980. Pars 1: Quaestiones I–LV (CCSG; 7).
3. Maximus Confessor (1990) – *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* // Quaestiones ad Thalassium una cum latine interpretatione Ioannis Scotti Euriugenae / Ed. Laga C., Steel C. Turnhout: Brepols, 1990. Pars 2: Quaestiones LVI–LXV (CCSG; 22).
4. Maximus Confessor (1991) – *Maximus Confessor. Expositio orationis dominicae* // Maximus Confessoris opuscula exegetica duo / Ed. P. van Deun. Turnhout: Brepols, 1991. (CCSG; 23). P. 25–73.
5. Maximus Confessor (2012) – *Maximus Confessor. Mystagogia* // Maximus Confessoris Mystagogia, una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii / Ed. C. Boudignon. Turnhout: Brepols, 2011. (CCSG; 69).
6. Maximus Confessor (2014) – *Maximus Confessor. Ambigua* // On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua / Ed. and transl. by Constan N. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 2014. Vol. 1.
7. PG. T. 91 – *Maximus Confessor. Opusculum 26* // PG. 91. Col. 276–280.
8. PG. T. 36 – *Gregorius Nazianzenus. Oratio 29, theologica 3 (orationes theologicae)* // PG. 36. Col. 73–104.
9. PG. T. 90 – *Maximus Confessor. Capita de caritate* // PG. 90. Col. 960–1073.
10. PG. T. 91 – *Maximus Confessor. Ad Marinum presbyterum (Opusculum 1)* // PG. 91. Col. 9–37.
11. PG. T. 91 – *Maximus Confessor. Ambigua ad Ioannem* // PG. 91. Col. 1061–1417.
12. Pseudo-Dionysius Areopagita (2016) – *Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* // Denys l'Aréopagite (Ps.-): Les Noms divins (I–IV). Tome I / Texte grec B. R. Suchla (PTS 33); introd., trad. et notes de Y. De Andia. Paris: Éditions du Cerf, 2016. (SC. 578).
13. Максим Исповедник (1993) – *Максим Исповедник, прп. Творения преподобного Максима Исповедника* / Пер., вст. статья и коммент. А. И. Сидорова. Москва: Мартис, 1993–. (Святоотеческое наследие). Т. 1.
14. Максим Исповедник (2004) – *Максим Исповедник, прп. Избранные творения преподобного Максима Исповедника* / [Пер., вступ. ст., коммент. и прилож. Сидоров А. И.]. М.: Паломникъ, 2004.
15. Максим Исповедник (2014) – *Максим Исповедник, прп. Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica)* / Пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневица. Святая гора Афон; СПб.: Изд-во РХГА, 2014.
16. Максим Исповедник (2019) – *Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фаласию* / Пер. с греч., предисл. и коммент. А. И. Сидорова. М.: Сибирская Благовонница; Нижегородская духовная семинария, 2019.

17. Максим Исповедник (2020) — *Максим Исповедник, прп.* Трудности к Фоме (*Ambigua ad Thomam*), Трудности к Иоанну (*Ambigua ad Iohannem*) / Пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина; науч. ред., пред. Г. И. Беневица. М.: Эксмо, 2020.

Литература

18. Беневиц (2020) — *Беневиц Г. И.* Предисловие // Преподобный Максим Исповедник. Трудности к Фоме (*Ambigua ad Thomam*), Трудности к Иоанну (*Ambigua ad Iohannem*) / Пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., пред. Г. И. Беневица. М.: Эксмо, 2020. С. 19–192.

19. Елиманов (2023) — *Елиманов В. Е.* Проблема объективности человеческих представлений о Боге в богословии прп. Максима Исповедника на примере *Ambigua 19* и *Quaestiones ad Thalassium 59* (Часть 1) // *Христианское чтение*. 2023. № 3. С. 12–31.

20. *De Andia* (1992) — *De Andia Y.* «παθὼν τὰ θεῖα» // *Platonism in Late Antiquity* / Ed. by S. Gersh, C. Kannengiesser. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1992. P. 239–258.

21. Larchet (1994) — *Larchet J.-C.* Introduction // *Maxime le Confesseur. Ambigua* / Trad. par E. Ponsoye, intr. par J.-C. Larchet avec comment. de D. Staniloae. Paris: Suresnes, 1994. P. 9–84.

22. Larchet (1996) — *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris: Cerf, 1996.

23. Larchet J.-C. The Mode of Deification // *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* / Ed. by P. Allen, B. Neil. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2015. P. 341–359.

24. Russell (2006) — *Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2006.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1

2024

Протоиерей Вацлав Ежек

Специфика религиозных форм взаимодействия и их актуальность для современных проблем общения

УДК 316.28+316.77:26/27
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_49
EDN XGVASJ



Аннотация: Данная статья посвящена изучению некоторых элементов религиозной коммуникации и теории, с фокусировкой на иудеохристианский контекст. Автор считает, что многие аспекты и проблемы, связанные с современной коммуникативной теорией и проблемами, уже присутствуют в этой религиозной традиции и открывают возможности для размышлений и решений. Такие проблемы, как отчуждение, одиночество, иллюзия, обман, а также базовая диалектика и разрыв отношений содержания и формы, присутствуют и решаются в этих религиозных традициях. Автор основывается на наблюдении, что обнаружение и сам объем информации могут привести к путанице и искажениям, препятствующим возможности значимого общения. Коммуникация может парадоксальным образом отрицать себя своими собственными средствами.

Ключевые слова: коммуникация, религия, иудаизм и христианство, современная коммуникативная теория.

Об авторе: **Протоиерей Вацлав Ежек**

Доктор богословия, PhD, доцент кафедры церковной истории и византийских исследований Прешовского университета, Словакия.

E-mail: vaclavjezek111@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9521-7963>

Для цитирования: Ежек В., прот. Специфика религиозных форм взаимодействия и их актуальность для современных проблем общения // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 49–66.

Статья поступила в редакцию 25.06.2023; одобрена после рецензирования 24.11.2023; принята к публикации 20.12.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Archpriest Václav Ježek

**Specifics of religious forms of communication
and their relevance
towards contemporary issues in communication**

UDK 316.28+316.77:26/27

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_49

EDN XGVASJ



Abstract: The following article concerns itself with some elements of religious communication and theory, focusing on the Judeo-Christian environment. We believe, that many aspects and issues related to contemporary communicational theory and challenges are already present in this religious tradition and offer avenues for reflection and solutions. Problems such as alienation, solitude, illusion, deception and the basic dialectic and fracture of the content/form relationship are present and addressed in these religious traditions. Further we draw on the fundamental observation that the promulgation and sheer volume of communication can bring confusion and distortion hindering the very possibility of meaningful communication. Communication can paradoxically deny itself through its own means.

Keywords: Communication, Religion, Judeo-Christianity, contemporary communicational theory.

About the author: **Archpriest Václav Ježek**

Doctor of Theology, Doctor of Philosophy, Doctor Hab., associate professor of Department of Church History and Byzantine Studies at University of Prešov, Slovakia.

E-mail: vaclavjezek111@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9521-7963>

For citation: Ježek V., archpriest. Specifics of religious forms of communication and their relevance towards contemporary issues in communication. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 49–66.

The article was submitted 25.06.2023; approved after reviewing 24.11.2023; accepted for publication 20.12.2023.

The following account is a reflection on forms of communication and communicational theory present in the Jewish and Christian religious setting. We draw on parallels between contemporary issues and problems in communication and this religious tradition and attempt to draw some conclusions. We observe that many issues which relate to freedom, to communion, to personalism and to the substance/form dialectic are all to present in the religious discourse and have something to offer in terms of the contemporary debates.

We do not argue from a theistic point of view but from the point of view of the mechanics of the religious discourse itself. Surprisingly perhaps the same concerns appear here between various traditions which basically aim to facilitate a free flow of communication. The basic issue in this religious tradition was its concern about “content” of communication. Not in its moral or ethical context but in terms of its ability to convey and express the content of any communication. Religious concerns here realised that the form of communication is not necessarily linked with its content. We ask ourselves whether religious forms of communication or religious content in communication run a less risk of being *autopoetic* than other forms of communication. The upside of this is to establish whether religious forms of communication are more society friendly in terms of their inherent ability to strengthen and build communities.

A more interdisciplinary approach to understanding the phenomenon of communication in the context of religion can also open up new horizons in our view of the positive or negative role of the internet and other media.

Unlimited and limited communication

It is obvious that in any discussions on communication we must ask ourselves whether communication can be perfect and flawless. Perfect and flawless in the sense of fulfilling its communicational objective. Not all communication is true to its objective from one reason or another. For example, the underdeveloped communication of an infant who cannot speak, only imperfectly conveys his or her desires to be heard on some matter even though he or she knows exactly what she or he wants. I can have a perfect idea or desire to ask for water when I am thirsty, but due to some language barrier or inability to convey this desire my communication can be imperfect and does not achieve its goal, such as for example receiving a glass of water¹.

We can state that not everything can be communicated either because of the imperfection of the communication and its form itself or because the content to be communicated is too complex to be communicated. There are things which cannot be communicated or by extension explained.

Religious traditions generally postulate some divine being, who somehow communicates with the world. Religious communication therefore brings in another factor to be considered, that is a transcendental entity, existing aside from our human-to-human interaction. Further, usually in religious theory, there is a belief, that there is a barrier between humanity and a divine being because of sin or other reasons. This essentially means that there is some inherent flaw in communication.

On the other hand, from a positivistic point of view there can be a belief as is the case in the Jewish and Christian tradition, that God is essentially good, and his communication is all-inclusive. The problem in any misunderstandings lies in the human being. Whether one is a theist or not the important point to emphasise here is the predetermined goodness of communication and the communicator.

For example, Psalm 19 states: “*The heavens declare the glory of God; and the firmament sheweth his handiwork. Day unto day uttereth speech, and night unto night sheweth knowledge. There is no speech nor language, where their voice is not heard. Their line is gone out through all the earth, and their words to the end of the world. In them hath he sat a tabernacle for the sun*”. Further the psalm continues: “*Which is as a bridegroom coming out of his chamber,*

¹ On the issue of misscommunication see [Buarqoub, 2019].

and rejoiceth as a strong man to run a race. His going forth is from the end of the heaven, and his circuit unto the ends of it: and there is nothing hid from the heat thereof. The law of the Lord is perfect, converting the soul: the testimony of the Lord is sure, making the wise simple. The statutes of the Lord are right, rejoicing of the heart: the commandment of the Lord is pure, enlightening the eyes."

In this beautiful passage we are told in clear terms that everything which is creation is at the same time a *communication*. Every object, or creature in this world is in a way a communication that is communication from God. Furthermore this communication is not only a communication between two subjects, but an ontological communication, since here we have a communication between the Creator and his creation, who he "knows" because he has created it. On the other hand creation itself has to find a way how to communicate with God, since the ability to communicate has been disrupted by sin.

Here the religious setting would not agree with a kind of alienated silent universe which produces anguish. Pascals words would find no meaning here. "When I consider the short duration of my life, swallowed up in an eternity before and after, the little space I fill engulfed in the infinite immensity of spaces whereof I know nothing, and which know nothing of me, I am terrified. The eternal silence of these infinite spaces frightens me" [Pascal, 1995, 144].

What is even more fascinating is that the sentences of the psalm relating to the bridegroom can be understood Christologically, since it is through Christ that a new "form of communication" is possible, a very intimate one indeed. The incarnation is not only a new form of communication but a *union*. In Christian terms a union between God and man in the one person of Christ. Ideally this union would render communication perfect from the Christian point of view. The image of the bridegroom as coming out of the chamber in the Christian context symbolises how God in the form of Christ is reaching out to creation, even if creation itself has moved away.

The biblical perspective resonates with an emphasis from the realities of life, where all born creatures communicate with their "parents/creators". There is a sense of dependency a dependency which in communication is not always accepted or necessary. The Biblical perspective also points to the fundamental fact, that "existing" means to some extent the necessity of communicating. Without communication it is difficult to ascertain existence. On the other hand, given today's realities one may state that communication does not imply "existence". Further we would not subscribe here to an existentialist notion of essence coming after existence. Rather here in religious terms the essence precedes existence.

Given modern forms of communication, for example, fake news points to something not existing even though communicated. The inspirational question which we may ask is, whether artificial forms of communication that is a man-made communicational environment has the same capacity to form a relationship between substance and beingness of reality and its outward expression/existence achieved through communication. Whether there is a distortion on the way between truth and expression of truth? If truth means beingness. The relationship between communication and existence is nothing new in philosophy (see: [Disse, 2018]).

For a believer, a related question is the issue of how we experience God and his communication. A God whose substance so to speak is ineffable or impossible to understand. Here the journey of the theist and atheist coincides to an extent. Both need to discern the "lost content" of communication. The non-theist must look for it in the overall communicative context and the inadequacies of communication.

The main issue here is the relational aspect between two sides of a communication. Many authors have emphasised the relational aspect of communication and drew consequences from this (for example: [Buber, 1937]). As Buber writes, "All real living is meeting" [Buber, 1937, 25]. The distinctive input from religious communicational theory is its inherent positivistic belief in the relationship between two aspects or two sides of communication. In other words there is no communication "into space" but communication by necessity requires partnership.

Here we can observe that Christian theology generally has moved to a more holistic emphasis on the experience of God. Thus the experience of God is not limited to a rational aspect of the human being, or to a bodily one, but encompasses all human aspects. Even modern general reflections such as the Conceptual metaphor theory are attempts to understand in a more organic and complex way the relationship between reality, communication and the formation of the individual and his or her personhood [Lakoff, Johnson, 1980].

Within Roman Catholic theology amongst its different currents, we can also discern a concern for a holistic understanding of the experience of God. The cognitive process implies not only an intellectual process, but also a holistic cognitive process. Communication is not merely an intellectual process. This is a fact understood by many modern Roman Catholic theologians. It is clear that stressing the intellectual process at the expense of the experiential is a mistake. The reason we are mentioning this is that this attitude is essentially a return to an understanding that the “entire being” has to communicate in order for communication to be of truly revelatory nature.

In various religious traditions God also seems to communicate in verbal forms. This directness of religious communication accompanies the kind of indirect communication we commented on. Any communication from God is a form of revelation. Revelation is a way of breaking our relationship with the matrix of reality. The problem however is that even if the deity communicates directly, we are still unable to hear clearly. We are left looking through a glass darkly (1 Cor 13:12). Here the words come from the apostle Paul. Paul in fact draws on the limits of communication if this is not accompanied by love. “If I speak in the tongues of men or of angels, but do not have love, I am only a resounding gong or a clanging cymbal” (1 Cor 13:1). Here it is clear that the medium of communication is not so important as its content.

Any form of media serving communication must mediate truth or love according to Saint Paul, otherwise it will be devoid of substance. The implication here is that regardless of the media used something more is required for communication to be meaningful. Here we can speak of an ultimate “self-sufficiency” of communication, which is possibly related to today’s communicational theory. This self-sufficiency can however lead to alienation, which religious systems reject.

In Biblical terms mediation was an important aspect of communication. Due to sin, or due to human limitations, the human being in the Biblical context was often unable to listen to God or understand God. It seems, that in communication with God, some form of mediation is or was needed. One such famous biblical mediator was Moses. We can remind ourselves of the story of Moses who at Sinai communicates directly with God, whilst the Israelites are left below waiting to be told what was going on through the mediation of Moses. In Exodus 19:9 we read: “*And the Lord said unto Moses, Lo, I come unto thee in a thick cloud, that the people may hear when I speak with thee and believe thee for ever. And Moses told the words of the people unto the Lord*”. One can inquire here, as to why did not God talk with the Israelites directly, why he chose to talk from a mountain. Why all the mystery?

In another passage we read: “*These words the Lord spoke to all your assembly at the mountain out of the midst of the fire, the cloud, and the thick darkness with a loud voice; and he added no more. And he wrote them upon two tables of stone, and gave them to me. And when you heard the voice out of the midst of the darkness while the mountain was burning with fire, you came near to me, all the heads of your tribes, and your elders; and you said, “Behold, the LORD our God has shown us his glory and greatness, and we have heard his voice out of the midst of the fire; we have this day seen God speak with man and man still live” (Det. 5:22–25, RSV).*

In the Judaic tradition, there were limits to the knowledge of the divine, which implies, also a limit in communication, because communication thus cannot fully transmit the Divinity. There are limits to what we can receive or understand in terms of Gods essence. Paradoxically these limits on what one can and cannot know about God, serve as an assurance, that our communication cannot be subject to our own human independence from God, here understood as pure subjectivity.

In the general sense of the word, religious systems believe, that we need God as a reference point to understand the world around us or in another words his creation. Creation makes sense through God. But if we stipulate the essentially, we cannot understand God, this means that there will always be a certain space for a dynamic movement of understanding, which is a constantly unfolding process, involving a constant discussion, and communication, which will never end, but which did in the end have its concrete embodiment in the incarnation of Christ.

According to this Christological perspective the New Testament revelation offered through Christ presents new possibilities. Here again the meaning of Pauls words quoted above have a futuristic resonance to them (1 Cor 13:12). We will see face to face. In a way absolute communication is offered here. As the New Testament describes, Christ was here in bodily form among human beings, and spoke directly to his apostles. His communication was of a direct nature. Presumably more is to come. This implies a dynamic understanding of communication as something evolving or developing.

However, even here there is a theological position, which implies, that even though Christ communicated with his surroundings, this communication did not imply immediate understanding on behalf of the apostles or others. The *Pentecost* event in this respect is an event of “clarification”, of understanding.

Our words imply a certain paradox, it seems that communication needs further communication to be communication. We do not have the space here to analyse further derivative concepts also related to religious discourse, which include message, relation, and so on. To avoid this conundrum religious communication posits a divine being as a kind of reference point.

In terms of communication and mediation one can draw attention to the person of the Holy Spirit. The Holy Spirit in terms of Christian theology is a kind of mediator a kind of “clarifier”. It is the Holy Spirit who reveals Christ to us. For all purposes it is interesting to stress that the way the Holy Spirit reveals God or Christ is through freedom. This freedom is not related to the medium of communication, but to the unpredictable nature of the communication. It maintains an unpredictability in communication therefore liberating it from its own imprisonment.

The Gospels themselves imply the necessity of freedom in the context of communication. Here this freedom is not related to the content of the communication or its form but to the freedom necessary for our ability to receive and understand this communication. One must be essentially free to receive communication. In Christian terms this freedom is offered through the Holy Spirit. In philosophical terms what this means is that all communication is liberated from its determinacy that is from its own limitations. Freedom to accept communication presupposes humility.

A close inspection at the Gospels reveals the sense that communication of any sort is always limited. Any well intended communication by virtue of its limited nature fails to convey all. In John 16:12–14, Christ seems to imply, that what he communicated to the apostles is simply not enough, and that knowledge through the Holy Spirit is necessary, the very same Spirit that will come. *“I have yet many things to say unto you, but ye cannot bear them now. Howbeit when he, the Spirit of truth, is come, he will guide you into all truth: for he shall not speak of himself; but whatsoever he shall hear, that shall he speak: and he will shew you things to come. He shall glorify me: for he shall receive of mine, and shall shew it unto you. All things that the Father hath are mine: therefore said I, that he shall take of mine, and shall shew it unto you”*. To compare this with a modern situation we may refer to an article by Quarry and Ramírez, where it is stated, that regardless of the best intentions in developing communication, here in the context of a strategy of communication regarding land law in Africa, there can always be a problem. Even if all the mechanisms of communication were upheld in this situation something went wrong, and whether it was caused by good or bad intentions is not so important as the fact that all was done to achieve “perfect communication”, which was not however successful [Quarry, Ramírez, 2012].

Further interestingly, 1 Corinthians remarks: “And I, brethren, when I came to you, came not with excellency of speech or of wisdom, declaring unto you the testimony of God. For I determined not to know any thing among you, save Jesus Christ, and him crucified. And I was with you in weakness, and in fear, and in much trembling. And my speech and my preaching was not with enticing words of man’s wisdom, but in demonstration of the Spirit and of power: That your faith should not stand in the wisdom of men, but in the power of God. Howbeit we speak wisdom among them that are perfect: yet not the wisdom of this world, nor of the princes of this world, that come to nought: But we speak the wisdom of God in a mystery, even the hidden wisdom, which God ordained before the world unto our glory: Which none of the princes of this world knew: for had they known it, they would not have crucified the Lord of glory. But as it is written, Eye hath not seen, nor ear heard, neither have entered into the heart of man, the things which God hath prepared for them that love him. But God hath revealed them unto us by his Spirit: for the Spirit searcheth all things, yea, the deep things of God. For what man knoweth the things of a man, save the spirit of man which is in him? Even so the things of God knoweth no man, but the Spirit of God. Now we have received, not the spirit of the world, but the spirit which is of God; that we might know the things that are freely given to us of God. Which things also we speak, not in the words which man’s wisdom teacheth, but which the Holy Ghost teacheth, comparing spiritual things with spiritual. But the natural man’s receiveth not the things of the Spirit of God: for they are foolishness unto him: neither can he know them, because they are spiritually discerned. But he that is spiritual judgeth all things, yet he himself is judged of no man. For who hath known the mind of the Lord, that he may instruct him? But we have the mind of Christ”.

In this fascinating statement we have the implication that first knowledge and its communication are two different things. This is because knowledge especially in relation to God is something inexpressible. Whatever means of communication we choose, — speech, rhetorical embellishments, etc., this does not guarantee the correct transmission of knowledge. As Mallett put it: “Knowledge as such, although very real, is hard to quantify. Its communication however is not” [Mallett, 2009, 1]. Here for Paul the instrument to check the limits of communication is the Holy Spirit. If we strip the Holy Spirit from its divinity for non-theistic purposes, we may state that it is here the principle of calibration of discernment which is needed in such situations of communicational limitation. Further, obviously, the Apostle implies, that something more is necessary than simply good and rhetorical communication for truth/substance to be revealed. The hearer must be addressed in his or her context and situation. This implies freedom.

Since human beings and their personal constitutions are inexpressible, complex and diverse, and the universe/creation is unpredictable and limitless, communication needs to be able to adapt itself to each particular individual person, conditions and situation. Its content cannot change, if it is to remain only communication, but its mode of expression yes. Here Christian theology of the Holy Spirit expresses this fact. As the Creator or the Universe for that matter are limitless and inexpressible, so the freedom of communication in the Holy Spirit remains eternally free. For Christian eschatology the work of the Holy Spirit will be endless as God’s substance is endless. The difference between this theological perspective and the non-theological is that in the latter communication is static it is flat, since it expresses a finiteness of reality. The dangers inherent in “flat” communication is its distortive nature.

This leads us to ask ourselves the central question. Can communication as such regardless of its form be liberated from its *apriori* tendency to distortion? Can we state that religious communicational systems are “better off” than others because of their inherent systemic openness to an acknowledgement that all is not well with communication? Here lies an inherent paradox because it is always assumed that religious communication is *apriori* absolutistic in its content, but this is not the case. It seems that religious communication can produce a healthy sense of *allopoetic* acknowledgement. Here we understand *allopoetic* as producing something else than its own system. If for any other reason than for its openness. This does not mean that religious communication is free of inherent totalitarianism, but it certainly by virtue of its movement contains elements of indeterminate freedom.

In a sense religious communication usually comes from and returns to a “society” not to an “individual”. Even the most individualistic religious systems rely one form or another in relation to communion or community. Any loss of community results in detachment and in the greater autonomy of communication which is not always positive. “...while *allopoetic technocratic and informational societies push the system toward a detached tendency. High-tech, consumer society needs mobile, detached agents (producers and consumers), with less drive to attach, and more motivation to buy, and to be mobile*” [Lázár, 2011, 104]. The basic human Judeo-Christian belief is that “revelation” appears and acts through communities. Does the contemporary technocratic scene facilitate such a community building environment?

Generally Christian mission has learned a lot of important lessons in terms of communication. For example, the Bible is one of the most well-known books in the world. The lesson Christianity has learned so far is, that no matter how well known something is and no matter how often it is talked about and discussed this does not automatically result in change or successful communication. Here the simple “availability” of a religious book is no guarantee of its promulgation. Many have read the Bible but were not “touched by it”. More recently for example, the inundation of Christian programs on television which occurred in the eighties of the twentieth century did not produce such a quantitative or qualitative result. Knowing therefore is not believing. The success has not come regardless of the breaking of the various stereotypes of religious communication [Kimberly, 1987].

We may state that this development has implications for communicational theory. However perfect communication may be this does not guarantee full and meaningful transmission of content or its acceptance. Earlier on in the early Church the apostles realised that without communication and transmission there would be no acceptance of the Christian faith. This is the reason for intense missionary journeys of people such as apostle Paul, “spreading the word”. However, it was soon realized that a simple promulgation of the word is simply not enough. Something more is needed. The exposure of the content of communication even its holistic “presentation” is simply not enough. Modern communication theory follows a similar positivism. Common access, availability, information available to all are seen as ends in themselves for “truth” of one sort to appear. Similarly in the former totalitarian and communist regimes, the availability of information or in other words only one kind of information did not mean that the population accepted it as “truthful”.

As we have implied theology stresses a holistic understanding of communication in that it stresses the necessity of communication adequately expressing the relationship of substance and form. In fact, this is the content of theology focusing on providing a perfect balance and unity between expression and beingness and substance. Theology further asks the fundamental question about the aims and goals of communication, whether it purports to convey the truth or not. We may ask whether modern forms of communication truly desire a perfect alignment of content and communication. For example, selling products and communicating through commercials does not necessarily mean that the seller is desiring to tell the truth about his or her product, but the desire primarily here is to “sell”. Therefore, communication is a priori not related to the truth or substance of a product offered.

Religious thought in a sense runs counter to the modern notion that any information is positive and offers a taxonomy of its own based not on negating or controlling information but on assessing its inherent relationship between what it is and what it expresses. In the Christian patristic tradition, there is a term called *kenosis* basically meaning self-emptying. It is used in relation to Christ and his incarnation viewed as an expression of such a degree of humility thereby resulting in a form of “self-emptying”. This self-emptying paradoxically means a reaffirmation of content. Self-emptying here can be understood as being open to critical self-reflection as considering oneself and one’s communication as limited in one way or another.

Often in modern forms of communication the sheer quantity of information plays the role of supplanting the truthfulness or reality of this information. Basic tools of all propaganda aim to inundate the recipients with information thereby practically preventing its assessment

and an analysis of its truthfulness. This is a reversal of the process of self-emptying and can be termed as “self-filling”.

In fact the sheer volume of information available through various forms of communication has been simply understood as another positive feature of “education”. But education and the availability of information are different matters. The idea of a perpetually learning society perhaps brought us into an illusion that all is automatically educative and serves education. A concept appeared in this context called the “Big Data” [Osborne, Houston, Lido, 2019].

The downside of this reflection that an inherent “untruthfulness” of communication leads to alienation. Solitude can be according to us a result of indeterminacy and inadequate communication.

Communication and personhood

We must remind ourselves that communication serves to build up personhood. As Arendt put it “For the confirmation of my identity I depend entirely upon other people; and it is the great saving grace of companionship for solitary men that it makes them “whole” again, saves them from the dialogue of thought in which one remains always equivocal, restores the identity which makes them speak with the single voice of one unexchangeable person” [Arendt, 1958, 478].

The Biblical tradition places an emphasis on the human person understood as a complex reality operating and communicating on many layers not just on one layer. As the Bible clearly demonstrates divine-human and human to human interaction, encompasses touch, smell, anger, emotion, and many other aspects. It also believes in a more spiritual dimension of reality and communication. All these aspects must be present to enable true communication.

On the other hand, today's presuppositions may have a more exclusive understanding of communication, media etc., where only one aspect of interaction can be present to make communication fully meaningful. There was a widespread suggestion that online education or other forms can supplant fully the lack of physical contact. As the Covid-19 crisis has demonstrated, it seems that it is not sufficient “solely” to interact through the internet to establish full personal relationships.

The point we are emphasising is that we are not doubting the form or content of modern communication as such, but we are arguing that if it is not inclusive in the sense of utilising all forms of interaction available to the human being something can be missing and therefore in the end such communication can be destructive. In a theistic position it is God who provides the missing forms of interaction which the human being does not always discover. God not only communicates but he explains. This explanation is not some form of indoctrination but a form of overcoming the limits of communication and its media. This is the problem here. We do not know what is or is not sufficient for meaningful communication.

The Biblical tradition for example or the rich Orthodox liturgical tradition imply, that communication between the divine and the human is multidimensional. But this is not only between God and man but between human beings themselves. God gave ears to the human being to be able to “hear” God. This is not only a theological expression but relates to the fact that all need to have the same instruments of communication to be able to communicate. Without this hearing mechanism (in fact the liturgical hymns are full of this imagery), one cannot hear God. Without multiple forms of communication, one cannot understand God or his fellow human being.

In Genesis 3:8, the human being “hears” God, who walks around. Thus, God is heard even when “he is not speaking”. In fact, the first people heard God moving around in the garden even after they had sinned (3:10). There is a belief inherent here, that no matter what the human being is able to communicate if there is a desire to reach out to be in communion. Just as people remaining in a coma are able to remain functional and communicative.

The basic tenant of communication in religious terms is the structuring and facilitating of personhood. Here just as God the person wants to communicate as person.

The problem obviously emerges when communication ceases to form persons and personhood and on the contrary “depersonalises” the human being. Here we can mention some negative aspects of contemporary forms of media communication.

On a speculative note, we may state that any communication written down, or expressed through various forms of media so to speak “departs” from the person who made this communication and is left “outside” his or her control. Usually such a person cannot explain or answer questions about this communication any longer since he or she or it has “lost control” of this communication. Sooner or later any form of communication “stands alone”. It takes a life of its own whether we like or not. It remains to be interpreted or accepted but the criteria for its understanding and acceptance require “new” forms of communication and interaction.

Further the communication itself can be devoid of that complex personal and emotional aspect, which makes it a communication related to communion, which is the basis of the ecclesial but also general communal experience. The moment a communication is placed in a form of a concrete media, that very moment the content and the form departs from the one stating these things and occupies a certain middle ground between the one communicating and the one who is the recipient of this communication. In this middle ground the communication subsists so to speak, and gains a life of its own, independent of the communicator and the one communicated to. Is then communication true to “itself”?

So even if someone states something or communicates, this does not mean that his or her communication is “identified” with him or her, but whether we like it or not takes a life of its own. Thus for example, a communication placed on Facebook, even if placed by a certain concrete person is “out there” not necessarily having any connection with the person placing it. At best this communication can be a source of limited information about the person placing it there or a form of later interaction but this is it. It is not really *Facebook*, since it has no relationship with the “face” of the one communicating.

For religious discourse an identification of the communication with the one communicating it, is important, since it is then the precondition of the authentic exchange, relation and expression. This is analogous with God, since according to religious ideology what he communicates is directly linked to what “he is”. Generally, the human beings due to their sins or flaws, and other issues, are unable to communicate “themselves” in this sense. As we have suggested it is often the case that what we communicated is different from what we are or mean. But God is not subject to this distortion. Here the important thing is to measure the ability or the coefficient of relation between communication and communicated content.

Once a communication is expressed it is to a certain extent out of control, since it cannot be controlled or modelled or changed for that matter. This is because it has been spoken or expressed. Of course, it can be clarified added to and so on, but the primary communication is left in space for ever and ever. It has a one-time ability or disability to form interpersonal relationships.

Once expressed the statement, text or any other form is outside objective formation or importantly, explanation. It is flat in a sense, since the personal recedes to the background and is not there anymore to guide the reader or listener on the path of understanding what was said. The communicator states something and there it is. You pick it up and do whatever you want with it. It is left to the recipient to take this communication. However, the risk here is that it is finite, in the sense, that it cannot be explained, and further, it is non personal in the sense, that it departs from us adopting a life of its own.

The question needs to be asked as to whether communication and its language offers freedom, that is whether it is not limited and facilitates personal development. Communication on the internet for example, can be limited by virtue of the media and form adopted. The limits on information and its character can limit communication and its possibilities of communion building and facilitating networks. Depersonalisation of communication means the loss of liberation or also the loss of the freedom of the person.

In terms of a practical example, we may draw attention to an example of a local Eastern Orthodox Christian parish. In one such parish, the new forms of communication stimulated

renewed pastoral and missionary activity. As part of its reaching out agenda, the parish utilised *Facebook*, *YouTube* and other similar means. However, it was observed that once people got more and more used to this form of communication, there seems to have occurred a simultaneous decline in interest among the believers to physically attend worship. Further people who were previously used to gathering physically at meetings, and councils and so on, began to increasingly rely on the internet to carry on ecclesial business. The result was that people had inadvertently lost personal contact with each other which provided for a distortion of church life. A distortion since, physical gathering forms the essence of church worship and not internet contact.

Information and communication sent through the internet in the case of this parish was normal and in terms of content the same as was usually promulgated in other forms. There was nothing wrong with it, but the lack of personal contact and gatherings had produced an environment of illusion. An illusion of personal contact which was simply not there. People consciously and unconsciously began to believe that other forms of contact apart from the personal are acceptable and sufficient. Therefore, we see that the same information communicated in different ways produces different attitudes and results. This religious example is useful for our own contemporary context because the same development can be seen in education and other areas.

These issues can lead us to an appraisal of the meaning of language generally in relation to communication. Is the freedom of language endangered through modern forms of communication? Wilhelm Humboldt speaks about the freedom of language, which is important today. There is the notion of language as *εργον* (Werk) and *ενεργεια* (Tätigkeit) [Humboldt, 1836, LVII]. It is not only a linear set of signs or verbal formations, but language has an internal dynamism of movement. Here we can add that this movement can be endangered in modern forms of communication.

Thinkers such as Humboldt and others have provided general theories on language, which in a way offer insight even for our theme, since they stress the intimate link between language, society and the individual and his consciousness. But the important aspect is the stress on sensuality, emotion, psychology and on interaction in these thinkers which is similar to the religious context. Humboldt's emphasis on interaction and communal understanding of language draws language into a similar platform as the religious experience of language which is relational and communal. Other writes, such as Vyacheslav Ivanov, also attempted to delineate the religious potential of language. Thus he implies that language liberates into a spiritual objectivity. Thus, he understands Church Slavonic as a unique language, because it spiritually liberates (see: [Иванов, 1995]).

Various issues with media have led some to further doubt other even more common technologies. Some authors such as Marshall McLuhan see the dangers of using microphones during the liturgy and state that this is disruptive to the liturgy [McLuhan, 1999].

Of course, this leads us to a broader question on whether the internet and its possibilities addresses this communal, interactive and therefore holistic aspect of language and consequently communication. In the religious context we may similarly enquire on whether religious communication through the internet and other modern means can convey that kind of broader spiritual meaning and import which religion expects. Here "spirituality" can denote a sense of limitlessness coupled with indeterminacy and freedom, which we mentioned above. Here freedom is intimately linked with the human person and his or her relations within a communal environment.

We do not have the space here to enquire on the specifics of what is religious thought, spirituality and religion or what are their mechanisms if any, especially in relation to the human person. Suffice it to state, that for example, the cognitive sciences offer new avenues for such a reflection. There are studies attempting to link religious experiences with functions of the brain and cognition [Ramachandran, 1997]. Religious experiences can be approached through neurophysiological studies on mental mechanisms or psycho cognitive approaches to religious experiences. The first one concentrates on intensive religious experiences (ecstasy) and so on [Ovied, 2006, 49].

The Psychological approaches deal with cognitive and evolutionary psychology. Unsurprisingly this method deals with mental processes in relation to religion and often start from the premise of the so called “modular mind” associated with the evolution in the Primitive context of Palaeolithic hunters and gatherers, specialising in different vital tasks [Ovied, 2006, 50]. The Modularity of the Mind associates brain function with various modules in the brain independently working on their specific tasks. This notion among other things is defended by the philosopher Jerry Fodor [Fodor, 1983].

The modularity of the Mind stipulates that if one of the parts of the brain is damaged, than it cannot function. An opposite stress is that the brain works in systems and not independent modules or regions.

The concept of Cognitive penetrability is a notion that our thinking can influence our perception. For example, thinking about money can influence is perception of a coin, which looks bigger than it could possibly be (see for ex.: [Zeimbekis, 2014]). We can similarly ask ourselves what do religious forms and issues on the internet evoke? Do they have the same potential to express ideas and notions as in personal conventional interaction? What is the interpretative possibility of the subject interacting with the internet?

Generally, more information and more possibilities have the potential to stimulate, but this can lead to a decrease in quality, a fact observed in many areas of research. More information and communicative possibilities do not necessarily involve an improvement in quality. Thus, for example, in one comment on the movie *La La Land* discussing its musical merits, the composer Larry Goldings, stated: “I can’t argue with people who were moved by the music [in *La La land*]. But we’re living in a culture of severely lowered standards. If people only knew how much deeper the experience could have been for them...” [Fukushima, 2017].

Even if religious notions and religiosity are only a product of social constructs, this is related to our overall concerns expressed above. These deal with communal aspects and personhood. Works such as that of Pascal Boyer, attempt to analyse religious concepts, often associating them with social needs (see: [Boyer, 2001]). A social need relates to communication and communication addresses these social needs. Consciousness is part of this dynamic. Here we may also state that consciousness is not the same as attention (see: [Montemayor, Haladjian, 2015]). In this context Webster writes: “The objective cognitive principle of Christian theology is God, s infinite knowledge of himself and all things, a share of which God communicates to creatures; the subjective cognitive principle of Christian theology is to regenerate human intelligence” [Webster, 2015, 20]. Here we may also indicate that holiness in religious contexts empowers communication and communication should be based on holiness. Holiness is here understood as an acknowledgement of communication to portray messages in their totality without a loss of substance. In Christian terms sanctity is also linked with the Eucharist. In 1 Corinthians the link between sanctity and the Eucharist is clearly attested. Here the Eucharist is an expression of the ultimate character of communication a perfect union between the communicator and the communicated but also the recipient. In 1 Cor 11:26, there is further the statement that “For as often as ye eat this bread, and drink this cup, ye do shew the Lord’s death till he come”.

In religious notions of communication another important aspect is the possibility of rejection. Just as one can reject God so one can reject a particular communication. Rejection of communication is a feature of life which also an important factor to be considered.

As we have suggested above the availability of the Christian message and the Bible has clearly shown that the promulgation of any kind of communication does not paradoxically imply that this communication is “heard” or “accepted”. This is as we have observed an existential cry for contemporary communicative theory. Here we can mention the Byzantine writer Symeon the New Theologian who some thousand years ago asked the similar question as we have, as to why something is not accepted regardless of its universal communication.

He answered this issue as a typical theologian would, in that any Christian who did not have Christ in himself or herself cannot be able to speak about Christ to others in a meaningful way. Translating this into modern language this would mean, that regardless

of communication and its availability if there is not “essential” link between the communicator and the communication the result of such an effort is null. He observes: *“In truth those who have the skill properly to direct and heal rational souls are rare, and especially at the present time. Many, perhaps, have made a pretence of fasting and vigil and a form of godliness... As for learning many things by heart and teaching them in words, this is easy for most men, but as for eliminating the passions and acquiring the capital virtues so that they cannot be lost, very few are found [who do this]. In truth those who have the skill”* (Quote 3424: Symeon the New Theologian, *The Discourses*, 236–237).

Further he observes that on the other hand he who is carrying Christ not only is full of grace but himself or herself shines forth this gift, thereby in a way communicating in the true sense of the word. *“O grandeur of ineffable glory! O excess of love! He Who embraces all things makes His home within a mortal corruptible man, He by Whose indwelling might all things are governed, and the man becomes as a woman heavy with child. O astonishing miracle and incomprehensible deeds and mysteries of the incomprehensible God! A man carries God consciously within himself as light, carries Him Who has brought all things into being and created them, including the one who carries Him now. He carries Him within as a tressure inexpressible, unspeakable, without quality, quantity, or form, immaterial, shapeless, yet with form in beauty inexplicable, altogether simple, like light, Him Who transcends all light. And, clenching his hands at his sides, this man walks in our midst and is ignored by everyone who surrounds him. Who can then adequately explain the joy of such a man? Will he not be more blessed and more glorious than any emperor? Than whom, or than how many visible worlds, will he not be more wealthy? And in what shall such a man ever be lacking? Truly, in no way shall he lack any of Gods good things”* (Quote 3437: Symeon the New Theologian, *On the Mystical Life*, 135).

In this example, we see various dimensions of the “spiritual man”. One will not follow the spiritual man unless he is truly spiritual. On the other hand, his glory through Christ, is not necessarily seen by all automatically. A certain form of communication is needed, one that overcomes our inability to comprehend and see through sin, and one that requires the spiritual man to communicate. This religious conceptualisation is useful for our own period. Further it is emphasised that a true saint is “felt by others” there is no possibility of deception. Similarly, if we hear a commercial on a product of a renowned firm, this will undoubtedly be more respected by us than a similar commercial involving a lesser-known firm. We associate the communication with its bearer.

On another perspective in terms of religious communication, it can itself be subject to abuse. There could be an intentional abuse of the communication limiting it for subjective or other purposes. Similarly, as with religious absolutism we can generally state that the internet as a means of communication can be controlled by an ideological framework. This ideological framework can include just as anything including secular humanism, religious fundamentalism, political correctness, ideological abuse, which then determines the content of that which can or cannot be communicated. Here again the issue is with a realisation of this on the part of the person to whom it is addressed.

The Biblical Psalm (19:4) evokes the notion of a kind of “heartfelt” censorship of communication, in which we understand the truth of things by preparing our “hearing facilities”, here the heart, to receive it: *“Their line is gone out through all the earth, and their words, to the end of the world. In them hath he set a tabernacle for the sun”* (Psalm 19:4). Further: *“Let the words of my mouth, and the meditation of my heart be acceptable in thy sight, O Lord, my strength, and my redeemer”* (Psalm 19:14). The “pure heart” functions as a kind of sifter, which sifts through communication and chooses the correct information avoiding the negative or false.

There are some suggestions that a kind of *cybertheology* (phrase of Spadaro) can similarly provide for a safety framework for religious contexts. This of course relates to the general possibility of advancing a notion of a cybercommunity. Can such an exist? Is it real?

Some theological theories have been brought forward, which in a way have a relation with the progress of the media and an overall idea of a broadening and deepening communion

of humanity. For example, we may mention the concept of Teilhard de Chardin and his *noosphere*. Various ideas of universal consciousness and other global theories can provide an atmosphere or context for understanding the process of communication but in themselves are not addressing the challenges or mechanics of communication as such and its role.

Byzantine relations to communication

Much earlier authors such as for example the Byzantine Christian writers, addressed and challenged the issues related to communication and communicational theory. Here it is important to state, that experiments, and criticisms of communication were standard in much earlier periods when the technology of communication was on a basic level. Therefore a reflection on the possibilities or flaws of communication was already present from the outset of literary production.

In terms of literary expression, the Byzantine scholar Michael Psellos attempts to liberate himself from the constraints of literary form. A modern scholar comments: “*Finally, no one articulates as poignantly as Psellos an aesthetics of discourse, that does not submit the pleasure of reading and the creativity of stylistic form, to either moral or ontological constraints*” [Papaioannou, 2017a].

However, the definition of literature in Psellos includes more than just what literature means in the modern sense of the word. Psellos follows ancient canons of literary theory, style, rhetoric but at the same time can liberate himself from these and offer a creative framework, where literature enables the reader to find a certain freedom, which does enable him or her a more complex appreciation of the word. The word or discourse offers the reader new possibilities of interaction. As is obvious at first glance rhetoric or discourses offer more than their respective traditional definitions (ῥητορική and λόγοι) in Psellos. The *logoi* λόγοι were expanded to cover the art of literature generally but also their context of affirming ethical dimension or learning [Papaioannou, 2017a].

One such issue relevant for communication is emotion. It has been increasingly popular to discuss emotion in the context of Psellos. We may argue that emotions in Psellos are not part of an indeterminate void of a general pathos, but on the contrary are determined by the general Christ/human dimension, which he understands as a new unity of the transcendental and human. For Psellos emotions are a standard necessity of communication. God was essentially emotional as a “being of love”.

Rhetorical theory developed by Hermogenes before Psellos and others are part of Psellos ideas related to communication. Just as authors such as Hermogenes before him, Psellos employs terms of rhetorical theory. Rhetorical art is an important technique in terms of communication.

However further all these language techniques have a kind of internal morality and modality which needs to be considered. On the definition of ethos (ἦθος I.378, Synopsis of Rhetoric in Similar [i.e. Political] Verses to the Same Emperor), we read:

moderation, simplicity, sincerity, and sternness,
Character is never viewed as just itself,
But is composed from simplicity and moderation,
While from moderation spring pungency and sweetness
The thought of purity is the common and customary (Psellos, Synopsis).

For authors such as Psellos, categories related to communication, including emotion, rhetorical techniques and so on primarily demonstrate the communal nature of communication. Communication to be true to its definition must involve an exchange between at least two sides. Communication can be a one-sided process, but this is considered as imperfect, as inadequate.

For example, I can look at a particular web page with some dramatic and emotional content portraying for example the suffering of an animal or individual and thereby

provoking my emotional response of one form or another. An image of suffering usually provokes sympathy or emotional congeniality. But this emotional response remains my personal private encounter without necessarily having any effect or relation to the image or its content or to the suffering object or person. Or importantly to the development of compassion and practical community building. My emotionality remains with me at my desk and computer screen without changing or improving the condition of the sufferer.

Authors such as Psellos realised the enclosing nature of various forms of media including direct speech or the written word. The challenge was to model the written word so that it could offer a holistic communicational setting. This was the task of writers of the Byzantine period. These writers stressed that any communication which is not a direct speech has a flat aspect to it. It can only express one emotion, the one chosen by the writer himself or herself. This is the text. In terms of a lively speech, there is a direct form, when the speaker can discern the emotional state of his audience and adapt his message according to these emotional states. In written communication this is not possible. Of course, this means that a speech in a living audience is more communal such as for example in a theatre setting. In Byzantium the direct experience of theatre disappeared at least to the extent prevalent in the Ancient world. Therefore the Byzantine perception of drama and theatre was a little distorted. In Byzantium Christianity replaced classical genres. For example, the hagiographical novel appeared, to cater for Christian needs [Dyck, 1986, 81].

In terms of emotionality Psellos observes: [16] *“As for us we do not use the same type of composition, when we are disturbed by different emotions. The careful orator must fit what is appropriate to each state of the soul, and neither create a difference in his words, for the same emotion nor produce the same order and composition for different [emotions]”* (Psellos, On Literary Composition).

Here in Psellos there is a stress on the unity, which produces ideally compassion or emotional integration. Psellos as other Byzantine writers drew on the literary theory of ancient Greek authors. These Greek authors realised the necessity of unity in communication generally.

In his poetics Aristotle mentions how unity of plot does not mean unity of the hero. That it is not always good to portray all events of a given hero attempting to show his unity. Homer avoided this pitfall by concentrating on some of the aspects of Odyssey not on all of them.

In his poetics, Aristotle defines Tragedy as describing a one-time even in contrast to epic (Poetics V. 4). He writes: *“Tragedy, then, is an imitation of an action that is serious, complete, and of a certain magnitude; in language embellished with each kind of artistic ornament, the several kinds being found in separate parts of the play in the form of action, not of narrative; through pity and fear effecting the proper purgation of these emotions. By ‘language embellished’ I mean language into which rhythm, ‘harmony,’ and song enter. By ‘the several kinds in separate parts,’ I mean, that some parts are rendered through the medium of verse alone, others again with the aid of song”* (Aristotle, Poetics, 23: VI. 1–3).

As Papaioannou observes, Psellos links tragedy especially with pathos, or passion [Papaioannou, 2017b]. Papaioannou is also right in linking passion with emotion here. Papaioannou offers the following statement from Psellos:

“Tragedy... has as its subjects those things, that it also represents [μιμῆται]: pathē and actions, whatever each might be... Tragedy represents pathē more than actions; for in all tragic dramas pathos is the protagonist. Tragedy also presents the so-called character, [ἦθος]-especially during stasima, where one also finds declarations that display character, maxims, and expressions of censure. Additionally it represents, many inanimate things. Action is more difficult to establish than pathos. Tragedy does not represent ordinary actions, but only those that belong to characters that are heroic, dedicated to action, and high spirited, and especially those actions that end in pathē” [Papaioannou, 2017b].

Aristotle's ideas of tragedy as *catharsis* are well known. Aristotle believes that one has to be involved with the subject of the tragedy but at the same time to be distant. Thus *catharsis*

can be achieved. Of course, if one is part of the tragedy, this is something else, than being a mere observer.

These concepts are directly relevant to our concerns. For example, the tragic is often portrayed in the media. The tragic and destructive is associated with emotions. This can be the intention of the communication. However, for ancient theoretics it is not enough that something provokes a reaction, but it also needs to facilitate action.

Attendance of the theatre in ancient times offered a visualisation of reality. A complex integration into the communication presented at the theatre. The theatre was a kind of multi-media environment. Plato expressed similar concerns towards the theatre as we would have expressed today in relation to some modern forms of media. Plato also however noted the possibilities of deception and imitation in relation to theatre. Plato is particularly not excited about *mimesis*. Rather than imitation what is better is the truth. Homer is mentioned, as an imitator, which is lesser than being a person who expresses truth (600d-e, Republic). *Mimesis* is contrasted to *diegesis*. *Mimesis* shows, *diegesis* tells. Imitation and *mimesis* has relevance to communication theory and to the concerns we expressed above in relation to the content/form issue.

Here we may note as Ernst Curtius Auerbach, that he is right when he states that the Bible, does not fit into classical literary styles (Auerbach, 1953). This must be taken into account also in relation to a discussion of classical themes.

Conclusions

As we have seen, religious notions related to communication, here in terms of the Jewish and Christian tradition offer insights which can be applied in some forms of contemporary communicational theory.

Modern communication is characterized by many paradoxes. These occur on various levels. For example, on the anthropological/social or psychological level. Modern communication has often directly or indirectly produced alienation, solitude and depersonalisation while at the same time inundating humanity with communications, information and knowledge. One would expect a natural occurrence in that, if one is inundated with various forms of communication this would naturally result in a more intimate sense of being integrally part of a community, a global community or any other community. It has not always been the case.

The unparalleled access to information and communication has not resulted in the development of feelings, compassion, emotion or communion generally. Of course, it is obvious that not all communication desires to build communion compassion and so on. But the primary ontological content of communication must relate to this if communication is to be true to its definition. Otherwise, it will be a mere technological form and not a form related to humanity.

On a philosophical or theological note, another serious paradox lies in the disruption and seizure of the relationship between content and form or substance and expression. Communication departs from its content and lies in a middle ground and if “picked” up attains a different life of its own. Communication therefore occupies a middle ground which does not necessarily connect people because this connection is precluded and disrupted by the way communication attains or loses its identity by virtue of being disconnected. This is especially the case in modern media, where the independent nature of communication is even more accented.

As we have seen the religious traditions in relation to communication have bearing on several relevant themes. There is a discernment on the internal relationship between the communicator and the communicated. The notions of God, Christ or other concepts serve if nothing else than to preserve this internal relationship. There is an internal belief that what is communicated must be truthful to its content. Here communication is not simply an etheric means but an integral part of this process. Here theology in this sense is an ultimate expression of communication, expressing its content – knowledge about God.

As we have seen even for the non-Christian Greek authors, communication had to be linked with communion building and facilitate the development of humanity and communion through such means as emotion, compassion and so on. If communication did not evoke or provoke a mutual relationship between the communication and the communicator this resulted in a deception an illusion. The sheer volume and amount of communication (the Bible here being the prime example) does not guarantee anything or any acceptance of the Bible or its message. Mere quantity, availability and so on, can betray in the end result meaning and content. The prime condition of acceptance is the internal relationship between truth and its expression.

Further, religious notions offer a solution to these issues by showing that there needs to be a taxonomic or classificatory element or instrument in assessing or rejecting communication and its flaws. These would entail a realisation of the content of communication both by the recipient and by the sender. Paradoxically communication has to self empty (kenosis) to attain content.

Sources and References

Sources

1. Aristotle, Poetics — *Aristotle. Poetics* / Transl. by S. H. Butcher. London: Macmillan, 1902.
2. Psellos, On Literary Composition — On Literary Composition, based on Dionysios of Halikarnassos / Transl. by A. Littlewood On Composition // Michael Psellos in *Literature and Art, A Byzantine Perspective on Aesthetics and Art* / Ed. by Ch. Barber and S. Papaioannou. Paris: University of Notre Dame Press, 2017. P. 66–69.
3. Symeon the New Theologian, On the Mystical Life — *Symeon the New Theologian. On the Mystical Life: The Ethical Discourses* / Transl. by A. Golitzin. Crestwood N.Y.: St. Vladimir's Seminary press, 1996. Vol. 2.
4. Symeon the New Theologian, The Discourses — *Symeon the New Theologian. The Discourses* / Transl. by C. J. de Catanzaro. Ramsey N.J.: Paulist Press, 1980.
5. Psellos, Synopsis — Synopsis of Rhetoric in Verses, based on the Hermogenian Corpus / transl. Walker J. // Michael Psellos in *Literature and Art, A Byzantine Perspective on Aesthetics and Art* / Ed. by Ch. Barber and S. Papaioannou. Paris: University of Notre Dame Press, 2017. P. 20–23.

References

6. Arendt (1958) — *Arendt H. The Origins of Totalitarianism*. New York: Meridian books, 1958.
7. Auerbach (1953) — *Auerbach E. Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* / Transl. by W. R. Trask. Princeton, 1953.
8. Boyer (2001) — *Boyer P. Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books, 2001.
9. Buarqoub (2019) — *Buarqoub I. A. S. Language barriers to effective communication* // *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Universidad del Zulia. 2019. Vol. 24, núm. Esp. P. 64–77.
10. Buber (1937) — *Buber M. I and Thou*, translated Ronald Gregor Smith. Edinburgh: T & T Clark, 1937.
11. Disse (2018) — *Disse J. Communication of Existence: Søren Kierkegaard and Gabriel Marcel* // *Kierkegaard Studies Yearbook*. 2018. Vol. 23. No. 1. P. 311–328. <https://doi.org/10.1515/kierk-2018-0014>
12. Dyck (1986) — *Dyck A. The Essays on Euripides and George of Pisidia and on Heliodorus and Achilles Tatius*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986.
13. Fodor (1983) — *Fodor J.A. The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*. Cambridge: MIT Press, 1983.

14. Fukushima (2017) — *Fukushima G.* What do actual L. A. Jazz, Musicians Think of La La lands portrayal of L. A. Jazz? // *LAWeekly*, 21 February 2017. <http://www.laweekly.com/music/what-do-actual-la-jazz-musicians-think-of-la-la-lands-portrayal-of-la-jazz-7952454> (accessed: 30.01.2024).
15. Humboldt (1836) — *Humboldt W.* Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. Berlin, 1836.
16. Kimberly (1987) — *Kimberly A., Neuendorf and others.* The History and Social Impact or Religious Broadcasting. San Antonio, Texas, 1987. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED284229.pdf> (accessed: 30.01.2024).
17. Lakoff, Johnson (1980) — *Lakoff G., Johnson M.* Conceptual Metaphor in Everyday Language // *The Journal of Philosophy*. 1980. Vol. 77. No. 8. P. 453–486.
18. Lázár (2011) — *Lázár I.* Spirituality and Human ecosystems // *Zsolnai L.* Spirituality and Ethics in management. 2nd ed. Springer, 2011. P. 95–107.
19. Mallett (2009) — *Mallett J.* Limits on the Communication of Knowledge in Human Organisations // *Studies in emergent order*. 2009. Vol. 2. P. 1–18.
20. McLuhan (1999) — *McLuhan M.* The Medium and the Light, Reflections on Religion. Toronto; New York: Stoddart, 1999.
21. Montemayor, Haladjian (2015) — *Montemayor C., Haladjian H.* Consciousness, Attention, and Conscious Attention, Cambridge: MIT Press, 2015.
22. Osborne, Houston, Lido (2019) — *Osborne M., Houston M., Lido C.* The role of big data, in elucidating learning cities ancient, present and future // *Learning Cities in Late Antiquity: the Local Dimension of Education* / Ed. by J. R. Stenger. London; New York: Routledge, 2019.
23. Oviéd (2006) — *Oviéd L.* Assessing Cognitive Approaches to Religion: A Theological Account // *European Journal of Science and Theology*. 2006. Vol. 2. No. 1. P. 47–54.
24. Papaioannou (2017a) — *Papaioannou S.* Introduction to Part One. On literature and the Λόγος // *Michael Psellos in Literature and Art, A Byzantine Perspective on Aesthetics and Art* / Ed. by Ch. Barber and S. Papaioannou. Paris: University of Notre Dame Press, 2017. P. 11–19.
25. Papaioannou (2017b) — *Papaioannou S.* On Tragedy // *Michael Psellos in Literature and Art, A Byzantine Perspective on Aesthetics and Art* / Ed. by Ch. Barber and S. Papaioannou. Paris: University of Notre Dame Press, 2017. P. 82–90.
26. Pascal (1995) — *Pascal B.* Pensées / transl. A. J. Krailsheimer. Penguin classics, 1995.
27. Quarry, Ramírez (2012) — *Quarry W., Ramírez R.* The Limits of Communication, the Gnat on the Elephant // *Nordicon Review*. 2012. No. 33, Special Issue. P. 121–134.
28. Ramachandran (1997) — *Ramachandran V.S., Hirshen, V. S., Amel K. C., Tecoma E., and Iragui V.* The Neural Basis of Religious Experience // *Conference of the Society for Neuroscience. Book of Abstracts*. Vol. 23. New Orleans, 1997.
29. Zeimbekis (2014) — *The Cognitive Penetrability of Perception: New Philosophical Perspectives* / Ed. by J. Zeimbekis, A. Raftopoulos. Oxford University Press, 2014.
30. Webster (2015) — *Webster J.* What Makes Theology Theological? // *Journal of Analytic Theology*. 2015. Vol. 3. P. 17–28. <https://doi.org/10.12978/jat.2015-3.091413220417>.
31. Иванов (1995) — *Иванов Вяч.* Наш язык // *Лик и Личины России, эстетика и литературная теория*. М.: Искусство, 1995. С. 25–32.

Священник Алексей Ильин

К вопросу о методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа): неопатристика или метод корреляции?



УДК 271.2-1
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_67
EDN WVFPUP

Аннотация: В представленной статье разрабатывается гипотеза о родстве богословия митр. Иоанна (Зизиуласа) неопатристическому синтезу прот. Георгия Флоровского и методу корреляции Пауля Тиллиха. Степень влияния богословских идей митр. Иоанна на настроения и умы современного православного сообщества требует глубокого исследования вопроса о методологии его мысли. Обзор источников указывает на то, что в российской и иностранной научной литературе этому уделялось недостаточное внимание, а наиболее распространенной является точка зрения о родстве методологии митр. Иоанна (Зизиуласа) с методологией неопатристического синтеза. Автор сравнивает цели, задачи и методы неопатристики прот. Г. Флоровского и систематической теологии Тиллиха с целями, задачами и методами митр. Иоанна и рассматривает вопрос о том, насколько указанные богословские системы повлияли на формирование богословского метода митр. Иоанна (Зизиуласа). Автор статьи приходит к выводу о том, что обоснованной является гипотеза о постнеопатристическом характере богословия митр. Иоанна (Зизиуласа), а его методология зиждется на методе корреляции, разработанном П. Тиллихом, что прослеживается как на уровне постановки целей и задач богословия, так и на уровне тех методологических приемов, которые использует митр. Иоанн.

Ключевые слова: митрополит Иоанн (Зизиулас), методология богословского исследования, богословие общения, неопатристический синтез, постнеопатристический синтез, метод корреляции, Пауль Тиллих, протоиерей Георгий Флоровский.

Об авторе: **Священник Алексей Сергеевич Ильин**

Клирик Троицкого храма д. Павлино Балашихинской епархии Русской Православной Церкви, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, юрист Патриаршего управления Московской митрополии, секретарь Канонической комиссии Балашихинской епархии.

E-mail: lawyers-aleksey@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-7294-4197>

Для цитирования: Ильин А., священ. К вопросу о методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа): неопатристика или метод корреляции? // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 67–77.

Статья поступила в редакцию 13.09.2023; одобрена после рецензирования 17.10.2023; принята к публикации 08.11.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Priest Alexey Ilyin

On the Issue of the Methodology of Metropolitan John (Zizioulas): Neopatristics or Method of Correlation?



UDK 271.2-1

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_67

EDN WVFUPP

Abstract: The article presents a hypothesis that there is affinity between the theology of Metropolitan John (Zizioulas) and Archpriest George Florovsky's neopatristic synthesis and Paul Tillich's correlation method. The degree of influence of Zizioulas' theological ideas on the moods and minds of the modern Orthodox community requires deep studying of the issue of Zizioulas' methodology. The review of the sources shows that Russian and foreign scientific literature did not pay enough attention to this issue, and the most common point of view is that there is relationship between Zizioulas' methodology and the methodology of neopatristic synthesis. The article compares the goals, objectives and methods of Florovsky's neopatristics and Tillich's systematic theology with those of Metropolitan John's theology, and considers the issue of how these theological systems influenced the formation of Zizioulas' theological method. The conclusion is made that the hypothesis about the post-neopatristic nature of Zizioulas' theology is justified, and his methodology draws on the correlation method developed by P. Tillich, which can be traced both at the level of setting goals and objectives of theology, and at the level of the methodological techniques used by Zizioulas.

Keywords: Metropolitan John (Zizioulas), methodology of theological research, theology of communication, neopatristic synthesis, post-neopatristic synthesis, method of correlation, Paul Tillich, Archpriest George Florovsky.

About the author: Priest Alexey Sergeevich Ilyin

Cleric of the Trinity Church of Pavlino village (Balashikha Diocese of the Russian Orthodox Church), Postgraduate student of Sts Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies of the Russian Orthodox Church, lawyer of the Patriarchal Administration of Moscow Metropolia, secretary of the Canonical Commission of Balashikha Diocese.

E-mail: lawyers-aleksey@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-7294-4197>

For citation: Ilyin A., priest. On the Issue of the Methodology of Metropolitan John (Zizioulas): Neopatristics or Method of Correlation? *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 67–77.

The article was submitted 13.09.2023; approved after reviewing 17.10.2023; accepted for publication 08.11.2023.

XX в. со всеми его переменами и потрясениями привнес в православное богословие две идеи, которые во многом предопределяли логику богословских течений, — это возрождение интереса к святоотеческим писаниям, обусловленное изданием большого количества критических изданий древних памятников церковной письменности, и евхаристическое возрождение, обусловленное ростом интереса к таинству Евхаристии среди богословов. В рамках этих направлений наиболее значительно выступали фигуры таких мыслителей, как прот. Г. Флоровский, протопресвитеры И. Мейендроф, Н. Афанасьев, А. Шмеман.

Следующее поколение православных богословов испытало значительное влияние этих тенденций. В то же время XX в. был периодом стремительно развивавшегося экуменизма, а также межконфессионального и межправославного диалога, в том числе и на богословском уровне. Такой диалог далеко не всегда был явно формализован и направлен на выявление сходств и отличий разных христианских деноминаций. Обмен мыслями, идеями и представлениями, не ограниченный желанием сохранить аутентичность собственной традиции, зачастую приводил к тому, что на волне экуменизма различные идеи и представления могли свободно циркулировать между богословами разных религиозных традиций.

В конечном счете это стало одним из факторов развития в западноевропейской теологии представления о том, что конфессионализм не содействует прогрессу теологического знания и необходимо стремиться к разработке внеконфессионального метода, который позволил бы в духе постмодернизма вырабатывать подходы для достижения целей науки без коррекции со стороны той или иной религиозной традиции.

С сожалением следует отметить, что далеко не всегда такой подход действительно служит развитию теологии. Скорее наоборот, освобождение теологии от «уз конфессионализма» зачастую приводило к отказу от аутентичности той или иной богословской традиции и размытию традиционного для конфессии образа духовности. Так, например, стремление выстраивать экзистенциально значимую теологию привело к переосмыслению понимания триадологического догмата в контексте экзистенциальной коммуникативной теории, следствием чего, например, стало вытеснение вопроса онтологического статуса единства в Боге и переосмысление внутритроичных отношений.

Ярким примером такого богословствования стал один из влиятельных теологов XX в. — митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас), который не только выстроил аутентичную богословскую систему, но и принимал участие в активном строительстве политической теологии современного Константинопольского Патриархата (т.н. «Концепция первенства Вселенского патриарха»), а также активно развивал экуменический диалог в иноконфессиональной плоскости.

Несмотря на то, что богословие митр. Иоанна выстраивается в русле внеконфессионального метода, сам автор и многие исследователи, изучающие его богословие, настойчиво придерживались тезиса о конфессиональной преемственности богословия митр. Иоанна предыдущим поколениям православных богословов, и в первую очередь неопатристическому синтезу прот. Г. Флоровского. В то же время при глубоком и подробном рассмотрении целей, задач и методологии богословской системы митр. Иоанна (Зизиуласса) возникает обоснованное сомнение в том, что его концепция выстроена в дискурсе православного богословия и соответствует духу Предания Православной Церкви. Учитывая степень влияния, которую имеет митр. Иоанн, постановка вопроса о его методологии должна быть одной из главных при изучении его богословской системы.

Несмотря на то, что в научной среде богословие митр. Иоанна (Зизиуласса) вызывает живой интерес и активно исследуется, упомянутому вопросу уделялось недостаточное внимание в отечественной и иностранной научной среде. Зачастую вопрос о методологии митр. Иоанна аксиоматически рассматривается через призму неопатристического синтеза по самому факту того, что митр. Иоанн (Зизиулас) был фактическим учеником прот. Г. Флоровского.

В отечественной науке этот вопрос рассматривался в нескольких работах А. А. Солонченко, в рамках которых он выражает мнение о том, что митр. Иоанна (Зизиуласа) следует считать представителем постнеопатристики [Солонченко, 2015а; Солонченко, 2015б; Солонченко, 2018]. Игумен Мефодий (Зинковский) в своем исследовании вопросов персонализма в богословии также относит митр. Иоанна (Зизиуласа) к представителям персоналистической теологии [Мефодий Зинковский, 2018]. Масштабное исследование богословия митр. Иоанна (Зизиуласа) было произведено свящ. Михаилом Легеевым в нескольких монографиях, в которых дается оценка деятельности митр. Иоанна (Зизиуласа) как представителя евхаристической экклезиологии и критическая оценка его богословской системы [Легеев, 2019; Легеев, 2021; Легеев, 2022]. Некоторые аспекты богословия митр. Иоанна (Зизиуласа) с оценкой его методологии были разобраны в работах А. В. Шишкова [Шишков, 2015].

В иностранной литературе наиболее распространено представление о митр. Иоанне (Зизиуласе) как представителе неопатристического синтеза. Такое мнение можно встретить у ученика митр. Иоанна Аристотеля Папаниколау [Papanikolaou, 2004], а также у грекоязычного исследователя П. Калаицидиса [Kalaitzidis, 2014]. В то же время в критической литературе часто отмечается несоответствие богословской системы митр. Иоанна (Зизиуласа) святоотеческой письменности: такое мнение можно проследить в критических трудах Ж.-К. Ларше [Ларше, 2021] и Л. Турческу [Turcescu, 2002], которые усматривают фундаментальное расхождение идей митр. Иоанна (Зизиуласа) с Преданием Церкви. Безусловно, этим перечень исследований, посвященных богословию митр. Иоанна (Зизиуласа), не исчерпывается, но мы ограничимся здесь вышеупомянутым списком, который вполне репрезентирует совокупность мнений относительно положения богословия митр. Иоанна (Зизиуласа) в теологической системе координат.

Фундаментальная отсылка, которую использует митр. Иоанн в своих трудах, — это отсылка к святоотеческому наследию. Постулируемая им верность святоотеческой мысли является важным проявлением той преемственности неопатристическому принципу, которую несет в себе богословие общения митр. Иоанна (Зизиуласа).

Как известно, свой путь богослова и исследователя митр. Иоанн (Зизиулас) начинал под руководством известного русского богослова прот. Георгия Флоровского в Гарвардском университете (США). Здесь, помимо о. Георгия, учителем митр. Иоанна (Зизиуласа) выступал П. Тиллих [Мефодий Зинковский, 2018, 74]. Под руководством о. Георгия будущий митр. Иоанн защитил свою первую докторскую диссертацию «Христология Максима Исповедника» [Солонченко, 2015а]. Пауль Тиллих в 1955–1956 гг. будет преподавать митр. Иоанну (Зизиуласу) философию [Wong, 2019, 2], что окажет значительное влияние на научный метод митр. Иоанна.

Непосредственное общение со столь значимыми богословами своего времени задало мощный импульс процессу формирования богословской методологии митр. Иоанна. В основу своей работы он положит обращение к святоотеческому наследию как будто бы в соответствии с концептами, предлагаемыми неопатристикой.

Протоиерей Г. Флоровский стремился показать, что для неопатристического синтеза основополагающей идеей является раскрытие святоотеческой письменности не в духе начетничества, а в духе верности церковному Преданию. Как пишет о. Георгий, «Это должен быть именно синтез, творческая переоценка прозрений, ниспосланных святым людям древности. Этот синтез должен быть патристическим, верным духу и созерцанию Отцов, ad mentem Patrum. Вместе с тем он должен быть и неопатристическим, поскольку адресуется новому веку, с характерными для него проблемами и вопросами» (цит. по: [Иларион Алфеев, 2000, 104]). Таким образом, характерной чертой неопатристического синтеза, по мысли прот. Георгия Флоровского, выступает суждение в духе «отечности» [Пешков, 2015, 60], умение творческого осмысления святоотеческих текстов, умение проникнуть в самую идею высказывания и уловить парадигму суждения святоотеческой мысли. «„Следовать“ отцам, — пишет о. Георгий, — значит усвоить их φρόνημα — их дух» [Флоровский, 1996, 113].

В основе методологии неопатристического богословия, по мнению прот. Г. Флоровского, должно лежать следующее: «Во-первых, православное богословие должно быть историческим... Бог есть Бог действующий — действовавший в истории начиная с сотворения человека, Бог, который и ныне действует в жизни каждого из нас и который будет действовать, пока не придет как Судия, чтобы испытать живых и мертвых. Богословие, стало быть, есть изучение Божиих Деяний. Во-вторых... быть христианином — значит быть греком... Христианская Весть была навсегда запечатлена в греческих категориях. Старому эллинизму суждено было умереть, но новый по-прежнему выражен по-гречески... до дня нынешнего... В-третьих, мы должны богословствовать... для того, чтобы жить... в Истине, каковая в действительности есть не некая система идей, но Лицо, и именно Иисус Христос. В этом отношении Отцы являются единственно верными и надежными проводниками» (цит. по: [Михайлов, 2009, 374]).

П. Б. Михайлов выделяет в итоге трехчастный подход неопатристики:

1) Библия — как свидетельство об участии Бога в ходе истории;

2) Предание — как богословское наследие Церкви, сложившееся по преимуществу в греческом корпусе святоотеческих творений (поэтому «эллинизм» как богословская норма);

3) Литургия — как средоточие религиозной жизни, замыкающей в себе все стороны бытия человека [Михайлов, 2009, 375].

Несколько иначе видит методологию неопатристики митр. Иларион (Алфеев): «одним из основных и наиболее необходимых элементов в новом подходе к Отцам должно стать последовательное применение контекстуального метода прочтения их творений» [Иларион Алфеев, 2000, 106]. Суть контекстуального метода предполагает глубокое погружение не только в филолого-лингвистический контекст, но и в культурную, историческую и даже национальную канву, в которой жил тот или иной автор, учет традиционного для автора «образа духовности» и методологического подхода к пониманию Священного Писания, а также особенностей личности самого автора.

Из этого следует, что в основе контекстуального неопатристического синтеза лежит рассмотрение святоотеческого текста не просто как некоего нарратива, с которым читатель вступает в общение, но стремление пробраться к аутентичной мысли автора, усвоить то, что сам автор имеет в виду в самой основе его суждения. В этом отношении контекстуальный метод неопатристики сближается с герменевтическим подходом Ф. Шлейермахера. Следует признать, что даже если не прибегать к контекстуальному методу, предложенному митр. Иларионом, сам этот метод неизбежно возникает из стремления обратиться к *ad mentem Patrum*, т. к. уловить дух святоотеческого наследия невозможно, не обращаясь при этом к особенностям личности того или иного святого отца или исторических реалий, в которых он жил.

В любом случае, можно сказать, что фундаментальной основой методологии неопатристического синтеза является не только интертекстуальный анализ на основе филологических и лингвистических данных, но и учет всех внешних и внутренних факторов, влиявших на того или иного святого отца при написании текста.

В то же время целеполагание неопатристического синтеза строится в русле постижения духа церковности, синтез необходим не для выявления схоластического *consensus partum*, но скорее для усвоения верного образа мыслей, для мышления «в Духе» и в «уме Христовом». Исследования святоотеческой письменности не столько приводят к выявлению единства в понимании тех или иных поставленных перед читателем вопросов, сколько в обнаружении разности взглядов святых отцов по тем или иным вопросам. Единство же обнаруживается в их взглядах тогда, когда сам читающий проникается этим самым духом церковности. Поэтому возникает вопрос верификации того или иного труда святого отца с церковным учением.

В отличие от схоластического метода, который ставил перед собой целью выявление строгой вероучительной системы, основанной на святоотеческом наследии, неопатристика (в лице, например, протопр. И. Мейендрофа) указывала на то, что святые отцы жили в конкретную историческую эпоху и потому невозможно рассматривать

их писания в отрыве от контекста, при этом, как выражается о. Иоанн Мейендорф, «еретические утверждения можно отыскать у любого святого отца». Но что же тогда есть критерий истинности, позволяющий провести четкую грань церковности тек или иных мнений святых отцов? Ответ он дает один: «Только вера Церкви как единого целого, как сообщества верующих, объединенных и ведомых Единым Духом, может „опознать“ ересь, провести границу между истиной и заблуждением» (цит. по: [Санаянц, 2019, 34]).

Резюмируя вышесказанное, мы можем заключить, что целью неопатристического синтеза, по мысли прот. Г. Флоровского, выступало обращение к святоотеческим текстам для того, чтобы постигать в этих текстах дух «отечности», образ мыслей святых и творчески простирать его на настоящее. В основе методологии неопатристики лежат герменевтические приемы, направленные не только на лингвистический и филологический анализ текста, но и на весь спектр факторов, в которых текст создавался.

Парадоксальность неопатристического синтеза заключается в первую очередь в том, что при строгом следовании методологии этого подхода, выражаемого в учете внутренней структуры текста и внешних факторов, обнаруживается многогранность и разнообразность святоотеческой мысли по тем или иным вопросам. Но в то же время эта многогранность должна послужить творческому синтезу святоотеческой мысли для трансляции современному богословию того «образа богословствования», того духа церковности, которые свойственны святым отцам, и породить «новое» богословствование Церкви в лоне «старого» богословия отцов.

Следует также отметить, что успешность достижения синтеза, о котором мечтал прот. Г. Флоровский, по-разному оценивается исследователями. Так, например, митр. Иларион (Алфеев) считает, что достичь неопатристического синтеза в XX в. не удалось и это вопрос будущего (см.: [Иларион Алфеев, 2000, 105]), а П. Б. Михайлов полагает, что невозможно однозначно рассуждать о вероятности достижения такого синтеза (см.: [Михайлов, 2009, 377]), что это скорее путь богословия, чем его цель.

Тем не менее идея неопатристического синтеза стала весьма плодотворной в XX в.: «ее сторонниками выступили уже современники прот. Г. Флоровского. Одним из сторонников можно назвать А. В. Карташева, который переосмыслил свое прежнее критическое отношение к наследию Церкви в творчестве истории. В русле неопатристики размышляли В. Лосский, [протопресв.] И. Мейендорф» [Пешков, 2015, 66].

Некоторые исследователи отмечают, что в трудах митр. Иоанна (Зизиуласа) проявление неопатристического синтеза даже ярче, чем у самого прот. Г. Флоровского, при этом главным заимствованием инструментария неопатристики у митр. Иоанна станет потребность в синтезе как таковом, и потому синтез у митр. Иоанна (Зизиуласа) пройдет в несколько этапов: во-первых, «как синтез отцов Церкви и современные дебаты, который делает возможным актуализацию их наследия»; затем как «синтез христологии и пневматологии, на котором основана церковь»; и наконец, как «синтез исторической и эсхатологической перспективы, укореняющей апостольскую преемственность Церкви, необходимую предпосылку евхаристической экклезиологии» [Нобл и др., 2019, 40].

Несмотря на то, что такая позиция считается достаточно распространенной в научной среде, с точки зрения научного анализа с этим согласиться сложно, поскольку, когда речь идет о сопоставлении методологии неопатристического синтеза с методологией митр. Иоанна (Зизиуласа), имеется в виду скорее синтез как методологический прием, чем неопатристический синтез как особый богословский подход, описанный выше. *Фактически это означает, что вопрос о неопатристическом синтезе в богословии митр. Иоанна (Зизиуласа) лежит не в плоскости того, является ли его богословие синтетическим, а в плоскости того, является ли оно неопатристическим.*

Поэтому необходимо оценить, насколько родствен богословский метод прот. Г. Флоровского методологии его ученика митр. Иоанна (Зизиуласа). Безусловно, что в построении своей богословской системы митр. Иоанн взял на вооружение все те интенции,

которые несло в себе неопатристическое богословие прот. Г. Флоровского. А. А. Солонченко видит в митр. Иоанне (Зизиулase) прямого продолжателя неопатристического синтеза: «любое богословское утверждение влияет на всю систему в целом. Поэтому для митр. Иоанна (Зизиулase) недостаточно сделать лишь какое-либо умозаключение, пусть даже оно подтверждено несколькими цитатами из святых отцов. Необходимо выявить и оценить влияние этого умозаключения на все сферы богословия. Нужно оценить — насколько гармонично это умозаключение способно вписаться в целостную православную богословскую систему» [Солонченко, 2015a].

Но в то же время вслед за П. Калаидисом А. А. Солонченко относит только первый период творчества митр. Иоанна (Зизиулase) к неопатристике, в то время как второй, наиболее значимый период его богословствования, в который митр. Иоанн фактически состоялся как богослов и стал популярен в научной сфере, он относит к *постнеопатристике* (см.: [Солонченко, 2018, 198]). Солонченко пишет, что «важной чертой постнеопатристики является освобождение богословия от метафизического мышления. Как и постмодернисты, теологи этого течения отрицают принципиальность различия между теологией и философией» [Солонченко, 2018, 197].

Рассматривая методологию митр. Иоанна, мы можем наглядно убедиться в том, что отнесение его богословия к постнеопатристике справедливо как с точки зрения несоответствия его метода методологии неопатристики, так и по существу используемого им метода при формулировании своей богословской системы. Здесь обнажается основная проблематика, связанная с идентификацией методологии митр. Иоанна (Зизиулase) как продолжения неопатристического синтеза.

С одной стороны, если строго следовать тем методологическим основам, которые мы изложили ранее, мы можем смело утверждать, что в богословской системе митр. Иоанна (особенно в ранних трудах) прослеживается творческое осмысление святоотеческого наследия в русле неопатристики.

С другой стороны, многие исследования показывают, что богословию митр. Иоанна свойственна не только смысловая редукция при обращении к святоотеческим текстам, но даже полное переосмысление тех идей, которые несет святоотеческая письменность, если мы будем рассматривать их в русле церковной традиции.

Если соотнести с содержанием трудов митр. Иоанна основной посыл неопатристики прот. Г. Флоровского о том, каким должно быть православное богословие, то мы можем явно установить, что митр. Иоанн (Зизиулase) в буквальном смысле нарушает все упомянутые свойства:

— там, где прот. Г. Флоровский говорит о Боге как Субъекте истории, митр. Иоанн (Зизиулase) утверждает необходимость преодоления истории и даже гнушение историй как тем, что противостоит эсхатону;

— там, где прот. Г. Флоровский стремится к греческому эллинизму, митр. Иоанн (Зизиулase) утверждает отказ от языка античности в пользу «нового» языка экзистенциализма;

— там, где прот. Г. Флоровский указывает на необходимость жизни во Христе, руководствуясь святоотеческим «путеводителем», митр. Иоанн (Зизиулase) выводит богословие из русла святоотеческого предания, чтобы выстроить экзистенциальное богословие на основе философских концептов современности.

Все это характерно показывает, насколько далеко отстоит богословие митр. Иоанна (Зизиулase) от духа неопатристики, к которому стремился его учитель, и насколько верна гипотеза о том, что богословие митр. Иоанна (Зизиулase) — это постнеопатристическая, в которой экзистенциальная философия диктует богословию актуальные мысли и идеи.

Здесь следует обратить внимание на близость идей митр. Иоанна (Зизиулase) мыслям еще одного учителя юности — протестантского богослова П. Тиллиха.

Основой метода Тиллиха служит постулат о постановке в центр теологии экзистенциально мыслящего человека. В своей коррелятивной методологии он придерживается того, что «богословие, как интерпретация истины, не может претендовать

на независимость от экзистенциальной ситуации человека» [Солонченко, 2015б]. В рамках такой методологии поиск *ad mentum Patrum* становится бессмысленным, поскольку за подлинную основу принимается современный человек и его экзистенция. Вопрос об истинности и достоверности снимается перед вопрошанием современного человека и его потребностями.

Теология должна найти адекватный, удовлетворительный ответ на предельные вопросы, поставленные экзистенцией человека, и потому вопрос об истинности в теологии может рассматриваться исключительно в контексте адекватности ответа на предельный вопрос. Тиллих предлагает использовать метод «теологического круга», каждая часть которого неразрывно связана с другими, и они пребывают созависимыми друг с другом. Как указывает А. А. Солонченко, это близко к методологии митр. Иоанна (Зизиуласа): в его богословии можно усмотреть конструкцию такого круга, «центром которого является тринитарное богословие, а секторы круга — иные части богословской системы, которые связаны между собой не только единым центром, но и непосредственно общими радиусами (секущими) или имеют связь, опосредованную иными секторами» [Солонченко, 2015б]. С данным утверждением можно согласиться, с одной лишь оговоркой, что центром такого коррелятивного круга, по нашему мнению, для митр. Иоанна (Зизиуласа) является скорее концепт общения, который влияет на все остальные части «теологического круга» митр. Иоанна.

Фактически, все вопрошания и вся проблематика, вокруг которой строится богословие митр. Иоанна (Зизиуласа), сугубо вписываются в парадигму постмодернистского отказа от метафизики, а следовательно, от традиционной онтологии, поскольку в основе постмодернистского взгляда лежит преобладание экзистенции над сущностью, вплоть до противопоставления.

Следуя за этой интуицией, митр. Иоанн (Зизиулас) стремится к «отказу от языка классической метафизики, метафизики модерна» [Солонченко, 2018, 198], но в основу своей теологии помещает не неопатристический синтез, а именно коррелятивный метод Тиллиха — поскольку основной целью своего богословия греческий митрополит провозглашает утверждение общения и инаковости как онтологических категорий, которые «*sine qua non* для самого нашего бытия и для бытия всего, что существует» [Иоанн Зизиулас, 2012, 17]. По мнению митр. Иоанна, именно в этом состоит цель *экзистенциально значимого богословия*, которое он принимается строить [Зизиулас, 2012, 17].

Аналогичную цель мы видим и в методологии Тиллиха: «Создать систему экзистенциальной истины — это наиболее трудная задача, стоящая перед систематическим теологом. Но эту задачу необходимо пытаться выполнить в каждом новом поколении...» [Тиллих, 2002, 165].

Как мы можем заметить, родство методов П. Тиллиха и митр. Иоанна (Зизиуласа) начинает выстраиваться уже на уровне постановки задачи для теологии. Каждый из них также стремится к формированию целостной богословской системы. Для каждого из них основой построения такой системы служат идеи экзистенциализма.

При постулируемом авторитете святоотеческой мысли, ставя перед собой цель построения экзистенциально значимой теологии, митр. Иоанн (Зизиулас) тем не менее позволяет себе достаточно вольно обращаться со святоотеческими текстами, что в итоге приведет к тому, что он фактически «заставит» святых отцов говорить те вещи, которые они не говорили и подтверждать те идеи, которые были им чужды, что в корне противоречит неопатристическому синтезу, или, как верно отметил Л. Турческу, «хотя он (митр. Иоанн (Зизиулас). — *свящ. А. И.*) и очень креативен в своей онтологии, когда он пытается интегрировать греческую святоотеческую традицию с современными проблемами личности, [митр. Иоанн] Зизиулас в конечном итоге использует современные представления о личности, которые он затем пытается навязать каппадокийским отцам» [Turcescu, 2002, 528].

По меткому замечанию Т. П. Лифинцевой, для методологии Тиллиха было свойственно переосмысление понятий «как классической и постклассической европейской

философии, так и традиционных христианских терминов, придавая им несколько нетрадиционный символический смысл» [Лифинцева, 2009, 47]. Можно наблюдать аналогичный методологический прием и в работах митр. Иоанна (Зизиуласа), когда традиционные для святоотеческого богословия термины он использует в совершенно новом, переосмысленным для целей своего богословия ключе, маскируя тем самым выработанную методологию под неопатристический синтез.

Для метода корреляции характерно рассмотрение откровения Бога через призму постановки человеком предельных экзистенциальных вопросов. Теология Тиллиха как бы идет от противного, в ее восприятии откровение — это система символов, которые откликаются на предельные вопросы человека. Ответы откровения зависят от постановки вопроса и обусловлены этими вопросами, хотя и не детерминированы ими. Можно сказать, что в теологии Тиллиха центром богословия является не Бог, а экзистенциально мыслящий человек — Бог же открывается как отклик на экзистенцию человека: «Существует взаимозависимость между вопросом и ответом. Что касается содержания, то те ответы, которые дает христианство, зависят от тех событий откровения, в которых они проявляются; что же касается формы, то здесь они зависят от структуры тех вопросов, на которые они отвечают» [Тиллих, 2017, 79]. При этом важно отметить, что в богословской системе Тиллиха решающее значение в понимании откровения отводится разуму человека [Лифинцева, 2009, 40], для Тиллиха не существует ограничения в понимании откровения посредством разума, он не видит необходимости в апофатическом отстранении от обусловленных человеческим разумом условностей. В его экзистенциальном богословии человек может и должен получить ответы на вопрошание разума в откровении, и вся теология строится именно в такой парадигме: экзистенциальный разум вопрошает ответ, который можно почерпнуть в символизме откровения. Само откровение именно «символично» и, помимо самого символа, предполагает еще восприятие этого символа тем, кто вопрошает.

Таким образом, мы можем предположить, что в рамках корреляции язык богословия и формы изложения откровения заранее не predeterminedены и подстраиваются под вопрошание, а потому вопрос о догматизме и о традиции понимания откровения вторичен, поскольку не актуален для экзистенциального вопрошания. Хорошо, если эти вещи совпадают, но, если возникает противоречие между традицией и экзистенцией, необходимо отбросить традицию.

Когда мы обращаемся к богословской системе митр. Иоанна (Зизиуласа), мы видим все те черты метода корреляции, которые были представлены выше. Митрополит Иоанн (Зизиулас) в буквальном смысле указывает на то, что вся теология выстраивается вокруг отклика человека на призыв Бога [Иоанн Зизиулас, 2012, 53]. Призыв и отклик — это то, с чего начинаются отношения Бога и человека, с чего начинается реляционная теология митр. Иоанна (Зизиуласа), тем самым утверждающая, что в основе понимания Бога лежит экзистенциальный отклик человека на откровение Божие.

Поэтому все понимание откровения для митр. Иоанна (Зизиуласа), точно так же, как и для П. Тиллиха, должно выстраиваться через призму этого экзистенциального вопрошания, а церковная традиция понимания откровения может быть принята только в том случае, если она укладывается в парадигму такого вопрошания, а если традиция входит в противоречие с экзистенцией вопрошающего, то она должна быть либо переосмыслена, либо отброшена как неверная.

Следуя этой логике, митр. Иоанн ставит перед собой задачу, которая уже ранее была обусловлена систематической теологией Тиллиха, — построение экзистенциально значимого богословия, которое будет отвечать на значимые для вопрошающего вопросы, а не сообщать ему спасительную истину так, как она понималась Церковью.

Все вышеописанное свидетельствует о том, что несмотря на декларируемую им приверженность святоотеческой мысли, следует признать, что целью митр. Иоанна (Зизиуласа) является не проникновение в мысль святых отцов, которая должна стать питательной средой для укоренного в традиции богословствования, а скорее

стремление представить святоотеческие тексты как современный нарратив, который несет в себе посыл, одобряющий богословие общения. Поэтому ответ на вопрос: «является ли богословие общения продолжением неопатристического синтеза?», или, шире: «является ли авторское богословие общения продолжением духа церковной традиции?» будет скорее отрицательным. С другой стороны, митр. Иоанн (Зизиулас) находится в полной гармонии с современной европейской теологией, которая все чаще строится в духе постмодернистской внеконфессиональной методологии. Главный вопрос лишь в том, какова цель такой теологии и насколько эта цель близка Православной Церкви.

Источники и литература

1. Иларион Алфеев (2000) — *Иларион (Алфеев), игум.* Святоотеческое наследие и современность // Церковь и время. 2000. № 2 (11). С. 95–132.
2. Иоанн Зизиулас (2012) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / Пер. с англ. М.: Изд-во ББИ, 2012. 407 с. (Сер.: «Современное богословие»).
3. Ларше (2021) — *Ларше Ж.-К.* Лицо и природа. Православная критика персоналистических теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа / Пер. с фр. П. Доброцветов, Р. Ахматханов, А. Вавилова, Н. Редин, В. Чернов; науч. ред П. Доброцветов. М.: Паломник, 2021. 288 с.
4. Легеев (2019) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования: Монография / Священник Михаил Легеев; Санкт-Петербургская духовная академия, кафедра богословия. СПб.: Изд-во СПбДА, 2019. 656 с.
5. Легеев (2021) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод: Монография / Священник Михаил Легеев; Санкт-Петербургская духовная академия, кафедра богословия. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021. 280 с.
6. Легеев (2022) — *Легеев М., свящ.* Попытка «эйнштейновского переворота» в православной мысли. История и эсхатология в богословской системе митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 86–105.
7. Лифинцева (2009) — *Лифинцева Т. П.* Пауль Тиллих: философия и теология // Философский журнал. 2009. № 2 (3). С. 39–48.
8. Мефодий Зинковский (2018) — *Мефодий (Зинковский), иером.* Соотношение понятий «личность», «сущность» и «общение» в богословии митрополита Иоанна Зизиуласа // Вестник РХГА. 2018. № 1. С. 73–90.
9. Михайлов (2009) — *Михайлов П. Б.* Русский неопатристический синтез // Русская патрология: Материалы академической конференции. Сергиев Посад: МПДА, 2009. 576 с.
10. Нобл и др. (2019) — *Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П.* Голоса православного богословия на Западе в XX веке / Пер. с чеш. М.: Изд-во ББИ, 2019. 320 с. (Сер.: «Современное богословие»).
11. Пешков (2015) — *Пешков А. А.* Неопатристический синтез: исторический контекст // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2015. № 13. С. 55–68.
12. Санаянц (2019) — *Санаянц С. В.* Представления о принципе «consensus patrum» в русской богословской науке. Ч. 1: Святые отцы и учителя Церкви. Церковное Предание и «consensus partum» // Вопросы богословия. 2019. Т. 2. № 2. С. 21–37. doi: 10.31802/2658-7491-2019-2-2-21-37.
13. Солонченко (2015а) — *Солонченко А. А.* Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа). 2015. Ч. 1. URL: https://bogoslov.ru/article/4415073#_ftn5 (дата обращения: 29.11.2023).
14. Солонченко (2015б) — *Солонченко А. А.* Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа). 2015. Ч. 3. URL: https://bogoslov.ru/article/4441793#_ftn5 (дата обращения: 29.11.2023).

15. Солонченко (2018) — *Солонченко А. А.* Митрополит Иоанн (Зизиулас) как богослов эпохи постмодерна // Социальная политика и социология. 2018. Т. 17. № 2. С. 194–201. doi: 10.17922/2071-3665-2018-17-2-194-201.
16. Тиллих (2002) — *Тиллих П.* Кто я такой? (Автобиографическое эссе) / Пер. с англ. Т. П. Лифинцевой // Вопросы философии. 2002. № 3. С. 160–172.
17. Тиллих (2017) — *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 1: Разум и откровение. Бытие и Бог / Пер. Т. П. Липинцевой; Т. 2: Существование и Христос / Пер. О. Р. Газизовой, В. М. Ошерова, В. В. Рынкевич. 2-е изд., испр. и доп. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 574 с. (Сер.: «Книга света»).
18. Флоровский (1996) — *Флоровский Г., прот.* Святой Григорий Палама и традиция отцов // Альфа и Омега. 1996. № 9/10. С. 107–116.
19. Шишков (2015) — *Шишков А. В.* Структура церковного управления в евхаристической экклесиологии // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 1 (57). С. 25–38.
20. Kalaitzidis (2014) — *Kalaitzidis P.* New Trends in Greek Orthodox Theology: Challenges in the Movement towards a Genuine Renewal and Christian Unity // *Scottish Journal of Theology*. 2014. No. 67 (2). P. 127–164.
21. Papanikolaou (2004) — *Papanikolaou A.* Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu // *Modern theology*. 2004. No. 20.4. P. 601–607.
22. Turcescu (2002) — *Turcescu L.* “Person” versus “individual”, and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa // *Modern Theology*. 2002. October. No. 18:4. P. 527–539.
23. Wong (2019) — *Wong J., Yee Kheong.* John Zizioulas’ Ecclesiology of ‘the One and the Many’ (Thesis, Doctor of Philosophy). University of Otago. 304 p. URL: <http://hdl.handle.net/10523/9239> (дата обращения: 13.09.2023).

*Протоиерей Александр Задорнов, Д. В. Волужков,
П. И. Гайденко, А. Ю. Митрофанов, А. А. Хохлов*

О церковном законе, Божественном праве и принципе законности: круглый стол Барсовского общества 29 сентября 2023 года



УДК 271.2-74(049.3)

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_78

EDN URPDH

Аннотация: В статье представлены материалы круглого стола, посвященного 170-летию со дня при-суждения еп. Иоанну (Соколову; 1818–1869) степени доктора богословия за исследование «Опыт церковного законоведения», который состоялся 29 сентября 2023 года в Санкт-Петербургской духовной академии. Мероприятие было организовано Обществом изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви (Барсовское общество). Полностью представлены установочные тезисы модератора – Д. В. Волужкова, а также комментарии, с которыми выступили участники дискуссии. Показано, что из ряда вопросов, вынесенных на обсуждение, исследователи сосредоточили свое внимание на двух основных – Божественное право и принцип законности. Делается вывод, что круглый стол послужил мощным толчком для активизации научной дискуссии по вопросам, ранее в таком объеме и такой глубине не выносившимся в Барсовском обществе на обсуждение.

Ключевые слова: епископ Иоанн (Соколов), Барсовское общество, церковное право, церковный суд, принципы права, Божественное право, принцип законности, церковные законы.

Об авторах: Протоиерей Александр Владимирович Задорнов

Кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин и проректор по научно-богословской работе Московской духовной академии, действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви («Барсовское общество»).

E-mail: azadornov@yandex.ru

Дмитрий Владимирович Волужков

Секретарь Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви («Барсовское общество»), директор Издательства СПбДА.

E-mail: izdatspbda@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6852-7517>

Павел Иванович Гайденко

Доктор исторических наук, профессор кафедры истории Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана, профессор кафедры исторических наук и архивоведения Московского государственного лингвистического университета, председатель редакционной коллегии журнала «Палеоросия. 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>

Андрей Юрьевич Митрофанов

Доктор исторических наук, доктор истории, искусств и археологии Лувенского Католического Университета, профессор кафедры церковной истории 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>

Александр Анатольевич Хохлов

Кандидат исторических наук, доцент кафедры антропологии и этнографии Высшей школы исторических наук и всемирного культурного наследия Института международных отношений ФГОУВПО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», заместитель декана по научной деятельности, действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви («Барсовское общество»).

E-mail: kazan_molodezh@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2920-0287>

Для цитирования: Задорнов А., прот., Волужков Д. В., Гайденок П. И., Митрофанов А. Ю., Хохлов А. А. О церковном законе, Божественном праве и принципе законности. Материалы круглого стола Барсовского общества 29 сентября 2023 года // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 78–97.

Статья поступила в редакцию 15.12.2023; одобрена после рецензирования 28.12.2023; принята к публикации 29.12.2023

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

*Archpriest Alexander Zadornov, D. V. Voluzhkov,
P. I. Gaidenko, A. Yu. Mitrofanov, A. A. Khokhlov*

On Church Law, Divine Right and the Principle of Legality: Round Table of the Barsov Society, September 29, 2023



UDK 271.2-74(049.3)

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_78

EDN URPPDH

Abstract: The article presents some materials of the round table devoted to the 170th anniversary of awarding the degree of Doctor of Theology to Bishop John (Sokolov; 1818–1869) for his research “The Experience of Church Law Making”, which took place on September 29, 2023 at St. Petersburg Theological Academy. The event was held by the Barsov Society for the Study of Church Law of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church. The introductory theses of the moderator D. V. Voluzhkov, as well as comments made by the panelists are presented in full. It is shown that of the range of issues presented for discussion, the researchers focused their attention on the two main ones – Divine right and the principle of legality. The conclusion is made that the round table turned out to be a powerful impetus for revitalization of scientific discussion on the issues that had not previously been brought up for discussions of the Barsov Society in such scope and depth.

Keywords: Bishop John (Sokolov), Barsov Society, Church law, Church court, principles of law, Divine right, principle of legality, church laws.

About the authors: Archpriest Alexander Vladimirovich Zadornov

Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Church Practical Disciplines and Vice-Rector for Scientific Theological Research at Moscow Theological Academy; Full Member of the Barsov Society for the Study of Church Law of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: azadornov@yandex.ru

Dmitry Vladimirovich Voluzhkov

Secretary of the Barsov Society for the Study of Church Law of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church. Director of the Publishing House of St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: izdatspbda@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6852-7517>

Pavel Ivanovich Gaidenko

Doctor of Historical Sciences, Professor at the Department of Historical Sciences and Archival Studies at Moscow State Linguistic University, Professor at the History Department of Bauman Moscow State Technical University, Chairman of the Editorial Board of the journal «Paleorussia. Ancient Rus: in Time, in Personalities, in Ideas»; Full Member of the Barsov Society for the Study of Church Law of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

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

Andrey Yurievich Mitrofanov

Doctor of Historical Sciences, Doctor of History, Archeology and Arts at Louvain Catholic University, Professor of the Department of Church History at St. Petersburg Theological Academy; Full Member of the Barsov Society for the Study of Church Law 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>

Alexander Anatolyevich Khokhlov

Ph. D. in History, Associate Professor at the Department of Anthropology and Ethnography of the Higher School of Historical Sciences and World Cultural Heritage of the Institute of International Relations of Kazan Federal University, Full Member of the Barsov Society for the Study of Church Law of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: kazan_molodezh@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2920-0287>

For citation: Zadornov A., archpriest, Voluzhkov D. V., Gaidenko P. I., Mitrofanov A. Yu., Khokhlov A. A. On Church Law, Divine Right and the Principle of Legality: Round Table of the Barsov Society, September 29, 2023. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 78–97.

The article was submitted 15.12.2023; approved after reviewing 28.12.2023; accepted for publication 29.12.2023.

29 сентября 2023 г. в Санкт-Петербургской духовной академии в очно-дистанционном формате состоялся круглый стол, посвященный 170-летию со дня присуждения еп. Иоанну (Соколову; 1818–1869) степени доктора богословия за исследование «Опыт церковного законоведения». Мероприятие было организовано Обществом изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви (Барсовское общество). Перед началом круглого стола ректор СПбДА епископ Петергофский Силуан (Никитин) совершил литию в академическом храме святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова.

Организатором и модератором круглого стола выступил секретарь Барсовского общества, директор Издательства СПбДА Д. В. Волужков.

Также в работе круглого стола приняли участие:

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

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

– Ирина Александровна Шершнева-Цитульская — кандидат юридических наук, доцент, доцент департамента теории права и сравнительного правоведения Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», доцент кафедры правоведения и практической юриспруденции Института общественных наук РАНХиГС;

– Ирина Валериевна Борщ — кандидат юридических наук, старший научный сотрудник Лаборатории исследований церковных институций (ПСТГУ);

– Николай Александрович Тарнакин — магистр теологии, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии, помощник директора Издательства СПбДА.

Круглый стол отличался от аналогичных мероприятий Барсовского общества тем, что в дополнение к установочным тезисам, подготовленным Д. В. Волужковым, участники обсуждения представили свои комментарии, тексты которых приводятся ниже.



**Тезисы к круглому столу, посвященному 170-летию
со дня присуждения епископу Иоанну (Соколову; 1818–1869)
степени доктора богословия
за исследование «Опыт церковного законоведения»**

...личность преосвященного Иоанна замечательна — как по особенностям ее характера, так и редким дарованиям ее ума.

Т. В. Барсов (Барсов, 1869, 640–641)

Настоящий круглый стол посвящен не столько личности самого еп. Иоанна (подр. о личности еп. Иоанна см.: [Исидор Тупикин, 2019; Рождественский, 1914]), сколько роли и значению главного его труда — «Опыт церковного законоведения» — для современной науки церковного права. Разумеется, в рамках одного круглого стола невозможно даже кратко обсудить оба тома «Опыта...», каждый из которых содержит более пятисот страниц. Поэтому для сегодняшнего разговора предлагаю выбрать лишь три вопроса, которые сам еп. Иоанн рассматривает во Введении к «Опыту...», но вначале полагаю необходимым привести краткую биографическую справку.

* * *

Епископ Иоанн (Соколов Владимир Сергеевич; 1818–1869) — сын священника московской Вознесенской церкви (в бывшем Варсонофьевском монастыре). Выпускник Московской духовной академии (со степенью магистра).

Ректор Санкт-Петербургской духовной семинарии (1855–1857), Казанской духовной академии (1857–1864), Санкт-Петербургской духовной академии (1864–1866); епископ Смоленский и Дорогобужский (1866–1869).

В течение *десяти лет* — с кон. 1844 г. до нач. 1855 г. — занимал кафедру канонического права Санкт-Петербургской духовной академии.

8 октября 1853 г. ординарный профессор СПбДА архим. Иоанн (Соколов) получил степень доктора богословия за сочинение «Опыт церковного законоведения», изданное в двух томах в 1851 г.

По мнению Т. В. Барсова, «об ученых достоинствах сего труда... говорит уже то самое, что автор удостоен за них высшей ученой степени и звания Доктора Богословия. Кто знает, какими необычайными рожденьями человеческого ума обыкновенно достигается эта степень в среде лиц нашей богословской учености, как крайне скудно число лиц, удостоенных звания Доктора Богословия, тот уже по одному этому поймет и заключит о силе и талантливости дарований автора, предугадает и ученое достоинство настоящего труда» [Барсов, 1869, 642].

* * *

Перейдем теперь к первому вопросу, который, как уже было отмечено, еп. Иоанн рассматривает во Введении к «Опыту...» и который неоднократно обсуждался как на мероприятиях Барсовского общества, так и в публикациях их участников [Оспенников, 2023, 180–198]. Это вопрос о взаимоотношении канонического и церковного права, к которому из «Опыта...» добавим еще и вопрос о *церковном законе*.

Церковный закон, каноническое и церковное право

Епископ Иоанн отмечает: «Правила, по которым Церковь действует своими правами, и вообще — которыми она сама управляется, как общество, и управляет духовной жизнью верующих, составляют *законы церковные* (курсив еп. Иоанна. — Д. В.). <...> По отношению к законам непосредственным богооткровенным церковные каноны составляют их продолжение и раскрытие, а все в совокупности составляют вообще — *право Церкви*...» [Иоанн Соколов, 1851, 6–7].

«Самые правила Церкви издревле означаемы были именем *канонов* (курсив еп. Иоанна. — Д. В.). <...> То, что мы ныне называем церковным правом, т. е. состав, или свод прав и постановлений Церкви, также издревле было известно под общим именем *канона* (курсив еп. Иоанна. — Д. В.)» [Иоанн Соколов, 1851, 7].

«Вообще все, что основывалось на церковных правилах, или имело их своим предметом, называлось *каноническим*; сборники церковных правил назывались также каноническими. Отсюда и для науки о церковных законах составилось название *Права Канонического* (Ius Canonicum) (курсив еп. Иоанна. — Д. В.)» [Иоанн Соколов, 1851, 8].

Как видим, еп. Иоанн не делает различий между понятиями канонического и церковного права, пользуясь главным образом первым, а второе используя в своих текстах без какого-либо акцента. В то же время термин «право каноническое» он усваивает именно науке, а не системе правовых норм.

Что же касается термина «право Церкви», то его употребление заставляет нас обратиться к дискуссии, развернувшейся не только на мероприятиях Барсовского общества, но и в публикациях. Так, в своей статье Ю. В. Оспенников процитировал меня: «Во время одного из обсуждений Д. В. Волужков образно описал соотношение канонического и церковного права сравнением с упрощенной моделью Земли: 1) каноническое право — это твердое неизменное ядро, 2) подобно земной коре, ядро обнимает подвижный слой норм, имеющих отношение к Церкви (вне зависимости от их происхождения), 3) вся вместе эта „Земля“ и есть церковное право» [Оспенников, 2023, 183–184].

Данный образ, по-моему, нуждается в уточнении.

Сравнение с Землей хорошо прежде всего потому, что ее ядро, как известно, не является твердым на всем своем протяжении. Это значит, что между ядром и корой возможны взаимодействия. Именно это обстоятельство, как мне кажется, лучше всего описывает строение церковного права.

Однако для большей точности и меньшей образности необходимы термины, хотя бы рабочие. Сразу оговорюсь, что используемые мною здесь названия норм являются исключительно рабочими наименованиями в рамках настоящих тезисов и не претендуют на введение в научный оборот. Еще уточню, что речь идет о Православной Церкви.

1. «Ядро» составляют **«Канонические нормы»**. Это нормы, изложенные в Книге правил. Подчеркну, что представляется крайне важным исторический процесс формирования данного «ядра», т. к., скорее всего, многие нормы, действовавшие в разное время, в «ядро» в итоге не вошли. Этот процесс и судьба указанных норм — тема отдельного исследования и обсуждения.

Характерными особенностями являются единство для всей Православной Церкви, неизменяемость, возможность неприменения. Отсутствует возможность отмены / изменений корпуса норм.

В качестве примеров можно привести Ап. 55 как *достаточно часто* применяемое в наши дни правило, а также, воспользовавшись замечательной монографией иером. Григория (Матрусова), целый ряд правил, применяемых в особых обстоятельствах, и не применяемых сегодня, но не отмененных (см.: [Григорий Матрусов, 2017]).

2. «Кору» составляют **«Экстраканонические нормы»**. Это правовые нормы, имеющие отношение к Церкви, вне зависимости от их происхождения и возраста.

Характерные особенности — возможность отмены / изменений / неприменения.

Отсутствует единство для всей Православной Церкви.

При обсуждении в процессе написания данных тезисов Н. А. Тарнакин внес уточнение. Так, разумнее будет выделить две подгруппы данных норм: *исторические и актуальные*. Исторические, т. е. ушедшие в историю и не действующие, хотя формально чаще всего не отмененные, — это, прежде всего, нормы синодального периода. Актуальные — это действующие сегодня (хотя они также могут быть приняты достаточно давно), например Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 № 125-ФЗ (последняя редакция), «Гражданский кодекс Российской Федерации (часть первая)» от 30.11.1994 № 51-ФЗ (стг. 123–26–123–28); Устав Русской Православной Церкви от 2000 г. (со всеми изменениями и дополнениями); Положение о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата) (2008 г., с изменениями 2017 г.).

3. «**Трансграничные нормы**». Это нормы, которые переходят из экстраканонических в канонические, однако не сливаясь с ними и не становясь таковыми, что называется, *de jure*, но являясь таковыми *de facto*. Предположение о существовании указанных норм в беседе со мною высказал Ю. В. Оспенников 8 ноября 2022 г.

В качестве примера в нашей беседе фигурировало обязательное монашество епископов (см.: [Цыпин, 2012, 337]); Устав Русской Православной Церкви. Глава XVI. Епархии: «10. Кандидаты в архиереи избираются в возрасте не моложе 30 лет из монашествующих или не состоящих в браке лиц белого духовенства с обязательным пострижением в монашество»). Других примеров указанных норм мне пока не видится, поэтому возникает вопрос, существуют ли еще подобные нормы, либо монашество епископов — единственный их пример?

Характерная особенность — данная норма / нормы двигает(ю)тся только из экстраканонических в канонические, но не обратно.

Отсутствует единство для всей Православной Церкви.

Очевидное исследовательское поле — принцип возможного выбора подобных норм и механизм их перехода.

Очевидная видимая проблема: не являются ли трансграничные нормы правовыми обычаями?

О Божественном праве

Согласно еп. Иоанну, «вот основное начало церковного законоведения: „сознание в правах и законах Церкви высшего права — Божественного“. Идея этого права должна проникать всю науку; по этой идее должны быть объясняемы в ней главные основания церковного управления. Отсюда церковное законоведение не должно быть какою-либо произвольною теориею церковного права и управления, а только верным и чистым изображением того духа, который действует в Церкви» [Иоанн Соколов, 1851, 19–20].

Любопытно, что специального развития тема данного «высшего права» на мероприятиях Барсовского общества не находила вплоть до VI Барсовских чтений, когда 14 декабря 2022 г. к. ю. н., доцент Московской духовной академии Н. С. Семенова во время работы секции заметила, что в своих рассуждениях о разграничении канонического и церковного права мы почему-то забываем о Божественном праве. Замечание нельзя не назвать справедливым, и потому считаю нужным остановиться на этом подробнее.

В известном учебнике прот. Владислава Цыпина Божественному праву отводятся два параграфа в разделе «Материальные источники церковного права» [Цыпин, 2012, 26–29], далее тема раскрывается в главе «Священное Писание как источник церковного права» [Цыпин, 2012, 102–103]. Изложение данной темы о Владиславом вызывает ряд вопросов. Если «нормы Божественного права, являясь основой церковного права, не составляют в своей совокупности законодательного кодекса...» [Цыпин, 2012, 28]

и «...Божественное право нельзя отождествлять с определенными типами формальных источников, скажем — исключительно со Священным Писанием» [Цыпин, 2012, 29], то как мы можем говорить о нормах, подразумевая под этим термином современную его дефиницию? Коль скоро *jus Divinum* составляют «заповеди Спасителя и постановления, изданные боговдохновенными апостолами...» [Цыпин, 2012, 26], то в современном понимании мы должны говорить скорее о неких принципах, заложенных в Божественном праве, а не о его понимании как совокупности правовых норм. (Не будем забывать также о проблематике переводов библейских текстов, разрабатываемой библеистами.) Косвенно это подтверждает и о. Владислав, говоря: «безусловно правомочны лишь те правила и нормы, изданные церковной властью, которые не только не противоречат Божественной воле, но и вытекают из нее» [Цыпин, 2012, 28].

Указанная проблема установления правомочности церковно-правовых норм Божественной воле заставляет нас обратиться к практике светского права с его институтами, специально созданными для проверки соответствия принимаемых нормативных правовых актов нормам Конституций (Основных законов). Наличие независимого от законодателя органа (Конституционный суд¹ или подобное) позволяет исправить ошибку законодателя в случае внесения в правовой акт тех или иных положений, не соответствующих Основному закону. Но данный институт (Конституционный суд) имеет дело, как правило, с писаной Конституцией². Как же проверять церковно-правовые нормы на соответствие Божественной воле?

Какие могут быть варианты решения данной проблемы? Постоянно действующая каноническая комиссия при Межсоборном присутствии, с последующим одобрением ее заключений на Архиерейском Соборе? Иной какой-либо орган?

Пока же упоминание Божественного права в рамках церковно-правовой дискуссии является неконкретным, абстрактным, оставляющим массу вопросов относительно возможности его реального применения.

О принципе законности

В продолжение начатого 23 июня с.г. на круглом столе «Принципы состязательности и обвинительности в церковном судопроизводстве: сочетание элементов, тенденции, перспективы» обсуждения представляется логичным на следующем мероприятии продолжить разговор разбором принципа законности в праве в целом и в церковном праве в частности.

Из приведенного выше суждения еп. Иоанна о *законах церковных* следует, что для него данные законы состоят из «*законов непосредственных богооткровенных*» и «*церковных канонов*» (в данном случае понятия «закон» и «канон» используются автором как синонимические). Соответственно, можно заключить, что для еп. Иоанна право Церкви состоит из / построено на *законах*. Продолжая рассуждение уже на языке предыдущего раздела настоящих тезисов, можно сказать, что *церковные законы / каноны* «составляют продолжение и раскрытие» *Божественного права*. Соответственно, законность / принцип законности в понимании еп. Иоанна можно описать следующим образом: законны только те законы / каноны, которые соответствуют Божественному праву.

Указанное понимание можно назвать пониманием в узком смысле, т.е. внутри самого *права Церкви*.

В то же время подход еп. Иоанна с таковым пониманием роли и значения Божественного права как основы / отправной точки мне представляется крайне важным для понимания законности в церковном праве.

Красной нитью через многие последние мероприятия Барсовского общества проходила мысль о том, что церковное судопроизводство более всего имеет сходства

¹ Подробнее о Конституционном суде см.: [Конституция, ст. 125].

² По крайней мере, в странах романо-германской правовой системы.

с уголовным и уголовно-процессуальным законодательством России. Вспомним закрепленное в уголовном законе определение принципа законности:

«Преступность деяния, а также его наказуемость и иные уголовно-правовые последствия определяются только настоящим Кодексом» (УК РФ, Статья 3. Принцип законности).

Соответственно, в церковном судопроизводстве понимание принципа законности невозможно без понимания / определения понятия *Божественное право*. В связи с этим очевидно, что необходимо связать рассуждения о принципе законности в церковном праве с рассуждениями о праве Божественном.

В то же время в теории права существует представление о *принципах законности*, к каковым относят:

- единство законности;
- верховенство законности;
- связь законности с культурой;
- связь законности с целесообразностью;
- всеобщность законности;
- гарантирование прав и свобод личности;
- неотвратимость наказания за нарушение закона.

Если подходить с этой точки зрения, то открывается более чем значительное проблемное поле, в рамках которого предлагаю коллегам хотя бы вкратце (для начала) коснуться в дискуссии каждого из указанных пунктов.

* * *

П. И. Гайденок: Комплекс озвученных и затронутых в тезисах вопросов столь велик, что его вполне хватило бы на двухдневную конференцию. Однако будем довольствоваться теми возможностями, какие нам предоставлены.

Д. В. Волужков предложил нам высказаться о принципах законности, какие могли бы быть применены в отношении канонического права в логике его развития, заданной в последние годы в Церкви. Между тем ни один комментарий не будет полон и основателен без рассмотрения предыдущих суждений автора доклада — о церковных законах и соотношении законности и каноничности, а также о Божественном праве.

Поэтому видится целесообразным прокомментировать все прежде озвученные тезисы.

Во-первых, поднятая в первом тезисе проблема различения или неразличения церковного и канонического права при определенных ракурсах видится крайне важной. Неразличение ее еп. Иоанном (Соколовым) совершенно не означает его правоту. При решении практических задач церковной жизни крайне важно иметь представление как о происхождении, так и об иерархии правовых норм. Более того, хорошо бы подумать и об их применимости в конкретном обществе. В противном случае мы неминуемо сталкиваемся с волюнтаризмом толкования и жонглированием церковно-правовыми нормами, заключающимися, например, в том, что частное постановление, принятое в епархии, может оказаться выше или равным по силе постановлениям Вселенских Соборов. И это еще не самый худший из вариантов развития ситуации. Именно поэтому предложенный Д. В. Волужковым образ соотношения канонического и церковного права видится удачным. Причем он удачен и по иным причинам. Воспользуемся знаниями по геологии и вспомним, что происходит, когда магма, испытывающая внешние влияния или перегревшаяся, вынуждена прорывать земную кору и извергаться разрушительными вулканическими выбросами. Любое небрежное давление на канонические основы или их игнорирование, приводящие к росту напряжения, неминуемо приводят к разрушительным для Церкви конфликтам. В этом случае канонические нормы «взламывают» церковные постановления и сносят все, что создавалось церковным

сознанием на протяжении столетий без должной оглядки на суть канонов и их догматическую основу.

Канон выступает своего рода мерилom, нормой, на которую ориентируются. В то же время обычные церковные и правовые постановления — лишь производные или же обычные наслоения, призванные вписать жизнь отдельных Поместных Церквей, обществ и государств, действующих в конкретных исторических условиях, в порядок церковного и государственного строя данного времени. Впрочем, в отмеченном контексте и с каноническими нормами не все так просто. Они также создавались в определенных исторических условиях, нередко являясь ответами на конкретные обстоятельства. Поэтому применять подобные нормы вне таковых условий ошибочно и недопустимо. Последнее обстоятельство, к сожалению, крайне редко принимается во внимание, если принимается вообще. В отмеченном контексте еп. Иоанн (Соколов), по сути, игнорирует историческую и каноническую сторону проблемы, неоправданно упрощая ситуацию, что в целом вполне вписывается в представления о каноническом и церковном праве его эпохи.

Второй тезис — о Божественном праве — не менее интересен.

Что есть Божественное право? Если Божественное право нельзя отождествлять с формальными источниками, то можно ли его называть в этом случае правом? Ведь даже Божественная воля нуждается в неких формах... В самом деле, насколько оправданно отождествлять Божественную волю и Божественное право? Здесь мы неминуемо впадаем в казуистику, лишённую смысла. Однако как и через кого является Божественное право? Как оно согласуется с канонами и 2-м правилом Трулльского Собора? Можно ли рассматривать евангельские изречения Христа как Божественное право? И можно ли в данном случае рассматривать Божественное право как право прямого действия? Протоиерей Владислав Цыпин несомненно прав, когда подчеркивает, что Божественное право не может быть ограничено Священным Писанием. Но тогда возникает вопрос: могут ли светские законы быть отражением Божественного права? И может ли светский закон о Церкви быть отражением Божественного права? Как быть, если светские законы и церковные нормы вступят в противоречие с нормами Божественного права? Но и это еще не все. Можно задаться и иными вопросами. Например, Божественное право надмирно или же оно должно рассматриваться в рамках временных условностей? В итоге число таких недоумений растет как снежный ком. Здесь только остается согласиться с высказанными Д. В. Волужковым суждениями и репликами. Особо обращу внимание: всякий серьезный разговор о Божественном праве должен быть предвосхищен историографическим обзором. Откуда и когда появляется концепция Божественного права в церковном праве? Не является ли это неудачным заимствованием из «божественного права» в римском праве? Насколько применима подобная реализация римского опыта божественного права (*fas* или *ius sacrum (divinum)*) в церковном суде? Без такого разговора всяческие отсылки к Божественному праву беспочвенны и обладают чертами манипуляции и спекуляции, поскольку исходят не из практики церковного суда прошлого и настоящего, а из отсылок к мнениям, основания которых, в свою очередь, не менее туманны.

Наконец, перейдем к третьему тезису, посвященному принципам законности.

Высказанные Д. В. Волужковым суждения не только не вызывают возражения, но и порождают дополнительные комментарии. Действительно, насколько верно отождествлять «закон» и «канон», как это делал еп. Иоанн? Их природа, принципы и цели различны, не совпадают и цели их реализации. Если закон стремится к предельно точной регламентации того или иного действия или явления, то канон выступает прежде всего *мерилом* и *ориентиром*. Стремление современной церковной среды, неосознанно воспроизводящей идею еп. Иоанна, отождествить канон и закон не принимает во внимание последствия данного шага.

Казалось бы, такое отождествление упрощает проблему реализации канонических норм. Но ведь многие эти нормы принимались не столько для их реализации, сколько ради *вразумления* тех, кто согрешает. При этом указанное отождествление

возводит согрешение в ранг преступления, что представляется крайне нежелательным и даже опасным искажением смысла как самого поступка, так и мер по его исправлению. В итоге поставленный Д. В. Волужковым вопрос о применимости принципов законности к канонам демонстрирует потенциальную опасность ситуации. Например, единство законности нарушает принцип церковной иерархичности и налагавшихся на провинившихся мер прещения и вразумления. Крайне неоднозначным видится также принцип верховенства законности. В основе канона лежат догматические истины. Однако выше канона — Любовь, которая может превзойти норму канона ради большего — явления Божественного милосердия. Пожалуй, не вызывает возражений то, чтобы каноничность была связана с культурой. Однако культура Церкви и культура мира различны. Говоря о следующем принципе, о связи законности с целесообразностью, установление связи каноничности с целесообразностью представляется делом неоднозначным. Не видится реализуемым и принцип всеобщности законности. Каноны не предполагают равенства церковных лиц перед церковным судом. Более того, этому противится сама практика Церкви. Так, сегодня применение в отношении мирян канонических норм просто невозможно³. Также противятся каноны и церковные установления гарантированию прав и свобод личности. Что же касается принципа «неотвратимость наказания за нарушение закона» применительно к канонам, то он противен духу Христовой любви. Канонические нормы неотвратимы уже в силу Божественного Правосудия.

Таким образом, сравнение суждений еп. Иоанна (Соколова) с современными тенденциями в церковном праве показывает, что все три обозначенные в тезисах Д. В. Волужкова проблемы могут считаться застарелыми. Их, кажется, даже не пробовали разрешать. Одной из причин столь продолжительного избегания серьезного обсуждения накопившихся затруднений может считаться то обстоятельство, что позиция еп. Иоанна (Соколова), отраженная в его работах, фактически легитимировала противоречивое и лишенное внутренней логики понимание законности и каноничности в церковном праве, а также понимание Божественного права, глубокого богословского и историко-правового осмысления которого, кажется, по сей день не предпринималось, что вносит в эту ситуацию еще большую путаницу...

А. Ю. Митрофанов: Проблема определения понятий Божественного права и принципа законности, значение которых было отмечено Д. В. Волужковым, в византийском праве побуждает нас более внимательно рассмотреть некоторые источники этого права. Для этого следует обратиться к своду права, созданному при императоре Юстиниане I (527–565). Как известно, церковное право во всей его совокупности (как собственно каноны византийской Синагмы, так и императорские законы, имеющие отношение к Церкви и вошедшие в Синагогу Иоанна Схоластика и Номоканон XIV титулов) в значительной степени опирается на римское право в его поздней, т. н. ранневизантийской стадии развития. Поэтому для того чтобы разобраться, каким образом понимали категории Божественного права и принцип законности ранневизантийские законодатели, следует ответить на вопрос, как эволюционировали эти категории в римском праве в эпоху поздней империи.

Определяя значение императорских конституций в эпоху позднего принципата (в период правления династии Северов), Ульпиан (170–228) разъясняет: «То, что угодно принцепсу, имеет силу закона: поскольку вместе с царским законом, который издается от имени его державных полномочий, ему (принцепсу) и для него все свои державные права и власть предоставляет народ»⁴. Таким образом, «*placere*

³ Исключением в данном случае являются установления Статьи 24 «Дела, подлежащие ведению епархиального суда» Положения о церковном суде от 2008 г., предполагающие рассмотрение дел «в отношении мирян, относящихся к разряду церковно-должностных лиц». — *Прим. ред.*

⁴ «*Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*» (DJ 1. 4. 1 pr.).

principis» (воля императора) является источником права и формирует принцип законности, ибо воля императора является выразителем державных прерогатив римского народа, который делегирует свои прерогативы принципсу. Подобное представление о принципе законности, сформулированное в III в. Ульпианом, в VI в. было заимствовано комиссией Трибуниана (ок. 500–542), занимавшейся по поручению Юстиниана I ревизией римской правовой литературы, и инкорпорировано в состав Дигест (Пандект). Причем, как полагали некоторые исследователи, в частности Ю. А. Кулаковский, в выражении «cum lege regia» («вместе с царским законом») прилагательное «regia» («царским») представляет собой интерполяцию комиссии Трибуниана, отражающую представления об императорской власти как о власти автократора и василевса, т. е. царя, заимствованные римской правовой традицией из правовой системы эллинистических монархий и окончательно утвердившиеся в римском праве только в эпоху домината, т. е. при Константине (306–337) и его ближайших преемниках Константине II (337–340), Константе (337–350) и Константе II (337–361). При этом до 2-й пол. IV в. императорская власть в Риме обожествлялась точно также, как обожествлялась власть селевкидских царей в завоеванном македонцами Иране или же власть Птолемея в Египте. Например, автор Миланского эдикта 313 г. император Константин был обожествлен еще при жизни вместе со своим отцом августом Констанцием I Хлором (цезарь с 293 г., август с 305 по 306 гг.): изображения Константина чеканились на золотых солидах вместе с изображением Гелиоса как персонификации Sol Invictus (Непобедимого Солнца). После смерти Константин был причислен к богам, несмотря на факт его крещения в Никомедии в мае 337 г.

Языческая традиция обожествления императора прервалась в Римской империи после гибели Юлиана Отступника (360–363), однако даже после этого последующие императоры продолжали носить древний языческий титул Верховного Первосвященника (Pontifex Maximus) вплоть до императора Грациана (375–383), отказавшегося от него. Таким образом, Божественное право с точки зрения традиционного римского права было тесно связано с божественными прерогативами римского народа, дарованными богами легендарным прародителям римлян Энею и Ромулу, реализовавшимися в период Республики через полномочия магистратов и считавшимися в рамках установленной Октавианом Августом (29 г. до Р. Х. — 14 г. по Р. Х.) системы принципата делегированными принципсу, т. е. императору.

В период совместного правления Грациана (375–383), Валентиниана II (375–392) и Феодосия I (379–395) под влиянием торжествующего христианства в римском императорском законодательстве происходит серьезное переосмысление понятия Божественного права. В 380 г. императоры издают известный Фессалоникский эдикт, в котором объявляют: «Мы хотим, чтобы все народы, которыми управляет сила нашей милости, придерживались той религии, которую передал римлянам божественный апостол Петр. Проповеданная им религия вплоть до нынешнего времени провозглашает и разъясняет необходимость следовать за понтификом Дамасом и мужем апостольской святости Петром Александрийским. То есть, что в соответствии с апостольской дисциплиной и евангельской доктриной мы веруем в единое Божество Отца, Сына и Духа Святого в равном величестве и в благой Троице»⁵.

Этот эдикт, ставший основой последующего религиозного законодательства императоров как Западной, так и Восточной империи, во-первых, признавал, что христианство, проповеданное римлянам Петром, теперь является единственной официальной религией империи, а во-вторых, уточнял, что единственной легальной формой христианства признается омоусианство, т. е. вероисповедание, основанное

⁵ «Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostulum tradidisse romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem damasum sequi claret et petrum alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub pari maiestate et sub pia trinitate credamus» (CJ 1. 1. 1. pr.).

на вероопределении Никейского Собора 325 г. и утвержденное папой Дамасом (366–384) и Александрийским епископом Петром. В новых исторических условиях торжества христианства императоры, не отказываясь от древней интерпретации императорской власти как власти, имеющей божественное происхождение, одновременно с точки зрения права делегировали формулирование догматов Церкви конкретным епископам, тем самым признавая определенное равенство Церкви и императорской власти в чисто религиозных вопросах.

Впоследствии положения этого эдикта постоянно повторялись и уточнялись. Итогом этого процесса стал закон Юстиниана I, изданный в 534 г., после успешного завершения войны с вандалами и аланами в Северной Африке, и представлявший собой цитату из письма Юстиниана папе Иоанну II (533–535): «Как правила отцов, так и императорские определения и благочестивейшие побуждения вашего высокопреосвященства свидетельствуют, что вы поистине являетесь главой всех церквей. Итак, очевидно, что в вас исполнилось в полной мере то, о чем говорит Писание: „через меня цари царствуют и князья начертывают правду“⁶.

Итак, Юстиниан признавал папу «главой всех церквей» и цитировал при этом книгу Притчей Соломона (Притч 8:15–16), в которой говорится о том, что источником власти царей является Бог Израилев. Это был еще один важный шаг на пути уравнивания римской императорской власти и власти христианских епископов, причем в первую очередь предстоятелей Римской Церкви как епископской кафедры первой столицы империи. Впоследствии, в знаменитой VI новелле, Юстиниан развивал целую теорию равночестности духовной и светской властей — священства и империи, которые сравнивались им с душой и телом человека (NJ 6. pr.).

Подобная эволюция отношения позднего римского права к понятию Божественного права под влиянием христианства в определенной степени соответствовала тем представлениям о принципе законности, которые существовали в эпоху позднего принципата. Определяя принцип законности, Ульпиан заявляет: «Прежде чем рассуждать о праве, необходимо знать, откуда происходит наименование права. Право называется так от понятия справедливости: ибо, как красноречиво определяет Цельс, право есть искусство доброго и равного»⁷.

Таким образом, в основе понятия законности с точки зрения римского права лежит принцип справедливости, иными словами, искусство различения того, что есть благо и что есть равноправно. Ульпиан опирается в этом утверждении на Цельса, философа-платоника II в., близкого Марку Аврелию (161–180). Век спустя после Ульпиана, в 325 г., император Константин доверяет синоду епископов разбирательство дела александрийского пресвитера Ария и делегирует епископам в провинциях «*episcopalis audientia*» — право судебного разбирательства по гражданским и уголовным делам в случае апелляции к епископу любой из сторон судебного процесса. Преемник Константина Констанций II превращает синоды епископов в регулярно действующий орган церковного управления, деятельное участие в котором принадлежит императору. Коллективный орган профессионалов может теперь судить о догматах веры (а в ряде случаев — об уголовных преступлениях) с точки зрения императорской власти более компетентно, более адекватно может владеть искусством различения доброго и равного, нежели императорская канцелярия, которая в эпоху домината становится практически неотделимой от Главной Квартиры — штаба императорского комитета (полевой армии), или же чем преторы в провинциях. Как отмечала Г. Е. Лебедева, эволюция социальной структуры ранневизантийского общества способствовала в IV–V вв. интенсивному увеличению числа клириков, к которым в VI в. прибавились также монахи. Данное

⁶ «*Quam esse omnium vere ecclesiarum caput et patrum regulae et principum statuta declarant et pietatis vestrae reverentissimi testantur affatus. patet igitur in vobis impletum fore, quod scripturae loquuntur: 'per me reges regnant et potentes scribunt iustitiam'*» (CJ 1.1.8.1).

⁷ «*Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter celsus definit, ius est ars boni et aequi*» (DJ 1. 1. 1. pr.).

обстоятельство предопределяло стремление императорской власти, с одной стороны, законодательно ограничить доступ в клир рабам и колонам-адскриптициям, а с другой стороны, при помощи соответствующих законов перекрыть доступ в епископат воинским чинам и куриалам. Подобная динамика свидетельствует безусловно в пользу определенной стихийной бесконтрольности клира, спровоцированной желанием императорской власти поделиться с епископатом своими божественными прерогативами.

Подобное делегирование императорской властью епископату законодательных прав в области определения норм Божественного закона (догматов) и при осуществлении принципа законности существовало в Византии до иконоборческой эпохи. Но в 726 г. император Лев III (717–741), а также его сын и соправитель Константин V (741–775) издают «Эклогу» — новый правовой кодекс на греческом языке, призванный заменить старое латинское законодательство, унаследованное средневековыми ромеями от древних римлян. Лев и Константин провозглашают: «И так как Бог вручил нам императорскую власть, такова была Его божья воля, он принес этим доказательство нашей любви к Немю, 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).

Таким образом, императорская власть отбирает у епископата в лице Римского папы право пасти овец, данное Христом ап. Петру, и в соответствии с принципами древнего римского права объявляет себя верховным пастырем, власть которого обосновывается теперь уже не легендой о капитолийской волчице, а Евангелием — главным источником как Божественного права, так и принципа законности в средневековой Византийской империи. Законно то, что соответствует Евангелию и утверждает императором. Как следует из подложного письма папы Григория II (715–731), Лев III даже будто бы утверждал в личной переписке с Римским епископом: «я — император и священник» («*imperator sum et sacerdos*»).

Протоиерей Александр Задорнов: В свое время протопресв. Николай Афанасьев указывал, что «церковное право, как наука, представляет из себя особый вид экклезиологии. Она изучает жизнь Церкви как живого и живущего организма» (Афанасьев, 1993, 9). К сожалению, зачастую при разговоре о церковном праве его «богословская составляющая» ограничивается лишь разделом систематического богословия, изучающим церковное устройство и юрисдикцию. Современное секулярное сознание (как на обычном, так и на обывательском уровнях) противится самому наименованию «Божественное право», относя его к области «ненаучной метафизики» или «терминологической условности».

В представленных тезисах Д. В. Волужкова как будто противопоставляется Божественное право как совокупность правовых норм и как принципы, данные Главой Церкви всем ее членам. В действительности такое противопоставление возможно лишь в случае, если мы будем игнорировать понятие Божественной воли как материального источника права, чьим формальным выражением являются конкретные церковно-правовые акты. Так, в первой вводной главе канонического Устава Русской Православной Церкви говорится о том, что «Русская Православная Церковь, при уважении и соблюдении существующих в каждом государстве законов, осуществляет свою деятельность на основе: а) Священного Писания и Священного Предания; б) канонов и правил святых апостолов, святых Вселенских и Поместных Соборов и святых отцов; в) постановлений своих Поместных и Архиерейских Соборов, Священного Синода и указов Патриарха Московского и всея Руси; г) настоящего Устава» (Устав I.4) (Устав, 2023). Связь между пунктами а) и г) заключается как раз в декларируемом праве на выражение воли Основателя Церкви, данной в одном случае напрямую (Священное Писание как элемент откровения Божественного права), а в другом — как выражение общих принципов той же воли Законодателя.

Следует признать, что даже у самих православных канонистов эта проблема соотношения действующего законодательства с Божественным правом слабо отрефлексирована и, во всяком случае, не может быть признана окончательно решенной. Также, по верному замечанию автора тезисов круглого стола, проблема установления правомочности церковно-правовых норм Божественной воле связана с реальной претензией канонического права быть юридической наукой и тем самым разделять главные положения последней. В частности, соответствовать «практике светского права с его институтами, специально созданными для проверки соответствия принимаемых нормативных правовых актов нормам Конституций (Основных законов)». Таким институтом автор предлагает видеть, например, постоянно действующую каноническую комиссию при Межсоборном присутствии, что вряд ли возможно, т.к. само Межсоборное присутствие имеет статус лишь совещательного органа («Межсоборное присутствие является совещательным органом, содействующим высшей церковной власти Русской Православной Церкви в подготовке решений, касающихся наиболее важных вопросов внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви» (Положение, 2023)).

Полномочиями же, указанными в тезисах Д. В. Волужкова, могут обладать два коллегиальных церковных органа управления — Архиерейский Собор и являющийся органом управления Русской Православной Церкви в период между Архиерейскими Соборами Священный Синод под председательством Святейшего Патриарха. Согласно Уставу, в обязанности Архиерейского Собора входит «хранение чистоты и неповрежденности православного вероучения и норм христианской нравственности и истолкование этого учения на основе Священного Писания и Священного Предания» (т.е. элементов Божественного права) и «компетентное истолкование святых канонов и иных церковных законоположений» (Устав III.5. а), е); Устав, 2023).

Аналогичным образом обязанностью Священного Синода является «толкование канонических постановлений и разрешение затруднений, связанных с их применением» (Устав V.25. д); Устав, 2023).

К тому же оба этих органа, помимо правительственной власти, также обладают и властью судебной — самостоятельной в случае Архиерейского Собора и делегируемой Священным Синодом Высшему Общецерковному суду. В последнем случае на практике осуществляется проверка «соответствия нормативных правовых актов нормам» Божественного права, в том числе через выносимые этим судебным органом апелляционные решения. Для их принятия Высший Общецерковный суд занимается указанной выше функцией канонической интерпретации и оценкой правоприменения, т.е. функций, данной церковным законодателем Синоду и уже Синодом делегированной этой судебной инстанцией Русской Православной Церкви.

Это положение соответствует тезису русского канониста С. В. Троицкого о том, что Церковь есть хранительница Божественного права, а православный епископат — его истолкователь (см.: [Троицкий, 2019, 184]).

Поставленную проблему невозможно решить без обращения к общим основаниям, т.е. философии канонического права (в американской традиции — юриспруденции). При достаточной теоретической и практической разработанности целых разделов канонической науки (брачное право, судопроизводство, каноника таинств) фундаментальные ее основания нельзя признать пока до конца отрефлексированными.

Для концепта Божественного права такими основаниями являются вопросы критерия в различении принадлежности конкретной нормы к Божественному или позитивному праву, воли Христа как законодательной воли, различие между естественным и откровенным Божественным правом, а также значение Божественного права в системе канонического права вообще. Что следует понимать под «ясно выраженным сознанием Вселенской Церкви», на которое ссылаются канонисты (в частности, А. С. Павлов) как на указание безошибочности *jus divinum* (учитывая позднее вхождение самого понятия «сознание» в тезаурус юриспруденции напрямую из немецкого идеализма второй трети XIX столетия)?

Может ли Божественное право взаимодействовать не только с позитивным, но и с естественным правом не новозаветного лишь периода, т. е. римским, но и с современными правовыми системами? Могут ли последние претендовать на статус естественного права без обращения к тем дискуссиям, которые велись в области юриспруденции на рубеже XX–XXI вв. и связаны с именами Г. Харта, Д. Раза, Р. Дворкина, Л. Фуллера и Д. Финниса? Уместно ли вспоминать этих классиков при рассмотрении теоретических вопросов канонического права или церковно-правовая наука должна ограничиться лишь собственными классиками?

Все эти вопросы еще только ждут своего изучения, пока же можно сказать следующее. Божественное право — это откровение воли Божией через юридические нормы в церковной истории. Раскрытие этого тезиса — задача специального исследования.

Даже не соглашаясь в полной мере с утверждением Д. В. Волужкова о том, что концепт Божественного права пока «является неконкретным, абстрактным, оставляющим массу вопросов относительно возможности его реального применения», следует воспринимать этот во многом справедливый упрек как приглашение к дальнейшей давно назревшей работе в этой области.

А. А. Хохлов: В современной юридической науке принципы права — это руководящие нормы права, определяющие содержание и направления правового регулирования. В зависимости от того, основу системы права в целом либо отдельных ее нормативно-правовых общностей составляют принципы права, выделяют их специальные группы. Едва ли здесь уместно раскрывать содержание каждой из них. Исходя из чего ограничимся тем, что в их числе имеет место группа общеправовых принципов. Специалисты включают в нее: верховенство права, законность, равенство всех перед законом (равноправие), взаимную ответственность личности и государства, ответственности при наличии вины. Обозначенные принципы являются результатом длительной эволюции права в России и исходят прежде всего из разумности и объективности.

Прежде всего нас интересует принцип законности. Законность — один из ключевых правовых принципов, при котором лица, вовлеченные в реализацию правовой системы, строго и неукоснительно соблюдают ее нормы. Принцип законности утилитарен по своей сути, и его применение гарантирует эффективное функционирование социального организма.

Однако его конкретное содержание представляет собой проблему даже для светской юридической науки, в которой до сих пор нет общепринятого подхода к раскрытию данного вопроса. Тем не менее правоведы в целом сходятся в понимании ключевых аспектов этой категории: принцип законности — это «власть закона» в самом широком спектре правоотношений. Важно подчеркнуть: не власть людей, а именно закона. Любое правовое регулирование на каждом своем этапе должно соотноситься с принципом законности и осуществляться в соответствии с ним. При этом законность должна иметь непосредственную связь с этикой и принципом справедливости в рамках следования установке их непротиворечивости. По крайней мере, так обстоит видение вопроса в светской юридической науке.

Но закономерен вопрос, насколько принцип законности актуален для церковных правоотношений. К слову, в памятниках канонического и русского церковного права мы не найдем указаний на данный принцип в таком его понимании, которое имеет место в светском праве. Тем не менее идея примата закона в церковной правовой науке в той или иной степени все же имеет место. К примеру, для еп. Иоанна (Соколова) церковный закон — это прежде всего основа всего здания Церкви (Иоанн Соколов, 1851, 6–7). У еп. Никодима (Милаша) также читаем: «Пока... церковная законодательная деятельность будет развиваться правильно и в духе основных законов церкви, до тех пор и предписания церковного законодательства должны будут иметь такую обязательную силу, какую они сохраняли в течение веков» [Никодим Милаш,

1897, 64]. Развивая эту мысль, еп. Никодим продолжает: «Какой-нибудь закон правильно опубликован, и когда никто не может быть извинен незнанием его, то одну из самых главных обязанностей церковной власти составляет наблюдение за всеобщим исполнением этого закона и привлечение к своему суду и наказанию каждого, кто презирает или преступает какой-либо закон. Здесь на первом месте связанными законом являются сами носители власти церковной, предстоятели церкви, которые, как таковые, не смеют распространять свою власть ни на учение церкви, которое они должны свято хранить и проповедовать во всем так, как принято и утверждено Вселенскою Церковью; ни на предписания церкви, касающиеся основных ее учреждений, ни на богослужбные уставы, предписанные церковью, которые они обязаны сколько сами хранить, столько же заботиться об исполнении их другими» [Никодим Милаш, 1897, 67–68]. Таким образом, мы наблюдаем принципиальное сближение двух правовых систем в обозначенной части.

Тем не менее в действующем сегодня Положении о церковном суде от 2008 г. принцип законности, как ни странно, отражения не находит, как и ряд других важнейших принципов, в совокупности обеспечивающих состоятельность церковного правосудия. Между тем данный вопрос является принципиальным по своей сути. Ключевая проблема здесь нами усматривается в потенциальной опасности злоупотреблений, к примеру, в рамках церковного судопроизводства или же формального отношения к каноническим и церковно-правовым нормам в процессе его реализации, что способно поставить под вопрос его легитимность как таковую.

Для того чтобы показать, что указанные опасения отнюдь не беспочвенны, оптимальным было бы обратиться к разбору практики современного церковного судопроизводства на примере конкретных случаев. Однако учитывая тот факт, что оно носит закрытый характер, в нашем распоряжении имеются лишь отдельные примеры из открытых источников. Так, некоторую помощь здесь оказывают материалы церковной апелляционной судебной инстанции, публикуемые на официальных церковных ресурсах. К примеру, в решении Высшего Общецерковного суда от 8 декабря 2022 г. сообщается о рассмотрении апелляционной жалобы запрещенного клирика Россошанской епархии иерея Николая Молоканова на решение церковного суда Россошанской епархии от 13 июля 2022 г. о лишении его священного сана (Решение, 2023). Высшая апелляционная инстанция признала неправомерным решение епархиального церковного суда Россошанской епархии в части вменения иерею Николаю Молоканову в вину развода с супругой, поскольку в материалах епархиального суда не содержится доказательств таковой вины. Таким образом, налицо явное злоупотребление принципом законности при осуществлении правосудия.

Потенциально негативную роль здесь играет все тот же принципиально закрытый характер церковного судопроизводства. Между тем, объясняя данную особенность, прот. Владислав Цыпин отмечает: «Если проводить условную аналогию, то церковный суд по форме следовало бы сравнивать, скорее, со служебной проверкой в организации, которая практически всегда носит закрытый характер. Ведь она распространяется на отношения, которые возникают только в связи с добровольным занятием человеком должности в той или иной организации и его согласия на подобную проверку» [Цыпин, 2023]. В этом смысле практика закрытости вроде бы вполне закономерна и обоснованна. Однако это принципиально не решает проблемы неуклонного следования принципу законности при вынесении итоговых решений лицами, наделенными соответствующими полномочиями. Как результат, правосудие оказывается в жесткой зависимости от самого характера судопроизводства, обусловленного пусть даже и благочестивой традицией.

Решение очерченной проблемы нами видится в необходимости более детальной проработки принципов судопроизводства в действующем церковном праве, их интеграции в церковные правовые документы и разработки компенсаторных, а также санкционных механизмов для предотвращения их нарушения, коль скоро церковный суд не может быть перестроен на основе принципов гласности и открытости.

Таким образом, из всех участников круглого стола авторскую концепцию взаимоотношения канонического и церковного права, предложенную Д. В. Волужковым, поддержал лишь П. И. Гайдено. Остальные участники дискуссии сосредоточили свое внимание на двух других темах — Божественное право и принцип законности. Именно последние стали на круглом столе предметом достаточно эмоциональной полемики. О степени ее накала и значимости для дискуссантов свидетельствует то, что двое участников обсуждения — прот. Александр Задорнов и А. А. Хохлов — подготовили по указанным темам развернутые доклады на VII Барсовские чтения, состоявшиеся 8 декабря 2023 г. в СПбДА.

В целом можно констатировать, что событие, ставшее поводом для круглого стола Барсовского общества — 170-летие со дня присуждения еп. Иоанну (Соколову) степени доктора богословия, — при всей своей кажущейся камерности не только дало Санкт-Петербургской духовной академии возможность молитвенно помянуть своего бывшего ректора и многолетнего преподавателя каноники, но и послужило мощным толчком для активизации научной дискуссии по вопросам, ранее в таком объеме и такой глубине не выносившимся в Барсовском обществе на обсуждение⁸. Прошедшие в декабре 2023 г. VII Барсовские чтения только подтвердили этот вывод.

Источники и литература

1. Афанасьев (1993) — *Афанасьев Н., протопр.* Вступление в Церковь. М., 1993.
2. Барсов (1869) — *Барсов Т. В.* Заметка об ученых трудах преосвященного Иоанна // Христианское чтение. 1869. № 4. С. 639–654.
3. Ведяев (2022) — *Ведяев А. В.* К вопросам об отраслях в церковном праве и о соотношении Исповеди и церковного суда. Отзыв на статьи иером. Тихона (Воробьева) и Т. А. Долгополовой («Христианское чтение» № 3 за 2022 г.) // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 222–229.
4. Григорий Матрусов (2017) — *Григорий (Матрусов), иеродиак.* Каноны: правила Церкви и правила жизни. Проблемы и практика применения канонов первого тысячелетия в современной жизни Православной Церкви. М.: Изд-во Новоспасского м-ря, 2017. 416 с.
5. Долгополова (2022) — *Долгополова Т. А.* К вопросу о возможности применения принципа состязательности в практике современного церковного суда Русской Православной Церкви // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 213–220.
6. Иоанн Соколов (1851) — *Иоанн (Соколов), архим.* Опыт курса церковного законоведения. СПб., 1851.
7. Исидор Тупикин (2019) — *Исидор (Тупикин), митр.* Епископ Смоленский и Дорогобужский Иоанн (Соколов): жизнь и труды. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2019. 231 с.
8. Конституция — Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020).
9. Никодим Милаш (1897) — *Никодим (Милаш), еп. Далматский.* Православное церковное право: Сост. по общим церковно-юрид. источникам и частным законам, действующим в автокефальных церквях / Пер. с серб. [и предисл.] Мил. Г. Петровича. СПб., 1897.

⁸ Справедливости ради следует отметить, что принцип законности так или иначе обсуждался как на мероприятиях Барсовского общества (см., напр.: [Принципы права и церковный суд, 2023; Принципы состязательности и обвинительности в церковном судопроизводстве, 2023]), так и в публикациях их участников (см., напр.: [Гарнакин, 2019, 159–166; Долгополова, 2022, 213–220; Ведяев, 2022, 222–229; Оспенников, 2023, 180–198]).

10. Оспенников (2023) — *Оспенников Ю. В.* Актуальные проблемы изучения церковного права (промежуточные итоги работы Барсовского общества) // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 180–198.
11. Положение (2023) — Положение о Межсоборном присутствии Русской Православной Церкви. I. 1. Цели и задачи Межсоборного присутствия // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/intersobor/ustav/> (дата обращения: 01.12.2023).
12. Принципы права и церковный суд (2023) — Круглый стол «Принципы права и церковный суд: проблемные поля» // АНО «Издательство Санкт-Петербургской Духовной Академии». URL: <https://izdat-spbda.ru/barsovskoe-obshchestvo/post/kruglyj-stol-principy-prava-i-cerkovnyj-sud-problemnye-polya> (дата обращения: 20.12.2023).
13. Принципы состязательности и обвинительности в церковном судопроизводстве (2023) — Круглый стол «Принципы состязательности и обвинительности в церковном судопроизводстве: сочетание элементов, тенденции, перспективы» // АНО «Издательство Санкт-Петербургской Духовной Академии». URL: <https://izdat-spbda.ru/barsovskoe-obshchestvo/post/sostoyalsya-kruglyj-stol-barsovskogo-obshchestva-principy-sostyazatelnosti-i-obvinitelnosti-v-cerkovnom-sudoproizvodstve-sochetanie-elementov-tendencii-perspektivy> (дата обращения: 20.12.2023).
14. Решение (2023) — Решение Высшего Общецерковного суда Русской Православной Церкви по делу № 02-П-2022 // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6002929.html?ysclid=lqf5irjt7c866936198> (дата обращения: 01.12.2023).
15. Рождественский (1914) — *Рождественский Д. В., свящ.* Преосвященный Иоанн, епископ Смоленский: Крат. биограф. сведения и характеристика личности преосвящ. Иоанна. Обзор его проповеднических трудов жизненно-практ. направления. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1914. 98 с.
16. Тарнакин (2019) — *Тарнакин Н. А.* Церковный суд и суд светский: общее и различное в принципах // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 3. С. 159–166.
17. Троицкий (2019) — *Троицкий С. В.* Лекции по церковному праву // Праксис. Научный журнал Московской духовной академии. Сергиев Посад: Изд-во Московской духовной академии, 2019. № 1 (1). С. 148–215.
18. Устав (2023) — Устав Русской Православной Церкви с исправлениями и дополнениями, внесенными определениями Архиерейских Соборов 2008, 2011, 2013, 2016 и 2017 гг. // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/> (дата обращения: 01.12.2023).
19. Цыпин (2012) — *Цыпин В., прот.* Каноническое право. 2 изд. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2012. 864 с.
20. Цыпин (2023) — Протоиерей Владислав Цыпин: Церковный суд всегда надеется на покаяние провинившегося клирика // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5781699.html> (дата обращения: 01.12.2023).

П. И. Гайденко

Правовой статус священников Русской Православной Церкви: о новой работе И. А. Пибаяева

УДК [271.2+272]-74(049.32)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_98
EDN VXNCOS



Аннотация: Новая монография по церковному праву И. А. Пибаяева — интересный и заслуживающий внимания труд, посвященный сопоставлению правового статуса клириков в Русской Православной и Католической Церквях. Круг охватываемых в работе проблем значителен и достаточно точно отражает ключевые вопросы в деятельности священнослужителей, а также в области их прав и обязанностей с точки зрения гражданских законов и церковно-правовых норм. В то же время не вполне понятно, в связи с чем в поле зрения автора не попал ряд актуальных для сегодняшней Русской Церкви вопросов: например, почему рассуждения о статусе священника все чаще из области религиозно-нравственной перемещаются в юридическую плоскость. Тем не менее, в целом исследование автора в предложенном контексте представляется вполне оригинальным и заслуживающим высокой оценки.

Ключевые слова: церковное право, каноническое право, И. А. Пибаяев, права и обязанности клириков, Русская Православная Церковь, Католическая Церковь.

Об авторе: **Павел Иванович Гайденко**

Доктор исторических наук, профессор кафедры исторических наук и архивоведения Московского государственного лингвистического университета, профессор кафедры истории Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана, председатель редакционного совета 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. Правовой статус священников Русской Православной Церкви: о новой работе И. А. Пибаяева // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 98–103.

Статья поступила в редакцию 01.12.2023; одобрена после рецензирования 19.12.2023; принята к публикации 03.01.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Pavel I. Gaidenko

The Legal Status of Priests of the Russian Orthodox Church: Review of the New Work by I. A. Pibaev

UDK [271.2+272]-74(049.32)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_98
EDN VXNCOS



Abstract: A new monograph on Church Law by I. A. Pibaev is an interesting and noteworthy work in which he compares the legal status of clergy in the Russian Orthodox and Catholic Churches. The range of problems covered in the work is significant and quite accurately reflects the key issues in the area of clergy activities, their rights and responsibilities in light of civil laws and church legal norms. At the same time, it is not entirely clear why a number of issues relevant for today's Russian Church did not catch the eye of I. A. Pibaev: for example, why judgements on the status of a priest are moving more and more from the religious and moral area into the legal one. Nevertheless, in general, the research in the context proposed seems to be quite original and deserves high praise.

Keywords: Church Law, Canon Law, I. A. Pibaev, rights and duties of clergy, Russian Orthodox Church, Catholic Church.

About the author: **Pavel Ivanovich Gaydenko**

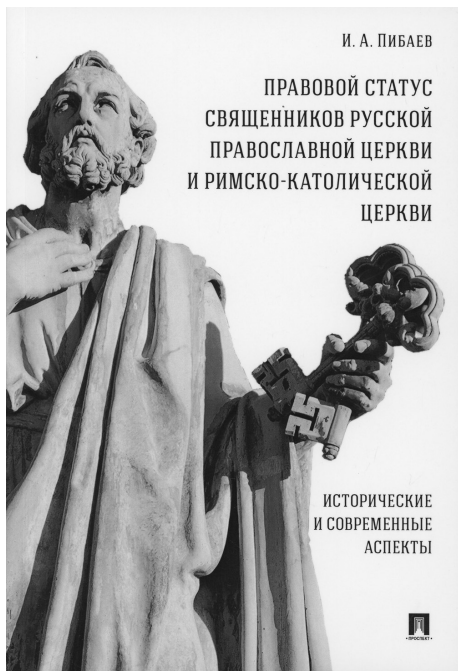
Doctor of Historical Sciences, Professor at the Department of Historical Sciences and Archival Studies at Moscow State Linguistic University, Professor at the History Department of Bauman Moscow State Technical University, Chairman of the Editorial Board of the journal "Paleorussia. Ancient Rus: in Time, in Personalities, in Ideas"; Full Member of the Barsov Society for the Study of Canon Law 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: Gaydenko P.I. The Legal Status of Priests of the Russian Orthodox Church: Review of the New Work by I. A. Pibaev. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 98–103.

The article was submitted 01.12.2023; approved after reviewing 19.12.2023; accepted for publication 03.01.2024.



Внутрицерковные дискуссии последних лет по темам канонического и церковного права вполне убедительно показывают, что — при всей кажущейся определенности канонического и правового статуса священнослужителей в Русской Православной Церкви и в российском обществе — в действительности правовое положение священнослужителей лишено желаемой ясности как для самих клириков, так и для внешних исследователей¹. Существующие в данной области недоумения порождены целым комплексом причин, разобраться в которых крайне затруднительно. Возникновению сложившейся ситуации способствовали самые разнообразные основания, и одно из них — крайне низкая степень готовности (скорее, вообще неготовность) церковного сообщества (прежде всего клира) осознать серьезность сложившегося положения и, как следствие, затрагиваемых вопросов. При том, что число этих проблем велико и многие из них еще даже не попали в область обсуждения, некоторые из них все же стоит назвать.

В качестве одного из успешных опытов профессиональной юридической оценки правового статуса священнослужителей в современной России может служить сравнительно недавно вышедшая в московском издательстве «Проспект» монография кандидата юридических наук И. А. Пибаяева «Правовой статус священников Русской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви» (Пибаяев, 2021). Работа видится успешной во всех аспектах, имеющих значение для восприятия текста и его идей. Удачно выбрана проблемная область, и столь же убедительно сформулирована тема исследования. Хорошо продумана, логична и потому понятна структура книги. Профессионально, по существу и лаконично обозначены наиболее болезненные и спорные аспекты правового положения пастырей. Автор пишет о том, что явно хорошо знает, а его идеи, наблюдения и выводы хорошо аргументированы.

Как представляется, в своей небольшой, но содержательной монографии И. А. Пибаяеву удалось отразить одну из наиболее острых проблем, с которыми приходится иметь дело современному православному духовенству: глубокое и в нынешних условиях почти непреодолимое противоречие, существующее между декларируемым в пастырском богословии высоким статусом священника в еклизиологическом, сотериологическом и литургическом контекстах² и фактическим крайне незавидным положением пастырей в системе внутренних иерархических отношений, культура которых может и должна стать предметом отдельного рассмотрения. Столь же острое противоречие присутствует и в реальном правовом статусе священнослужителей, а именно в отсутствии у клириков какого-либо

¹ Примером этого могут служить дискуссии в Барсовском обществе, в том числе в контексте церковного суда. О спектре высказанных мнений можно судить по ряду публикаций «Христианского чтения» [Оспенников, 2023; Гайдено, 2023; Ведяев, 2021; Баган и др., 2023].

² Наиболее последовательно отмеченная особенность воспитания пастырей и формирования у них высоких представлений о своем положении изложена в работах свт. Антония (Амфитеатрова) и Антония (Храповицкого) [Антоний Амфитеатров, 1851; Антоний Храповицкий, 2002; Антоний Храповицкий, 1966].

особого правового статуса, каковым, например, обладали пастыри в дореволюционной России. При этом как раз дореволюционный опыт — при всех его несовершенствах — сегодняшней Церковью считается наиболее успешным и заслуживающим воспроизведения. Поэтому интерес не столько автора монографии, сколько самого православного духовенства к вопросам правового статуса священнослужителей в России может быть рассмотрен в том числе в контексте поиска выхода из совершенно зависимого и отчасти бесправного положения пастырей, в котором они нередко оказываются или, что намного хуже, пребывают внутри своей среды. Не менее профессиональным видится предложенный автором опыт сопоставления правового положения православного духовенства с католическим. Такое сравнение представляется оправданным и верным. Во многом это объясняется внутренней жизнью, а также неафишируемыми представлениями значительной части российского православного духовенства, идеализирующего (небезосновательно) опыт Католической Церкви.

В то же время, при всем благоприятном впечатлении от монографии, остается ощущение, что в данном исследовании присутствует некоторая незавершенность. Прежде всего она обнаруживается в том, что автор (скорее всего, неосознанно) не рассматривает некоторые крайне острые и важные для понимания происходящего вопросы, каковые неизбежно возникают у внимательного читателя. Например, без комментария остается проблема, почему в последние годы в кругу духовенства (и вообще в церковной среде) вопрос о статусе священника все чаще из области религиозно-нравственной (что виделось бы естественным) перемещается в юридическую плоскость. Подобные подвижки наверняка отражают серьезные глубинные процессы как в церковной среде, так и в обществе. Однако, заметим, их выявления и осмысления в науке либо не предпринимается, либо шаги в этом направлении отличаются благоразумной робостью и опасливой осмотрительностью... Здесь, однако, следует сделать оговорку, что автор сам вправе выстраивать свой текст, а желания читателей — лишь их желания. Тем не менее без разрешения или, по меньшей мере, обозначения указанных затруднений любой анализ будет лишен желаемой глубины, на поверку оказываясь лишь внимательным рассмотрением того, что лежит на поверхности...

Особо отметим, что при рассмотрении проблем правового статуса священнослужителей важно учитывать множество факторов, в том числе умонастроения, уровень образования, канонической и правовой культуры клира, и т. д. В данном отношении весьма ценным представляется опыт ведущихся последние годы в Барсовском обществе дискуссий, которые вполне убедительно показывают, что существующий в кругу церковных лиц (прежде всего духовенства) запрос на придание клирикам особого правового статуса во многом порожден живущей в умах многих священнослужителей идеей о воссоздании *духовного сословия* либо наделения духовенства правами и статусом, сопоставимыми с сословным. Несомненно, такие умонастроения отражают по меньшей мере наивное непонимание и незнание самой природы сословия. Более того, они демонстрируют крайне скромный и даже, как это ни печально, примитивный уровень каноническо-правовых знаний и представлений в кругу значительной части духовенства. Но даже не это вышеуказанное является основным источником отмеченных мечтаний. Главная причина — в крайне низком каноническо-правовом статусе духовенства *внутри самой* церковной организации. Источником такого несправедливого положения является фактически бесправное положение священника перед архиереем и священнической корпорацией в условиях не слишком высокой каноническо-правовой и юридической культуры клира, воспитываемого — что вполне естественно и целиком соответствует христианскому максимализму — в духе весьма завышенных представлений о месте пастырей Церкви в системе общественных отношений.

Автор монографии вполне обоснованно акцентирует свое внимание на проблеме прав священнослужителей. Однако, говоря в сегодняшних условиях о правовом

статусе клириков, важно уточнять, о каких именно правах идет речь: канонических, юридических, социальных, гражданских, политических или общечеловеческих. Данное замечание — не придирка. Если для эпох античности, Средневековья или Нового времени подобная проблема различения прав едва ли имела особую остроту, то для нынешней ситуации в России она безусловно должна приниматься во внимание. В значительной мере это объясняется конституционным принципом отделения Церкви от государства³ — принципом, не имеющим, на наш взгляд, ясного толкования и, соответственно, приводящим к тому, что церковные нормы, регулирующие внутрицерковные (прежде всего внутриклерикальные) отношения, превращаются в своего рода право, конкурирующее с государственным законодательством. Существующие же в системе как церковного (богословского), так и светского (теологического) образования курсы церковного / канонического права лишь усугубляют ситуацию, поскольку, по нашему мнению, легитимируют существование такого независимого от государства «права». Между тем канонические и гражданские права священнослужителей могут быть (и чаще всего являются) нетождественными.

Большим достоинством монографии И. А. Пиаева можно считать то, как автор описал права и обязанности клириков. Пожалуй, это первое исследование по церковному праву, затрагивающее данную проблему. Однако, к сожалению, в монографии не поставлен вопрос о том, каких прав клирик в Церкви *лишен*. Осознание этой стороны священнического служения видится не менее значимым, поскольку в Церкви далеко не всегда приемлема юридическая максима «все, что не запрещено, разрешено». Как раз запрещений / ограничений в Церкви множество. И здесь всё не сводится лишь к вопросам брака. Подобная проблема обнаруживается в правах настоятелей приходов, ограниченных правами епископа, что фактически низводит приходы до уровня своего рода «филиалов» епархиальных управлений. Ограничены и гражданские права священнослужителей, например, на занятие государственных должностей, занятие определенными профессиями и бизнесом, перемещение по территории страны, не говоря уже об ограничениях в области трудового и жилищного права... Не менее примечательно, что действующие сегодня церковные правила никак не регулируют право клириков на обжалование решений архиерея, даже если таковые решения имеют явно неправовой характер. Не менее парадоксальным видится ограничение избирательных прав клирика, равно как и лишение его права на обжалование решений / действий другого клирика либо епископа в светском суде. Отчасти некоторые из упомянутых аспектов автор монографии затрагивает, но не развивает, просто констатируя их без желаемого разбора. Не подлежит сомнению, что указанное расширение перечня рассматриваемых вопросов придало бы исследованию куда больший вес. Однако, повторимся, автор вправе сам определять пределы своей работы...

В заключение отметим, что небольшая, но весьма интересная (и даже яркая) работа И. А. Пиаева — важное событие в современной российской историографии, посвященной каноническому / церковному праву в России. Высказанные автором идеи, равно как и сама постановка вопроса, вполне точно отражают реалии сегодняшнего дня и несомненно должны быть учтены при написании новых учебников и образовательных курсов по церковному праву. Что же касается отдельных критических суждений и сожалений, то их просьба рассматривать как дружеские пожелания, обусловленные искренним интересом со стороны внимательного читателя. Также позволим себе выразить надежду, что Игорь Александрович Пиаев продолжит свои исследования в избранном направлении и порадует нас новыми публикациями по проблемам церковного права в России.

³ Имеется в виду положение ч. 2 ст. 14 Конституции России: «Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом» [Конституция РФ].

Источники и литература

1. Антоний Амфитеатров (1851) — *Антоний (Амфитеатров), архим.* Пастырское богословие / [Соч.] Ректора Киев. духов. акад., д-ра богословия, архим. Антония Киев: Тип. Киево-Печ. лавры, 1851. Ч. 1. [4], 170 с.
2. Антоний Храповицкий (2002) — *Антоний (Храповицкий), митр.* Пастырское богословие. Печоры: Свято-Успенский Псково-Печерский м-рь; М.: ТОО «АРП Инт. Ко», 2002. 325 с.
3. Антоний Храповицкий (1966) — *Антоний (Храповицкий), митр.* Учение о пастыре, пастырстве и об исповеди / Под ред. и с предисл. архиеп. Никона (Рклицкого). Нью-Йорк: Северо-амер. и Канад. епархия, 1966. 406 с.
4. Баган и др. (2023) — *Баган В., свящ., Волужков Д. В., Гайденко П. И., Митрофанов А. Ю., Оспенников Ю. В., Тарнакин Н. А., Хохлов А. А., Шершинева-Циткульская И. А.* Принципы состязательности и обвинительности в церковном судопроизводстве: сочетание элементов, тенденции, перспективы // *Христианское чтение.* 2023. № 3. С. 147–171.
5. Ведяев (2021) — *Ведяев А. В.* Нормативное регулирование деятельности церковного суда в Русской Православной Церкви: история, современное состояние, проблемы и перспективы // *Христианское чтение.* 2021. № 3. С. 305–320.
6. Гайденко (2023) — *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.
7. Конституция РФ — Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020). URL: <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102027595> (дата обращения: 05.01.2024).
8. Оспенников (2023) — *Оспенников Ю. В.* Актуальные проблемы изучения церковного права (промежуточные итоги работы Барсовского общества) // *Христианское чтение.* 2023. № 1. С. 180–198.
9. Пибаев (2021) — *Пибаев И. А.* Правовой статус священников Русской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви: исторические и современные аспекты. М.: Проспект, 2021. 112 с.

Д. В. Волужков

Конференция «Проблемы преподавания церковного права в церковных и светских вузах», посвященная 5-летию Барсовского общества

УДК [061.22(470.23-25)+27-74:348](049.3)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_104
EDN SMVODD



Аннотация: Статья представляет собой краткое изложение хода конференции «Проблемы преподавания церковного права в церковных и светских вузах», организованной Обществом изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви (Барсовским обществом), состоявшейся в СПбДА 30 января 2024 г. и приуроченной к 5-летию Общества. Приводятся статистические данные о достижениях Барсовского общества за истекший период, выдержки из приветствий почетных гостей мероприятия, а также названия тем докладов участников конференции. Показано, что данное мероприятие привлекло внимание достаточно большого числа светских специалистов в области права.

Ключевые слова: церковное право, Барсовское общество, церковный суд, Т. В. Барсов, прот. Владислав Цыпин, прот. Георгий Митрофанов, каноническое право, византийское право.

Об авторе: **Дмитрий Владимирович Волужков**

Секретарь Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви («Барсовское общество»), директор Издательства СПбДА.

E-mail: izdatspbda@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6852-7517>

Для цитирования: Волужков Д. В. Конференция «Проблемы преподавания церковного права в церковных и светских вузах», посвященная 5-летию Барсовского общества // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 104–110.

Статья поступила в редакцию 05.02.2024; одобрена после рецензирования 07.02.2024; принята к публикации 07.02.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Dmitry V. Voluzhkov

**Conference “Problems of Teaching
Church Law in Church and Secular Universities”
Dedicated to the 5th Anniversary of the Barsov Society**

UDK [061.22(470.23-25)+27-74:348](049.3)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_104
EDN SMVODD



Abstract: The article is a brief review of the conference “Problems of Teaching Church Law in Church and Secular Universities” held by the Barsov Society for the Study of Church Law of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church that took place in St. Petersburg on January 30, 2024, and was timed to the 5th anniversary of the Society. Statistical data on the achievements of the Barsov Society over the past period, excerpts from the greetings of the honored guests of the event, as well as the topic titles of the conference participants’ reports are presented. It is shown that this event attracted attention of a fairly large number of secular legal professionals.

Keywords: Church law, Barsov Society, church court, T. V. Barsov, archpriest Vladislav Tsy-pin, archpriest George Mitrofanov, canon law, Byzantine law.

About the author: Dmitry Vladimirovich Voluzhkov

Secretary of the Barsov Society for the Study of Church Law of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church. Director of the Publishing House of St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: izdatspbda@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6852-7517>

For citation: Voluzhkov D. V. Conference “Problems of Teaching Church Law in Church and Secular Universities” Dedicated to the 5th Anniversary of the Barsov Society. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 104–110.

The article was submitted 05.02.2024; approved after reviewing 07.02.2024; accepted for publication 07.02.2024.

30 января 2024 года в СПбДА состоялась конференция «Проблемы преподавания церковного права в церковных и светских вузах», посвященная 5-летию Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви (Барсовского общества).



Перед началом работы конференции проректор по научно-богословской работе СПбДА прот. Константин Костромин совершил молебен в академическом храме св. ап. Иоанна Богослова.

Затем в профессорской Академии состоялась торжественная часть мероприятия, посвященная 5-летию Барсовского общества. Секретарь Общества Дмитрий Владимирович Волужков выступил со вступительным словом, рассказав об обстоятельствах создания в 2019 году — впервые в истории Академии! — сообщества историков,



юристов и канонистов, на постоянной основе занимающихся научными изысканиями в области церковного (канонического) права. По словам секретаря Общества, за пять лет проведено более 15 круглых столов, семь Барсовских чтений — конференций по церковному праву, две конференции по церковному праву и культуре; опубликовано порядка 85 статей по церковному праву и две научные монографии; на сегодняшний день в работе находятся три книги. Барсовское общество в настоящее время состоит из девяти членов.

В заключение Д. В. Волужков выразил благодарность руководству Академии за всемерную поддержку деятельности Общества.

Далее своими воспоминаниями о создании в 2019 г. Общества, своем тогдашнем предложении назвать его «Обществом ревнителей церковного права», а также мыслями о перспективах его развития поделился кандидат философских наук, доктор богословия, профессор, заведующий кафедрой церковной истории СПбДА прот. Георгий Митрофанов.

— Мне кажется неслучайным, что кафедра церковной истории тогда, в 2019 г., оказалась наиболее активным сторонником создания некоего научного общества. <...> В нашей Академии ситуация была таковой, что формально курсы по церковному праву читались — и читаются сейчас, — однако привить вкус именно к систематической научной работе и студентам, и преподавателям также, не удастся. <...> Не могу не сказать, что на кафедре церковной истории, для которой синодальный период является предметом особого внимания, тема церковного права, важность его углубленного изучения всегда осознавалась. Вспоминая ту встречу в 2019 г., должен сказать, что мы размышляли в практическом ключе: нужно попытаться активизировать у нас изучение церковного права, и хотя, конечно же, нужны годы, чтобы сложилась традиция, чтобы narosla «прослойка» специалистов, но сегодня — чтобы хотя бы возникло понимание того, что это надо. И церковные историки, как мне кажется, понимали это лучше, чем другие. Почему я тогда предложил название «Общество ревнителей



церковного права»? А потому, что если не будет ревнителей, вообще ничего не изменится... — сказал, в частности, о. Георгий.



Затем с приветственным словом к участникам Барсовского общества обратился прот. Владислав Цыпин, доктор церковной истории, доктор богословия, профессор кафедр церковно-практических дисциплин и церковной истории МДА.

— Конечно же, наша наука церковного права существует в тесной близости с исторической наукой, в том числе с церковно-исторической. В то же время хотелось бы, чтобы и другие области права — теория права, философия права и т. д. — получили бы со временем больше внимания ученых-канонистов. <...> Церковное право, даже по названию своему, — наука крайне актуальная. Если мы вспомним один из важнейших

этапов истории XX в. — Поместный Собор 1917–18 гг., то вопросы церковного права... на нем были генеральной темой. <...> И сегодня многочисленные аспекты... в том числе церковное судопроизводство, требуют ответов не надуманных, а самой жизнью Церкви рождаемых, — сказал, в частности, о. Владислав.

После этого началось пленарное заседание конференции «Проблемы преподавания церковного права в церковных и светских вузах». На нем с докладами выступили все девять действительных членов Барсовского общества.

Протоиерей Александр Задорнов сделал доклад «Обзор актуальных учебников по церковному и каноническому праву».

Протоиерей Константин Костромин выступил с докладом «Потенциал церковно-правовой проблематики в курсе „Основы российской государственности“».

А. В. Ведяев посвятил свой доклад теме «Проблемы преподавания в духовных семинариях предмета „Новейшие нормативные документы Русской Православной Церкви“».

А. Ю. Митрофанов сделал доклад на тему «Проблема актуальности византийского права для преподавания дисциплин, связанных с церковным правом, в современных духовных академиях».

П. И. Гайденок выступил с докладом «Проблемы преподавания церковного права и сопутствующих дисциплин в высших светской и церковной школах: ожидания, реальность, перспективы».

А. А. Дорская прочитала доклад «Преподавание церковного права в дореволюционной России: достижения, особенности методики и проблемы».

Ю. В. Ерохина посвятила свой доклад теме «Пропедевтический курс для учебной дисциплины „Церковное (каноническое) право“».

А. А. Хохлов в своем докладе вернулся «К вопросу о преподавании в духовных учебных заведениях канонического / церковного права».

С. Ф. Веремеев сделал доклад на тему «О преподавании церковного права в светских и церковных учебных заведениях современной Беларуси: реалии и перспективы».

Все сообщения сопровождались активным обсуждением участников, в том числе и тех, кто принял участие в мероприятии без доклада. По окончании конференции Д. В. Волужков подвел ее итоги, отметив, что информация о мероприятии и статьи участников будут опубликованы в академическом журнале «Христианское чтение» (ВАК, категория К1).

Справка

В работе конференции приняли участие все действительные члены Барсовского общества:

Протоиерей Александр Владимирович Задорнов

Кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Московской духовной академии.

Протоиерей Константин Александрович Костромин

Кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент кафедры церковной истории, проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской духовной академии.

Алексей Викторович Ведяев

Кандидат богословия, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Самарской духовной семинарии, доцент кафедры.

Андрей Юрьевич Митрофанов

Доктор исторических наук, доктор истории, археологии и искусства Лувенского католического университета, профессор кафедры церковной истории СПбДА.

Павел Иванович Гайденок

Доктор исторических наук, профессор кафедры истории Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана, профессор кафедры исторических наук и архивоведения МГЛУ, председатель редакционного совета журнала «Палеосия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях».

Александра Андреевна Дорская

Кандидат исторических наук, доктор юридических наук, профессор, заведующая кафедрой общетеоретических правовых дисциплин Северо-Западного филиала Российского государственного университета правосудия (Санкт-Петербург).

Юлия Владимировна Ерохина

Кандидат юридических наук, руководитель Центра исследований права и культуры, заведующая кафедрой теории и истории государства и права юридического факультета Государственного академического университета гуманитарных наук.

Александр Анатольевич Хохлов

Кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры антропологии и этнографии Казанского (Приволжского) федерального университета.

Сергей Федорович Веремеев

Кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой философии и специальных исторических дисциплин Гомельского государственного университета имени Франциска Скорины (Гомель, Беларусь).

Также в работе конференции (без доклада) приняли участие:

Священник Владислав Владимирович Баган

Кандидат богословия, кандидат юридических наук, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии.

Протоиерей Геннадий Александрович Малеев

Кандидат богословия, член Контрольно-аналитической службы при Суде Белорусского Экзархата, преподаватель Минской духовной семинарии.

Илья Александрович Васильев

Кандидат юридических наук, доцент, доцент кафедры теории и истории государства и права Санкт-Петербургского государственного университета.

Татьяна Анатольевна Долгополова

Кандидат юридических наук, доцент, доцент кафедры теории и истории государства и права Санкт-Петербургского государственного университета.

Алексей Владимирович Лесных

Преподаватель СПО Среднерусского института управления – филиала РАНХиГС.

Елена Алексеевна Окладникова

Доктор исторических наук, профессор, Российский государственный педагогический университет.

Елена Евгеньевна Степанова

Заведующая отделом научной информации, издательской деятельности и библиографического обеспечения, Иркутский юридический институт (филиал) Университета прокуратуры Российской Федерации.

Никита Александрович Швед

Студент магистратуры СПбДА.

Александр Борисович Ярцев

Старший преподаватель кафедры теологии Московского государственного лингвистического университета.

* * *

Общество изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви (Барсовское общество) представляет собой научно-просветительский проект, способствующий развитию науки церковного права.

Барсовское общество создано в январе 2019 г. А. Ю. Митрофановым и Д. В. Волужковым. Носит имя Тимофея Васильевича Барсова (1836–1904), доктора канонического права, члена Комитета по преобразованию судной части духовного ведомства (1870), заслуженного ординарного профессора Санкт-Петербургской духовной академии.

* * *

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1

2024

Священник Алексей Изосимов

2023 год — год педагога и наставника в России. Деятельность индивидуальных наставников в Барнаульской духовной семинарии

УДК 271.2-75:37.013
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_111
EDN SNMUJT



Аннотация: Данная статья рассматривает новое направление в деятельности Барнаульской духовной семинарии — тьюторство, которое в духовной семинарии чаще именуется «индивидуальное наставничество». Хотя изначально тьютор — это преподаватель, который проводит дополнительные занятия с одним или несколькими учащимися, студентами, в духовной семинарии деятельность тьютора понимается чуть шире и включает в себя функции, которые раньше входили в сферу деятельности классного руководителя или куратора курса. Информация, предложенная в статье, может быть использована индивидуальными наставниками духовных семинарий Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: Священный Синод, Учебный комитет, Барнаульская духовная семинария, тьютор, наставник, индивидуальный наставник, паломничество, познавательные поездки, научная деятельность.

Об авторе: **Священник Алексей Александрович Изосимов**

Проректор по учебной работе Барнаульской духовной семинарии Русской Православной Церкви.

E-mail: pokrovbds@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-7402-4613>

Для цитирования: Изосимов А., свящ. 2023 год — год педагога и наставника в России. Деятельность индивидуальных наставников в Барнаульской духовной семинарии // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 111–117.

Статья поступила в редакцию 05.09.2023; одобрена после рецензирования 14.10.2023; принята к публикации 12.11.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Priest Alexei Izosimov

2023 is Teacher's and Mentor's Year in Russia.
The Activity of Individual Mentors
in Barnaul Theological Seminary

UDK 271.2-75:37.013
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_111
EDN SNMUJT



Abstract: This article considers a new direction in the activities of Barnaul Theological Seminary – tutoring, which in seminaries is often referred to as individual mentoring. Although initially a tutor is an instructor or lecturer who conducts additional classes with one or more students, tutor's activity in theological seminaries is somewhat wider and includes responsibilities that used to be the activity scope of a supervising teacher or a course curator. The information provided can be used by individual mentors in theological seminaries of the Russian Orthodox Church.

Keywords: Holy Synod, Educational Committee, Barnaul Theological Seminary, tutor, mentor, individual mentor, pilgrimage, educational trips, scientific activity.

About the author: **Priest Alexei Alexandrovich Izosimov**

Vice-Rector for Academic Affairs at the Barnaul Theological Seminary of the Russian Orthodox Church.

E-mail: pokrovbds@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-7402-4613>

For citation: Izosimov A., priest. 2023 is Teacher's and Mentor's Year in Russia. The Activity of Individual Mentors in Barnaul Theological Seminary. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 111–117.

The article was submitted 05.09.2023; approved after reviewing 14.10.2023; accepted for publication 12.11.2023.

2023 год стал в России годом педагога и наставника. Это связано с особой миссией, которую выполняют люди этой профессии и призвания в современном обществе. Духовные образовательные организации Русской Православной Церкви Московского Патриархата уделяют особое внимание воспитанию студенчества — будущих священнослужителей. Именно правильное духовное устройство становится основой взвешенного пастырского душепопечения, которое будут осуществлять студенты, выпускники в священном сане. Значимость воспитательной работы в духовных школах и выразилась в наличии института наставничества.

Данная статья познакомит с деятельностью индивидуальных наставников в Барнаульской духовной семинарии.

Деятельность индивидуальных наставников в духовных семинариях Русской Православной Церкви регламентируется Положением, которое было утверждено на заседании Священного Синода 25–26 декабря 2013 г. (журнал № 141) [Положение о деятельности]. В нем основные функции наставника определяются следующим образом: работа над повышением уровня духовного воспитания и образования студентов, получение студентами опыта научной работы, развитие индивидуальных способностей, правильная организация студентами своего времени.

Непосредственный контроль деятельности индивидуальных наставников осуществляет Учебный комитет Русской Православной Церкви, который разработал Методические рекомендации по организации работы индивидуальных наставников, состоящие из двух разделов: основные направления деятельности индивидуальных наставников и рекомендации индивидуальным наставникам. Сотрудник Учебного комитета, старший индивидуальный наставник МДА Олег Анатольевич Суханов в своих рекомендациях обращает внимание на важность работы студентов с текстом. Именно текст может стать основой занятий, проводимых индивидуальными наставниками. Важна, по мнению Олега Анатольевича, фиксация опыта студента, которая может иметь разные виды, а также самоподготовка студентов, принятая в духовных учебных заведениях и военных училищах [Воспитательный процесс]. Особое внимание старший индивидуальный наставник и индивидуальные наставники обязаны уделить подготовительному курсу (в Барнаульской духовной семинарии этот курс именуется еще и «нулевым»), а также студентам 1 курса, не обучавшимся на подготовительном курсе.

Не должна упускать администрация духовной семинарии то, что имеются особые условия допуска к работе индивидуальных наставников. Во-первых, это отсутствие ограничений на занятия педагогической деятельностью, установленных законодательством Российской Федерации; во-вторых, прохождение обязательных предварительных (при поступлении на работу) и периодических медицинских осмотров (обследований), а также внеочередных медицинских осмотров (обследований) в порядке, установленном законодательством Российской Федерации [Золотова, 2015].

Из должностных обязанностей тьютора, утвержденных Приказом Минздравсоцразвития в 2010 г. и дополненных в 2011 г., мы узнаем, что тьютор должен исполнять практически неограниченное количество функций. Приведем в пример только некоторые. Индивидуальный наставник должен координировать поиск информации обучающимися для самообразования; сопровождать процесс формирования их личности (помогать им разобраться в успехах, неудачах, выстраивать цели на будущее, сформулировать личный заказ к процессу обучения), организовывать взаимное общение обучающегося с педагогическими работниками для создания индивидуального учебного плана, использовать свой опыт для формирования творческого потенциала обучающегося и участия в научной и (или) исследовательской деятельности с учетом интересов обучающегося, организовывать как индивидуальные, так и групповые консультации для обучающихся, родителей (опекунов) по вопросам устранения учебных трудностей, корректировки индивидуальных потребностей, развития и реализации способностей и возможностей [Приказ Минздравсоцразвития].

Тьютор должен поддерживать познавательный интерес обучающегося, analyzing перспективы и возможности расширения диапазона его развития. Кроме того,

тьютору необходимо участвовать в работе ученых, методических советов, других формах методической работы, в оздоровительных, воспитательных и других мероприятиях. Обеспечивать и анализировать достижение и подтверждение обучающимися уровней образования. Нужно контролировать и оценивать эффективность построения и реализации образовательной программы (как индивидуальной, так и образовательного учреждения). Обеспечивать охрану жизни и здоровья обучающихся во время образовательного процесса. Выполнять правила по охране труда и пожарной безопасности [Положение о деятельности].

Согласно требованиям к квалификации тьютор должен иметь высшее образование по направлению подготовки «Образование и воспитание» и стаж педагогической работы не менее двух лет.

Тьютор должен знать: приоритетные направления развития образовательной системы Российской Федерации; законы и иные нормативные правовые акты, регламентирующие образовательную, педагогическую этику, физкультурно-спортивную деятельность; теорию и методику воспитательной работы, организации свободного времени обучающихся; тьюторские технологии; методы управления образовательными системами; современные педагогические технологии продуктивного, дифференцированного, развивающего обучения, реализации компетентного подхода; методы установления контактов с обучающимися, коллегами по работе, убеждения, аргументации своей позиции; технологии диагностики причин конфликтных ситуаций, их профилактики и разрешения; основы экологии, экономики, права, социологии; организацию финансово-хозяйственной деятельности образовательного учреждения; административное, трудовое законодательство; основы работы с текстовыми редакторами, электронными таблицами, электронной почтой и браузерами, мультимедийным оборудованием; правила внутреннего трудового распорядка образовательного учреждения; правила по охране труда и пожарной безопасности [Приказ Минздравсоцразвития].

В Барнаульской духовной семинарии шесть индивидуальных наставников (все в священном сане): на каждый курс по одному наставнику, плюс дополнительно один наставник для 3 курса, поскольку на нем больше всего обучающихся. Согласно рекомендациям Учебного комитета на одного наставника, в идеале, должно приходиться пять обучающихся. Возглавляет команду индивидуальных наставников старший тьютор.

Охарактеризуем основные направления деятельности индивидуальных наставников в Барнаульской духовной семинарии.

Важнейшей функцией наставника является духовное окормление студентов. Поскольку все наставники — священники, то наставничество в этом контексте перетекает в духовную плоскость, и здесь наставник может выступать духовником для студента. В книге Притчей Соломоновых встречаем такие слова: «Сын мой! если ты примешь слова мои и сохранишь при себе заповеди мои, так что ухо твое сделаешь внимательным к мудрости и наклонишь сердце твое к размышлению; если будешь призывать знание и взывать к разуму; если будешь искать его, как серебра, и отыскивать его, как сокровище, то уразумеешь страх Господень и найдешь познание о Боге» (Притч 2:1–5).

Наставник одновременно является и педагогом — в том смысле, о котором подробно рассказывает свт. Климент Александрийский в своем одноименном труде. Он считает, что именно Сын Божий и есть истинный Педагог человечества [Климент Александрийский]. Вместе с нравственной пользой «Педагог» свт. Климента представляет мудрый взгляд на воспитание и образ воспитания, которым руководствовались многие. Современным наставникам и педагогам было бы полезно познакомиться с этим содержательным трудом, полным наставлений для педагогической деятельности.

Еще одним значимым направлением деятельности индивидуального наставника является руководство научно-исследовательской деятельностью студентов.

Результаты своих научных исследований студенты представляют на конференциях, семинарах, круглых столах. Основной региональной площадкой для участия студенчества в научно-практических конференциях является ежегодная конференция «Молодежь — Барнаулу», которая была проведена уже более тридцати раз. Студенты семинарии выступают на секции «Православие и духовная культура России». Подают заявки на выступление и светские студенты. За каждым студентом семинарии закрепляется научный руководитель. В основном это индивидуальные наставники.

За годы существования института тьюторства студенты Барнаульской духовной семинарии приняли очное участие в конференциях в СПбДА, Смоленской, Омской, Томской, Кузбасской семинариях. В большинстве случаев студенты совершали поездку вместе с наставником.

Кроме того, индивидуальный наставник может осуществлять сопровождение студентов при написании ими курсовых работ.

Одним из направлений деятельности наставников является также досуговое. Курсовые наставники организуют отдых студентов. Несколько раз в год студенты выезжают на природу, готовят шашлык, играют в футбол или волейбол. В зимний период года при участии наставников проводятся шахматные турниры с выдачей дипломов победителям. Студенты посещают театры, кино. Одним из самых любимых видов отдыха является катание на коньках. Иногда совершаются и лыжные прогулки на базы «Динамо», «Локомотив», Алтайского государственного педагогического университета.

Важное направление деятельности индивидуальных наставников — организация паломнических, познавательных, миссионерских поездок. Если брать за основу границы учебного года, то первыми стоят поездки познавательные, которые традиционно организуются в сентябре — начале октября. Старший индивидуальный наставник организует поездки в Горный Алтай на оз. Артыбаш, в с. Чемал на о. Патмос. Также студенты посещали в разное время музей М. Т. Калашникова, музей Г. С. Титова, музей В. М. Шукшина, Денисову пещеру в окрестностях с. Солонешное.

Вторыми в учебном году стоят паломнические поездки студентов, которые также организует старший тьютор. Подобные поездки были введены в обиход Барнаульской духовной семинарии с января 2018 г. Первой была поездка в Москву и в Свято-Троице Сергиеву лавру. Важно понимать, что в контексте организации паломнических поездок наставник выступает в качестве менеджера поездки, на осуществление которой подаются заявки на гранты. Нужно отметить, что в большинстве своем все заявки на гранты на платформе социальных инициатив «Начинание» были выиграны, в полном объеме или частично. По итогам народного сбора выигранные следующие проекты: «Из Сибири в Сергиев Посад», «Из Сибири в Дивеево», «Из Сибири в Оптину пустынь», «Наш путь в Восточную Сибирь». В паломнических поездках в разное время с 2018 по 2023 г. включительно участвовали от двух до пяти студентов разных курсов. Преимущественно участвовали в первую очередь те, кто не бывал до этого в подобных поездках. Среди них были даже такие студенты, которые не только ни разу не летали на самолетах, но и ни разу не ездили на поезде и даже не выезжали за пределы Большого Алтая. Помимо грантовой поддержки, для организации таких поездок использовались средства, выделенные учредителем Барнаульской духовной семинарии — Барнаульской епархией Русской Православной Церкви, а также личные средства индивидуального наставника. Важно, что во время поездок в Свято-Троице Сергиеву лавру, где находится МДА, со студентами проводятся беседы о важности дальнейшего обучения в магистратурах ведущих духовных школ Русской Православной Церкви. И несколько студентов, совершавших такие поездки, поступили в Московскую и Санкт-Петербургскую духовные академии.

Помимо московского региона, где студенты посетили за эти годы Кремль, музей Кремля, храм Христа Спасителя, Донской, Данилов, Покровский монастыри столицы, Богоявленский Елоховский собор, музейный комплекс на Поклонной горе, Третьяковскую галерею, Покровский монастырь в Хотьково, где покоятся мощи

прпп. Кирилла и Марии, родителей прп. Сергия Радонежского, студенты посетили и соседнюю Владимирскую область, а именно г. Александров и Александрову слободу с ее храмами и музеями.

Несомненно важной страницей истории паломничеств студентов Барнаульской духовной семинарии стала поездка в Санкт-Петербург, Псков и в Псковско-Печерский монастырь. В Северной столице студенты посетили Александро-Невскую лавру, Иоанновский ставропигиальный женский монастырь, где поклонились мощам св. прав. Иоанна Кронштадтского, Казанский и Исаакиевский соборы. Также посетили Петропавловскую крепость и Эрмитаж. Нужно отметить, что СПбДА заочно окончили несколько выпускников Барнаульской духовной семинарии, и в настоящее время обучается в магистратуре еще один выпускник. Подобные поездки дают свои благочестивые учебные и научные плоды.

Ярким моментом стало посещение Псково-Печерского монастыря с его Богом зданными пещерами: студенты посетили келии прп. Симеона и старца архим. Иоанна (Крестьянкина), услышали удивительные рассказы послушника монастыря. Запомнился студентам и Псковский кремль.

Третьими в учебном году стоят пасхальные миссионерские поездки, которые ежегодно, даже в период коронавируса, организуются на Светлой седмице. Подобные поездки в Барнаульских духовных школах ведут свое начало с 2003 г. График этих поездок очень насыщен. Хор семинарии направляется в поездку утром в понедельник Светлой седмицы — на первую Литургию. В разные годы местом назначения были Бийск и Заринск Алтайского края. Утром Литургия и вечером пасхальное богослужение в течение всей пасхальной недели. До образования Алтайской митрополии хор мог за неделю проделывать путь протяженностью более 3000 км, охватывая нынешние Барнаульскую, Бийскую, Славгородскую, Рубцовскую и Горноалтайскую епархии. Наиболее насыщенная пасхальная поездка была организована в 2019 г., после победы в международном грантовом конкурсе «Православная инициатива» с проектом «Духовному образованию на Алтае 150 лет». В организации этой поездки приняли участие два индивидуальных наставника. Один из них — победитель грантового конкурса.

Уже несколько лет подряд хор семинарии посещает с пасхальной поездкой Горноалтайскую епархию по просьбе принимающей стороны. Эти поездки очень важны не только для местных жителей, но и для самих студентов, которые знакомятся с жизнью приходов. Радует то, что часто сами священники — выпускники семинарии подают заявки на приезд хора. Нужно отметить, что студенты также получают очень важный опыт как будущие пастыри. Во время пасхальных поездок посещаются не только общеобразовательные учебные заведения, детские дома и дома престарелых, но и исправительные мужские и женские учреждения. Также посещаются и воинские части.

Четвертыми — по окончании учебного года — стоят познавательные поездки, которые также организуются старшим тьютором. Эти поездки, помимо познавательного характера, носят и миссионерский, просветительский характер, в том числе и для привлечения абитуриентов в духовную семинарию и в регентскую школу.

За последние пять лет старшим тьютором были организованы и осуществлены следующие познавательные миссионерские поездки: в Абакан (Республика Хакасия), Красноярск (Красноярский край), дважды в Иркутск (2018 и 2022 гг.), дважды в Улан-Удэ (Республика Бурятия, 2018 и 2022 гг.), дважды в Читу (Забайкальский край, 2018 и 2023 гг.), в Павлодар (Республика Казахстан). Везде малые певческие группы пели на богослужениях, давали небольшие концерты, раздавали журналы Барнаульской духовной семинарии «Покров».

Характеристика системы и основных направлений деятельности наставников в Барнаульской духовной семинарии подтверждает особую значимость этой деятельности в воспитании и образовании будущих священников. Барнаульская духовная семинария накопила значительный опыт в организации наставничества. Он может

быть использован другими образовательными учреждениями, как церковными, так и светскими. Кроме того, прежнее и нынешнее духовное и педагогическое наставничество в духовных школах может стать темой дипломных сочинений или магистерских диссертаций, поскольку очень важно, чтобы об успехах, достижениях, о проблемах наставничества и о личностях наставников знали многие и чтобы личности ярких наставников прежних лет и современности не оставались бы под спудом.

Источники и литература

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: Перепечатано с издания РБО. Барнаул: День, 2007. 1159 с.
2. Золотова (2015) — *Золотова А. К.* Создание системы наставничества как возможности профессиональных сообществ в реализации основных направлений развития образования. URL: <http://pedagogika-21vek.ru/sistema-nastavnichestva/> (дата обращения: 03.01.2024).
3. Положение о деятельности — Положение о деятельности индивидуальных наставников в духовной образовательной организации. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3482691.html> (дата обращения: 03.01.2024).
4. Воспитательный процесс — Учебный комитет Русской Православной Церкви. Воспитательный процесс. URL: <https://uchkom.info/obrazovanie-i-vozpitanie/uchebno-vozpitatelnoy-protsess/> (дата обращения: 03.01.2024).
5. Климент Александрийский — *Климент Александрийский, свт.* Педагог. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/pedagog/#0_23 (дата обращения: 03.01.2024).
6. Приказ Минздравсоцразвития — Приказ Минздравсоцразвития РФ от 26.08.2010 № 761н (ред. от 31.05.2011) «Об утверждении Единого квалификационного справочника должностей руководителей, специалистов и служащих, раздел „Квалификационные характеристики должностей работников образования“» (Зарегистрировано в Минюсте РФ 06.10.2010 № 18638). URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_105703/575756b9016e06562f24afda458a4ecdd6d1ee91/ (дата обращения: 03.01.2024).

Д. И. Макаров

От созерцания единого — до онтологии политики: геометрия, экзистенциалы и учение о единомыслии в «Памятных заметках» Феодора Метохита (гл. 67–72)

УДК 1(495)(091)"13"
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_118
EDN TSAIJO



Аннотация: В гл. 67–72 «Памятных записок» Феодор Метохит развивает достаточно традиционную для неоплатонизма концепцию восхождения к созерцанию Единого Первоначала всего сущего как цели созерцательной жизни философов и ученых (из числа которых особо выделяются геометры, механики и архитекторы). Именованное Первоначалом Единовидным восходит к «Комментарии на „Тимей“ Платона» Прокла, перекликаясь также с «Энеадами» Плотина (VI.9.5). Именно философы и ученые, ведущие высший — созерцательный — образ жизни (по Аристотелю), являются собой образец для политиков, цель которых — сподобившись самим достичь созерцания Единого, через призывы к добродетели и единомыслию вести туда же подчиненных. Политики же ведут средний, «умеренно-страстный» образ жизни (что незадолго до Метохита подчеркнул Георгий Пахимер). Однако немалые препятствия на пути к достижению этой цели создает разногласие между людьми, различие их воли и мнений и отсутствие умения договариваться друг с другом. Обличая пороки разногласия, Метохит косвенно упоминает и тиранию. Это разногласие происходит от того, что душа каждого индивида окрашена в присущие только ему мнения, которые он не хочет соотносить с мнениями других. Понятие окрашенности души обладает смешанной аристотелевско-неоплатонической природой, восходя к составленному самим Метохитом «Парафразу „Никомаховой этики“ Аристотеля». Как в обращении к традициям аристотелизма, так и в акцентировании внимания на теме единомыслия одним из ярких предтеч Метохита явился великий историк и интеллектуал Георгий Пахимер (ок. 1242–1310). Другим христианским предтечей Феодора мог быть диакон Агапит (VI в.). Однако в целом онтология политики Метохита (а он подчеркивает, что политика — часть бытия как фундаментального и всеобъемлющего целого) носит достаточно подчеркнутый античный характер.

Ключевые слова: Феодор Метохит, Плотин, Прокл, Георгий Пахимер, Единое, созерцание Единого, силлогистика, геометрия, этика, онтология политического, единомыслие.

Об авторе: **Дмитрий Игоревич Макаров**

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник социологического института РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург.

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3902-6190>

Для цитирования: Макаров Д. И. От созерцания Единого — до онтологии политики: геометрия, экзистенциалы и учение о единомыслии в «Памятных заметках» Феодора Метохита (гл. 67–72) // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 118–134.

Финансирование: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00251 «Византийский Ренессанс: институциональные основания и теолого-метафизические истоки религиозно-политического дискурса второй половины XI–XV вв.» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), <https://rscf.ru/project/23-18-00251/>.

Статья поступила в редакцию 27.06.2023; одобрена после рецензирования 25.07.2023; принята к публикации 20.08.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Dmitry I. Makarov

From Contemplation of the One to Ontology of Politics: Geometry, Existentials, and the Doctrine of Unanimity in Theodore Metochites' *Sententious Notes*, Chs. 67–72

UDK 1(495)(091)"13"

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_118

EDN TSAIJO



Abstract: In Chs. 67–72 of his *Sententious Notes* Theodore Metochites developed a rather traditional Neoplatonic doctrine of the ascension towards contemplation of the One Beginning of all beings as the aim of the contemplative life to be led by philosophers and scientists (geometrists, mechanics, and architects featuring among the latter). The naming of the One Beginning as Single in its kind, goes back to Proclus' *Commentary on Plato's Timaeus*, having also some parallels with Plotinus' *Enneads* (VI.9.5). It is philosophers and scientists leading the highest, i.e. contemplative way of life (according to Aristotle), who present themselves as a paragon for politicians, whose goal is to be able to reach contemplation of the One and to lead their subordinates to the same 'place' by calling them to virtue and unanimity. As for politicians, they live an average, 'moderately passionate' life, as George Pachymeres emphasized a bit earlier than Metochites. But considerable obstacles to achieving this goal are created by disagreement between people, differences in their wills and opinions, as well as inability to come to terms with each other. Exposing these viles, Metochites indirectly mentions tyranny. The disagreement comes from the fact that each individ's soul is coloured in their own specific opinions, which the individ does not want to conform to the opinions of others. The concept of the soul's colouring has an inherent mixed Aristotelian-Neoplatonic nature, which can be traced back to the *Paraphrase of Aristotle's Nicomachean Ethics* composed by Metochites himself. Speaking of both addressing Aristotelian traditions and emphasizing unanimity, one of the most prominent predecessors of Metochites was George Pachymeres (ca. 1242–1310), a great historian and intellectual. Deacon Agapitus (6th century) may well be named another Christian forerunner of Theodore. However, Metochites' ontology of politics in general is of quite definite antique character, whereas he emphasizes that politics is a part of being as fundamental and all-embracing whole.

Keywords: Theodore Metochites, Plotinus, Proclus, George Pachymeres, the One, contemplation of the One, syllogistics, geometry, ethics, ontology of the political, unanimity.

About the author: **Dmitry Igorevich Makarov**

Dr. Hab. (Philosophy), Professor, Senior Researcher at Sociological Institute of Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of Russian Academy of Sciences.

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3902-6190>

For citation: Makarov D.I. From Contemplation of the One to Ontology of Politics: Geometry, Existentials, and the Doctrine of Unanimity in Theodore Metochites' *Sententious Notes*, Chs. 67–72. *Khristsianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 118–134.

Funding: The study was funded by the grant of the Russian Science Foundation No. 23-18-00251 "The Byzantine Renaissance: The Institutional Foundations and Theological and Metaphysical Origins of Religious and Political Discourse, Second Half of the 11th-15th Centuries" (Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences), <https://rscf.ru/en/project/23-18-00251/>.

The article was submitted 27.06.2023; approved after reviewing 25.07.2023; accepted for publication 20.08.2023.

1. Введение. Постановка проблемы

В данной работе, продолжающей серию наших публикаций по Метохиту¹, мы ставим перед собой несколько основных задач.

Для современного западного, да и российского сознания (в том числе интеллектуального) характерно представление о том, что «политика не порождает шедевров» [Юнгер, 2022б, 248]. На взгляд Метохита, это является следствием того, что люди отошли не только от библейских принципов жизни, но и от первоначальной философии и гармоничного устройства социума, возведенного античными мудрецами и опирающегося, подобно геометрии — хотя и опосредованно, — на созерцание Единого Первоначала всего. По умолчанию Феодор отождествляет его со Св. Троицей, но в некоторых фрагментах текста «Памятных заметок» (напр., в гл. 68.4.6) на первый план выходит в чистом виде античный субстрат его мысли. Этот же субстрат в своих истоках был подхвачен и таким эллинизирующим философом, как Хайдеггер. Можно сказать, что одним из важнейших *экзистенциалов* в системе Метохита (который, по сути, вводит это понятие) является двуединый (или даже триединный) акт созерцания бытия, мышления о нем и стремления онтологически с ним слиться, что неизбежно предполагает переход к высшей ступени реальности — существованию Единого, данного не только по сущности, но и, прежде всего, в энергиях. На этом же объединяющем созерцании, помысленном логически (при посредстве аристотелевской силлогистики), основываются геометрия, механика и архитектура, служащие для Феодора важными подтверждающими примерами и даже — через обращение к военной истории эллинов и римлян — наглядными подтверждениями пользы основной идеи Платона о выходе из пещеры. Миф о пещере, который лежит в основании *парадигмы* метохитовского восприятия реальности, являет собой не просто раскрытие базового видения мира в его системности древними греками классической поры; это еще и — миф о восхождении к философии, и, как таковой, — миф о мудрости (см.: [Zubiri, 2018, 93–159, esp. 98–99, 158–159]).

Наша концепция сводится к следующему. Не ставя целью подробное сопоставление онтологии Метохита с учением Хайдеггера, отметим, что «Dasein конституируется в экзистенциалах как способах бытия» [Артеменко, 2011, 20]. Такой онтологический подход свойствен и Метохиту. Выдающийся каталонский философ Хавьер Субири отмечал: «Для грека добродетели никогда не были просто моральными ценностями, но чем-то реально сущим — присущими человеку способами бытия и образами действия (*maneras de ser y de operar del hombre*)» [Zubiri, 2018, 174]. Но это и есть *экзистенциалы*. В самом деле, «ни один злодей и ни один тупица не философствует (*κακὸν ὄν καὶ ἀσφῆ οὐδένα φιλοσοφεῖν*)» (*Plat. Lys.* 218a)². Можно добавить: и не стремится к полноте бытия. И именно *тяга к бытию* стоит в центре философских устремлений Великого логофета.

Более того, по мнению Субири, у пресократиков не было идеи бытия, они лишь нацеливались на нее, однако до XIII–XIV вв. эта идея так целостно и не была выработана. «Греция пала как раз тогда, когда она могла бы выковать понятие бытия. Можно сказать, что *она оставила нам бытие, но не понятие о бытии* (курсив наш. — Д. М.)» [Zubiri, 2018, 81].

Так ли это? В своем основополагающем философско-богословском произведении «Памятные заметки» (далее — ПЗ; 1321–1328) Метохит пишет:

И ведь ясно же, что природе... дана некая связь с бытием, и [дана она], полагаю, прежде всего *всё в Себе содержащим Провидением...* (здесь и далее курсив в цитатах наш. — Д. М.) (ПЗ 58.7.7: р. 196.26–27 Hult)³.

¹ Последние из них: [Макаров, 2022; Макаров, 2023а; Макаров, 2023б].

² Рус. пер. Р. Б. Галанина см.: [Платон, 2022, 124]; оригинал — [Платон, 2022, 155]. Эта мысль — один из истоков устойчивой неприязни Метохита к такому пороку, как необразованность (ἡ ἀμαθία).

³ Говоря так, Метохит дополняет христианским провиденциализмом базовую интуицию греков и Аристотеля. Как подчеркивает Хавьер Субири, «аристотелевская субстанция — высший пункт подъема греческой [интеллектуальной] траектории. От природы — к бытию: вот путь,

Это уже не совсем «изначальный греческий раннеевропейский Dasein, который стал потом западным в широком смысле»⁴, потому как на первое место у Метохита выходит идея Провидения (этим он отличается и от зрелого Ренессанса — Альберти, Бруно и др.). И все-таки хотелось бы подчеркнуть роль Сублири с позиций современного историко-философского знания, с удивлением открывающего для себя Византию и византийскую философскую традицию⁵...

Итак, надо прийти к бытию: в этом — путь философа. Но в основании — и на вершине (которая в данном случае и является основанием) — бытия находится Единое (ПЗ 68.4.6), описание которого напоминает платиновское и прокловское; восхождение к Нему и является целью устремлений философа, т.е. человека, из трех видов жизни, описываемых Аристотелем (*Arist. EN I, 3 (V) 1095b 15–20*), избравшего созерцательную жизнь, которую Георгий Пахимер в своем «Парафразе „Никомаховой этики“» охарактеризовал как *бесстрастную* (*ἀπαθής*) [Xenophontos, 2021, 239]. Быть может, Феодор в еще более чистом виде, чем Пахимер, усваивает *античный дух* аристотелевской этики с ее созерцательностью, силлогистикой и прославлением геометрического знания⁶. Но, в отличие от Пахимера, ПЗ — не просто «функциональный текст, служащий для прояснения своего канонического antecedента в образовательных целях» [Xenophontos, 2021, 247]⁷, а нечто большее. Это — *энциклопедия Lebensweisheit своего времени*, которую можно сравнивать и с парафразами философских текстов, и с историческими трудами.

Из созерцания Единого, достигнутого *per philosophiam*, проистекают и геометрия, и механика, и астрономия, и прочие науки, уступающие по значимости геометрии (ПЗ 70.5.7). Более того: из этого же источника, трансцендентного земному бытию, проистекает и *политика*. Мудрый руководитель, подобно геометру, стремится через Прекрасное — через собственный опыт созерцания Прекрасного — навести гражданам (которые суть его со-граждане) образ единства (не только политического, но и духовного, и культурного), *единомыслие* (*ἡ ὁμόνοια*) и *единый образ мыслей* (*ἡ ὁμοφροσύνη*); важность единомыслия подчеркивает и Пахимер в своем историческом труде. Правда, Метохит в своих анализах политики и политических процессов (созданных, вероятно, не без следования Пахимеру) предпочитает заострять внимание на трудностях этого процесса — по сути, воспитания правителем общества в единомыслии и стремлении к высшему Благу.

В этой картине, хотя Феодор и не устает подчеркивать необходимость придерживаться благочестия⁸, недостает *христоцентризма*, свойственного умозрению ранних и поздних отцов Церкви. Умозрение Метохита системно выявляет свою философско-эссеистическую, а не богословскую основу и природу.

Итак, попытаемся кратко раскрыть сформулированные нами выше пункты мирозерцания Феодора Метохита (на материале, прежде всего, гл. 67–72 ПЗ), а также доказать их значимость для автора и его жизненного кредо.

которым шла Греция» [Zubiri, 2018, 71]. Ср. учение самого Сублири, питающееся греческими интуициями: «Нам необходимо идти от Природы и Истории — к Бытию» [Zubiri, 2018, 73].

Здесь и далее ссылки на текст Метохита даются по изд.: [Metochites, 2016] под ред. К. Хюльт и [Metochites, 2016] под ред. С. Вальгрена. Далее при цитировании Метохита в основном тексте статьи приводим номер(а) страниц(ы) и строк(и) с указанием фамилии издателя.

⁴ Говоря словами А. Г. Дугина о Хайдеггере, см.: [Дугин, 2016, 137].

⁵ При трактовке данных вопросов давно уже пора совершить своего рода *Wendung nach Osten*, и в первую очередь — к Византии. Ведь Метохит как раз и высвобождал вопрос о бытии, возвращая его «в его изначальность» (*Хайдеггер*. Размышления. V, 149 [Хайдеггер, 2016, 439]).

⁶ О Пахимере в этой связи см.: [Xenophontos, 2021, 241–242, 245].

⁷ Это не мешает ему быть памятником «когнитивной философской педагогики» [Xenophontos, 2021, 248].

⁸ «Но только те [учения] о Боге и Божественном, что превыше всякой мудрости и были восприняты нами, разумеется, от Самого Бога, превосходят силою Истины [даже] достопочтенные доктрины, достойные всякого благоговения и [исполненные] нерушимости» (ПЗ 61.4.3: р. 10.22–24 Wahlgrén).

2. Единое как вершина рассуждения и созерцания философа. Отсутствие христоцентризма

«В самом деле, — пишет Метохит, — благо и вообще трудноуловимо, и [дается] не каждому, и не просто [его] найти путем *созерцания сущих*, а уж в сфере того, что осуществимо в жизни (как общественной, так и частной), — и подавно» (ПЗ 68.4.4: р. 110.17–19 Wahlgren; ср. *Arist. EN I, 3 (V) 1095b 15–20*).

Трансцендентное Благо не лежит на поверхности сущего, относясь к сфере Ума; у «безвидного начала всякой видности» «нет и не может быть вида, иначе оно не было бы началом, видимым исключительно во всем видимом» [Погоняйло, 2017, 98]. Поэтому «каждый [из людей, столкнувшись] с трудноуловимым предметом, судит и высказывается [о нем] по-своему, утверждая и видоизменяя [свои же собственные утверждения], а также опровергая [суждения] других» (ПЗ 68.4.5: р. 110.19–22 Wahlgren).

Под таковым предметом понимается Единое неоплатоников, поскольку «единовидное естество» (см. подр.: [Makarov, 2019, 211–217]) — его основополагающая характеристика у Плотина. Издатель оставил данный факт без внимания, по каковой причине и перевод его не вполне точен. Кроме того, Первый двигатель уже в «Метафизике» Аристотеля называется актуально *сущим* (*ἐνεργεῖα ὄν*) (*Arist. Metaph. Λ, 7, 1072b 7–8*)⁹.

Ключевой отрывок для выяснения зависимости Феодора от Плотина — следующий:

Но, разумеется, [дела так обстоят] не по вине Самого Единовидного Сущего (Которое по природе является абсолютно простым), но в силу нашей неподготовленности [к такого рода познанию] (*Καὶ τοῦτο πάντως οὐ παρ' αὐτό γε μονοειδὲς ὄν καὶ φύσει μάλισθ ἁπλοῦν, ἀλλὰ παρὰ τὰνικανον ἡμῶν*), которая у одних, вероятно, больше, а у других — меньше (ПЗ 68.4.6: р. 110.23–24 Wahlgren).

Причастие ὄν предполагает в качестве субъекта Единое, ἔν. Сравним у Плотина:

...Единое — просто (*ἁπλοῦν*), Оно — Начало всех вещей... если же действительно должно быть нечто прежде Ума, который желает быть единым и не есть единое, но единовидный (*οὐκ ὄντος δὲ ἔν, ἐνοειδοῦς δέ*)... если же все-таки должно Его (то, что прежде Ума. — Д. М.) поименовать, «единое» будет наиболее общим и подходящим именем, чтобы говорить о Нем (*κοινῶς ἂν λεχθὲν προσήκόντως ἔν*)... (*Plotini Enneas VI, 9, 5 (9)*)¹⁰

Дальнейшие поиски приводят к Проклу, в частности, к его «Комментарию на „Тимей“ Платона», где находим как раз ту идею, что нас и интересует:

«В общем и целом, если единство (*ἕνωσις*) наличествует в том, что приходит в бытие благодаря причине, тем более необходимо, чтобы Первая [причина] была единственной в своем виде (*μονοειδὲς*) и удерживала множественность в состоянии единства — так, чтобы в соответствии с той единственностью, что первоначально существует в причине, приходящее [от нее] в бытие также было единым»¹¹.

Подобно многим интерпретаторам платиновского и прокловского наследия, Метохит в конечном итоге сливает Единое и Ум (при этом нигде, по крайней мере эксплицитно, не высказывая идею Троицы). При анализе философии как Плотина и Прокла,

⁹ На важность этого и сходных с ним мест (очевидную и в случае Метохита) для святоотеческой традиции внимание обращают регулярно. См., напр., в несколько конспективной, но ставящей важные проблемы монографии Толлефсена: [Tollefsen, 2023, 148].

¹⁰ [Plotinus, 1983, 279.25–32]. Рус. пер. Т. Г. Сидаша: [Плотин, 2005, 304–305].

¹¹ [Proclus, 2008, 106–107]. Ср.: [Glossary, 2008, 370]. С теоретико-множественной точки зрения Единое Прокла (а также Плотина и Метохита) оказывается не чем иным, как *синглетоном*, т.е. множеством, состоящим из одного элемента. Такова же, по идее, и христианская Троица. Но природа этих реальностей различна.

так и Метохита будет уместным воспользоваться обозначением Единого как «высшего каузирующего принципа», предложенным Домиником О'Марой [O'Meara, 1975, 98; 99, p. 14]. Действительно, из Него все исходит, на уровне идеальных оснований сохраняя свое единство (которое и стремится увидеть философ, ведущий созерцательный образ жизни). Однако, в отличие от Плотина, у Метохита Единое (насколько можно судить по столь краткому отрывку) не различается от Ума не только «сильно», но и вообще сколько-нибудь заметным образом¹². Зато оно отличается своей трансцендентностью от прочих сущих (чего не увидел С. Вальгрэн), — и этот момент принципиально важен. Близости этого Первоначала с Богом-Сыном христианского богословия Метохит — по крайней мере, при написании данного раздела (гл. 68 ПЗ) — не ощущал.

Поэтому слова из ПЗ 68.4.6 «οὐ παρ' αὐτό γε μονοειδὲς ὄν καὶ φύσει μάλισθ' ἀπλοῦν» надо было бы перевести не «the matters themselves which are uniform and rather simple by nature»¹³, а указать на Единое. Здесь нет никаких «вещей», matters, а только одно Единое, но оно-то и не является простым (simple), ведь Феодор незадолго до того говорил о трудноуловимости предмета — из-за чего люди и спорят.

Источники ошибки Вальгрена понятны. Еще Д. О'Мара указывал на «парадоксальную идею» о том, что Единое — везде и нигде: «Будучи причинным основанием Ума и всех сущих, Единое „присутствует“ в вещах... вездеприсутствие умопостигаемого... дает о себе знать на всех уровнях реальности...» [O'Meara, 1975, 99, p. 14]. Видимо, издатель был введен в смущение этой идеей о неразрывной связи каузирующего принципа и причиненных им сущих.

Из-за отсутствия связи с Единым люди и не видят подлинного. Глава 69 называется «О том, что люди очень сильно страдают из-за страстей и не видят того, что [есть, происходит] на самом деле (οὐκ ὀρθῶς ὀρώσιν)». Люди не видят подлинно → не видят подлинного → не видят того, что *есть*, что происходит на самом деле: перед нами семантический переход, важный и для русского языка (*истина = естина*)¹⁴, и для греческой философии в целом.

Подобное словоупотребление византийского мыслителя не случайно: согласно Платону и платоникам, «чем выше степень единства в том или ином сущем, тем ближе оно к первому принципу» [Gerson, 2020, 161]. Эта интуиция — с поправкой на креационизм и учение о синергии двух волей — во многом перешла и в христианскую философию. Последние поправки позволяют опровергнуть и фатализм Аристотеля и стоиков¹⁵. В том-то и дело, что вместо неоплатонического Единого у св. Максима «весь во всех» логосах сущих скрывается Сам Бог-Логос, Бог-Слово, «в изменчивых — неизменный и Присножественный Самому Себе (ὁ ἀδιάφορος καὶ ὁσάυτως αἰεὶ ἔχων), в сложносоставных — простой и не составленный [из чего бы то ни было] (ἀσύνθετος)» (см.: (PG. 91. Col. 1285D))¹⁶.

Но Феодор не читал св. Максима (см.: [Beck, 1952, 48, Anm. 2]): в его лице культура зарождающегося гуманизма уже отходит от святоотеческих оснований византийской цивилизации. В этом незнакомстве с текстами великого церковного мыслителя (да и отцов Церкви в целом) и кроется одна из причин, ведущих к тому, что Единое в гл. 68 ПЗ принимает на себя функции Сына Божия. Именно Он, по св. Максиму,

¹² См. о Плотине: [O'Meara, 1975, 98].

¹³ [Metochites, 2018, 111] (английский перевод ПЗ 68.4.6 С. Вальгреном).

¹⁴ «Итак, если *истина соответствует реально переживаемой действительности* (курсив наш. — Д.М.), то правда соответствует высшей духовной действительности — высшей, подлинной реальности» [Успенский, 1994, 192]. Ср.: [Флоренский, 1990, 15–22, особ. с. 15]: *истина = естина*.

¹⁵ См. особ.: *Прп. Максим Исповедник*. Трудность 33-я к Иоанну (PG. 91. Col. 1285C–1288A); [Максим Исповедник, 2019, 659–660].

¹⁶ «Мы здесь встречаемся с парадоксальным понятием диалектического сдвига (shift) между Откровением и потаенностью», — замечает по этому поводу Т. Толлефсен [Tollefsen, 2023, 28], и к словам норвежского патрулога следует прислушаться. Природу этого сдвига, на наш взгляд, возможно раскрыть лишь с помощью параконсистентной логики.

объединяет нас в [Св.] Духе, чтобы возвести «к простому и безотносительному»¹⁷ (ἁσχετον) понятие о Нем, *настолько сплотив нас* ради Себя для [обретения нами] единства в Себе (тосоῦτον... πρὸς ἑνωσιν ἑαυτοῦ συστείλας), *насколько Сам разделился* [в логосах] ради нас по причине / логосу снисхождения (ἕσον αὐτὸς... συγκαταβάσεως λόγῳ διέστειλεν) (курсив наш. — Д. М.)» (см.: (PG. 91. Col. 1288A)).

Таким образом, объединяясь друг с другом в Церкви, мы следуем Божественному образцу. Этот отрывок окончательно или, на языке логики, аподиктическим (или даже *аналитическим*) для церковного сознания образом показывает, что в христианской метафизике творения нет места для абстрактно понимаемого и взыскуемого Единого — но везде видны следы Промысла и логосы Св. Троицы. Отсюда и переход к нашему следующему пункту — относительно христоцентризма Феодора, точнее, его недостаточно явной выраженности (или практически полного отсутствия) в «Памятных заметках». Нет у Феодора и утверждаемой и взыскуемой св. Максимом эклезиоцентричности.

Согласно Феодору, в затруднительных обстоятельствах люди чаще всего меняются к худшему (ПЗ 68.3.5: p. 108.12–15 Wahlgren; ср.: ПЗ 68.3.6: p. 108.15–18 Wahlgren; ср. Пс 13 = Пс 52; Иов 14:4; Иов 15:14–16; Иов 25:4, 6; и др.). «И какой *врач* мог бы исцелить всех тех, кто против своей воли дает себя увлечь в противоположном [добр] направлении — либо в открытую, либо (чаще всего) втихаря (ἄφανῶς) и украдкой — и радуется этому?» (ПЗ 68.3.7: p. 108.18–20 Wahlgren).

При ответе на этот вопрос в устах мыслителя, выросшего в православной среде и окружении, прямо предполагается произнесение имени Христа как, согласно церковной традиции, Врача душ и телес человеческих. Кстати, отсутствие этого имени — лучший признак того, что Метохит к моменту написания данной главы «Записок» вряд ли прочел блж. Августина даже в переводе Максима Плануда, хотя между антропологями обоих мыслителей наблюдается видимое сходство (можно констатировать, что и в изданном Б. Бюденем «Парафраза трактата Аристотеля „О душе“» имя блж. Августина не встречается¹⁸). Отсутствие упоминания Христа служит явным и четким водоразделом между преимущественно светской (как у Великого логофета) и христианской философией. Одной из опор светской философии Метохита при этом оказывается геометрия.

3. Геометрия и прочие науки

Одним из плодов созерцания Единого и рационального мышления о нем является геометрия, понимаемая как наука, моделирующая образ мира в его целостности, вытекающей из связи с Первопричиной (этой теме Метохит явно научился у Прокла и, в меньшей степени, у Плотина, хотя и христианские коннотации могли иметь место). Частные изобретения вытекают в геометрии и механике из общих принципов, дедуктивным путем выводимых из созерцания Первоначала:

...я размышляю о *дедукциях* (πορίσματα) из той науки об умопостигаемом и сверх-телесном... — [из науки], сообразной с материей и с этой материей [работающей]; [о тех дедукциях], которым свойственно выявлять нематериальные открытия [ума] (τῶν ἀύλων εὐρημάτων ἐμφαινόμενα) и тотчас же и с высшей степенью неизбежности следовать за ними (ПЗ 70.5.4: p. 128.15–19 Wahlgren).

Высокая оценка материи отдаляет Великого логофета от Плотина¹⁹ и приближает к христианству и Проклу, остро критиковавшему как раз этот трактат

¹⁷ Т. е. не связанному с чем бы то ни было, помимо Св. Троицы.

¹⁸ [Bydén, 2022, CLXXXV].

¹⁹ Для которого в раннем трактате «О природе и происхождении зла» (I, 8) материя — прямо-таки «дно вселенной... засасывающая воронка тьмы», «тьма, грязь и бездонная трясина», — по образному определению Т. Ю. Бородай ([Бородай, 2008, 148, 149]; см. уточнения: [Беневиц, 2014, 312–313, 323]). Такой крайний дуализм не находит продолжателей у преемников

(I, 8)²⁰. Ведь именно Прокл — в том числе и в силу особенностей своего учения о Едином, которые как раз и повлияли на Метохита, — «хотел исключить любую теорию, в которой материя объявлялась бы злом или источником зла...» [Беневиц, 2014, 310]. Более того, как в концепции Прокла «материя ни добра, ни зла»²¹, так и у Метохита все вещи по природе (состоящие, разумеется, из материи и формы) являются неопределенными в отношении блага (ПЗ 68.2.7: р. 106.10 Wahlgren); не исключено, что в такой трактовке тварных сущих Феодор следует высказанному Проклом пониманию материи как *необходимости*, т. е. чего-то среднего между благом и злом (см.: [Беневиц, 2014, 317–318] (со ссылкой на Я. Опсомера)). Однако безоговорочно утверждать так было бы преждевременно: как раз представления Метохита о геометрии, механике и их плодах служат лучшим доказательством понимания им того, что материи сущностно и энергично принадлежит своя доля блага (сходным было понимание материи у базовых для византийской традиции комментаторов Ареопагита (см. подр.: [Беневиц, 2014, 329–331]).

Поэтому философам и правителям, по Метохиту, следует поддерживать *дух избретельства* в самых разных сферах:

Таким образом, даже и то, что вытекает из науки в виде, как говорят, «побочного следствия» (πάρεργον), в высшей степени полезно для жизни и по справедливости заслуживало бы величайшего рвения (σπουδῆς) [в деле своего освоения]... ведь от математического вида (τοῦ... εἶδους) философии и в самом деле проистекает великая польза для того, чем люди озабочены в этой жизни, если [мы] станем воплощать в жизнь (προχειρισσάμενους)... то, что дает [наука] геометрии для механического ремесла²² и искусства создания инструментов²³ (τῆν μηχανικὴν καὶ ὀργανικὴν τέχνην) (ПЗ 70.5.5–6: р. 128.19–130.3 Wahlgren).

Что же дает геометрическая наука, которую Метохит ценил выше других наук (ПЗ 70.5.7: р. 130.3–7 Wahlgren)?

Все приспособления, включая военные (ПЗ 70.2.5: р. 122.19–23 Wahlgren), — «порождения математической и геометрической науки (τῆς... ἐπιστήμης)» (ПЗ 70.3.1: р. 124.1–3 Wahlgren). И все, что всякий раз получается [у строителей], — это «следствия геометрических доказательств (γεωμετρικῶν... ἀποδείξεων); как таковые, последние (доказательства. — Д. М.) обладают непреложностью силлогизмов (συλλογισμῶν... ἀνάγκην), а уж с опорой на [вытекающие] отсюда надежные аргументы и доводы (τὰς... πίστεις καὶδείξεις) возводится неколебимое и нерушимое произведение²⁴... которое готово функционировать (δρᾶν) не иначе, как в соответствии с правилами[, устанавливаемыми] наукой (κατὰ τὰ τῆς ἐπιστήμης νόμια). Эти [правила] выступают словно некими индуктивными подтверждениями (ἐπαγωγικά τινα μαρτύρια)²⁵ общих положений

Плотина: античная традиция (и здесь мы согласны с Т. Ю. Бородай) «не могла смириться с полным отрицанием всего телесного, чувственно-прекрасного» [Бородай, 2018, 151]. А также *счисляемого и утилитарного*, добавил бы Метохит (см. далее).

²⁰ См. об этом: [Беневиц, 2014, 313 и сл.].

²¹ Прокл. О существовании зла, 36.4 (пер. с др.-греч. Г. И. Беневица) [Беневиц, 2014, 314]. Материя необходима для мироздания (см.: [Беневиц, 2014, 315]). У Метохита к этому идейному фону добавляется христианское представление о целесообразности мира, созданного Богом при помощи Его энергий.

²² Сегодня бы сказали — «для инженерного дела». Ученые применяют к позднеантичным и византийским μηχανική обозначение «высококвалифицированные инженеры (в том смысле, который отразился в нашем значении термина „механика“»)» [Downey, 1948, 110]. Если Метохит пользуется понятием μηχανική τέχνη, то в V–VI вв. «[понятие] μηχανική σοφία (соотносимое, заметим, с философией как вершиной наук. — Д. М.) росло и расширялось [в своем значении] настолько, что стало включать в себя архитектуру» [Downey, 1948, 110].

²³ Собственно говоря, для «приборостроения».

²⁴ Или «сооружение» (τὸ... ἔργον).

²⁵ А не просто «some kind of witnesses», как у Вальгрена [Metochites, 2018, 125].

и предикаций[, осуществляемых] рассудком (τῶν καθόλου δογμάτων... καὶ διανοητικῶν ἀλοφάνσεων)²⁶; примерами индивидуации²⁷ научного знания[, действующего] вкупе с материей и в самой материи (μετὰ τῆς ὕλης κἀν τῇ ὕλῃ τῆς ἐπιστήμης ὑλοδείγματα), всякую своей гранью приоткрывая чувственные и сообразные с чувственной жизнью плоды того невещного созерцания, которое, будучи истинно запредельным [для всякого] чувственного восприятия (παραδεικνύντα τῆς αὐτοῦ θεωρίας καὶ ὄντως ἔξω τῆς αἰσθήσεως), обособляется само в себе [и предается] собственному, более почтенному деланию (ἀναχωρούσης ἰδίᾳ καθ' ἑαυτὴν πραγματεία τιμωτέρᾳ)²⁸; благодаря прилежному [изучению] этих самых плодов (т.е. сооружений, ср. выше. — Д. М.) мы усваиваем себе верховодство ума (τὴν ἐποπτείαν ἀφαιρούμεθα τῷ νῷ)²⁹ и начинаем жить [по-новому, будучи] свободными от всяких телесных нужд (ἀμιγῶς πολιτεύομεθα τῆς σωματικῆς χρήσεως)...» (Π3 70.3.2–4: p. 124.4–13 Wahlgren).

Я это говорю, продолжает Метохит, «отдавая себе отчет в том, что в математической науке все, поистине, [вращается] вокруг умопостигаемого и бестелесного; [отталкиваясь от этого], она развивает свои теории (περαίνουσιν ταύτην τὰς θεωρίας); а это для понимающих, что к чему, — вещь, поистине *достойная как той жизни, что [ведет обособленный] ум, так и жития вселенной* (τῇ τοῦ νοῦ βιώσει καὶ πολιτεία τοῦ παντὸς ἄξιον τῷ ὄντι χρῆμα τοῖς ἐλάτειν ἔχουσιν)» (Π3 70.5.3: p. 128.11–14 Wahlgren).

В житие вселенной входит и совместное проживание людей — граждан — в полисе, империи или ином типе государства. Иначе говоря, *математика с ее единством — образец для политики* (ср.: [Макаров, 2021, 268–271]). Эта мысль красной нитью проходит сквозь Π3.

И вплоть до Блока и Мандельштама («Айя-София») мы встретим впоследствии еще не раз эту опосредованную платонизмом мысль о значимости геометрии:

Нет, с постоянством геометра
Я числю каждый раз без слов
Мосты, часовню, резкость ветра,
Безлюдность низких островов.
(А. Блок, «На островах», 22 ноября 1909)

4. Политика, этика и аскетика: через единомыслие — к созерцанию Блага

4.1. Социально-политическое как часть онтологического. *Страсти государственного образа жизни*

Пахимер и Метохит с опорой на «Никомахову этику» (ср. *Arist. EN I, 3 (V) 1095b 15–20*) формулируют свою этику государственного образа жизни, который Пахимер называет «умеренно страстным (τοῦ πολιτικοῦ ὄντος μετριοπαθοῦς)» [Xenophontos, 2021, 239], как, по сути, и Метохит:

Весьма благоразумно поступают те, кто не взыскует абсолютно совершенного причастия добру (τὸ καθάλαξ ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ τέλειον) (ведь это — нечто

²⁶ Напомним, что категории Аристотеля, активно употребляемые Метохитом и средневековой традицией в целом, — не что иное, как формы предикации (см., в частн.: [Погоняло, 2017, 107]; ср.: [Шуман, 2001, 39]).

²⁷ Термин «индивидуация» мало-помалу завоевывает себе права гражданства в русскоязычной литературе. См., напр., об индивидуации человеческой природы во множестве ипостасей у св. Максима Исповедника: [Каприев, 2022, 137].

²⁸ Т. е. созерцанию Единого (см. раздел 3).

²⁹ Представляется, что перевод Вальгрена в данном месте ошибочен: «...we are, however, deprived of the overview of the mind...» [Metochites, 2018, 125]. ἀφαιρούμεθα здесь означает не «лишаемся», а «take away for oneself» (LSJ, s. v., значение II.1).

практически невозможное и превышающее человеческую природу (ὕπερβαῖνον τὴν φύσιν κατ' ἀνθρώπους), но почитают достойным и в высшей степени похвальным, если... им удастся завладеть какой-то *долей блага* (πλεονεκτεῖν ἐν τῷ καλῷ), а не потерпеть поражение от того, что ему противоположно (ПЗ 69.3.4: р. 116.15–19 Wahlgren).

Путь героя Метохита (на которого явно проецируется авторское самосознание) — это не путь исихаста, не движение «обоживающего восхождения к Богу, Который также ипостасен» [Guerra, 2018–2019, 261], как и сам подвижник. Феодор рассматривает человека в его наличной антропологической данности, в состоянии обремененности страстями и помыслами, а не на вершинах подвига:

Поскольку живому [человеку] совершенно невозможно выйти за свои пределы (οὐδ' ἔστιν ἑαυτοῦ γενέσθαι πῶς ἕξω ζῶντα), но он по необходимости связан [с самим собой], постольку ему так или иначе совершенно необходимо — по мере сил — *верно пользоваться* [всем для него] *необходимым* (χρῆσθαι λοιπὸν ὡς οἶον τ' εὖ ὀληοῦν ἀλαραίτητον, ἀνάγκη λάσσαι), а для этого — со всем усердием (πάσῃ σπουδῇ) сражаться и претерпевать что бы то ни было (διακαρτερεῖν), оставаясь [непоколебимым в любых обстоятельствах] — и [находясь] в полном благоденствии (πρὸς εὐπλοῖαν λάσσαι), и будучи подвергнутым достаточно враждебному [воздействию], и ликуя — если [его] желания [сбываются] как нельзя лучше (ПЗ 72.2.3–4: р. 132.20–24 Wahlgren).

Такого рода этика приближается по своей направленности к антиисихастской. Действительно, государственные мужи, согласно Феодору, *пренебрегают злом*, если оно не столь уж велико, чтобы преодолеть в своем вакхическом неистовстве благое и полезное; [они поступают так,] «сообразуясь с *человеческой неспособностью* [самостоятельно сделать что-либо доброе] и с *нашей уязвимостью* (οὐκ αὐτάρκεις) *во всяком добром навыке* (ἕξις)» (ПЗ 69.3.5: р. 116.19–118.2 Wahlgren).

Пессимистическая антропология Метохита ведет его к большим «допущениям» по отношению к *правителям* (но не к простым смертным!). Комментируя слово ἕξις, можно отметить, что его переводят как «устойчивое внутреннее расположение» [Каприев, 2022, 83, ср. 129–130] или «устойчивое внутреннее состояние» [Каприев, 2022, 163, 302], толкуя как «способность к актуализации некоей виртуальной расположенности» [Каприев, 2022, 127]. Значит, у злых людей недостаточно даже и самой предрасположенности к добру. Несомненно, что не только у св. Максима Исповедника «учение об ἕξις помещает бытийную проблематику в безусловно личностную перспективу» [Каприев, 2022, 133]. Учение об ἕξις и у Метохита выражает более личностные аспекты его антропологии, перспектива которой в целом — *опосредованно-личностная*.

В перспективе же отцов Церкви вышеприведенное рассуждение Метохита, скорее, напоминает то «излишество помыслов», сбрасывать с себя которое призывал св. Григорий Великий (590–604)³⁰. Аскетика дополняет и «расшифровывает» смыслы философии, позволяя увидеть глубину затрагиваемых тем или иным мыслителем антропологических проблем. Характерно, что уже для блж. Иеронима мудрецом был христианин, ведущий аскетический образ жизни (см.: [Cain, 2021, 106]). Приходится признать: государственный муж Метохита «не дотягивает» до аскетики.

Но это еще не повод, чтобы обвинять автора в пропаганде разнузданности и волюнтаризма: Великий логофет как бы от противного призывает своих сторонников к контролю над помыслами. Ведь люди претерпевают бедствия, «не справляясь с *собственными помыслами* (ἐκλίπτοντες τοὺς λογισμοίς), уступая [либо] разного рода дружеским связям и знакомствам, а заодно и [всяческим] притягательным обычаям, похищающим [их нрав], либо же, напротив, — враждебности, зависти, неуместным

³⁰ По мере нашего покаяния и по отвержении умных очей «низвергается вся наша гордыня (elatio); тогда [наш] дух сбрасывает с себя всякое излишество помыслов (tunc cuncta ab animo cogitationum superfluitas cadit)» (Grégoire le Grand. Morales sur Job. LI, 81 [Grégoire le Grand, 1950, 240]).

притязаниям (φιλονεικίας ἀκαίριος)... и тому подобным вещам» (ПЗ 69.1.3: р. 112.18–21 Wahlgren).

Поэтому политика в целом — попытка «убежать от себя» (ПЗ 62.1.3: р. 16.2 Wahlgren), погружение в сферу *das Man*, уход от бытия как истинной предметности. Политика — извращение нормальных путей реализации человеческой природы. *Аполитичность* для простых людей приближается по своему значению к одному из экзистенциалов.

На античном философском языке Метохит выражает мысль о коварстве судьбы — но в нижеприведенных словах, думается, в завуалированной форме отразились и его собственные размышления об удобопреклонности человеческой природы ко греху:

Все люди, нежданно-негаданно возвысившись до [чего-то] великого неуловимыми (ἀτεκμάρτοις), присущими судьбе играми в шашки (пессейю) или [иными какими] забавами, потом опять тотчас же либо подпадают под те же самые, [что и прежде], с позволения сказать, безрассудства и наветы (βασκανίας) судьбы, либо предаются собственным козням (νόσοις) и лукавствам (ὑβρεσιν), которым более чем свойственно следовать за удачами, а особенно — за величайшими успехами, которые превышают все то, на что их обладатели могли надеяться (ПЗ 67.16.8: р. 92.17–22 Wahlgren; ср. ПЗ 67.16.9: р. 92.22–25 Wahlgren).

Так, древние спартиаты, возвысившись, как никогда прежде, «подвергли сами себя чрезвычайным опасностям — и *относительно бытия вообще* (περὶ τοῦ ὄλως εἶναι), и в том, что касается жизни общественной³¹ (курсив наш. — Д. М.)» (ПЗ 67.19.8: р. 100.4–6 Wahlgren).

Социально-политическое — часть онтологического. Вот одно из важнейших положений онтологии политики, развиваемой Метохитом. Особенно ненормально, на его взгляд, когда злые люди правят обществом в целом, ведь цель политиков — вести сограждан к прекрасному, которое предварительно должны обрести сами эти политики на путях созерцания Единого (по образу философов и геометров).

4.2. Способ борьбы с нестроением: единомыслие как окрашенность души

Дурные правители — люди, «пагубные (ἀλιτήριοι) не только для самого нашего естества, но и для всякой добродетели и всякого благородного навыка (χρήσεως)», идущие «против учений и Божественных законоположений самого нашего богопочитания» (ПЗ 66.3.5: р. 58.24–26, цит. р. 58.25–26 Wahlgren; ср. ПЗ 66.3.7: р. 58.28–60.3 Wahlgren). Однако проблема не только в этом.

Г. Каприев подметил, что в трудах Метохита реализуется «неоплатоническо-аристотелевская схема философии», делящая ее на естественную философию, математику и теологию [Каприев, 2022, 341]. В рамках этой схемы все связанное с физикой и *этикой* может быть помыслено и высказано и противоположным образом (ПЗ 61.4.4: р. 10.25–12.4 Wahlgren): предмет (например, доброты нрава) равен и не равен самому себе, $A \leftrightarrow \sim A$. Поскольку предметы «принимают взаимоисключающие определения (τοὺς ἐναντίους ἐπιδέχονται λόγους)» (ПЗ 61.4.4: р. 12.3 Wahlgren), постольку логика Феодора, обосновывающая в том числе его этику, приближается по своим свойствам к *неполной (паракомплектной)* логике, для которой характерно отрицание закона исключенного третьего. Поэтому, согласно философии Великого логофета, каждый человек — и, в частности, дурной политик — может стать добрым.

Где явно, а где и подспудно, рядясь в одежды антикизирующих философских теорий, у Метохита проступает мысль о ценности *единоначалия* и *единомыслия*. «Ведь не бывает державы без правителя (ἄρχωντος)», — замечает он (ПЗ 67.4.2: р. 72.5–6

³¹ Досл. — «жизни среди людей» (βιοῦν ἐν ἀνθρώποις).

Wahlgren), подобно диакону Агапиту, советнику Юстиниана, писавшему василевсу в 527 г.: «Ум свой держи непреложным (ἀτρέπτων ἔχε) в превратных обстоятельствах» (PG. 86/1. Col. 1173)³²; и еще: «Пусть твой образ мыслей будет неизменно [обращен] на Благо (ἀναλλοίωτον ἔχε ἐν τῷ καλῷ τὸ φρόνημα)» (PG. 86/1. Col. 1173). Не отсюда ли (вкуче с влиянием школьного курса философии, пройденного у Метохита) и у свт. Григория Паламы появляется образ ума как «василевса... и самодержца над страстями»³³? Теперь я начинаю думать, что Палама и вправду мог ознакомиться с идеями Агапита (см.: [Макаров, 2002, 51]) — во время обучения в классе Метохита.

Второй пример. Римляне, заболев страстью к мятежам (ПЗ 67.5.5: p. 74.12–15 Wahlgren), лишились и бывшего у них прежде похвального *единомыслия* (τὴν... ὁμοφροσύνην) (ПЗ 67.5.6: p. 74.15–16 Wahlgren).

К понятию *единомыслия* применимы слова философа: «к чему бы мы ни подошли, к сообществу любящих, семье, Церкви или суверенной нации, они представляют себя как то, что конституирует себя в самоприсутствии: смысл связи, то есть сама эта связь, предшествует связности, в силу чего обе они являются чисто со-временными друг другу, будучи чем-то единственно внутренним, повернутым к самому себе. Люди существуют со-обща, со-вместно с другими» [Азаренко, 2007, 131]. И лишь порочные натуры, включая тиранов, забывают эту истину. Современный постструктурализм говорит здесь во многом в унисон с античной и византийской традицией и такими ее базовыми представителями, как Пахимер (см. далее) и Метохит.

Однако Ф. И. Гиренок, как бы возражая против такой позиции (в свете дискуссий о сегодняшнем дне) выступил с обратным положением: «Коммуникация съела самость» [Гиренок, 2022, 18]. Это довольно близко подходит к критике коммуникации Метохитом в 1-й и 9-й главах ПЗ (ср.: [Макаров, 2020, 141–147, 152–153]). Впрочем, такая ситуация не может считаться ни идеалом, ни нормой (в том числе и по Метохиту).

Именно поэтому люди и общества, *отходя от у-строения, — впадают в не-строения*. Именно так произошло с римлянами. В итоге такие деятели римской истории, как Цезарь, Помпей, Сулла, Брут, «установили *тиранию* вместо того [царившего] в обществе спокойствия, когда [возникавшие] проблемы успешно разрешались с помощью законов» (ПЗ 67.6.6: p. 76.18–19 Wahlgren).

Метохит утверждает действие в истории единых имманентных законов развития человечества, говоря о том, что все люди во всех вещах придерживаются одних [правил], «и не более и не менее в прежние времена, чем ныне» (ПЗ 67.16.7: p. 92.15–17, цит. p. 92.17 Wahlgren).

Это, вообще говоря, и библейский взгляд. Характерно, что столь ценное для Феодора понятие *природы* здесь даже не упоминается (см. об этом, в частн.: [Cresci, 1997, 425]). Но Феодор приходит к такого рода видению, отталкиваясь от философской рефлексии. Что же это за законы?

В гл. 68 «О том, что среди людей нет никакого единомыслия (ὁμοφροσύνη)» Метохит отстаивает *универсальность* и *актуальность прекрасного*. Подобаает, говорит он, что есть сил себя собирать, настраивать и понуждать на совершение прекрасных и полезных [дел] (ПЗ 68.1.5: p. 104.10–12 Wahlgren). Однако *если правители не созерцают Единое* (в этом, на наш взгляд, и заключается глубинный нерв мысли Метохита), то они «усердствуют тщетно, ибо не под силу им произвести *связь единомыслия* [среди подчиненных] и сделать так, чтобы подчиненные достоподобным образом и сообща последовали [за Ним], — так что даже приказами [начальствующим не в состоянии] сплотить [подчиненных] в едином навыке тождемыслия в вопросе о Благе и покорности Емυ (σύνδεσμον γνώμης εἰς τὸ καλῶς καὶ ὁμοῦ ξυνέτεσθαι τοὺς ἀρχομένους οὐχ οἷοι τ' εἰσι κατασκευάζειν, ἐπιτάττοντες οὐδὲ συνάττειν εἰς μίαν ἔξιν ταυτογνωμοσύνης καὶ εὐλειθείας τοῦ καλοῦ)» (ПЗ 68.2.4–5: p. 104.27–106.3 Wahlgren; ср. ПЗ 68.2.4: p. 104.24–27 Wahlgren; ПЗ 68.3.10: p. 110.2–5 Wahlgren).

³² О дате см.: [Pertusi, 1985, 542].

³³ Greg. Palamae Homilia XL, 16 (PG. 151. Col. 505C) [Γρηγόριος Παλαμᾶς, 2015, 427–441; с. 435.232–233].

Полагаем, что Благо здесь — одно из имен прокловского Единого, играющего в данных отрывках роль христианского Бога — Творца и Промыслителя. Покорность Благому выступает как один из важнейших подвигов добродетели как для правителей, так и для их подданных.

Принуждение граждан к попечению о прекрасном невозможно (ПЗ 68.3.1: р. 106.26–108.1 Wahlgren). Однако в том, чтобы *принуждать* не желающих того к совершению некоей пользы, нет ничего страшного — «напротив, представлялось бы, что это — [дело] *человеколюбивого помысла* (φιλανθρώπου γνῶμης), *радеющего об [осуществлении] прекрасного всеми способами* (τὸ καλὸν ἐκ παντὸς τρόπου σπουδούσης)³⁴, и особенно в том случае, если это сможет принести пользу обществу (τῷ κοινῷ) и поспособствовать благополучию многих и [складыванию] благоприятных политических условий для [выполнения] общественных дел (καὶ πολιτικὴν εὐεξίαν εἰς τὰ καθόλου πράγματα)» (ПЗ 68.3.3: р. 108.4–7 Wahlgren).

Итак, злом добра не победить, однако существует некая мера принуждения (очевидным образом связанная с умеренной страстностью государственного образа жизни), которая являет собой необходимый в общественном и умеренный в моральном плане путь к Благому. Разумеется, у Метохита нет и в помине мысли о том, что принуждение должно быть *тотальным*. Однако и к либералам его не отнесешь. Перед нами — апология среднего пути, избегающего крайностей как принуждения, так и чрезмерного либерализма. Хотя о *свободе* мышления, выражения эмоций и чувств Феодор учит с достаточным постоянством.

Люди, говорит Великий логофет, свободны «в отношении образа мыслей (γνώμας), расположения и согласия [с чем-либо собственных] помыслов (λογισμῶν καταθέσεις καὶ συμφωνίας)» (ПЗ 68.3.4: р. 108.10 Wahlgren). Поэтому «видоизменить людские мнения, внедрить и запустить [в чью-либо голову] благае вместо порочных — необычайно трудная [задача]» (ПЗ 68.4.1: р. 110.6–7 Wahlgren).

Проще, по поговорке, «отмыть эфиопа», т.е. совершить невозможное (ПЗ 68.4.2: р. 110.10–11 Wahlgren), «чем *преобразить познавательные оттенки [человеческих] души* (χρῶματα μεταλλάττειν ψυχῶν γνωστικά)» (р. 110.11 Wahlgren). Ведь сколько ни сочетай друг с другом людей не очень добрых или не слишком прекрасных, ни гениев красоты, ни людей, сияющих блеском добра, от сочетания их маленьких доброт не получишь. Равно как из массы посредственных математиков — одного Лагранжа³⁵.

Метафора *окрашенности души* — плод синтеза неоплатонизма и аристотелизма. Необходимые пояснения находим у самого Феодора в «Парафразе трактата Аристотеля „О душе“»:

Ибо тьма в том, что прозрачно, — не что иное, как отсутствие света, который делает прозрачное актуально (ἐνεργεία) прозрачным, *выступая в роли его цвета* (ὡς χρώμα ὃν αὐτοῦ). Ведь между ними (светом и цветом. — Д. М.) существует аналогия: как цвет полностью делает видимым то, в чем находится (πᾶν τὸ ἐν ᾧ ἔστι ποιεῖ ὁρατόν), так и свет в прозрачном: ведь он делает (ποιεῖ) [так], что то, что в начале было прозрачно [лишь] в возможности (δυνάμει), являясь невидимым, становится прозрачным и видимым... (Theodori Metochitae In Aristotelis De anima paraphrasis. In De anima II, 7 // Theodore Metochites. Paraphrase of Aristotle, De anima. P. 182.20–23)

Как невозможно изменить эти пятна,

точно так же [никому не под силу] и *pretворить* (μεταποιεῖν) многогранные, пестрые и до бесконечности разнообразные человеческие помыслы (παντοίου λογισμοῦ ἀνθρώπινου) в *единый навык единомыслия* (εἰς ὁμονοητικὴν μίαν δὴ τὴν ἕξιν) и направить [их] к Наилучшему (εἰς τάμεινον), тем самым утвердив в обществе

³⁴ Ср. понятие «единое понимание [многими] необходимости усилий [направленных на достижение] Блага (τὴν ὁμογνωμοσύνην τῆς ἐπιμελείας τάγαθοῦ)» (ПЗ 68.2.3: р. 104.22 Wahlgren).

³⁵ Этому примеру и рассуждению в целом мы обязаны П. Дюгемю: [Дюгем, 2007, 133] (ср. у него с. 131–133 в целом).

равновесие (ὁμολότης) между характерами [отдельных] людей и [общую] *настроенность на Благо* (διάθεσιν εἰς τὰγαθόν)» (ПЗ 68.4.3: p. 110.12–17 Wahlgrn).

Такой окрашенностью души и должно стать *единомыслие*, нацеленное, по Метохиту, на поиск всеобщего Блага (оно же — Наилучшее), которое и видится как цель пути. Это то самое Благо, описание которого как единовидного Феодор взял у Прокла. К высказанной нашим автором концепции отыскиваются светские параллели, в том числе — в современной ему исторической литературе (у Георгия Пахимера — автора, близкого Феодору своей ориентацией на традицию аристотелизма).

4.3. *Единомыслие у Пахимера: предварительные замечания*

С точки зрения истории политической мысли необходимо добавить, что слово «единомыслие» (ὁμόνοια) могло иметь в контексте 1-й трети XIV в. важные церковно-политические коннотации. Судя по Индексу о. Файе, оно 21 раз употребляется в «Исторических повествованиях» Пахимера, тогда как «единый образ мыслей» (ὁμοφροσύνη) отсутствует вовсе [Pachymérés, 2000, 269], и некоторые примеры употребления ὁμόνοια весьма показательны. Так, слово употребляется историком в контексте униональной деятельности папы Григория X (1271–1276), который охарактеризован как «муж, прославленный добродетелью, и ревнитель издревле [бывшего] мира и единомыслия Церквей (τῆς ἀρχαίας τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης καὶ ὁμονοίας)» [Pachymérés, 1984, 473.27–28]. Подобного рода церковно-политические коннотации «единомыслия» достаточно характерны для Пахимера: к примеру, о Михаиле VIII Палеологе историк утверждает, что тот «имел неукоснительное попечение о единомыслии Церкви и о ее благосостоянии (τῆς περὶ τὴν ἐκκλησίαν ὁμονοίας καὶ καταστάσεως)» [Pachymérés, 1999a, 69.27–28]³⁶. В сходном духе выстроен и рассказ об Андронике II в кн. XI, 2: «Василевс говорил так, очевидным образом увещевая их (епископат. — Д. М.) [достичь] единомыслия (ἐνάγων... ἐς ὁμόνοιαν)» [Pachymérés, 1999b, 409.15].

В близком ключе звучит и обращение того же императора к архиереям в кн. XII, 2: мне настолько близка Церковь Божия, говорит Андроник у Пахимера, «что я предпочел самым близким [мне людям] *ваше всеобщее соединение и единомыслие* (τὴν ὑμετέραν ξυψιλάντων εἰς ἓν ξυνδρομὴν καὶ ὁμόνοιαν)» [Pachymérés, 1999b, 509.25–511.4, цит. p. 511.2–4]³⁷.

Наконец, отметим пару мест, где речь идет о политическом мире, что также немаловажно; так, говоря об отплытии в Геную Беренгера, Георгий замечает: «Если бы каждый [из нас] смирился с выпавшей ему долей, то воцарились бы совершенная справедливость и совершенное единомыслие (πᾶσα δικαιοσύνη τελολίτευτο ἂν καὶ ὁμόνοια)» (Relations historiques, XIII, 7 [Pachymérés, 1999b, 631.25–26])³⁸.

Более чем вероятно, что Метохит, располагая доступом к архиву дворца, мог прочесть сочинение Пахимера, проливавшее свет, среди прочего, на первые годы правления Андроника II — императора, столько значившего и в его собственной судьбе (ср., по сути, общий тренс по случаю смерти Андроника и Метохита в «Ромейской истории» Григоры (Nic. Greg. Hist. Rhom. X, 2 [Nicephorus Gregoras, 1829, 474.13–481.24]). Тематика единомыслия и интерес к ней константинопольской интеллектуальной элиты рубежа ушедшего и продолжавшегося столетия были Феодору близки и понятны. Дело не только в их с Пахимером общей преданности императору, но и в разделявшейся этими лицами программе возрождения эллинской культуры и образованности.

³⁶ Ср. об Андронике II, который в 1284 г. также искал единомыслия (ὁμόνοιαν) со стороны арсенитов: [Pachymérés, 1999a, 93.21–22; cf. p. 95.9–11. 19–21].

³⁷ Здесь же присутствует характерная ссылка на «Послание к смирянам» св. Игнатия Богоносца (IX, 1) о необходимости покаяния перед Богом и послушания епископу ([Pachymérés, 1999b, 511.24–26]; cf.: [Ignace d'Antioche, 1998, 140]).

³⁸ Ср. также о политическом мире (с описанием клятвы на Евангелиях): Georges Pachymérés. Relations historiques, XII, 31 [Pachymérés, 1999b, 597.28–599.5].

Как в Пахимере, так и в Метохите ощущается то «благоухание образованности», которое Эрнст Юнгер, один из утонченнейших писателей и мыслителей XX в., считал квинтэссенцией истинной аристократичности [Юнгер, 2022, 186].

Почему у политиков реже получается, в отличие от геометров, самим достичь света высшего Блага и других привести к нему? Потому что геометры — это ученые, ведущие высший, созерцательный и (по Пахимеру) «бесстрастный» (*ἀπαθής*) образ жизни³⁹; во всей этой концепции политического чувствуется сильный апологетический мотив, обосновывающий превосходство интеллектуала (как одиночки, так и члена сообщества интеллектуалов) не только над народом, но и над властью имущими: правителями должны быть философы.

В философско-квазирелигиозном диптихе мирозерцания Метохита этика совпадает с онтологией: дурные — стремятся к небытию. Для них наказание — сама жизнь (Плотин⁴⁰). Ведь «знание не принесет пользы тем, кто не в состоянии контролировать свои страсти (*οὐδὲ τοῦτους ἢ γνῶσις ὀνήσει ἀκράτως τῶν παθῶν ἔχοντας*)»⁴¹. Тем же, кто в единомыслии достигает бесстрастия и мудрости (подобно истинному геометру), мало-помалу открывается свет Первоначала.

Источники и литература

1. Азаренко (2007) — *Азаренко С. А.* Сообщество тела. М., 2007.
2. Артеменко (2011) — *Артеменко Н. А.* Понятие изначальной временности у М. Хайдеггера: апории (на материале «Бытия и времени»). Часть 1 // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. СПб., 2011. № 1. Т. 2. Философия. С. 18–25.
3. Беневич (2014) — *Беневич Г. И.* Апперцепция полемики Прокла Диадоха с Плотинином о материи и зле в *Corpus Areopagiticum // Einaï*. 2014. Т. 3 (1/2). С. 309–335.
4. Бородай (2008) — *Бородай Т. Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М., 2008.
5. Гиренок (2022) — *Гиренок Ф. И.* Клиповое сознание. М., 2022.
6. Дугин (2016) — *Дугин А. Г.* Мартин Хайдеггер. Метаполитика. Эсхатология бытия. М., 2016.
7. Дюгем (2007) — *Дюгем П.* Физическая теория. Ее цель и строение [ок. 1907] / Пер. с фр.; пред. Э. Маха. М., 2007.
8. Каприев (2022) — *Каприев Г.* Византийская философия. Четыре центра синтеза / Пер. с болг. Г. В. Вдовиной. СПб., 2022.
9. Макаров (2002) — *Макаров Д. И.* Истокование образа Св. Иоанна Предтечи в Сороковой гомилии [св. Григория Паламы] // *Études balkaniques*. Sofia, 2002. Vol. XXXVIII/2. P. 44–63.
10. Макаров (2020) — *Макаров Д. И.* «Сегодня, когда времена уже поздние...»: Феодор Метохит о сильных и слабых сторонах процесса речевой коммуникации // *АДСВ*. 2020. Т. 48. С. 136–155.
11. Макаров (2021) — *Макаров Д. И.* Об использовании новейших модальных логик для построения абстрактных моделей коммуникации и о применении последних к философии Феодора Метохита (XIV в.) // *Христианское чтение*. 2021. № 4. С. 258–273.
12. Макаров (2022) — *Макаров Д. И.* Между *theatrum mundi* и *receptaculum Dei*: черты иеротопичности и экфрасиса в описании монастырей у Феодора Метохита // *Христианское чтение*. 2022. № 4. С. 244–263.
13. Макаров (2023а) — *Макаров Д. И.* От покаяния Дон Кихота к трагедиям постмодерна. Критика экзистенциала надежды у Феодора Метохита (ок. 1270–1332) и ее приложимость

³⁹ *George Pachymeres*. In *Aristotelis Ethicam Nicomacheam*, I, 5. Текст трактата не издан и подготавливается к изданию С. Ксенофонтос. Цит. по: [Xenophontos, 2021, 239].

⁴⁰ *Plotini Enneades*, I, VII, 3 (54) [Πλωτίνος, 1952, 218].

⁴¹ *George Pachymeres*. In *Aristotelis Ethicam Nicomacheam*, I, 3. Цит. по: [Xenophontos, 2021, 230].

к анализу современной итальянской прозы (на примере рассказов Паоло Вольпони) // III Российский эстетический конгресс: эстетика во времена глобальных перемен (18–20 мая 2023, Владимир): тезисы докладов участников: в 2 т. / Сост. и науч. ред. А. Е. Радеев, Л. Н. Ульянова. Владимир: Аркаим, 2023. С. 20–22.

14. Макаров (2023б) — *Макаров Д. И.* От созерцания Единого — до онтологии политики: геометрия, экзистенциалы и учение о единомыслии в «Памятных заметках» Феодора Метохита (гл. 67–72). Часть первая // АДСВ. 2023. Т. 51. С. 374–392.

15. Максим Исповедник (2019) — *Максим Исповедник, прп.* Трудности к Фоме (*Ambigua ad Thomam*), Трудности к Иоанну (*Ambigua ad Iohannem*) / Пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневица. М., 2019.

16. Платон (2022) — *Платон.* Диалоги «Лисид» и «Лахет» / Иссл., пер. и комм. Р. Б. Галанин и Р. В. Светлов. СПб., 2022.

17. Плотин (2005) — *Плотин.* Эннеады. Шестая Эннеада. Трактаты VI–IX / Пер. с др.-греч. и послесл. Т. Г. Сидаша. СПб., 2005.

18. Погоняйло (2017) — *Погоняйло А. Г.* Мышление и созерцание. Материалы к лекциям по истории философии. СПб., 2017.

19. Успенский (1994) — *Успенский Б. А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М., 1994

20. Флоренский (1990) — *Флоренский П. А., свящ.* Столп и утверждение Истины // *Флоренский П. А.* Сочинения: в 2 т. Т. I (1). М., 1990.

21. Хайдеггер (2016) — *Хайдеггер М.* Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / Пер. с нем. А. Б. Григорьева под науч. ред. М. Маяцкого. М., 2016.22. Шуман (2001) — *Шуман А. Н.* Философская логика: Истоки и эволюция. Минск, 2001.

22. Юнгер (2022а) — *Юнгер Э.* На мраморных утесах [1939] / Пер. с нем. А. Анваера, Н. Сидемон-Эриваста. М., 2022.

23. Юнгер (2022б) — *Юнгер Э.* Стеклопчелы [1957] / Пер. с нем. А. Кулес. М., 2022.

24. *Agapeti diaconi... Capita admonitoria... Caput XXXIII–XXXIV* // PG. 86/1. Parisiis: Apud J.-P. Migne editorem, 1865. Col. 1163A–1186B.

25. Beck (1952) — *Beck H.-G.* Theodoros Metochites: Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. München, 1952.

26. Bydén (2022) — *Bydén B.* Index of names // *Theodoros Metochites.* Paraphrase of Aristotle, *De anima.* Critical Edition with Introduction and Translation / Ed. by B. Bydén. Berlin; Boston, 2022.

27. Cain (2021) — *Cain A.* Jerome's Commentaries on the Pauline Epistles and the Architecture of Exegetical Authority. New York, 2021.

28. Cresci (1997) — *Cresci L. R.* Note critiche sul saggio 67 degli Hypomnematismoi di Teodoro Metochita // *Orpheus.* Rivista di umanità classica e Cristiana. 1997. Vol. XVIII (2). P. 420–434.

29. Downey (1948) — *Downey G.* Byzantine Architects. Their Training and Methods // *Byz.* 1948. Vol. 18. P. 99–118.

30. Gerson (2020) — *Gerson L. P.* Platonism and Naturalism. The Possibility of Philosophy. Ithaca; London, 2020.32. Glossary (2008) — *Runia D. T., Share M.* English-Greek glossary // *Proclus.* Commentary on Plato's *Timaeus.* Vol. II. Book 2: Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation / Trans. with an introd. and notes by D. T. Runia, M. Share. New York, 2008.

31. Grégoire le Grand (1950) — *Grégoire le Grand.* Morales sur Job. Livres 1 et 2 / Intr. et notes de Dom R. Gillet, O. S.B.; trad. de Dom A. de Gaudemaris, O. S. B. Paris, 1950. (SC, 32).

32. *Gregorii Palamae* Homilia XL // PG. 151. Col. 496A–513D.

33. Guerra (2018–2019) — *Guerra R.* Il ruolo dell'ipostasi nella concezione ontologica di Gregorio Palamas. Tesi di dottorato. Salerno: Università degli studi di Salerno, 2018–2019.

34. Ignace d'Antioche (1998) — *Ignace d'Antioche.* Lettres; Martyre de Polycarpe / texte grec, intr., trad. et notes par P. Th. Camelot, o.p. Paris, 1998. (SC, 10bis).

35. LSJ — *A Greek–English Lexicon* / Compiled by H. G. Liddell, R. Scott; revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1996.

36. Makarov (2019) — *Makarov D. I.* An Irreproachable Dogmatics? Plotinus, Theodore Metochites and the Sixth Chapter of the Letter On Education // *Scrinium.* Journal of Patrology and Critical Hagiography. 2019. Vol. 15. P. 211–217.

37. *Maximi Confessoris Ambiguorum Liber sive de variis difficilibus locis* SS. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi // PG. 91. Parisiis: Apud J.-P. Migne editorem, 1863. Col. 1031A-1418C.

38. Metochites (2016) — *Theodore Metochites on the Human Condition and the Decline of Rome. Semeioseis gnomikai* 27–60. A critical ed. with introd., trans., notes and indexes by K. Hult. Göteborg, 2016. (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, LXX).

39. Metochites (2018) — *Theodore Metochites' Sententious Notes (Semeioseis gnomikai)* 61–70 & 72–81. A critical ed. with introd., trans., notes and indexes by S. Wahlgren. Göteborg, 2018. (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, LXXI).

40. Metochites (2022) — *Theodoros Metochites. Paraphrase of Aristotle, De anima. Critical Edition with Introduction and Translation* / Ed. by B. Bydén. Berlin; Boston, 2022.

41. Nicephorus Gregoras (1829) — *Nicephorus Gregoras*. [Historia Rhomaïke.] Bonnae, 1829. Vol. 1. (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae).

42. O'Meara (1975) — *O'Meara J. Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin. Étude historique et interprétative*. Leiden, 1975.

43. Pachymérés (1984) — *Georges Pachymérés. Relations historiques. T. II: Livres IV–VI* / Éd. et notes par A. Failler; trad. franç. par V. Laurent. Paris, 1984.

44. Pachymérés (1999a) — *Georges Pachymérés. Relations historiques. T. III: Livres VII–IX* / Éd., trad. franç. et notes par A. Failler. Paris, 1999.

45. Pachymérés (1999b) — *Georges Pachymérés. Relations historiques. T. IV: Livres X–XIII* / Éd., trad. franç. et notes par A. Failler. Paris, 1999.

46. Pachymérés (2000) — *Georges Pachymérés. Relations historiques. T. V: Index. Tables générales et lexique grec* par A. Failler. Paris, 2000.

47. Pertusi (1985) — *Pertusi A. La concezione politica e sociale dell'impero di Giustiniano // Storia delle idee politiche, economiche e sociali. Vol. II/1: Ebraismo e Cristianesimo* / Ed. L. Firpo. Torino, 1985.

48. Plotinus (1983) — *Plotini Opera* / Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. T. III: Enneas VI. Oxonii, 1983.

49. Proclus (2008) — *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus. Vol. II. Book 2: Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation* / Trans. with an introd. and notes by D. T. Runia, M. Share. New York, 2008.

50. Tollefsen (2023) — *Tollefsen T.T. The Christian Metaphysics of St Maximus the Confessor. Creation, World-Order, and Redemption*. Turnhout, 2023.

51. Xenophontos (2021) — *Xenophontos S. George Pachymeres' Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics: A New Witness to Philosophical Instruction and Moral Didacticism in Late Byzantium // The Reception of Greek Ethics in Late Antiquity and Byzantium* / Ed. by S. Xenophontos and A. Marmodoro. New York, 2021. P. 226–248.

52. Zubiri (2018) — *Zubiri X. Introducción a la filosofía de los griegos. Lecciones en Barcelona, Ameixenda y Madrid (1941–1943)*. Madrid, 2018.

53. Γρηγόριος Παλαμάς (2015) — *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. ΣΤ'. Ὀμιλῖαι / ἐκδ. Β. Στ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 2015. Σ. 427–441.*

54. Πλωτῖνος (1952) — *Πλωτῖνου Ἐννεάδες. Βιβλίον Α–Β / ἐκδ. Ἀ. Δαλεζίου. Ἀθήναι, 1952.*

Священник Давид Рожин

Эволюция философских идей В. Н. Карпова в контексте его критики «чистого рационализма» Канта

УДК 1(470)(091)

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_135

EDN TWYGFE



Аннотация: Философия профессора Санкт-Петербургской духовной академии Василия Николаевича Карпова до сих пор остается недостаточно изученной, о чем свидетельствуют неоднозначные, а порой и противоречивые исследовательские оценки. Это замечание, в частности, касается связи философских идей Карпова и трансцендентального идеализма Канта. К тому же философия Карпова в историко-философской литературе чаще всего представляется в виде статичной системы. Цель данной статьи — на основании исследования степени влияния теории познания Канта на Карпова в разные периоды его творчества продемонстрировать эволюцию гносеологических взглядов русского философа. В статье используются методы концептуального анализа, исторической реконструкции, асинхронного сравнения и герменевтический метод. На основании анализа сочинений В. Н. Карпова «Введение в философию» (1840), «Систематическое изложение логики» (1856) и «Философский рационализм новейшего времени» (1860) показано, что русский философ за время своей интеллектуальной истории, начиная с 1840 г., изменил отношение к Канту от симпатии с элементами критики в сторону острой критики и неприятия. Выявленный факт эволюции во взглядах Карпова в отношении к Канту не только вскрывает динамику взглядов русского философа в теории познания и их историческую обусловленность, но и открывает перспективу дальнейших исследований всего философского наследия Карпова в эволюционном ключе.

Ключевые слова: Карпов, Кант, теория познания, эволюция идей, Иоганн Шад, протоиерей Иоанн Зацепин, Платон, рационализм, трансцендентализм, сознание, субъективизм, априоризм.

Об авторе: Священник Давид Олегович Рожин

Кандидат философских наук, научный сотрудник лаборатории «Кантианская рациональность», Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград).

E-mail: davidrozhin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4877-2598>

Для цитирования: Рожин Д., свящ. Эволюция философских идей В. Н. Карпова в контексте его критики «чистого рационализма» Канта // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 135–150.

Финансирование: Данное исследование проведено при финансовой поддержке Министерства науки и высшего образования Российской Федерации, проект № 075–15–2019–1929 «Кантианская рациональность и ее потенциал в современной науке, технологиях и социальных институтах», реализуемый на базе Балтийского федерального университета имени И. Канта (Калининград).

Статья поступила в редакцию 05.06.2023; одобрена после рецензирования 09.07.2023; принята к публикации 25.08.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Priest David Rozhin

**Evolution of V. N. Karpov's Philosophical Ideas
in the Context of His Critique of Kant's "Pure Rationalism"**

UDK 1(470)(091)

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_135

EDN TWYGFE



Abstract: The philosophy of Vasily Nikolaevich Karpov, Professor of St. Petersburg Theological Academy, is still insufficiently studied, as evidenced by ambiguous and sometimes contradictory research assessments. This observation, in particular, concerns the connection between Karpov's philosophical ideas and Kant's transcendental idealism. In addition, Karpov's philosophy in the historic-philosophical resources is most often presented as a static system. The aim of the article is to demonstrate the evolution of the Russian philosopher's gnoseological views drawing on the study of the degree of influence of Kant's cognition theory on Karpov in different periods of his career. The methods used are conceptual analysis, historical reconstruction, asynchronous comparison and the hermeneutical method. Drawing on the analysis of Karpov's works "Introduction to Philosophy" (1840), "Systematic Presentation of Logic" (1856) and "Philosophical Rationalism of Modern Times" (1860), it is shown that during his intellectual history starting in 1840, Karpov changed his attitude towards Kant from sympathy including elements of criticism to acute criticism and rejection. The discovered fact of evolution in Karpov's views with respect to Kant not only reveals the dynamics of the Russian philosopher's views in the theory of cognition and their historical conditionality, but also opens the perspective of further research of Karpov's all philosophical heritage in an evolutionary perspective.

Keywords: Karpov, Kant, epistemology, evolution of ideas, Iogann Schad, archpriest Ioann Zatsepin, Plato, rationalism, transcendentalism, consciousness, subjectivism, apriorism.

About the author: **Priest David Olegovich Rozhin**

Ph. D., Research Associate at Kantian Rationality Lab & Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad.

E-mail: davidrozhin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4877-2598>

For citation: Rozhin D., priest. Evolution of V. N. Karpov's Philosophical Ideas in the Context of His Critique of Kant's "Pure Rationalism". *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 135–150.

Funding: This research was supported by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation grant no. 075–15–2019–1929, project "Kantian Rationality and Its Impact on Contemporary Science, Technology, and Social Institutions" provided at Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad.

The article was submitted 05.06.2023; approved after reviewing 09.07.2023; accepted for publication 25.08.2023.

Введение

Углубленное исследование феномена русской духовно-академической философии, начавшееся еще до революции 1917 г. и возобновившееся относительно недавно, стремительно ведет к созданию и фиксации историко-философского канона русских духовно-академических мыслителей, который, без сомнения, должен включать фигуру профессора Санкт-Петербургской духовной академии Василия Николаевича Карпова (1798–1867). Тем не менее даже в самых общих параметрах относительно философских взглядов Карпова с самого начала возникают различного рода затруднения. В частности, это касается обобщенных оценок и характеристик идей русского философа, которые воспроизводятся в виде установленного и доказанного факта историко-философской науки.

Большинство исследователей придерживаются той позиции, согласно которой Карпов — «самобытный» русский философ, оказавший значительное влияние на формирование «оригинальной русской философской культуры» [Христианское чтение, 1898, 71; Никитин, 2001; Маковельский, 2004, 441–442; Столяров, 2016; Ряполов, 2019, 88–89; Ряполов, 2021]. Однако у профессора и инспектора СПбДА Д. И. Ростиславова встречается противоположная характеристика философии Карпова: «его система не отличалась особенной оригинальностью, имела много недостатков, подобно всем философским системам, составлявшимся в наших духовных семинариях и академиях» [Ростиславов, 1872, 183]. Несколько позже Ростиславов отмечал, что философская система Карпова ни в годы начала его преподавательской деятельности в СПбДА, ни позднее не могла выдержать серьезной критики, при этом Карпов верил в непогрешимость своей «философии природы». Также Ростиславов пишет: «Он (Карпов. — *свящ. Д. Р.*) очень неудовлетворительно знал вообще все науки, относящиеся к естествознанию, даже физику; и свою теорию мироздания строил, по тогдашнему обычаю, из идеи а priori, не очень заботясь о том, согласна ли она с теми фактами, с которыми ознакомило людей естествознание» [Ростиславов, 1883, 601]. Из современных исследователей подвергает сомнению оригинальность некоторых философских взглядов Карпова А. Н. Круглов, указывая на их западноевропейское происхождение (см.: [Круглов, 2009, 480]).

Еще одна небезынтересная деталь относительно оценок Карпова современниками: Ростиславов сообщает, что в 1835 г. для Карпова состоялся публичный экзамен на профессуру в СПбДА, который закончился для русского философа благополучно благодаря свт. Филарету (Дроздову), ставшему в каком-то смысле на защиту молодого преподавателя перед Санкт-Петербургским митрополитом Серафимом (Глаголевским) (см.: [Ростиславов, 1872, 183–184]). А в 1858 г. свт. Филарет, по воспоминаниям архиеп. Никанора (Бровковича), назвал В. Н. Карпова самоучкой в философии, никогда ничего в ней ясно не понимавшим (см.: [Соловьев, 2015, 13]). Итак, одной из исследовательских проблем в отношении философии Карпова является противоречие в оценках его творчества, что побуждает обратить пристальное внимание на идеи русского философа, причем не только в содержательном плане, но и в отношении их происхождения и формирования.

На сегодняшний день философские взгляды В. Н. Карпова привлекают к себе немного и, на мой взгляд, недостаточно внимания, о чем свидетельствует небольшое количество публикаций за последнее время [Шевцов, 2017; Чернаткин, 2018; Симосато, 2017; Ряполов, 2019; Коцюба, 2017], большинство которых преимущественно знакомят читателя с основными идеями Карпова, некоторыми оценками его взглядов и, в незначительной степени, — замечаниями по отношению к характеру и генеалогии его философии. Среди прочего, одной из мало затрагиваемых тем является проблема отношения Карпова к философским идеям Канта, решение которой связано с другой практически неизученной в отечественной историко-философской науке темой эволюции взглядов Карпова. Философия В. Н. Карпова не могла быть статичной на протяжении всей его интеллектуальной биографии и, следовательно, не должна быть

представляема в виде раз и навсегда данного философского продукта, хотя общая линия философствования Карпова была в некоторой степени выдержана и лишена крутых поворотов.

Цель данной статьи — на основании исследования степени влияния теории познания Канта на Карпова в разные периоды его творчества продемонстрировать эволюцию в гносеологических взглядах русского философа. В связи с чем я сначала продемонстрирую противоречие в историко-философских исследованиях, касающееся отношения Карпова к Канту, и укажу на неучтенные в историко-философских исследованиях факторы формирования взглядов раннего Карпова. Затем сопоставлю основные работы Карпова — «Введение в философию» (1840), «Систематическое изложение логики» (1856) и «Философский рационализм новейшего времени» (1860) — и покажу между ними различия применительно к теории познания Канта. Наконец, определю степень влияния кантовских идей на философию Карпова в разные периоды его творчества и характер отношения русского мыслителя к трансцендентальному идеализму на протяжении всего его философского творчества.

Действительно ли Карпов начал свое философствование под влиянием Канта?

Ответить на этот вопрос, основываясь на первоисточниках, затруднительно в связи с их отсутствием. Список сочинений Карпова представлен в «Христианском чтении» за 1868 г. [Христианское чтение, 1868а, 239–240]. Самое раннее из них, «„История философии древних времен“ Г. Риттера», относится к 1839 г., хотя Киевскую духовную академию, где он и начал труды на преподавательском поприще, Карпов закончил еще 1825 г. [Христианское чтение, 1868а, 234]. Можно догадываться, чем занимался Карпов в период 14-летнего «молчания», но рассмотрение этого вопроса выходит за рамки данного исследования. Итак, список источников сведений об отношении раннего Карпова к Канту сужается до воспоминаний современников русского философа.

Одно из самых ранних упоминаний об отношении В. Н. Карпова к Канту в исследовательской литературе обнаруживается в шестой части «Истории философии» архим. Гавриила (Воскресенского). Стоит отметить, что со взглядами профессора СПбДА архим. Гавриил успел познакомиться еще до выхода одной из наиболее известных работ Карпова — «Введение в философию» (1840), так как шестая часть «Истории философии» архим. Гавриила, где упоминаются интересующие нас подробности о Карпове, была издана также в 1840 г. Архимандрит Гавриил сообщает, что учителем Карпова в Киевской академии был прот. Иоанн Михайлович Скворцов, который стремился придать форму «носившимся в голове» Карпова «высоким истинам» и утвердить их на определенных началах. Этому, пишет архим. Гавриил, способствовало чтение Канта, но Карпов изначально не воспринял кантовскую теорию пространства и времени и идею законодательства практического разума. Тем не менее Карпов стремился изначально при помощи «Критики чистого разума» разрешить нравственные антиномии и антиномии чистого теоретического разума «из взаимного отношения духовной и животной жизни человека», что стало впоследствии его «любимой идеей» и «душой его системы». «Но Кант ему противоречил», — продолжает архим. Гавриил, поэтому Карпов обратился к Платону, который с того времени сделался его «любимым философом» и с помощью которого он и стремился воплотить указанную идею [Гавриил Воскресенский, 1840, 149–150].

Сведения, которые приводит архим. Гавриил по поводу первого знакомства Карпова с идеями Канта, если они соответствуют действительности, позволяют сделать следующие выводы: 1) Карпов познакомился с философией Канта в период своего обучения в КДА под руководством Скворцова; 2) философия Канта должна была выступить средством к упорядочиванию «высоких истин» Карпова; 3) уже в период

обучения в КДА у Карпова были такие философские идеи, которые обратили на себя внимание Скворцова и которые уже получили статус «души системы» (в оценке архим. Гавриила) и впоследствии были развиты; 4) Карпов изначально не воспринял трансцендентальную эстетику Канта и основное положение кантовской этики, но при этом стремился разрешить обнаруженные у немецкого философа антиномии теоретического и практического разума; 5) если Карпов был знаком с трансцендентальной эстетикой и имел представление об указанных антиномиях, то он так или иначе был знаком с содержанием «Критики чистого разума» и «Критики практического разума», остается только неизвестным, непосредственно или опосредованно.

Другим современником Карпова, затронувшим тему его отношений с Кантом, был его товарищ В. И. Аскоченский, который в посвященном КДА историческом очерке 1863 г. пишет: «Карпов явился в академию (КДА. — *свящ. Д. Р.*), и под руководством Скворцова первоначально перешел к Канту, но не полюбив теории его о законодательстве ума практического, обратился к древнему Платону...» [Аскоченский, 1863, 141–142]. Сведения Аскоченского более скудны, чем у архим. Гавриила, но при этом именно они с большей вероятностью легли в основу довольно распространенного утверждения об отношении раннего Карпова к Канту.

В некрологе по случаю безвременной кончины Карпова, изданном в 1868 г., встречается следующее высказывание: «Под руководством И. М. Скворцова изучал Карпов в академии философию и начал свое философствование под влиянием Канта, но не полюбив его теории нравственного долга, обратился к древнему Платону» [Христианское чтение, 1868а, 233]. Это высказывание неоднократно репродуцировалось в ряде дальнейших публикаций о Карпове. Точь-в-точь такую же формулировку можно встретить в «Воронежских епархиальных ведомостях» за ноябрь 1869 г. [Воронежские епархиальные ведомости, 1869, 910]. Можно предположить, что некролог из «Христианского чтения» был частично использован для заметки о Карпове в ведомостях Воронежской епархии, так как даже при беглом просмотре двух текстов между ними наблюдаются явные параллели. Из современных исследователей высказывание о начале философствования Карпова под влиянием Канта повторяет архим. Августин (Никитин), ссылаясь на «Воронежские епархиальные ведомости» (см.: [Августин Никитин, 2001]), и О. Д. Мачкарина (см.: [Мачкарина, 2011а, 158]). С. В. Пишун идет несколько дальше и сообщает, что Карпов вначале признавал Канта высшим авторитетом в «любомудрии», и только потом из-за возникших разногласий обратился к Платону (см.: [Пишун, 2013, 134]).

Итак, среди современников сообщение архим. Гавриила оказывается наиболее информативным и даже в некоторых аспектах вступает в противоречие с тезисом о том, что Карпов в начале своего философствования находился под влиянием Канта. В то же время факты знакомства Карпова с Кантом и использования русским философом кантовских интуиций под руководством прот. И. Скворцова в КДА могут быть интерпретированы как начало философствования под влиянием Канта, так как Карпов, по свидетельству архим. Гавриила, принял постановку проблемы антиномий у Канта и даже пытался их решить средствами самой философии Канта, хотя и быстро в этих средствах разочаровался. Так или иначе, вопрос об отношении раннего Карпова к философским идеям Канта не может быть удовлетворительно разрешен без учета факторов, оказавших влияние на развитие мысли русского философа.

Неучтенные факторы, повлиявшие на раннего Карпова

Важно обратить внимание на то, кто еще мог бы, кроме уже упоминавшихся Канта и Платона, повлиять на раннего Карпова. Известно, что Карпов изучал философию первоначально в Воронежской семинарии под руководством «жаркого последователя» Шеллинга прот. Иоанна Яковлевича Зацепина, который некоторое время учился у Иоанна Шада. Изначально в исследовательской литературе распространился рассказ

Г. Щеглова о поездке прот. И. Зацепина в Харьков, согласно которому прот. Иоанн в возрасте около 50 лет смог себе выпросить годовой отпуск для поездки в Харьковский университет, чтобы «выслушать курс у Шада» [Христианское чтение, 1868а, 231]. А. Н. Круглов подверг сомнению данный рассказ во вполне ясной причине: когда прот. И. Зацепину было около 50 лет, Шада уже точно не было в Харьковском университете. Круглов обнаружил, что на самом деле история поездки прот. И. Зацепина в Харьков была совершенно иной. В 1807 г. прот. Иоанн получил возможность отправиться в Черниговскую губернию для поправки здоровья. На самом деле он отправился в Харьков, где сначала посещал Харьковский университет, а после запрета на его посещение приглашал к себе на дом для обучения профессора Шада. Круглов также приводит воспоминание Шада о прот. И. Зацепине, в котором Шад ошибочно называет его «архиереем из Воронежа» и дает важное для нас уточнение: прот. И. Зацепин жил в Харькове три года и изучал философию под его руководством. Вернулся прот. И. Зацепин в Воронеж в 1811 г. [Круглов, 2009, 370]. Итак, прот. И. Зацепин, будущий учитель Карпова, три года изучал философию у Шада, при этом часть занятий проходила в частной форме.

Учитывая высокую вероятность влияния идей Шада на Карпова посредством прот. И. Зацепина, важно разобраться в тонкостях философских установок самого Шада. Иоганн Шад преподавал в Харьковском университете с 1805 до 1816 г. Историко-философская характеристика философии Шада, по замечанию Круглова, затруднена тем, что в одном он близок Канту, в другом — Фихте, в третьем — Шеллингу. Известно, что Шад был некоторое время сторонником И. Г. Фихте, но затем переключился на Шеллинга [Круглов, 2009, 287]. Что касается отношения Шада к Канту, то первоначально оно не носило негативного характера, — до тех пор, пока Кант не высказался по поводу наукоучения Фихте (1799). В своих высказываниях Кант, по мнению Шада, низвел себя до уровня «философского Папы», претендуя на непогрешимость в отношении законченности своей философской системы [Круглов, 2009, 289]. Что касается характера критики Шада в адрес самой философии Канта, то Круглов пишет: «Шад бесцеремонно искажает содержание КЧР (Критики чистого разума. — *свящ. Д. Р.*) и интенции ее автора» [Круглов, 2009, 290], при этом Шад признавал за Кантом достоинства, в частности в том, что он обратил внимание, помимо теоретического, на практический разум [Круглов, 2009, 291]. Харьковский период размышлений Шада, то есть период его работы в Харьковском университете, отражен в двух его латинских сочинениях «Чистая логика» и «Естественное право» (1814). В обоих сочинениях, согласно Круглову, современники Шада усматривали влияние Шеллинга, в сочинении по логике также заметно влияние Канта. Такое положение дел послужило поводом для разбирательства в отношении взглядов Шада и последующего его удаления из Харьковского университета в 1816 г. [Круглов, 2009, 293–294].

Н. А. Куценко отмечает, что «личность Шада можно рассматривать как пример процесса становления немецкой диалектики, которая сохраняет в себе все корневые первоисточники — философию Канта, а далее философию Фихте и Шеллинга» [Куценко, 2009, 132]. В этом отношении интересен анализ Шадом основного фихтеанского положения «Я есть Я». Акт воли для Шада — основа любого мышления и предполагает возможность самопознания посредством определения в каком-то смысле шеллингианского тождества объективного и субъективного. По сути, Шад стремится наполнить фихтеанское «Я» реальным содержанием (см.: [Куценко, 2009, 132]). Иначе, «дополняя Канта диалектическим монизмом Фихте, Шад не останавливается на единстве „Я“ как таковом, а доводит его до тождества субъективного и объективного» [Куценко, 2009, 133]. Представленное объяснение Шадом положения «Я есть Я» как акта воли, а не как акта сознания по Фихте, наталкивает на мысль о сходстве идей Карпова с идеями Шада, что требует отдельного исследования. Для нас более важно то, что Карпов, учитывая детали его биографии и биографии его преподавателя философии в семинарии прот. И. Зацепина, вполне мог впитать некоторые идеи Шада, в частности и его критику в адрес Канта с шеллингианских позиций.

У Шада за время его преподавания в Харькове сформировалась своя школа, которая долго не просуществовала, но оставила отпечаток на русской философии. Единство философской позиции учеников Шада может быть охарактеризовано, согласно З. А. Каменскому, шеллингианством и критикой Канта с этой точки зрения. При этом Каменский считает, что критика Канта со стороны учеников Шада была не только критикой «справа», примером которой он называет критику А. Дудровича с религиозных позиций, но и «слева» — Гесс де Кальве критикует Канта с позиций объективного идеализма (шеллингианской позиции). Тем не менее представители школы Шада вместе выступали против агностицизма Канта, против дуализма феноменального и ноуменального, теоретического и практического разума [Каменский, 2009, 293–294]. Забегая вперед, можно заметить, что у Карпова тоже можно обнаружить критику противопоставления Кантом теоретического и практического разума, которое, по мнению русского философа, ведет к агностицизму.

Такой объем внимания Шаду и его взглядам принципиально важен, так как именно они могли оказать влияние на первоначальные идеи Карпова через прот. И. Зацепина, который и шеллингианцем стал не без влияния Шада. Подобное положение дел претендует на объяснение того, почему Карпов во время обучения в КДА не воспринял Канта и практически сразу отдал предпочтение Платону. В таком случае у Карпова еще до обучения в КДА могло быть сформировано прот. И. Зацепиным предубеждение к философии Канта, которое пытался преодолеть прот. И. Скворцов. Последнее утверждение выступает против тезиса о начале философствования В. Н. Карпова под влиянием Канта, но только при условии, что рамки этого «начала» необходимо сдвигать к периоду его обучения в Воронежской семинарии. И здесь мы возвращаемся к вопросу о взаимоотношениях Карпова и прот. И. Зацепина.

Если предположить, что прот. И. Зацепин был тем, кто задал первый импульс философствованию Карпова, то его взгляды могли играть некоторую роль в формировании идей Карпова. Другое дело, что оценка влияния прот. И. Зацепина на раннего Карпова в историко-философском контексте сталкивается с рядом трудностей. Во-первых, пока не удалось обнаружить рукописное или печатное наследие прот. И. Зацепина, о чем я еще укажу кое-какие подробности ниже. Во-вторых, трудно представить, что прот. И. Зацепин был самостоятельным философом. В-третьих, нельзя игнорировать тот факт, что философские взгляды Шада играли не последнюю роль во взглядах прот. И. Зацепина, особенно учитывая то обстоятельство, что прот. И. Зацепин был шеллингианцем, что наблюдается в некоторой степени и во взглядах Шада.

Письменное наследие прот. И. Зацепина является отдельным предметом исследования, поэтому считаю уместным ограничиться в этом вопросе только некоторыми деталями. Основным источником сведений о прот. И. Зацепине является «История Воронежской духовной семинарии» (1898–1899) П. В. Никольского, вышедшая в двух частях. В первой части своего труда Никольский пишет, что после преобразования Воронежской семинарии в 1817 г. прот. И. Зацепин представил конспект по философии в Комиссию духовных училищ. «Конференция Петербургской Академии нашла этот конспект лучшим из всех конспектов по философии, представленных из разных семинарий» [Никольский, 1898, 108–109]. Во второй части Никольский сообщает, что в Воронежской семинарии во времена прот. И. Зацепина использовались учебники Баумайстера, Брукера, Венцеля, Карпе, Шада, а также записи прот. И. Зацепина (см.: [Никольский, 1899, 143]). Итак, мы имеем дело с конспектом лекций прот. И. Зацепина по философии, который датируется 1817 г., а также с неопределенными записями, которые вполне могут быть конспектами 1817 г., но эта догадка требует фактического подтверждения. В «Воронежских епархиальных ведомостях» за 1897 г. Никольский жалуется, что для выяснения исторических подробностей существования Воронежской семинарии приходится ездить в Синодальный архив в Санкт-Петербург, хотя при этом в Воронежской духовной консистории также имеется семинарский архив, но для него «неудобно тревожить служащих в консистории просьбами, не имеющими никакого отношения к делам консистории» [Воронежские епархиальные ведомости, 1897, 189–170].

Вопреки только что высказанному предположению о влиянии идей Шеллинга, Шада и прот. И. Зацепина на философские взгляды Карпова, в частности касательно концепции самопознания, имеющей отпечатки фихтеанской и шеллингианской философии, косвенно высказывается А. Г. Столяров, который пишет, что то понятие познающего сознания, которое Карпов кладет в основание логики, есть «принятое в православном академическом теизме» [Столяров, 2016, 120]. Во-первых, само обобщение вызывает вопросы, по крайней мере потому что русская духовно-академическая философия неоднородна, что еще в нач. 1990-х отмечал в своем диссертационном исследовании Э. Л. Гайдадым. Оставим пока в стороне вопрос, насколько Гайдадым корректно показал ее разнородность, для нас здесь важен сам факт разнородности, в рамках которой он выделил как минимум три направления: 1) «теистическо-априористическое», 2) «православно-гегелистское» и 3) «православно-антропологическое» [Гайдадым, 1992, 3]. Представляется сомнительным, что в рамках каждого из направлений присутствует понятие познающего сознания, аналогичное тому, что мы находим у Карпова. Во-вторых, ряд исследователей прямо отмечают, что концепция самопознания Карпова возникла не без влияния популяризатора кантовской философии К. Л. Рейнгольда [Мачкарина, 2011а; Шевцов, 2017; Коцюба, 2017]. Например, Фрицше отмечает, что у Рейнгольда Карпов заимствовал мысль о сознании как начале философии, поместив ее в контекст рациональной психологии, но не эмпирической, как у Рейнгольда [Коцюба, 2017, 124]. Таким образом, утверждение Столярова не выдерживает историко-философской критики. К тому же аргументы против такого утверждения показывают обратное, что Карпов концепцию познающего сознания разработал, скорее всего, с одной стороны, опираясь на европейскую философскую традицию, с другой стороны, учитывая особенности православного мировоззрения.

Итак, можно сделать вывод о том, что направленность философствования раннего В. Н. Карпова, учитывая отношение к Канту тех, кто с большей вероятностью оказал на Карпова влияние, не может быть названа кантианской в строгом смысле. Прояснить этот вопрос более детально можно только после сравнительного анализа взглядов Шеллинга, Шада, прот. И. Зацепина и Карпова. Теперь же вопрос состоит в том, чтобы определить, произошли ли какие-либо изменения в позиции русского философа в отношении идей Канта в дальнейшем, и если да, то в какую сторону.

Оценки отношения В. Н. Карпова к философии И. Канта в историко-философской исследовательской литературе

Проблема отношения Карпова к философским взглядам Канта имеет две стороны. Первая связана с первоисточниками, то есть с сочинениями Карпова, вторая — с историко-философской исследовательской литературой. Работа историка философии с первоисточниками подразумевает репрезентацию, если потребуется, то и историческую реконструкцию, которые, как правило, предлагаются в контексте некоторой исследовательской интерпретации. Это, в свою очередь, может приводить к проблеме множественности, а порой и противоречивости исследовательских интерпретаций. Философские взгляды Карпова в их отношении к идеям Канта не оказались здесь исключением, что и будет дальше показано.

А. И. Абрамов считает, что критическое отношение к идеям Канта служило «точкой отсчета и пунктом конструктивного отталкивания в построении своей логики» для Карпова [Абрамов, 1994, 103]. А. П. Высокоостровский отмечает, что Карпов предпочел «древнегреческий философский гений новейшему германскому, резко разделившему теоретический ум от практического», так как Сократо-Платонова философия отвечала предрасположениям русского «синтетизма», в то время как немецкая философия превратила религию в одну нравственность, построенную на началах чистого разума [Высокоостровский, 1893, 390]. Протоиерей Василий Зеньковский пишет, что Карпов довольно метко критикует новейший рационализм, в частности

кантовский трансцендентализм, хотя сам испытал влияние трансцендентализма, который у него под влиянием психологизма преобразился в антропологизм [Зеньковский, 2010, 516]. Зарубежный исследователь философской системы Карпова А. Фрицше замечает, что русский философ испытал влияние трансцендентализма, что, по мнению исследователя, отразилось в понятийном аппарате и схемах мысли русского философа, а также, что именно рационалистический характер философии Канта вызывал неприятие со стороны Карпова [Коцюба, 2017, 124].

Резко выделяющуюся среди прочих мысль об отношении Карпова к Канту высказал довольно близкий к неокантианству философ Б. В. Яковенко. В частности, он пишет, что Карпов «Введением в философию» наметил «критически-аналитическое отношение к действительности» и «в этом смысле он ближе других к кантианству, хотя и не стал кантианцем» [Яковенко, 2003, 49]. Также Яковенко указывает на то, что критические толкования и размышления по поводу философии Канта, одни из которых принадлежат Карпову, создали «благоприятную почву» для серьезного осмысления Канта [Яковенко, 2003, 275–276].

Наиболее подробный анализ отношения Карпова к Канту предпринял Круглов. Отечественный кантовед отмечает, что отношение Карпова к Канту менялось с годами в сторону обострения и дошло до границ приличия. Круглов также обращает внимание на тот парадокс, что Карпов, казалось, был хорошо знаком с основными идеями критической философии Канта, о чем как минимум свидетельствуют ссылки на сочинения кёнигсбергского философа, но в то же время в процессе критики представляет его идеи таким образом, что становится непонятно, о Канте ли вообще идет речь. Поэтому Круглов рассуждения Карпова относительно Канта не может никак назвать иначе, разве только «клеветой» и «абсурдными обвинениями» [Круглов, 2009, 382]. Обзор критики Карпова в отношении к философии Канта Круглов завершает той мыслью, что превратное понимание Канта и возникшие на его основании оценки в России — «заслуга» преубежденных, надуманных, а иногда и клеветнических интерпретаций таких мыслителей, как Карпов (см.: [Круглов, 2009, 386]). Довольно очевиден контраст, который возникает при сравнении оценок Яковенко и Круглова.

О влиянии кантовских идей на философию Карпова пишет О. Д. Мачкарина: «Карпов в своем анализе форм мышления и выявлении законов „о мыслящей силе“ довольно активно использовал идеи трансцендентальной логики Канта», что позволило другому исследователю, Э. Л. Гайдадыму, назвать Карпова теистом-априористом и утверждать, что здесь имеет место близость Карпова к кантовскому трансцендентализму [Мачкарина, 2011а, 159]. Насколько такая оценка философии Карпова корректна, речь пойдет при разборе его основных гносеологических концепций.

А. В. Шевцов утверждает, что стремление Карпова к отождествлению бытия и сознания положило «начало фундаментального спора» между Карповым вместе с Рейнгольдом и «строгими последовательными кантианцами», в частности исследователь к таковым относит Круга. «Карпов и Рейнгольд, — пишет Шевцов, — заметили опасность такого чистого рационализма, не дававшего „никакого участия фактической стороне сознания в деятельности рассудка“». Поэтому, продолжает исследователь, «рецепции платонизма в русской философии стали возможны и были подготовлены обращением духовно-академических ученых к теме лейбнице-вольфианского платонизма» [Шевцов; 2017, 32–33]. Из высказываний Шевцова возникают некоторые неясности. Во-первых, Круг не был строгим последовательным кантианцем, хотя он и развивал кантовские идеи, тем не менее далеко не был эпигоном кенигсбергского философа. Во-вторых, не совсем ясно, о каком фундаментальном споре между Карповым и Кругом идет речь. К тому же В. Н. Карпов с большей вероятностью мог заимствовать именно у Круга идею философского синтетизма, о чем косвенно свидетельствует Фрицше (см.: [Коцюба, 2017, 124]). В-третьих, словосочетание «чистый рационализм», независимо от того, кто и в каком его контексте употребляет, в отношении философии Канта едва ли может быть применен. Известно, что философская линия Канта не только не относится к «чистому рационализму», но даже находится к нему

в оппозиции. В то же время выглядит правдоподобным то утверждение, что интерес к лейбнице-вольфианской философии мог послужить основанием для восприятия идей самого Платона в России, но философские взгляды Лейбница и Вольфа имеют не меньшее, а то и большее отношение к «чистой» рационалистической философии, нежели взгляды Канта.

Итак, отношение Карпова к философским идеям Канта в историко-философских работах действительно представлено неоднозначно, а порой противоречиво. В таком случае первостепенной задачей становится анализ самих сочинений В. Н. Карпова для определения степени влияния кантовских идей на русского философа.

Эволюция гносеологических взглядов В. Н. Карпова в контексте критики теории познания И. Канта

Среди ряда историко-философских исследований лишь несколько затрагивают вопрос развития идей Карпова в общем. В частности, уже упоминавшийся В. И. Аскоченский, возможно произвольно, намечает «вехи» интеллектуальной истории Карпова, тем самым предлагая такую линию развития его философии: школа прот. И. Зацепина — кантианский уклон, под руководством прот. И. Скворцова — платонизм (см.: [Аскоченский, 1819, 141–142]). Круглов видит здесь именно эволюцию философских взглядов (см.: [Круглов, 2009, 373]), с чем можно согласиться, если речь идет о Карпове как минимум до появления его «Систематического изложения логики» (1856). Изменение во взглядах Карпова также усматривает П. М. Ласкеев. Исследователь указывает на то, что философия раннего Карпова была заражена традиционным рационализмом, что отразилось на схеме его философской системы. С годами, пишет Ласкеев, Карпов делает верные шаги, демонстрируя больше последовательности в своих взглядах. В результате философ становится «ярким врагом» рационализма (см.: [Ласкеев, 1898, 755]). Здесь развитие взглядов Карпова рассматривается в плоскости отношения русского философа к европейскому рационализму.

Хотя Круглов рассмотрел динамику в отношении Карпова к Канту в контексте критики русским мыслителем кантовской философии, о чем уже шла речь ранее, моя задача — показать эту динамику в контексте влияния кантовских идей на гносеологию Карпова. Для этого необходимо провести сравнительный анализ гносеологических установок Карпова, которые нужно предварительно эксплицировать из его основных работ: «Введение в философию» (1840), «Систематическое изложение логики» (1856) и «Философский рационализм новейшего времени» (1860).

Основная установка Карпова во «Введении в философию» — достижение синтеза «формального и реального» (Карпов, 2013, 21). При этом Карпов увлекается психологизмом и видит саму философию как «философию мыслимо-субъективного», или науку самопознания (Карпов, 2013, 127). Предметом философии, согласно его мысли, является «бытие как гармоническое целое, развитое из сознания», последнее понимается *конкретно*, то есть в нем содержание не отделяется от психической силы, за что Карпов и критиковал рационализм. Отсюда сознание становится единым началом всего (Карпов, 2013, 80). Высказанные идеи ведут Карпова к идее синтетизма, при этом русский философ сообщает, что Дж. Тюрмер и В. Т. Круг высказывали нечто подобное, но со «слабыми и не совсем верными чертами» (Карпов, 2013, 87).

О Канте Карпов во «Введении...» пишет следующее. Рассуждая о той пользе, которую христианское учение может принести философии, он отмечает, что ко временам Канта антропологический дуализм, выявленный еще в античные времена, продолжал оставаться серьезной проблемой философии. Суть этого дуализма, согласно русскому философу, выражена в противопоставлении телесной и духовной жизни человека. Такая же проблема, продолжает он, стояла и перед Кантом, который принес в жертву своей теории тело, объявив ум самостоятельным началом всего человеческого существа, в котором также действует чувственность «под условием чисто

субъективных форм воззрения». Само тело у Канта, отмечает Карпов, как и внешняя вещественная реальность, были объявлены явлениями и таким образом почти устранены из философского рассмотрения в отношении к теоретическому разуму. Итак, последний имеет дело только с миром явлений, «чувствуя его под формами пространства и времени, а познавая категорически» (Карпов, 1840, 92–94).

Что касается в целом кантовской идеи различения теоретического и практического разума, то Карпов пишет: «этот взгляд на человеческую природу гораздо выше и отчетливее дуалистического», и далее: «Никто, вероятно, не будет сомневаться и в том, что сделанное Кантом преобразование философии открыло бесконечное поприще для дальнейшего исследования и оценки теоретических наших познаний, а особенно для философской архитектуры, или систематического построения науки. Впрочем, это оправдано и самим опытом... ныне только закоренелый предрассудок держится старых форм науки, и только невежество довольствуется внешним соотношением истин» (Карпов, 1840, 94–95). Тем не менее Карпов считал, что кантовский мир явлений мало оказывал влияния на субъективный мир человека, так как «между опытом и умом теоретическим поместил чистые, априорические формы чувственного воззрения» (Карпов, 1840, 95–96). Также русский философ высказывает и ряд других замечаний, для того чтобы «показать слабую сторону современной философии» (Карпов, 1840, 97).

Мы видим здесь достаточно нейтральное отношение Карпова к Канту, а в вопросах относительно априорных форм познания — даже нечто похожее на сочувствие. Можно даже сказать, что русский философ в некотором смысле соглашается с общими чертами учения Канта о субъективных формах познания, ссылаясь на их оправданность опытом. В то же время уже сейчас намечается критика кантовского различения мира явлений и мира вещей в себе, которое у Канта все же является следствием обнаружения субъективных форм познания, имеющих при этом только субъективное значение. Отсюда не до конца ясно, в какой мере Карпов принимал кантовское учение о пространстве, времени и рассудочных категориях.

В более-менее строгом виде теория познания В. Н. Карпова появляется в «Систематическом изложении логики» в первых трех главах — «Об условиях мышления», «О законах мышления» и «О природе мышления». В общем виде ее можно представить следующим образом. Первоначальное и необходимое условие действительного мышления — восприятие предметов, которое делится на чувственное и идеальное созерцание. Чувственное созерцание всегда находится в страдательном состоянии и, в сущности, представляет собой ощущения, вызываемые внешними предметами. Идеальное созерцание также является страдательной способностью, но оно, будучи именно способностью ума, воспроизводит впечатления «из недр собственной своей природы», к которым относятся идеи истины и добра, представленные в душе в виде вечности и бесконечности. В силу того, что чувственные созерцания пассивны, они не ведут самостоятельно к состоянию осознанности самих себя, для последнего необходимо проявление деятельных сил души. Тогда осознанные чувственные созерцания становятся воззрениями, а идеальные — умозрениями (Карпов, 1856, 14–19). Таким образом, Карпов представил две познавательные способности души — чувственность и ум, которые являются пассивными по своей природе и формы которых — созерцания.

Главное действующее начало мышления, логическая сила — это рассудок, который принимает участие в деятельности чувственности и ума. Последние дают рассудку материал и являются предметными условиями для рассудка (Карпов, 1856, 25–28). В то же время рассудок стремится разрешить противоречия между чувственностью и умом, между «здесь» и «везде», «мгновенно» и «всегда» посредством форм пространства и времени, которые становятся для Карпова условиями возможности самого мышления. При этом пространство суть форма внешнего воззрения, время суть форма умственного созерцания. Самое важное для нас, что пространство и время, согласно Карпову, не «заслоняют» от нас природы вещей, «потому что впечатления предметов мира внешнего и внутреннего мы принимаем в сознание не пространством

и временем, а непосредственно чувством и умом, поколику эти силы действуют либо до развития пространства и времени, либо независимо от них» (Карпов, 1856, 30). Саму деятельность рассудка Карпов исчерпывает двумя процессами: вниманием и воспроизведением. Внимание действует в форме времени и сопровождает всякую деятельность рассудка. Воспроизведение действует в форме пространства и дает рассудку материю представления (Карпов, 1856, 30–35). Взаимодействие рассудка с чувственностью и умом рождает два противоположных закона познания, из действия которых возникают законы рассудочной деятельности: закон тождества, закон противоречия и закон достаточного основания (Карпов, 1856, 50–52). Наконец, Карпов приводит определение понятия «мышление»: это «сознательная деятельность рассудка, совершаемая им в формах пространства и времени и управляемая известными законами» (Карпов, 1856, 68–69), при этом именно рассудок обнаруживает пространство и время в представлении вещей (Карпов, 1856, 70–71).

Карпов выделяет два типа мышления: математическое и логическое/дискурсивное мышление. Сам характер мышления, согласно русскому философу, заключается в том, что оно одновременно является деятельностью *a priori* и *a posteriori*, которые взаимообусловлены (Карпов, 1856, 73). Для мышления Карпов определяет целью «дойти до непосредственного познания самой вещи», в то же время из-за форм пространства и времени достичь указанную цель невозможно (Карпов, 1856, 79–80).

Уже оформленная теория познания Карпова на первый взгляд отстоит несколько дальше от взглядов Канта, хотя здесь обнаруживаются следующие параллели: а) возможность познания только при связи рассудочной деятельности и форм пространства и времени (см.: (Кант, 2006, 279; В196–197)); б) самодеятельный и свободный характер рассудочной познавательной способности; в) пассивный характер чувственности (см.: (Кант, 2006, 89, 137–139; В33, 75–76)); г) субъективный характер законов мышления (см.: (Кант, 2006, 191, 379; В122, 283)). Указанные сходства, в то же время, не позволяют утверждать зависимость Карпова от Канта в отношении теории познания, скорее русский философ делал незначительные поправки на теоретическую философию Канта. Ведь Карпов, в отличие от Канта, разворачивает свою гносеологию, используя психологический подход. Более того, русский философ не относит пространство и время к априорным формам чувственного познания, как это делает Кант (см.: (Кант, 2006, 119–121; В59–60)), но говорит о них постоянно в контексте рассудочной деятельности. Несколько слов важно сказать об упоминании Канта в «Систематическом изложении логики». В главах, посвященных теории познания, Карпов упоминает немецкого философа всего три раза, по поводу автономии и деятельности рассудка и относительно понятия ноумена (Карпов, 1856, 49, 73, 74).

В целом характеризовать философию Карпова, в частности его теорию познания, как априористическую все-таки не совсем правомерно, как это делал Гайдадым (см.: [Гайдадым, 1992, 1]), а вслед за ним и Мачкарина (см.: [Мачкарина, 2011б, 219]). Даже если под априоризмом понимать не только всеобщий и необходимый характер субъективных форм познания, о чем Карпов ясно не высказался, но и присовокупить сюда синтетическую модель взаимодействия чувственности и рассудочной деятельности, активность познающего субъекта, предполагающую наличие априорных форм познавательных способностей человека, наконец, трансцендентальное значение указанных форм, гносеология Карпова в «Систематическом изложении логики» в плане априоризма не сильно приближается к теоретической философии Канта. Важно отметить и то, что отсутствия явной критической настроенности Карпова относительно теории познания Канта во «Введении в философию» и в «Систематическом изложении логики» недостаточно для того, чтобы делать заключение о восприятии априоризма и трансцендентализма Карповым у Канта.

Спустя четыре года после издания «Систематического изложения логики» В. Н. Карпов начинает публиковать в журнале «Христианское чтение» серию статей под названием «Философский рационализм Новейшего времени», где высказывает критику в адрес теории познания Канта. Указанные публикации обнаруживают

достаточно интенсивную степень знакомства русского философа с наследием Канта, в отличие от его же «Логики». Отправной точкой критики кантовской теории познания в «Философском рационализме Новейшего времени» для Карпова является «Трансцендентальная эстетика», в которой немецкий философ предложил метафизическое и трансцендентальное истолкование пространства и времени как априорных форм чувственности, поскольку этот раздел «Критики чистого разума» есть «исходная точка рационализма и вместе первый шаг к заблуждению» (Карпов, 2013, 142). Карпов в первую очередь выступает против трансцендентального истолкования пространства и времени, утверждая, что различие материи и формы в чувственном познании — прерогатива рассудка, самой же чувственности такое различие не дано. Карпов утверждает, что пространство и время не только субъективные формы, как утверждал Кант, но и принадлежат самим вещам. Отрицает русский философ, в отличие от Канта, и априорный характер пространства и времени, указывая, что пространство и время неопределенны (Карпов, 2013, 144–145).

Следуя плану «Критики чистого разума», Карпов переходит к рассмотрению «Трансцендентальной аналитики», где, по его мнению, кенигсбергский философ воздвиг «истукан рационализма», но на «глиняных ногах» (Карпов, 2013, 147). Карпов выступает здесь против нескольких ключевых кантовских положений: 1) законодательство рассудка, а именно право давать законы внешней природе (см.: (Кант, 2006, 281; В197–198)); 2) дискурсивный характер рассудочного познания, выраженный в операциях с помощью понятий, а не созерцаний (см.: (Кант, 2006, 157; В92–93)); 3) трансцендентальный и логический характер понятий; 4) сфера применения категорий ограничена предметами возможного опыта (Карпов, 2013, 147–149); так как «Кант замкнул этот круг умственной деятельности и решил не впускать в него ничего, что не подходит под его категории и не укладывается в формы пространственных и временных отношений» (Карпов, 2013, 150). В итоге для Карпова теория познания Канта представляет «философский рационализм», который отвергает такие «духовно-реальные» основания бытия, как внешний объективный мир и внепространственно-временной духовный мир, и заменяет их «трансцендентальными призраками» ((Карпов, 2013, 152); ср.: (Кант, 2006, 243–245; В165–167)).

С одной стороны, здесь продолжается обнаруженная еще в годы обучения в КДА и намеченная Карповым в его работе 1840 г. тенденция создать в некотором смысле оппозиционную германской рационалистической философии русскую самобытную философию. При этом сходства с Кантом в сочинениях «Введение в философию» и «Систематическое изложение логики» либо фрагментарны и редки, либо показывают нейтральное отношение Карпова к немецкому философу. С другой стороны, в критике европейского рационализма Карпова обнаруживается смена отношения к Канту от нейтрального к негативному. Именно здесь русский философ окончательно отвергает как кантовский априоризм, так и его же трансцендентализм, оставляя лишь модифицированную концепцию субъективных форм познания, которая на кантовскую практически не похожа.

Итак, в трех рассмотренных сочинениях Карпова по отношению к философским идеям Канта обнаруживается едва заметный дрейф русского философа от нейтрального отношения с элементами симпатии и критики к негативно-критическому. Следовательно, справедлива та часть утверждения Ласкеева, в которой отмечается эволюция взглядов Карпова применительно к европейскому рационализму: от принятия и использования его установок до отрицания и критики.

Внешние факторы, повлиявшие на эволюцию философских взглядов В. Н. Карпова

Хотелось бы еще высказать некоторые соображения относительно внешних условий, повлиявших на философский путь Карпова. Хотя интерес русского

философа к Платону обнаружился почти в начале его становления как мыслителя, тем не менее нельзя игнорировать исторические, социальные, культурные и политические факторы. На последующие размышления меня натолкнула статья Т. Симосато «О формировании образа Платона как символа русской философии в сочинениях В. Н. Карпова».

Карпов занимался разработкой собственной философской системы на протяжении долгого времени, начиная с обучения в Киевской духовной академии в 20-е гг. XIX столетия и до конца своих дней. При этом значительная часть его размышлений совпала со временем правления Николая I, отмеченного усугублением цензуры и подавления вольнодумства. В частности, в 1840 г. в духовных семинариях было отменено преподавание философии, остались только курсы логики и психологии [Федоров, 2003, 106]. Также большую часть своей жизни Карпов посвятил переводу и исправлению сочинений Платона. Вполне естественно, что он во время переводов и правок размышлял над идеями античного философа.

Нельзя не отметить, что до правления Николая I интерес к западной философии был довольно невысокий, но на фоне цензуры и запретов могли образоваться те самые условия для обращения к античной и восточной философии. Вполне может быть, что не только изначальный интерес Карпова к Платону определил характер его философствования, но и внешняя ситуация, которая складывалась из отчуждения западноевропейской философской мысли и поисков русской самобытной мысли в русле православного мировоззрения. Более того, эволюция взглядов Карпова, скорее всего, могла быть вызвана в том числе и указанными внешними изменениями, что объясняет его довольно острую критику европейского рационализма. В этом отношении показательна реакция Карпова на его перевод на кафедру истории философии в 1853 г. Философу предстояло читать лекции по истории философии «по странной и прихотливой программе», которые не сильно воодушевляли Карпова, так как «мертвая программа мертвила речь его». «Ожил» Карпов, когда поручили ему преподавание логики, а затем философии [Христианское чтение, 1868б, 266–267].

В 1858 г. Карпов преподавал уже курс по истории философии от Канта [Христианское чтение, 1868а, 236–237]. А спустя менее чем через два года, в 1860 г., русский философ начал публиковать в «Христианском чтении» частями свою статью «Философский рационализм Новейшего времени». Сказанное позволяет предполагать, что Карпов произвел еще одну ревизию в своих взглядах и пришел к еще большему отрицанию европейского рационализма по той причине, что практически невольно был вынужден преподавать историю философии, а затем новейшую историю философии от Канта.

Заключение

Обнаруженные изменения, которые трудно заметить, не углубляясь в анализ отношения В. Н. Карпова к философии Канта, демонстрируют эволюцию теории познания Карпова в плоскости отношения русского философа к европейскому рационализму, неотъемлемой частью которого он считал Канта. Если принимать еще во внимание свидетельства современников Карпова о его отношении к кантовским идеям во время обучения в КДА, то можно утверждать, что за время своих философских исканий Карпов изменил отношение к Канту от симпатии с элементами критики в сторону острой критики и неприятия. Это не могло не сказаться на теории познания Карпова, где до 1860 г. еще обнаруживаются следы кантовских концепций субъективизма и априоризма, а уже в «Философском рационализме Новейшего времени» они не просто исчезают, а активно критикуются и отвергаются. Эволюция во взглядах Карпова в отношении к Канту не только показывает динамику взглядов русского философа в теории познания, но и открывает перспективу дальнейших исследований всего философского наследия Карпова в эволюционном ключе.

Источники и литература

Источники

1. Кант (2006) — *Кант И.* Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. М.: Наука, 2006. Т. 2. Ч. 1. 1081 с.
2. Карпов (1840) — *Карпов В. Н.* Введение в философию. СПб., 1840. 136 с.
3. Карпов (1856) — *Карпов В. Н.* Систематическое изложение логики СПб.: Тип. Я. Третья, 1856. 314 с.
4. Карпов (2013) — *Карпов В. Н.* Сочинения: в 3 т. / Ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г. Мелитополь: Издательский дом Мелитопольской городской тип., 2013. Т. 1. 355 с.

Литература

5. Абрамов (1994) — *Абрамов А. И.* Кант в русской духовно-академической философии. М.: Наука, 1994. С. 81–114.
6. Августин Никитин (2001) — *Никитин А. Е., архим.* В. Н. Карпов — переводчик Платона // Воронежская беседа: Альманах на 1999–2000 годы. Воронеж: Изд-во Воронежско-Липецкой епархии, 2001. С. 64–74.
7. Аскоченский (1863) — *Аскоченский В. И.* История Киевской духовной академии, по преобразовании ее, в 1819. СПб., 1863. 282 с., примеч. VIII с.
8. Воронежские епархиальные ведомости (1869) — Воронежские епархиальные ведомости. 1869. № 22. 15 ноября.
9. Воронежские епархиальные ведомости (1897) — Воронежские епархиальные ведомости. 1897. № 4. 15 февраля.
10. Высокоостровский (1893) — *Высокоостровский А. П.* Покойный профессор Карпов как почитатель сократо-платоновой философии // Христианское чтение. 1893. № 3–4. С. 389–395.
11. Гавриил Воскресенский (1840) — *Гавриил (Воскресенский), архим.* История философии. Казань: Университетская тип., 1840. Ч. 6. 159 с.
12. Гайдадым (1992) — *Гайдадым Э. Л.* Философия истории православного неортодоксального теизма в России XIX — начала XX вв.: Автореф. дис. ... докт. филос. наук. Киев, 1992. 46 с.
13. Зеньковский (2010) — *Зеньковский В., прот.* Христианская философия. М.: Ин-т русской цивилизации, 2010. 1072 с.
14. Каменский (2009) — *Каменский З. А.* Еще о школе Шада. Послесловие к публикуемым диссертациям // Кантовский сборник. 1984. № 1 (9). С. 130–134.
15. Коцюба (2017) — *Коцюба В. И.* Духовно-академическая философия XIX столетия в немецкой историко-философской науке XX в. // Вопросы философии. 2017. № 2. С. 117–127.
16. Круглов (2009) — *Круглов А. Н.* Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX веков. М.: Канон +; РООИ «Реабилитация», 2009. 567 с.
17. Куценко (2009) — *Куценко Н. А.* Из истории российского кантоведения. Харьковская философская школа первой половины XIX века... // Кантовский сборник. 2009. № 1 (29). С. 129–137.
18. Ласкеев (1898) — *Ласкеев П. М.* Два проекта православно-христианской философии: «Введение в философию» В. Н. Карпова и «О необходимости и возможности новых начал для философии» И. В. Киреевского // Христианское чтение. 1898. № 5. С. 732–756.
19. Маковельский (2004) — *Маковельский А. О.* История логики. М.: Кучково поле, 2004. 480 с.
20. Мачкарина (2011а) — *Мачкарина О. Д.* Критическая философия И. Канта в Санкт-Петербургской духовной академии: критика и интерпретация // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2011. № 1 (14). С. 155–160.
21. Мачкарина (2011б) — *Мачкарина О. Д.* Рецепция критической философии И. Канта в России XIX века: Дис. ... докт. филос. наук. СПб., 2011. 392 с.

22. Никольский (1898) — *Никольский П. В.* История Воронежской духовной семинарии. Воронеж, 1898. Ч. 1. 235 с.
23. Никольский (1899) — *Никольский П. В.* История Воронежской духовной семинарии. Воронеж, 1899. Ч. 2. 229 с.
24. Пишун (2013) — *Пишун С. В.* Природа философского знания в интерпретации Санкт-Петербургской школы духовно-академического теизма (взгляд Ф. Ф. Сидонского и В. Н. Карпова) // *Религиоведение*. 2013. № 3. С. 131–138.
25. Ростиславов (1872) — *Р. С. [Ростиславов Д. И.]* Петербургская духовная академия до графа Протасова. Воспоминания // *Вестник Европы*. 1872. Т. V. С. 152–207.
26. Ростиславов (1883) — *Ростиславов Д. И.* Петербургская духовная академия при графе Протасове 1836–1855 гг. // *Вестник Европы*. 1883. Т. IV. С. 581–611.
27. Ряполов (2019) — *Ряполов С. В.* Роль философской системы В. Н. Карпова в развитии онтологии и теории познания // *Вестник Самарского государственного технического университета*. Сер.: Философия. 2019. С. 84–89.
28. Ряполов (2021) — *Ряполов С. В.* Понятие метафизики в философии В. Н. Карпова // *Хотят ли русские войны: Материалы XVI Международного форума*. Липецк: Липецкий государственный педагогический ун-т им. П. П. Семенова-Тян-Шанского, 2021. С. 46–48.
29. Симосато (2017) — *Симосато Т. Х.* О формировании образа Платона как символа русской философии в сочинениях В. Н. Карпова // *Философский полилог*. 2017. № 1. С. 30–42.
30. Соловьев (2015) — *Соловьев А. П.* Идеиное наследие архиепископа Никанора (Бровковича; 1826–1890) и философская мысль в Санкт-Петербургской духовной академии середины XIX века // *Христианское чтение*. 2015. № 3. С. 8–30.
31. Столяров (2016) — *Столяров А. Г.* Особенности концепций логико-гносеологической школы Санкт-Петербургской духовной академии в XIX — начале XX вв. (на примере учений Ф. Ф. Сидонского и В. Н. Карпова) // *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке*. 2016. № 3 (37). С. 117–126.
32. Федоров (2003) — *Федоров В. А.* Русская Православная Церковь и государство. Синаодальный период. 1700–1917. М.: Русская панорама, 2003. 480 с., 11 табл.
33. Христианское чтение (1868а) — *Василий Николаевич Карпов* // *Христианское чтение*. 1868. № 2. С. 230–247.
34. Христианское чтение (1868б) — *Речь при погребении заслуженного профессора В. Н. Карпова* // *Христианское чтение*. 1868. № 2. С. 262–273.
35. Христианское чтение (1898) — *Памяти русского философа В. Н. Карпова: речи, произнесенные на торжественном собрании в СПб. Духовной академии 12 апреля 1898 г. по случаю столетия со дня рождения знаменитого профессора-философа (род. 2 апр. 1798 г.)* // *Христианское чтение*. 1898. № 5. С. 684–731.
36. Чернаткин (2018) — *Чернаткин И. И.* Подходы к изложению логики во второй половине XIX века в России на материале учебников В. Н. Карпова и А. Е. Светилина // *Логико-философские штудии*. 2018. № 3 (16). С. 275–282.
37. Шевцов (2017) — *Шевцов А. В.* Философия в Санкт-Петербургской духовной академии в XIX веке // *Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. Материалы VIII международной научно-богословской конференции, посвященной 70-летию возрождения Санкт-Петербургской Духовной Академии: в 2 ч.* СПб.: СПбДА, 2017. Ч. 2. С. 29–39.
38. Яковенко (2003) — *Яковенко Б. В.* История русской философии. М.: Республика, 2003. 510 с.

Священник Денис Михалёв

«Лицо», «индивид» и «личность» как формы человеческого существования в философии Иммануила Канта и во французском персонализме Жана Лакруа и Эмманюэля Мунье

УДК 1(4)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_151
EDN RPUKQN



Аннотация: Статья посвящена изучению форм человеческого существования, как они понимаются в философии Иммануила Канта и во французском персонализме Жана Лакруа и Эмманюэля Мунье. Автор сосредотачивает свое внимание как на осмыслении проблемы человеческого существования в целом, так и на изучении конкретных форм, в которых оно воплощается в работах Канта и философов-персоналистов. В ходе исследования обращается внимание на то, что как Кант, так и философы-персоналисты Лакруа и Мунье оперируют схожими понятиями, выражающими конкретные формы человеческого существования, а именно: «лицо», «индивид» и «личность». Эти понятия, как видится автору, позволяют рассматривать проблему человеческого существования в наиболее целостном варианте, отображая всю многогранность и сложность этого феномена. В ходе исследования производится выявление и изучение характеристик форм человеческого существования «лицо», «индивид» и «личность» сначала в философии Канта, а затем в персонализме Лакруа и Мунье, с последующим их компаративистским анализом. Автор делает выводы о том, что понятия «лицо» и «индивид» как у Канта, так и у философов-персоналистов являются базовыми, изначально заданными формами человеческого существования, которые призваны обозначить в человеке нечто единичное и уникальное. Понятие же «личность» является высшей формой человеческого существования и выполняет функцию цели жизненного пути человека, достигаемой посредством духовно-нравственного совершенствования.

Ключевые слова: И. Кант, Ж. Лакруа, Э. Мунье, персонализм, философская антропология, человек, человеческое существование, человечество, личность, лицо, индивид, персонализация, субъект, homo noumenon, homo phaenomenon.

Об авторе: Священник Денис Владимирович Михалёв

Старший преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; аспирант Балтийского федерального университета им. И. Канта.

E-mail: mihalev.denis.85@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2609-4944>

Для цитирования: Михалёв Д., свящ. «Лицо», «индивид» и «личность» как формы человеческого существования в философии Иммануила Канта и во французском персонализме Жана Лакруа и Эмманюэля Мунье // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 151–170.

Статья поступила в редакцию 10.07.2023; одобрена после рецензирования 25.08.2023; принята к публикации 19.09.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Priest Denis Mikhalyov

“Person”, “Individual” and “Personality” as Forms of Human Existence in the Philosophy of Immanuel Kant and in French Personalism of Jean Lacroix and Emmanuel Mounier

UDK 1(4)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_151
EDN RPUKQN



Abstract: The article presents the study of the forms of human existence as they are understood in the philosophy of Immanuel Kant and in the French personalism of Jean Lacroix and Emmanuel Mounier. The focus is both on understanding the problem of human existence in general, and on studying those specific forms in which it is embodied in the works of Kant and personalist philosophers, in particular. In the course of the research, attention is paid to the fact that both Kant and the personalist philosophers Lacroix and Mounier operate with similar concepts that express specific forms of human existence, namely: “person”, “individual” and “personality”. These concepts allow us to consider the problem of human existence in the most holistic way, reflecting all the versatility and complexity of this phenomenon. In the course of the research, the characteristics of the forms of human existence “person”, “individual” and “personality” are identified and studied, first in the philosophy of Kant, then in the personalism of Lacroix and Mounier, and then their comparative analysis follows. The conclusion is that the concepts of “person” and “individual”, both in the philosophy of Kant and in the personalism of Lacroix and Mounier are the basic, initially given forms of human existence, which are designed to designate something singular and unique in a human. The concept of “personality” in its turn is the highest form of human existence, and performs the function of the goal of a human’s life path, which is achieved through spiritual and moral improvement.

Keywords: Immanuel Kant, Jean Lacroix, Emmanuel Mounier, personalism, philosophical anthropology, human, human existence, humanity, personality, person, individual, personalization, subject, *homo noumenon*, *homo phaenomenon*.

About the author: **Priest Denis Vladimirovich Mikhalyov**

Senior Lecturer at St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities; Postgraduate student of Immanuel Kant Baltic Federal University.

E-mail: mihalev.denis.85@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2609-4944>

For citation: Mikhalyov D., priest. “Person”, “Individual” and “Personality” as Forms of Human Existence in the Philosophy of Immanuel Kant and in French Personalism of Jean Lacroix and Emmanuel Mounier. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 151–170.

The article was submitted 10.07.2023; approved after reviewing 25.08.2023; accepted for publication 19.09.2023.

Введение

Вопрос осмысления проблемы человеческого существования представляется одним из важнейших во всей истории философской мысли. При этом максимальную остроту он принимает, как правило, в периоды исторических кризисов и мировоззренческих катаклизмов, когда сама ценность человеческой жизни ставится под вопрос. В частности, всплеск интереса к философско-антропологической проблематике обнаруживается в исторический промежуток между двумя мировыми войнами — в 1920–1930-е гг. Именно в этот период, характеризующийся общим гуманитарным, социальным и экзистенциальным кризисом европейского общества, оформляется философия французского персонализма, основным содержанием которой становится проблема поиска цели и смысла человеческого существования. Наиболее последовательно эта мировоззренческая проблема прорабатывалась такими представителями французского персонализма, как Жан Лакруа (Jean Lacroix; 1900–1986) и Эмманюэль Мунье (Emmanuel Mounier; 1905–1950), которые, по словам отечественного исследователя персонализма И. С. Вдовиной, являются и наиболее плодотворными представителями этого философского направления [Вдовица, 2004, 587].

Выбирая для исследования философские учения именно Лакруа и Мунье, сделаем предварительное уточнение о том, что при работе над анализом их сочинений представляется важным учитывать факты их биографии. Дело в том, что Лакруа и Мунье являлись не только создателями главного печатного органа европейской персоналистской мысли — журнала «Esprit» (основан в 1932 г.), но также близкими друзьями и идейными соратниками. Все это позволяет нам синхронно в едином интеллектуальном поле рассматривать их философские взгляды на осмысление проблемы человеческого существования, что и будет сделано в данной статье.

Отметим также тот важный для проводимого исследования момент, что процесс формирования философии французского персонализма сопровождался кропотливой историко-философской работой Лакруа и Мунье по выявлению и систематическому анализу всех философско-антропологических наработок мыслителей прошлого. При этом Иммануилу Канту (1724–1804) персоналистами отводится роль одного из ведущих мыслителей, оказавших решающее влияние на формирование личностной философии как таковой. Например, анализу влияния Канта на формирование философии французского персонализма целиком посвящена глава «Кант» в историко-философской работе Лакруа «Персонализм: истоки — основания — актуальность» (1972)¹. Кроме того, вопрос кантовского влияния на личностную философию во Франции рассматривает и Мунье в разделе «Краткая история понятия личности и условий ее существования» своей программной работы «Персонализм» (1949)².

Так, Лакруа считает, что «Кант был первым философом, кого в конце XVIII в. можно было бы отнести к персоналистскому направлению, хотя он и не употреблял термина „персонализм“» (Лакруа, 2004в, 69). Мунье, в свою очередь, напрямую именует Канта «классическим персоналистом» (Мунье, 1999б, 465), которому личностная философия в принципе обязана своим появлением (Мунье, 1999б, 466).

С пietetом французских персоналистов по отношению к Канту нельзя не согласиться. Действительно, проблема человека в целом и форм его существования в частности определяет направление всей, без преувеличения сказать, кантовской философской мысли. Сам же антропоцентрический характер философии Канта объясняется формулировкой четвертого и, пожалуй, главного вопроса его философии, известного как «Что такое человек?» (Кант, 1980, 322). Этот факт, например, подтверждает и А. В. Гулыга, указывая на то, что человек для кенигсбергского философа представляет собой «самый главный предмет в мире» [Гулыга, 1981, 259].

¹ Главу «Кант» в работе Лакруа «Персонализм: истоки — основания — актуальность» см.: (Лакруа, 2004в, 69–78).

² Раздел «Краткая история понятия личности и условий ее существования» работы Мунье «Персонализм» см.: (Мунье, 1999б, 463–468).

Для проводимого исследования важно будет отметить и то, что и сам Кант жил в период европейского исторического и мировоззренческого кризиса, связанного с Семилетней войной (1756–1763), Великой французской революцией (1789–1799) и зарождением эпохи Просвещения. А это значит, что для великого немецкого философа вопрошание о человеке было не просто интеллектуальным теоретизированием, но в подлинном смысле жизненно важным интересом. Таким образом, мы можем также утверждать, что драматизм внешних исторических условий, в которых творили как Кант, так и Лакруа с Мунье, ставил перед мыслителями двух разных эпох одинаковый по глубине вопрос о сущности человеческого существования.

В свою очередь, интерес к человеку побуждает рассматриваемых нами мыслителей на изучение конкретных форм реализации человеческого существования, посредством которых наиболее подробно можно было бы его изучить. Ниже будет показано, что как Кант, так и французские персоналисты Лакруа и Мунье рассматривают человеческое существование, реализованное в таких его формах, как «лицо», «индивид» и «личность».

Таким образом, в рамках данного исследования представляется важным понятие: как общее для Канта и французских персоналистов Лакруа и Мунье понятие «человек» конкретизируется в обозначенных выше формах? Что собой представляют их содержательные характеристики у каждого из философов? Попутно предстоит выяснить и вопрос, насколько философский взгляд Канта на рассматриваемую нами проблему повлиял на персоналистскую концепцию человека во французском персонализме Лакруа и Мунье.

I. Человек как «лицо» и как «личность» в философии Иммануила Канта

Говоря о формах человеческого существования, Кант оперирует двумя понятиями, которые при первом знакомстве с ними производят впечатление об их тождестве. Тем не менее они имеют свои отличительные характеристики, которые следует рассмотреть отдельно. Речь идет о таких понятиях, как «лицо» (нем. Person) и «личность» (нем. Persönlichkeit).

В качестве вводной мысли, проясняющей дальнейший ход рассуждения, обратимся к статье А. В. Гулыги «Кант сегодня» (1980), в которой он, в частности, пишет, что «Кант проводит принципиальное различие между терминами *Person* и *Personlichkeit*, которые обычно переводятся одинаково: „личность“. Между тем первый термин обозначает „лицо“ и только второй — „личность“. Под „лицом“ Кант понимал человеческий индивид, отличающий себя от другого, олицетворение принципа „я мыслю“. *Личность* есть нечто большее, чем носитель сознания, — последнее в личности становится самосознанием. Быть *личностью* — значит быть свободным, реализовать свое самосознание в поведении» [Гулыга, 1980, 36].

Итак, рассмотрим первое кантовское антропологическое понятие — «лицо» (Person). Здесь сразу надо будет отметить, что исследование этого понятия преподнесет нам ряд определенных трудностей. Является это следствием неоднозначного теоретического содержания понятия *лицо* в самой кантовской философии. Так, например, Л. Зип считает удивительным тот факт, что «у Канта нет систематического определения понятия *лицо* [Person]» [Sier, 1989, 83]. На это указывает и М. Баум, говоря о том, что «*Лицо* [Person], как и многие другие кантовские понятия, имеет весьма неоднозначное определение» [Baum, 2020a, 57]. При этом Л. Каллио делает по этому поводу еще более радикальное суждение: «Результатом кантовской критики является то, что с теоретической точки зрения понятие *лицо* [Person] в определенном смысле „пусто“» [Kallio, 2017, 203].

Чем же определяется такая содержательная неоднозначность и, как было указано выше, даже теоретическая «пустота» понятия *лицо* в кантовской философии?

В первую очередь это объясняется тем, что понятие *лицо* у Канта обладает многовариантным характером применения. Как пишет М. Баум, «Кант довольно часто применяет понятие *лицо* [Person] в качестве синонима понятию *человек* [нем. Mensch] во всем многообразии его значений» [Baum, 2020a, 57]. Исходя из чего нам всегда необходимо учитывать философский контекст или повод, по которому понятие *лицо* Кантом для конкретного случая используется.

В целом же, если опираться на словарь кантовских терминов «Kant-Lexikon», можно выделить три основных целевых варианта использования Кантом понятия *лицо*:

- для противопоставления разумно мыслящего человека неразумному животному [Kant-Lexikon, 2015, 1742];
- для определения человека как существа, одновременно относящегося к царству природы и к царству целей [Kant-Lexikon, 2015, 1743];
- для обозначения человека в качестве разумного существа, обладающего непревзойденным характером своего сознания и самосознания [Kant-Lexikon, 2015, 1743].

Уместным будет проиллюстрировать выделенные варианты употребления понятия *лицо* на конкретных примерах кантовских работ.

Итак, Кант в первую очередь подчеркивает то, что только человек, как существо разумное, может именоваться «*персоной*» или «*лицом*». Этим самым он отличается от любого неразумного животного. В частности, в работе «О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академии Наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа?» (1791) Кант утверждает, что способность человека осознавать самого себя, свое уникальное существование, выделяющее его из ряда других земных живых существ, «создает пропасть между нами и животными, приписывать которым способность обращаться к себе как к *Я* у нас нет причины» (Кант, 1994г, 391). И далее Кант продолжает: «*Я*, которое я мыслю и созерцаю, есть *индивид*» (Кант, 1994г, 391)³.

Подобную мысль мы можем увидеть и в «Антропологии с прагматической точки зрения» (1798). В ней, в частности, Кант подчеркивает, что человек как *лицо* проявляет себя в том, что он способен осознавать сам факт своего существования, выделять свое *Я*, что коренным образом отличает его от прочих земных существ. Об этом он пишет следующее: «То, что человек может иметь представление о своем *Я*, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на Земле. Благодаря этому он — *индивид*, и вследствие единства сознания при всех изменениях, которые могут с ним произойти, — одно и то же *лицо*» (Кант, 1994а, 142).

Как было сказано выше, понятие *лицо* Кант также употребляет и для подчеркивания дуального характера человеческого естества, опосредованного его одновременным отношением как к царству природы, так и к царству целей. Например, в своей работе «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766) Кант, возможно, впервые в своей философской системе выражает интересную мысль о том, что человек как *лицо* (Person) есть прежде всего единство составляющих человеческое естество духа и материи. Об этом им говорится следующее: «вероятно также, что духовные существа не могут непосредственно воспринимать чувственные впечатления от телесного мира с полным сознанием, потому что, не образуя *личности* [Person]⁴ [в сочетании] с какой-либо частью материи, они не могут сознавать... свое место в материальном мире» (Кант, 1994б, 222).

Далее, в «Критике практического разума» (1788), Кант расширяет приведенную выше мысль и дает более подробное разъяснение вопроса о границах употребления понятий *лицо* и *личность* в своей практической философии в контексте

³ Таким образом, мы видим, что Кант в качестве синонима понятию «лицо» употребляет и еще одно схожее с ним понятие — «индивид». Этот момент, в частности, будет отмечен и в кантовской «Антропологии с прагматической точки зрения» (см.: (Кант, 1994а, 142)).

⁴ В данном случае Person переводится, как указывал на это выше Гулыга, как «личность», а не как «лицо» (см.: [Гулыга, 1980, 36]).

вопроса о соотношенности человека с двумя царствами своего существования. Так, *лицо* (Person), по мысли Канта, — это антропологическое понятие, которое относит человека прежде всего к чувственно постигаемому миру, т.е. к царству природы. *Личность* же (Personlichkeit) относит человека к миру умопостигаемому, т.е. к царству целей. Об этом говорится следующее: «Это не что иное, как *личность* [Personlichkeit], т.е. свобода и независимость от механизма всей природы... следовательно, *лицо* [Person] как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной *личности*, поскольку она принадлежит в то же время и к умопостигаемому миру; поэтому не следует удивляться, если человек, как принадлежащий к обоим мирам, должен смотреть на собственное существо, взятое в отношении к его второму и высшему назначению, не иначе, как с почтением, а на законы его — с величайшим уважением» (Кант, 1997а, 511). Важная мысль, которую мы здесь также видим, состоит в том, что понятие *лицо* подчинено понятию *личность*. Иными словами, человек как *личность* превосходит себя самого, рассматриваемого как *лицо* или *индивид*. Данный тезис более подробно будет рассмотрен ниже, в контексте исследования кантовского антропологического понятия *личность* (Personlichkeit).

Перейдем к рассмотрению мысли о том, что понятие *лицо* в кантовской философии употребляется и для обозначения человека как существа, обладающего непрерывным характером своего сознания и самосознания. Для разъяснения данного тезиса в первую очередь следует обратиться к «Критике чистого разума» (1781), в которой философ в своих рассуждениях о паралогизмах чистого разума рассматриваемую нами идею разбирает достаточно подробно. В особенности нас будет интересовать третий паралогизм, именуемый у Канта «паралогизмом, касающимся персональности» (нем. Dritter Paralogismus, der Personalität).

Так, Кант прежде всего указывает на то, что суждение «я мыслю» свойственно каждому человеку и проявляется в его акте сознания. При этом, как указывает философ, акт сознания неизбежно приводит к порождению процесса самоидентификации своего «я» как источника сознания. Но, в таком случае, производным из этого утверждения будет и признание акта самосознания. Ведь самосознание так же непосредственно связано с «я» человека и порождается им. Как уточняет этот момент сам Кант, «мышление берется в обеих посылках в совершенно разных значениях: в большей посылке так, как оно относится к объекту вообще (следовательно, так, как объект может быть дан в созерцании), а в меньшей посылке — только так, как оно существует в отношении к самосознанию» (Кант, 2006а, 525).

Таким образом, как мы можем наблюдать эту мысль у Канта, сознание человека оказывается напрямую связанным с его же самосознанием. А это, в свою очередь, ведет к конституированию понятия *лица* как центра, или же источника, как сознания, так и самосознания одновременно. Особенно очевидно это проявляется для человека в том, что его внутреннему чувству свойственно рассматривать свое «я» в некоем тождестве во времени или, другими словами, в непрерывной самоидентификации своего «я». Кант пишет об этом следующим образом: «То, что сознает свое нумерическое (численное) тождество в разное время, есть в виду этого *личность* [Person]» (Кант, 2006б, 455).

Однако, как замечает Кант, этот непрерывный во времени акт самоидентификации своего «я» как *лица* или *личности*⁵ носит лишь практический характер. Возможность же познать себя самого теоретически с точки зрения критической философии представляется сомнительной. Кант говорит об этом так: «в этом смысле понятие *личности* представляется необходимым и достаточным для практического употребления, но мы никоим образом не можем щеголять им как расширением нашего самопознания посредством чистого разума» (Кант, 2006б, 461). Действительно,

⁵ Для объяснения хода своей мысли относительно практического применения в своей философии тождества во времени своего «я» Кант в разделе «Третий паралогизм, касающийся персональности» первого издания «Критики чистого разума» использует как понятие «лицо» (Person), так и понятие «личность» (Personlichkeit). При этом параллельное употребление Кантом двух этих понятий выглядит содержательно равнозначно.

опираясь на положения кантовской критической философии, мы не можем достоверно утверждать о том, что внутреннее ощущение своего «я», его неизменности для нас самих во времени, дает нам хоть какое-то основание для глубокого теоретического самопознания. Д. Штурма эту мысль Канта комментирует так: «Поэтому знание о „самости“ или „я“ с самого начала лишается всякого семантического основания» [Штурма, 2007, 29]. Таким образом, этот факт позволяет нам в актах своего самопознания говорить с теоретической точки зрения не об идентификации своего «я» как *лица*, а только лишь о психологическом акте «самореференции». При этом Д. Штурма уточняет, что, «хотя идентичность самосознания и выражается в самореференциальных структурах психических актов, но в случае личностной идентичности нам необходимы дополнительные физические, эпистемологические, моральные и социальные условия» [Sturma, 2005, 250].

О вышеизложенной проблеме теоретической непознаваемости своего «я» и сугубо практического характере понятия *лицо* говорит и М. Баум: «Теоретическое самопознание, которое возможно только эмпирическим путем... служит нравственному самосовершенствованию, посредством чего человек постепенно определяет себя как личность [Person]» [Baum, 2020б, 30]. В том же самом ключе интерпретирует кантовскую мысль и П. Гайер. В частности, он говорит о том, что всякий раз, когда мы вступаем в процессе самопознания в роль рациональных психологов, то неизбежно будем сталкиваться, по мысли Канта, с получением неверных и весьма зыбких с теоретической точки зрения выводов о самих себе. Неверность этих выводов, в свою очередь, заключается в «попытках получить теоретические знания о реальной природе своего „я“ только лишь из концепции этого „я“ и, следовательно, без какого-либо опыта эмпирического созерцания этого „я“, которое должно было бы выступать в роли необходимого условия для получения теоретического знания о нашем „я“» [Guyer, 2006, 137].

Таким образом, с позиции целостного взгляда на философскую систему Канта, понятие *лицо* содержит в себе, как считает Л. Каллио, некоторую смысловую напряженность. Она состоит в том, что понятие *лицо* в кантовской философии имеет весьма широкое практическое значение при невозможности его применения в теоретических целях. Так, по его словам, «с одной стороны, Кант уделяет большое внимание практическому значению понятия *лицо*, но, с другой стороны, его критика теоретического значения этого же понятия носит довольно резкий характер» [Kallio, 2017, 204].

Итак, человек, согласно кантовской мысли, может и должен мыслить свое «я» как *лицо*, являющееся уникальным центром и основой своего подлинно человеческого разумного существования, выделяющего его среди прочих живых существ. В этом состоит огромное практическое значение осмысления человеком себя как *лица* (Person). Однако любой акт самопознания, с точки зрения критической философии, будет заведомо обречен на бесплодность и теоретическую несостоятельность.

Далее перейдем к рассмотрению следующего кантовского антропологического понятия — «личность» (Personlichkeit).

Как было отмечено выше, в философии Канта понятие *личность* определяется прежде всего соотносительностью человека к царству целей или, иными словами, к умопостигаемому (интеллигибельному) миру (Кант, 1997а, 511). Опираясь на кантовскую мысль, мы можем проследить в этой характеристике понятия *личность* также религиозно-философский или рационально-теологический контекст. Ведь в предельном понимании интеллигибельный мир, по Канту же, есть «Царство Божие» (Кант, 1997а, 661)⁶. А значит, личностная составляющая человеческого существования соотносится и с понятием о «Боге как о высшем благе» (Кант, 1997б, 107), происходящем, по мысли философа, из «идеи нравственного совершенства, которую разум создает a priori и которую он неразрывно связывает с понятием свободной воли» (Кант, 1997б, 107).

⁶ Несомненно, мы не можем в полной мере приписывать кантовскому понятию «Царство Божие» то же самое значение, которое оно имеет в христианском богословии. Кант использует это понятие, как и понятие «Бог», исключительно в качестве регулятивных идей своей рациональной теологии и философской этики.

Соотнесенность же человека как *личности* с царством целей (интеллигибельным миром), в свою очередь, обнаруживает наличие у человека, как было выяснено выше, морального закона и свободы. Исходя из этого *личность* должна рассматриваться прежде всего как *моральная личность*: «моральная личность, следовательно, это не что иное, как свобода разумного существа, подчиняющегося моральным законам» (Кант, 2014, 71). При этом от понятия *моральной личности* следует отличать кантовское понятие *психологической личности*, которая определяется как просто непрерывное тождество самосознания человека: «психологическая же личность — это лишь способность осознания тождества самому себе в различных состояниях своего существования» (Кант, 1994в, 245). Несомненно, в этом определении *психологической личности* нетрудно будет заметить его смысловую соотнесенность с понятием *лицо* в его третьем, рассмотренном нами выше значении — как понятием о человеке, обладающем непрерывным характером своего сознания и самосознания.

Комментарий к приведенной выше кантовской мысли можно найти у М. Баума. В частности, он подчеркивает, что для определения кантовского понятия *лицо* не требуется его рассмотрение в этическом понятийном поле. Напротив того, *личность* должна рассматриваться исключительно в том контексте, что она неизменно обладает моральным законом, реализуемым практическим разумом человека (см.: [Baum, 2020a, 59]). На моральный характер содержания понятия *личность* у Канта указывает и А. Меркер. В частности, она замечает, что мораль, по Канту, «является не только источником человеческого достоинства, но и определяет сам факт статуса человека как *личности*, в принципе» [Merker, 2012, 99]. Кроме того, она делает важное уточнение о том, что именно мораль, присущая человеческому роду, в кантовском понимании «возводит человека как индивида (фр. l'individu) до достоинства личности (фр. la personne)» [Merker, 2012, 96]. В свою очередь, Э. Ю. Соловьев обобщает эту особенность философского учения Канта о человеке, именуя его «этически осмысленной антропологией» [Соловьев, 2005, 243]. Отметим, что эти тезисы будут очень важны для нас при последующем рассмотрении персоналистского учения Ж. Лакруа и Э. Мунье.

Итак, подлинно личностное измерение человека, по Канту, определяется наличием у него морального закона, свободно реализуемого *личностью* посредством практического разума. Поэтому в «Антропологии с прагматической точки зрения» философ определяет *личность* человека как «существо, наделенное способностью практического разума и сознанием свободы своей воли (*личность*)» (Кант, 1994а, 365). Эту мысль особенным образом подчеркивает Джованни Б. Сала, говоря о том, что «Кант определяет *личность* в качестве категории свободы» [Sala, 2004, 150]. В свою очередь, Э. Делассус предлагает понимать свободу *личности*, по Канту, в качестве абсолютной свободы, причем как от внешнего природного детерминизма, так и от внутренней ограниченности: «Таким образом, согласно Канту, *личность* проявляет себя в способности человека подняться как над природой, так и над самим собой» [Delassus, 2013, 15].

Если первая составляющая свободы, о которой говорится выше, как видится, вполне понятна и представляет собой способность человека, как разумного существа, действовать независимо от внешних законов природы, или, как определяет этот момент Л. А. Калинин, «Нравоцентричность природы человека и есть причина его свободы по отношению к строго природной (физикалистской) детерминации» [Калинин, 2011, 44]; то вторая составляющая свободы *личности*, о которой, комментируя Канта, говорит Э. Делассус, а именно «свобода над самим собой», требует определенного прояснения.

Очевидно, что внутреннюю личностную свободу следует понимать в следующей кантовской интерпретации, используемой им в «Метафизике нравов», а именно как «способность чистого разума быть для самого себя практическим... когда максима любого поступка подчинена условию пригодности этой максимы в качестве всеобщего закона» (Кант, 2014, 497). Человека, свободного именно в таком, положительном понимании этого слова, и следует по-настоящему именовать *личностью*.

В контексте этой мысли стоит сказать о том, что в третьей своей критической работе «Критика способности суждения» (1790) Кант делает важное замечание относительно определения ценности *личности*. Так, абсолютная ценность *личности* проявляется тогда, когда мотив действий человека не сводится к получением наслаждения или выгоды: «Только благодаря сделанному совершенно свободно — невзирая на наслаждение — и независимо от того, что природа может предоставить ему также пассивно, — лишь благодаря этому он (человек. — *свящ. Д. М.*) придает абсолютную ценность своему существованию как *личности* [Person]» (Кант, 2001, 165). Иными словами, здесь, опираясь на рассмотренные нами характеристики *личности*, описанные в «Критике практического разума», вероятно, можно было бы переформулировать мысль Канта следующим образом: ценность *личности* проявляется в том случае, когда мотив ее действий определяется исключительно моралью, а не выгодой или желанием получить наслаждение⁷. Поэтому в другой своей работе, «Религия в пределах только разума» (1793), Кант к личностному измерению человека добавляет также ответственность за те свободу и разум, которыми он по праву своего человечества обладает. Тем самым, философ определяет *личность* уже в качестве «существа разумного и вместе с тем способного отвечать за свои поступки» (Кант, 1994д, 26).

Таким образом, *личность*, по Канту, становится понятием не просто возвышающим человека до некоего уровня эмпирически понимаемой им свободы. Кант прямо предлагает увидеть в понятии *личность* цель существования человека, некий универсальный для него интеллигибельный идеал. Собственно говоря, Кант прямо указывает на то, что *личность*, в конечном счете, есть «совокупность всех целей» (Кант, 1997а, 511). На эту особенность кантовской мысли указывает и Г. Файхингер, говоря о том, что «Эта идея (идея личности. — *свящ. Д. М.*) в кантовском смысле понимается как „задача“» [Vaihinger, 1908, 196].

Что здесь подразумевается под универсальным смыслом понятия *личность* конкретно? Например, Л. Н. Столович указывает на то, что в кантовском понимании «человеческая *личность* при всей ее уникальности не замкнута в себе самой ни этически, ни эстетически» [Столович, 2009, 27]. Иными словами — что ценность *личности* определяется не ею самой обособленно, но исключительно тем, что она является конкретным выразителем человеческого рода вообще и тех ценностей и достоинства, которые присущи всему *человечеству* в целом.

Это кантовское представление об универсальном, соотношенном с *человечеством* вообще, характере *личности* предохраняет это философско-антропологическое понятие от крайнего замкнутого в себе индивидуализма, с одной стороны, с другой же стороны, показывает априорный и всеобщий характер морального закона, свойственный каждой отдельно взятой *личности* как представительнице всего человеческого рода. Как пишет об этом сам Кант, «только тогда он есть разумное существо, свободный человек, оказывается „только с точки зрения принадлежности его к *человечеству*... независимой от физических определений *личностью* (homo nomen)“» (Кант, 2014, 499).

Надо сказать, что при всем том сложном и поливариантном характере применения понятия *человечество* (нем. Menschheit) в кантовской философии, на котором мы не будем сейчас подробно останавливаться, можно, вероятно, утверждать о том, что оно в контексте рассматриваемого нами вопроса служит в качестве следующей важной философской функции. Так, *человечество*, по Канту, можно понимать как некую метафизическую основу или персоналистский идеал человеческого существования, взятого во всеобщем, всечеловеческом измерении. Можно сказать, что *человечество* здесь следует интерпретировать, как считает В. А. Чалый, в качестве сообщества «моральных личностей как уникальных существ, несводимых просто к индивидам или абстрактным свойствам человеческого существования» [Chaly, 2021,

⁷ В данном случае для характеристики понятия *личность* Кант в «Критике способности суждения» снова использует слово *Person*, а не *Persönlichkeit*. И, тем не менее, содержательно приведенная выше философско-антропологическая характеристика больше соответствует именно понятию *личность* (*Persönlichkeit*), а не *лицо* (*Person*).

340]. И в то же самое время человечество есть и «универсальная сущность, и... концепция человечества, рассматриваемая как совокупность существенных характеристик человеческого существования, таких как автономия, то есть рациональность и свобода, соотносимых с всеобщим моральным законом» [Chaly, 2021, 340].

В любом случае, необходимо принять тот факт, что понятие *личность* в кантовской философии рассматривается в непосредственной связи с понятием *человечество*. Как замечает по этому поводу Л. А. Калинин, «Мораль для Канта равна социальности» [Калининков, 2010, 31].

Отметим, что данная выявленная нами характеристика понятия *личность*, основывающаяся на диалектическом напряжении между сугубо индивидуальным и всечеловеческим, будет очень важна для последующего сравнения с персоналистским взглядом на понятие *личность* у Ж. Лакруа и Э. Мунье.

Обратим внимание и на то, что в смысловой синонимической связке с понятием *личность* Кант употребляет понятие *homo noumenon* (человек ноуменальный). Философ поясняет это тем, что *личность* человека можно определить в первую очередь как «совершенно независимую от физических определений *личность*» (Кант, 2014, 499). Речь здесь идет о причастности человека к сверхчувственной свободе, миру ноуменальному. Отсюда, Кант и именуется *личность* таким понятием, как *человек ноуменальный*.

С другой же стороны, человека можно рассматривать одновременно и в качестве сугубо живого существа, являющегося частью природы со свойственным ей детерминизмом физических законов. В таком контексте человек ограничен и подчинен «физическим определениям» (Кант, 2014, 499), составляющим мир феноменальный. Следовательно, человека, по мысли Канта, в таком случае следует определять как *субъект* (нем. *Subject*), или как *homo phaenomenon* (человека феноменального).

В целом, как мы видим, данная диада понятий вновь задает вектор свойственного кантовской мысли антиномического характера человеческого существования, которое определяется диалектическим взаимодействием феноменального и ноуменального, или, иначе, природно-детерминированного и свободно-морального планов бытия. На этот факт, например, обращает свое внимание А. Мясников: «Это напряжение между человеком эмпирическим и человеком умопостигаемым оказывается не чем иным, как напряжением между эмпирическим человеком и человечеством. Познавая себя в качестве *homo phaenomenon*, т. е. в качестве части материального мира, человек способен возвыситься над самим собой как *homo noumenon*, способен соотносить себя с идеей человечества в своем лице» [Мясников, 2008, 156].

И вновь мы наблюдаем здесь мысль о том, что становление человека как *личности*, или *homo noumenon*, есть цель человеческой жизни. К этой цели он должен стремиться в контексте интеллигибельной задачи исторического пути всего человечества, вырастая путем морального совершенствования от состояния человеческого *индивида*, или *лица*, до состояния *личности*.

II. Человек как «индивид» и как «личность» в персоналистской философии Жана Лакруа

Для описания форм человеческого существования Лакруа применяет два философско-антропологических понятия — «индивид» (*l'individu*) и «личность» (*la personne*).

В первую очередь обратимся к работе Лакруа «Смысл диалога» (1962), в которой особенности понятий *индивид* и *личность* раскрываются философом наиболее подробно.

Так, *индивид*, в понятии Лакруа, прежде всего определяет уникальный характер существования отдельно взятого человека, его «сущностную особенность, неискоренимое отличие каждого субъекта» (Лакруа, 2004г, 488) от других людей как членов

общества. *Индивид* также характеризуется наличием отличительных особенностей «биопсихологической индивидуальности» (Лакруа, 2004г, 488). В силу этих особенностей человеку в его индивидуальном аспекте бытия характерно стремление к социальной обособленности и сосредоточенности на самом себе и своих интересах.

В свою очередь, как замечает Лакруа, человек также имеет и стремление к бытию общечеловеческому, социальному. В социальном аспекте своего бытия человек стремится реализовать себя как активный и ответственный член общества. Философ называет такую особенность человеческого существования «тенденцией к универсализации» (Лакруа, 2004г, 488).

Тем самым, по Лакруа, основанием человеческой жизни является диалектическое взаимодействие между его одновременной устремленностью как к индивидуальному, так и к социальному аспектам существования. В качестве активного источника этих разнонаправленных жизненных устремлений человека философ предлагает рассматривать понятие *личности*: «она (личность. — *свящ. Д. М.*) скорее есть то, что... создает напряженность между индивидуальным и универсальным» (Лакруа, 2004г, 488), и далее продолжает: «личность всегда реализуется только через противоположности, являющиеся одновременно взаимоисключающими и взаимодополняющими» (Лакруа, 2004г, 491). В более конкретном смысле *личности* в плане обозначенной выше диалектической напряженности свойственна «сущностная биполярность» (Лакруа, 2004г, 491). В свою очередь, индивидуальное и социальное выступают в роли сущностных категорий понятия *личность*, которыми она не только не исчерпывается, но даже «лежит за их пределами» (Лакруа, 2004г, 488).

Кроме того, Лакруа подчеркивает, что в *личности* взаимодействие между индивидуальной и социальной категориями существования носит не статический, а, скорее, динамический характер, приобретающий форму «гармонизации» (Лакруа, 2004г, 488). Философ подчеркивает, что «принадлежать себе (как проявление категории индивидуальности. — *свящ. Д. М.*), отдавать себя (как проявление общностной категории. — *свящ. Д. М.*) — вот своеобразный ритм личностной жизни» (Лакруа, 2004г, 488). Таким образом, человек формирует себя как *личность* в первую очередь тогда, когда стремится к подлинному единению с другими людьми через все многообразие социальных связей, но при этом сохраняя свое индивидуальное своеобразие и уникальность.

Важная мысль, которую также подчеркивает Лакруа, состоит в том, что *личность* (как форма существования человека) не является для него изначально заданной. Человек рождается как *индивид*, но *личностью* ему еще предстоит стать. Таким образом, *личность* — это цель жизни человека, средоточие всех его устремлений: «личность не есть некая данность, это — обязательство быть» (Лакруа, 2004г, 489). Иными словами, мы можем говорить о том, что становление себя как *личности* в персонализме является самым главным жизненным проектом человека, к которому он должен приложить все свои силы и способности.

При этом, находясь в процессе становления себя как *личности*, человек, по Лакруа, не прекращает оставаться *индивидом*. Само индивидуальное начало неустранимо из его жизни, более того, оно лежит в основе *личности*: «индивидуальность не только не противоположна личности, но образует одну из ее конститутивных характеристик» (Лакруа, 2004г, 488). Лакруа также указывает и на то, что *индивид* подчинен *личности* и «в некотором смысле живет „внутри“ нее» (Лакруа, 2004г, 25). Таким образом, индивидуальность образует своего рода сущностное ядро человека, которое в процессе жизненного развития обогащается содержанием личностного бытия.

Развитие же человека из состояния сугубо индивидуального до личностного происходит, как указывает на это Лакруа в своей работе «Персонализм: истоки — основания — актуальность», посредством акта *персонализации*, т.е. сложного процесса преобразования и развития *индивида* до состояния *личности* (Лакруа, 2004г, 5).

Здесь нужно прояснить, что же представляет собой процесс *персонализации*, более конкретно. В разных работах Лакруа мы можем встретить все многообразие взглядов философа на этот вопрос, которое в самом общем виде можно определить

как «последовательное самосозидание себя как личности в Истине, Красоте, Благе» (Лакруа, 2004в, 130).

В своей работе «Персонализм как антиидеология» (1932) Лакруа пишет, что *персонализация* осуществляется путем преодоления в *индивиде* всего того, что вызывает его моральную деградацию, т.е. того, «что из него (индивида. — *свящ. Д. М.*) сделали обстоятельства» (Лакруа, 2004б, 185). Прежде всего речь идет об эгоизме и самозамкнутости. При этом *личность* одновременно берет из содержания *индивида* все самые важные и созидательные его элементы, необходимые для становления *личности*: «личность не может развиваться, не воспользовавшись всем тем, что ей дает индивид» (Лакруа, 2004в, 28). К этим элементам относится в первую очередь сам факт уникальности, индивидуального своеобразия и ценности человеческого существования как такового.

Лакруа, говоря о *персонализации*, указывает на то, что *личность* имеет три измерения своего существования, за счет которых, собственно говоря, и происходит процесс ее становления. Таковыми измерениями являются: политический, исторический и духовный аспекты личностного существования.

Говоря о политическом измерении личностного существования, Лакруа указывает на следующее. В подлинном смысле *личностью* человек становится только тогда, когда заботится не о своей лишь собственной *персонализации*, но когда его забота о благе простирается и на само общество. Философ уточняет: «вовлеченность [личности] — это желание жить и мыслить совместно с другими, чтобы постоянно улучшать общество» (Лакруа, 2004в, 45).

В сердцевине политической составляющей *личности*, по Лакруа, находится напряжение, возникающее между двумя важными элементами социального пространства жизни человека — правом и моралью (Лакруа, 2004в, 32).

При этом право выступает здесь в роли фактора регуляции жизни людей как *индивидов*. Оно упорядочивает социальную жизнь, защищает людей от эгоистичного притязания друг по отношению к другу. Таким образом, право является базовой потребностью жизни людей как *индивидов*, фактически условием их ненасильственного сосуществования.

В процессе же *персонализации* право должно развиваться до состояния моральности. Иными словами, мораль должна стать, с одной стороны, источником вдохновения правового развития общества как собрания *индивидов*. С другой же стороны, мораль должна стать одновременно и целью для общества, рассматриваемого в качестве единства *личностей*.

В качестве еще одного элемента политического, а точнее будет сказать, социального измерения *личности*, а вместе с тем и процесса *персонализации*, Лакруа указывает на трудовую и творческую деятельность человека. Философ уточняет, что ценностный характер труда и художественному искусству придает главным образом свободное желание делиться продуктами «неотчужденного», как подчеркивает Лакруа, индивидуального творчества. В таком случае труд и искусство становятся факторами межличностного диалога, способствующего *персонализации* (Лакруа, 2004в, 31).

С политическим измерением *личности* тесно связано измерение историческое. Можно сказать, что политическое измерение неизменно порождает в персонализме проблему мировой истории и роли в ней *личности*. Как указывает на это Лакруа, любое политическое усилие всегда направлено на развитие общества, обращенное к перспективе будущего (Лакруа, 2004в, 45). В связи с этим персонализм остро ставит вопрос прогресса, его роли и места в *персонализации* человека. И надо заметить, что вопрос этот раскрывается в положительном ключе: «разумеется, необходимо, чтобы история жила прогрессом, а не только думала о нем» (Лакруа, 2004в, 45–46).

Историческое измерение *личности*, в свою очередь, ставит вопрос и о духовном ее измерении. Лакруа указывает на то, что идея прогресса имеет эсхатологический характер, т.е. обращена к перспективе конечной судьбы мира, итогу человеческой истории: «история должна реализовывать непрерывный прогресс, высший прогресс,

обычно называемый эсхатологическим» (Лакруа, 2004в, 45). В связи с этим невозможно не ставить вопрос о целеполагании исторического процесса, который, согласно персоналистскому учению, должен быть одновременно вдохновен и теологией. Лакруа замечает: «если оно (историческое измерение. — *свящ. Д. М.*) всегда стремится к развитию, то потому, что находит в духовном измерении это развитие, находит то, что пребывает „по ту сторону“, и вызывает к нему» (Лакруа, 2004в, 46).

Обращаясь к рассмотренным выше особенностям процесса *персонализации*, опирающимся на три описанных ранее сущностных измерения личности, отметим, что он не происходит в человеке автономно, независимо от взаимодействия с другими представителями человеческого общества. *Персонализация* — это всегда диалог, направленный на взаимодействие и объединение с другими людьми, которые также вовлечены в процесс личностного становления: «личность есть деятельность самозидания, коммуникации, объединения, в своих актах она овладевает собой и постигает себя как движение персонализации» (Лакруа, 2004б, 275).

Таким ходом мысли Лакруа подчеркивает, что философия персонализма не является интеллектуальной подложкой индивидуализма и идеологией эгоистической самозамкнутости. Скорее наоборот, персонализм — это антииндивидуализм. Но антииндивидуализм без крайностей коллективизма. В конечном счете, задача человеческого существования в процессе *персонализации* сводится к тому, чтобы «уберечь личность от бескровного индивидуализма или от агрессивного коммунотаризма» (Лакруа, 2004в, 30). Иными словами, персонализм — это философия, как пишет Лакруа в своей работе «Марксизм, экзистенциализм, персонализм» (1949), содержательно направленная на объяснение «социального бытия» (Лакруа, 2004а, 345), где *личность* (а вернее, *личности*) являются ее главным и наиболее ценным философским содержанием.

Возвращаясь к духовному измерению *личности* и самого процесса *персонализации*, отметим следующее. По мысли Лакруа, социальное поле *персонализации*, на котором из множества «я» и «ты» формируется общность «мы», получает жизненную энергию через трансперсональный акт обращенности к высшей Личности — Богу⁸. Собственно говоря, сам акт *персонализации* возможен только тогда, когда в него вовлечена не отдельно взятая *личность* человека, но именно общность *личностей*, объединенная духовно-нравственным началом.

В свою очередь, общность, составляющая поле межличностного диалога, с целью совершения акта *персонализации* должна войти в тесный диалог с Личностью Бога. Как итог, в этом трансперсональном диалоге его участники обретают подлинно личностный характер своего существования: «личность существует в сообществе со всеми другими личностями, устремленными к бесконечной Личности, единственно способной дать им бытие» (Лакруа, 2004г, 489). При этом Бог является не просто источником вдохновения для акта *персонализации*, но и самой причиной и законодателем этого процесса (Лакруа, 2004а, 345; 2004в, 24), который можно в полном смысле слова назвать актом «дарованной Богом индивидуации (хотя лучше было бы сказать — концепцией персонализации)» (Лакруа, 2004г, 489). Иными словами, можно сказать, что Лакруа своей персоналистской концепцией *личности*, как указывают на это Г. А. Божок и Е. И. Легач, в прямом смысле «воссоздает программу христианского духовного единства и соборности, которая является альтернативой предельной индивидуализации человечества» [Bozhok, Legach, 2019]. При этом В. О. Пацан подчеркивает, что «главная задача философии Мунье, Лакруа и других персоналистов состоит в переориентации человека, его возвращении к первичным христианским истокам» [Patsan, 2014].

Итак, для определения границ феномена существования человека Лакруа использует диаду понятий *индивид* и *личность*. При этом понятие *индивид* выполняет функцию базовой идентификации человека как живого существа со своими уникальными биологическими и психологическими особенностями, выделяющими его среди

⁸ Стоит отметить, что для Лакруа, в отличие от Канта, Бог является именно высшим личностным существом в христианском Его понимании. На этот факт указывает и то, что как Лакруа, так и Мунье были верующими христианами римско-католической традиции.

прочих представителей человечества. Но человек в полном смысле, как подчеркивает Лакруа, не исчерпывается понятием *индивида*. Путем *персонализации*, т.е. сложного процесса социально-политического, исторического и, в конечном счете, духовно-нравственного развития, протекающего в диалоговом поле межличностного общения людей между собой и Богом, человек — в своем предельном, самом возвышенном смысле — должен вырасти до состояния *личности*.

III. Человек как «индивид» и как «личность» в персоналистской философии Эмманюэля Мунье

В персонализме Мунье для описания форм человеческого существования также применяется диада понятий *индивид* и *личность*. Однако у Мунье противопоставление этих понятий имеет более выраженный полемический характер, нежели в философской системе его друга и интеллектуального соратника Лакруа. Так, если Лакруа старается рассматривать диаду «индивид — личность» в философско-антропологическом ключе, то Мунье использует ее в том числе и как иллюстрацию для своих социально-политических размышлений. Для Мунье противопоставление *индивида* и *личности*, как считает И. С. Вдовина, является в первую очередь оружием политического манифеста, направленного на критику современного западного общества, проникнутого духом капитализма и буржуазного мышления [Вдовина, 1990, 98].

Так, *индивид*, по Мунье, — это прежде всего рядовой член общества, не обладающий чертами личностного характера своего существования или утративший их. *Индивид* является всего лишь своего рода статистической единицей социума, одним из множества его представителей.

Мунье говорит о том, что весь жизненный интерес *индивида* определяется его сугубо материальными потребностями. Эти потребности, выражающиеся в добывании и накоплении денег с последующим приобретением на них различных товаров и услуг, являются для *индивида* целью. Другие же люди рассматриваются *индивидом* исключительно в качестве средств достижения этой материально ориентированной цели. При такой искаженной системе ценностей межличностные связи подменяются материально-финансовыми отношениями или же социальными ролями с узким профессиональным функционалом. Например, в своей работе «Персоналистская и общностная революция» (1935) Мунье описывает состояние *индивида* следующим образом: «мой индивид — это неопределенный, непостоянный образ, создаваемый многократной сменой различных персонажей, в которые я погружен, внутри которых я расплываюсь и ускользаю от себя» (Мунье, 1999в, 57).

При описанном выше индивидуалистском положении человека его личностные характеристики размываются или вовсе утрачиваются. Вернее даже будет заметить, что в таком положении набор социальных ролей и материально-финансовых потребностей человека как *индивида* онтологически не способен войти в саму внутреннюю ткань его существования и стать основой ее содержания. В таком положении человек вынужден вечно находиться в состоянии распыления, потери самого себя, замены истинных жизненных ценностей на их суррогат. Мунье подчеркивает этот тезис в своей работе «Манифест персонализма» (1936): «распыление, алчность — вот два признака индивидуальности» (Мунье, 1999а, 303).

Описанная выше негативная характеристика *индивида* объясняется тем, что жизненная опора на сугубо финансово-материальные ценности органически не свойственна человеческому существу. Т.е. данный вид ценностей, а вернее сказать, интересов, имеет внешнее по отношению к человеку положение, может меняться и носить случайный и непостоянный характер.

По мысли Мунье, попытка вживания человека в порождаемые современным обществом социальные роли (как правило, сводящиеся к роли «покупателя/потребителя» и «продавца») будет неизбежно приводить к непостоянству антропологических

характеристик человека. А это, в свою очередь, влечет за собой дробление и саморазрушение человеческого существа.

В конечном итоге растворение человека в материальных потребностях приводит его к эгоистической самоизоляции от других людей, так же, как и он, пораженных духом деперсонализации. Таким образом, Мунье вполне справедливо дает характеристику современному индивидуалистическому обществу как обществу разобщенному и нежизнеспособному.

В противоположность описанному выше патологическому и болезненному характеру существования *индивида личность* всегда выходит за границы каких-либо конечных определений. Сам Мунье признает, что в персонализме сложно найти некое общее, законченное определение понятия *личность*: «мы вообще способны давать личности лишь приблизительные дефиниции, которые тотчас становятся ложными» (Мунье, 1999в, 62). Опираясь на такое инклюзивное понимание *личности*, П. Рикёр, например, усматривает во французском персонализме черты некоей открытой к интеллектуальному диалогу «философской матрицы» [Ricoeur, 1950, 863]. Эта особенность персонализма, как считает Ж.-Ф. Пети, позволяет ему стать основанием для органичного взаимодействия с другими философскими системами, систематизации элементов их антропологического учения и последующей их интеграции в персоналистскую систему мысли [Petit, 2019, 148–149].

Таким образом, говоря о понятии *личность* в философии Мунье, мы оперируем не точным определением. Размышляя о *личности* в пространстве персоналистской мысли, исследователю скорее приходится работать с описательными характеристиками этого философско-антропологического феномена применительно к тому или иному смысловому контексту. Как пишет в подтверждение данной мысли С. С. Аванесов, «личность, обретая в персонализме статус важнейшего „предмета“ философии, оказывается свободной от законченных определений» [Аванесов, 2018, 46].

Исходя из всего сказанного выше, понятие *личность* в персоналистской мысли Мунье можно охарактеризовать не как статическое заданное изначально состояние человека, а как непрерывный процесс его самосозидания, морального и духовного совершенствования и становления.

В связи с последним тезисом о неизменной вовлеченности *личности* в процесс духовного развития примечательно, что Ж.-Ф. Пети справедливо отмечает, что основания персоналистской мысли Мунье во многом лежат в пространстве христианской теологии [Petit, 2006, 181]. Поэтому в ходе исследования работ Мунье можно отметить факт значительной степени интеграции элементов богословской антропологии в философский контекст персоналистских рассуждений.

В частности, Мунье при построении своих рассуждений о природе человеческой *личности* оперирует христианским понятием *богоподобия*. В персоналистском философском изводе богоподобие понимается как устремленность человека к своему Творцу, по образу Которого человеческая *личность* создана и к единству с Которым, в конечном счете, она направляет весь ход своей жизни. Мунье подчеркивает, что «*личность* бесконечна, или, по меньшей мере, она выходит за пределы конечного, она создана по образу Бога» (Мунье, 1999в, 62). В предельном же смысле, как отмечает это М. Денекен, конечной целью человека, как *личности*, является достижение святости, состояния, когда человек способен принять в себя Бога [Deneken, 2012, 353].

В целом, опираясь на рассмотренные выше особенности сущностных характеристик понятия *личности*, акт *персонализации*, по Мунье, следует понимать следующим образом. *Персонализация* есть процесс, носящий двоякий, но внутренне взаимосвязанный характер. Так, с одной стороны, это нравственное усилие, направленное на самоотдачу и социальное служение во имя других людей. С другой стороны, это религиозно-нравственное усилие, прилагаемое к установлению теснейшей связи с Богом, Который получает Свое земное воплощение в Личности Христа: «именно эту мысль выражает верующий, когда говорит, что человек находит себя только в Боге,

а христианин добавит — посредством личности, воплощенной в Христе» (Мунье, 1999в, 63). Так, Мунье, раскрывая диалогический и коммуникативный характер персонализации, в частности, в своей работе «Персонализм» пишет следующее: «личность есть живая активность самотворчества, коммуникации и единения с другими личностями, которая реализуется и познается в действии, каким является опыт персонализации» (Мунье, 1999б, 462).

Иными словами, становление *личности*, по Мунье, ее *персонализация*, имеет, во-первых, своего рода горизонтальное измерение, воплощаемое в социальной самоотдаче ради блага других людей; и, во-вторых, измерение вертикальное — в религиозно-нравственной устремленности к Богу. Условной точкой схождения горизонтального и вертикального измерений персонализации и будет являться *личность*.

Таким образом, по Мунье, *личность* есть непрестанно совершающаяся *персонализация*, выражающаяся в выходе человека за ограниченные пределы своего индивидуалистского способа существования. Только в таком акте исхода за пределы своей ограниченности, в тесном социальном общении с другими личностями и духовно-нравственном общении с Личностью Бога и возможно становление самого человека как *личности*. Таким образом, личность, по Мунье, как считает М.-О. Люка, можно охарактеризовать как диалогическую «открытость инаковости» [Lucas, 2019, 155].

Все это характеризует персоналистское представление Мунье о *личности* как о результате глубокого нравственного, социального и, одновременно, духовно-религиозного, трансцендентного усилия, совершающегося «в тех проявлениях реальности, которые превосходят ее» (Мунье, 1999в, 63).

Однако, несмотря на обозначенное выше кардинальное противостояние между индивидуалистским и личностным бытием как некими антиподами или же противоположными модусами существования человека, необходимо отметить следующее. Мунье трезвомысленно утверждает, что человеческое существование невозможно представить как полностью индивидуалистское или полностью личностное: «нет ничего более легкого, чем кричать от имени человеческой личности, отвергая все безличностное. Но человек формируется в среде, которая не является ни сугубо субъективной, ни сугубо объективной» (Мунье, 1999г, 440).

Как справедливо замечает Мунье, в конкретном, реально существующем человеке эти два модуса существования (индивидуальное и личностное) соприсутствуют, задавая своим противоречием «двухполярность, диалектическую напряженность между двумя внутренними движениями: одно — к распылению, другое — к сосредоточению» (Мунье, 1999а, 303). Иными словами, персоналистская мысль Мунье рассматривает человека в его целостном двусоставном индивидуально-личностном формате существования.

Итак, Мунье для описания форм существования человека вводит диаду понятий *индивид* и *личность*. При этом понятие *индивид* в персонализме Мунье выполняет функцию негативной описательной характеристики человека, принявшего на себя роль статистической единицы общества потребления с его рыночными отношениями и утратившего тем самым свое уникальное человеческое существование. Обретение же подлинно человеческого существования в качестве *личности*, по Мунье, возможно только лишь в акте персонализации как сложном социальном и одновременно духовно-нравственном по своему содержанию процессе совершенствования человека.

IV. Сравнение философских взглядов Иммануила Канта, Жана Лакруа и Эмманюэля Мунье на вопрос о формах человеческого существования

Итак, между философско-антропологическими построениями Канта и персонализмом Лакруа и Мунье действительно можно провести определенную аналогию,

сближающую их учения в части, касающейся взглядов на формы человеческого существования. При этом каждый из рассматриваемых нами философов дает свой собственный характер трактовки отдельных философско-антропологических характеристик рассматриваемых нами форм.

Так, и Кант, и Лакруа с Мунье для обозначения форм человеческого существования вводят схожие по смыслу понятия *индивид* (у Канта — *лицо*) и *личность*.

Здесь первое понятие — *лицо (индивид)* — у всех трех мыслителей выполняет функцию базовой идентификации единично рассматриваемого человека среди всего ряда представителей человеческого общества (у Канта — *человечества*).

При этом Кант делает акцент на том, что условия применимости понятия *лицо* определяются следующими тремя основными целевыми контекстами:

- для противопоставления разумно мыслящего человека неразумному животному;
- для определения человека как существа, одновременно относящегося к царству природы и к царству целей;
- для обозначения человека в качестве разумного существа, обладающего непрерывным характером своего сознания и самосознания.

В персоналистской же традиции мы видим в целом похожую, но имеющую свои определенные особенности систему объяснения индивидуального существования человека. Так, у Лакруа понятие *индивид* характеризуется прежде всего наличием у человека уникальных, характерных только для него биопсихологических черт, выделяющих его среди прочего ряда людей. А у Мунье *индивид* — это, скорее, социально-философская характеристика существования отдельно взятого человека. Конкретнее, у Мунье *индивид* — это статистическая единица, единичный член общества, один из социального множества. При этом у Мунье больше, чем, например, у Лакруа, подчеркивается негативная коннотация понятия *индивид*, которая характеризует человека как, преимущественно, обезличенного члена общества потребления.

В любом из описанных нами случаев мы видим, что понятие *лица (индивида)* призвано обозначить нечто единичное, обособленное в человеческом существовании. При этом *лицо (индивид)* всегда детерминировано внешними условиями своего существования. В этой своей некоторой несвободе *индивид* выступает в качестве представителя феноменального, природно-обусловленного плана бытия.

Далее отметим, что как Кант, так и Лакруа с Мунье отмечают тот факт, что понятие *личность* подчиняет себе понятие *лицо (индивид)*, внося его в свое содержание. При этом *личность*, объемля собой понятие *лицо (индивид)*, превосходит это понятие, наполняя его социальным и духовно-нравственным содержанием.

Так, Кант обозначает *личность* в качестве человека, поведение которого определяется его практическим разумом. Фактически, *личность*, по Канту, — это прежде всего человек, сущностное основание которого представляет собой *лицо*. Но это сущностное основание, переходя в форму *личности*, коренным образом обогащается и преобразуется за счет свободного и сознательного избрания пути духовно-нравственного развития.

Исходя из этого подчеркнем, что, в отличие от феноменального, природно-детерминированного характера существования человека как *лица (индивида)*, как в кантовской, так и в персоналистской традиции, личностное существование — это всегда существование свободно-моральное, как подчеркивает Кант, ноуменальное.

При этом можно говорить и о том, что как в кантовской, так и в персоналистской традиции возведение человеком себя до уровня *личности* является в подлинном смысле целью его жизненного пути, смыслом существования. Исходя из этого понятие *личности*, как у Канта, так и в персонализме Лакруа и Мунье, носит динамический, во многом регулятивный характер. Из-за этого мы не находим точного, конкретного определения *личности* ни у Канта, ни у французских персоналистов. *Личность* всегда находится в состоянии становления, в перманентном самоконструировании и самосовершенствовании. Так, *личность*, с одной стороны, проявляется уже

тогда, когда *лицо (индивид)* в своих мотивах и поступках руководствуется моралью, а с другой же стороны, *личностью* по-настоящему человеку еще в перспективе только предстоит стать.

Становление человека в качестве *личности*, как отмечают Кант и философы-персоналисты Лакруа и Мунье, всегда происходит в поле межличностного диалога. Во всех описанных нами выше случаях процесс персонализации всегда соотношен с другими *личностями*, рассматриваемыми как высшая цель и ценность, а не как средство. Разницу составляет лишь тот факт, что для Канта в качестве источника и носителя морального закона в большей степени выступает само *человечество* как некий интеллигибельный идеал. Поэтому Кант делает акцент исключительно на моральном единстве людей как членов общего для них человеческого рода — и поэтому содержание феномена человеческого существования для Канта носит характер автономной этики.

Для персоналистов же, помимо внутрличностного межличностного диалога, главной составляющей процесса *персонализации* и его причиной является трансперсональный диалог с Богом как с абсолютной Личностью. Поэтому содержание феномена человеческого существования во французском персонализме обусловлено религиозной христианской этикой.

Важным моментом в философско-антропологических построениях всех рассматриваемых нами философов является также и объективный взгляд на диалектический характер феномена человеческого существования. Человек не может идентифицироваться только лишь в качестве *лица (индивида)* или *личности*. Подлинный человек — это всегда напряжение, возникающее между этими двумя антропологическими потенциалами, своего рода диалог и взаимодействие между формами своего существования.

Источники и литература

Источники

1. Кант (1980) — *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям // *Кант И.* Трактаты и письма М.: Наука, 1980. С. 319–444.
2. Кант (1994а) — *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 7. С. 137–376.
3. Кант (1994б) — *Кант И.* Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 2. С. 203–266.
4. Кант (1994в) — *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 6. С. 223–543.
5. Кант (1994г) — *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академии Наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 7. С. 377–459.
6. Кант (1994д) — *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 6. С. 5–222.
7. Кант (1997а) — *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Собрание сочинений на немецком и русском языках. М.: Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 277–733.
8. Кант (1997б) — *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Собрание сочинений на немецком и русском языках. М.: Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 39–276.
9. Кант (2001) — *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Собрание сочинений на немецком и русском языках. М.: Наука, 2001. Т. 4. С. 69–834.

10. Кант (2006а) — *Кант И.* Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. М.: Наука, 2006. Т. 2. Ч. 1.
11. Кант (2006б) — *Кант И.* Критика чистого разума. 1-е изд. (А) // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. М.: Наука, 2006. Т. 2. Ч. 2.
12. Кант (2014) — *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Собрание сочинений на немецком и русском языках. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2014. Т. 5. Ч. 1. 1120 с.
13. Лакруа (2004а) — *Лакруа Ж.* Марксизм, экзистенциализм, персонализм // *Лакруа Ж.* Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 290–385.
14. Лакруа (2004б) — *Лакруа Ж.* Персонализм как антиидеология // *Лакруа Ж.* Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 166–289.
15. Лакруа (2004в) — *Лакруа Ж.* Персонализм: истоки — основания — актуальность // *Лакруа Ж.* Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 5–165.
16. Лакруа (2004г) — *Лакруа Ж.* Смысл диалога // *Лакруа Ж.* Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 451–535.
17. Мунье (1999а) — *Мунье Э.* Манифест персонализма / Пер. с фр. И. С. Вдовиной // *Мунье Э.* Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 267–410.
18. Мунье (1999б) — *Мунье Э.* Персонализм / Пер. с фр. И. С. Вдовиной // *Мунье Э.* Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 459–538.
19. Мунье (1999в) — *Мунье Э.* Персоналистская и общностная революция / Пер. с фр. И. С. Вдовиной // *Мунье Э.* Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 13–266.
20. Мунье (1999г) — *Мунье Э.* Страх в XX веке / Пер. с фр. И. С. Вдовиной // *Мунье Э.* Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 411–458.

Литература

21. Аванесов (2018) — *Аванесов С. С.* Личность в персонализме: определенность и трансгрессия // *Вестник ТГУ. Сер.: Философия. Социология. Политология.* 2018. № 43. С. 44–54.
22. Вдовина (1990) — *Вдовина И. С.* Французский персонализм (1932–1982): Уч. пособие для филос. факультетов университетов. М.: Высшая школа, 1990. 151 с.
23. Вдовина (2004) — *Вдовина И. С.* Философ-персоналист Жан Лакруа // *Лакруа Ж.* Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 587–595.
24. Гулыга (1980) — *Гулыга А. В.* Кант сегодня // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 5–42.
25. Гулыга (1981) — *Гулыга А. В.* Кант. М.: Молодая гвардия, 1981. 303 с.
26. Калинин (2010) — *Калинин Л. А.* О нравоцентричности трансцендентальной антропологии Канта, или О роли морали в природе человека // *Кантовский сборник.* 2010. № 4. С. 21–33.
27. Калинин (2011) — *Калинин Л. А.* О нравоцентричности трансцендентальной антропологии Канта, или О роли морали в природе человека // *Кантовский сборник.* 2011. № 1. С. 37–44.
28. Мясников (2008) — *Мясников А. Г.* Кантовский просвещенный персонализм и право на ложь // *Логос.* 2008. № 5 (68). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kantovskiy-prosveshchennyu-personalizm-i-pravo-na-lozh> (дата обращения: 06.12.2023).
29. Соловьев (2005) — *Соловьев Э. Ю.* Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.
30. Столович (2009) — *Столович Л. Н.* И. Кант и проблема ценности // *Кантовский сборник.* 2009. № 2. С. 20–30.
31. Штурма (2007) — *Штурма Д.* Главные особенности философии личности // *Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге [Научный сборник] / Под ред. Н. С. Плотникова и А. Хаардта при уч. В. И. Молчанова.* М.: Модест Колеров, 2007. С. 23–40.
32. Baum (2020a) — *Baum M.* Person und Persönlichkeit bei Kant. Bd. 2: Arbeiten zur praktischen Philosophie Kants: Arbeiten zur praktischen Philosophie Kants / Ed. by D. Hüning. Berlin; Boston: De Gruyter, 2020. S. 57–70.

33. Baum (20206) — *Baum M.* Subjekt und Person bei Kant. Bd. 2: Arbeiten zur praktischen Philosophie Kants: Arbeiten zur praktischen Philosophie Kants / Ed. by D. Hüning. Berlin; Boston: De Gruyter, 2020. S. 17–30.

34. Bozhok, Legach (2019) — *Bozhok G.A., Legach E.I.* Personalism Approach as a Countermeasure against Ideological Instrumentalisation of Humanity // *The Beacon: Journal for Studying Ideologies and Mental Dimensions*. 2019. № 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/personalism-approach-as-a-countermeasure-against-ideological-instrumentalisation-of-humanity> (дата обращения: 17.12.2023).

35. Chaly (2021) — *Chaly V.A.* Kant's Menschheit and Its Interpretations // *Con-Textos Kantianos*. 2021. December. No. 14. P. 327–343.

36. Delassus (2013) — *Delassus E.* De l'individu à la personne // *Hal*. 2013. URL: https://hal.science/file/index/docid/853937/filename/De_la_individu_A_la_personne.pdf (дата обращения: 04.12.2023).

37. Deneken (2012) — *Deneken M.* Meurt le personnalisme, revient la personne: la voix d'Emmanuel Mounier // *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*. 2012. No. 31. P. 349–383.

38. Guyer (2006) — *Guyer P.* Kant. New York: Routledge, 2006.

39. Kallio (2017) — *Kallio L.* Der Begriff der Person bei Kant, Hegel und Snellman // *Hegel-Jahrbuch*. 2017. Vol. 2017. No. 1. P. 202–208.

40. Kant-Lexikon (2015) — *Willaschek M., Stolzenberg J., Mohr G., Bacin S.* Kant-Lexikon. Berlin; Boston: De Gruyter, 2015.

41. Lucas (2019) — *Lucas M.-O.* Le corps personnel. Étude du rôle du corps dans l'élaboration de l'être personnel dans le Traité du caractère et le personnalisme d'Emmanuel Mounier // *Transversalités*. Paris, 2019. Vol. 148. No. 1. P. 155–176.

42. Merker (2012) — *Merker A.* Individu, personne et humanité ou l'émergence de la personne comme être éthique // *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*. 2012. No. 31. P. 71–105.

43. Patsan (2014) — *Patsan V.O.* To the problem of the genealogy of personalism // *European science review*. 2014. No. 11–12. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/to-the-problem-of-the-genealogy-of-personalism> (дата обращения: 17.12.2023).

44. Petit (2006) — *Petit J.-F.* Philosophie et théologie dans la formation personnaliste d'Emmanuel Mounier. Paris: Le Cerf, 2006. 258 p. (Coll.: Philosophie et théologie.)

45. Petit (2019) — *Petit J.-F.* Un «retour en grâce» de la philosophie d'Emmanuel Mounier? // *Transversalités*. Paris, 2019. Vol. 148. No. 1. P. 143–154.

46. Ricoeur (1950) — *Ricoeur P.* Une philosophie personnaliste // *Esprit*. 1950. Décembre. P. 860–887.

47. Sala (2004) — *Sala G.B.* Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004. 379 S.

48. Siep (1989) — *Siep L.* Person and Law in Kant and Hegel (Übers. Thomas Nenon) // *The Public Realm: Essays on Discursive types in Political Philosophy* / Hg. v. R. Schürmann. Albany (USA), 1989. P. 82–104.

49. Sturma (2005) — *Sturma D.* Die Selbstverhältnisse der Person // *Journal für Psychologie*. 2015. T. 13 (3). S. 240–254.

50. Vaihinger (1908) — *Vaihinger H.* Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant // *Kant-Studien*. 1908. Vol. 13. No. 1–3. P. 194–196.

Монахиня Екатерина (Парунян)

Единство философии, религии и мистики в философии религии С. Л. Франка

УДК 1(470)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_171
EDN POEBLZ



Аннотация: В настоящей публикации рассматриваются взгляды русского религиозного философа С. Л. Франка на общие проблемы в философском и религиозном познании. Через обращение к основным работам русского философа: «Предмет знания», «Непостижимое», «Реальность и человек», а также к статьям, опубликованным в разные периоды творчества философа, в статье делается попытка найти в работах Франка общее проблемное поле для философии, религии и мистики в опоре на связь с идеями Платона, неоплатоников, Николая Кузанского, немецких мистиков; обращается внимание на характерные идеи выделенного Франком общего мистического мировоззрения. Указывается на отношение философа к религии как к мистическому переживанию, или мистическому опыту, который не нуждается в отвлеченном знании. Отмечено понимание Франком возможности философского познания непостижимого в опоре на метод антиномистического монодуализма, на обращение к умудренному неведению, когда истинная философия опирается на живой внутренний опыт, аналогичный мистическому опыту.

Ключевые слова: С. Л. Франк, Бог, откровение, религия, философия, философия религии, истинная философия, мистика, мистический опыт, живое знание, умудренное неведение.

Об авторе: **Монахиня Екатерина (Парунян Елизавета Мартьяновна)**

Аспирант кафедры философии и религиоведения ПСТГУ.

E-mail: ekaterina.monos@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9337-3752>

Для цитирования: Екатерина (Парунян), мон. Единство философии, религии и мистики в философии религии С. Л. Франка // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 171–182.

Статья поступила в редакцию 12.10.2023; одобрена после рецензирования 19.11.2023; принята к публикации 12.12.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Nun Ekaterina (Parunyan)

The Unity of Philosophy, Religion and Mysticism in the Philosophy of Religion of S. L. Frank

UDK 1(470)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_171
EDN POEBLZ



Abstract: This article examines the views of the Russian religious philosopher S. L. Frank on general problems in philosophical and religious knowledge. Analysis of the main works of the Russian philosopher “The Subject of Knowledge”, “The Incomprehensible”, “Reality and Man”, as well as his articles published at different stages of the philosopher’s work encouraged the attempt to find a common problem field for philosophy, religion and mysticism that draw on connections with the ideas of Plato, Neoplatonists, Nicholas of Cusa, and German mystics. The focus is placed on some characteristic ideas of the general mystical worldview identified by Frank. Pointed out is the philosopher’s attitude to religion as a mystical feeling, or a mystical experience that does not need any abstract knowledge. Also indicated is Frank’s understanding of the possibility of philosophical cognition of the incomprehensible, relying on the method of antinomistic monodualism and referring to wise ignorance, when the true philosophy relies on the living inner experience that is similar to mystical experience.

Keywords: S. L. Frank, God, revelation, religion, philosophy, philosophy of religion, true philosophy, mysticism, mystical experience, living knowledge, wise ignorance.

About the author: **Nun Ekaterina (Parunyan Elizaveta Martynovna)**

Postgraduate student of the Department of Philosophy and Religious Studies at St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities.

E-mail: ekaterina.monos@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9337-3752>

For citation: Ekaterina (Parunyan), nun. The Unity of Philosophy, Religion and Mysticism in the Philosophy of Religion of S. L. Frank. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 171–182.

The article was submitted 12.10.2023; approved after reviewing 19.11.2023; accepted for publication 12.12.2023.

Религия в жизни русского философа Семена Франка имела большое значение. Получивший религиозное воспитание в семье, охладевший к религии в годы социально активной юности, Франк осознанно приходит в православие в зрелом возрасте. Его личный жизненный выбор отражается и на его философской мысли. Расставшись с идеями социалистических преобразований и экономического развития, философ обращается к идее возможности философского познания Бога.

О напряженной религиозной жизни и религиозной мысли Франка мы можем составить представление в первую очередь благодаря его богатой переписке и, конечно же, благодаря его творчеству. Исследователи неоднократно обращались к значению религии в жизни Франка [Аляев, Резвых, 2018; Гаврилов, Филарет Гавщук, 2021; Цыганков, Оболевич, 2019] и к восприятию религиозного в его творчестве [Аляев, 2020а; Антонов, 2021; Гапоненков, Цыганков, 2017; Назарова, 2023]. Обратим внимание на понимание Франком мистического в его философии религии.

* * *

Религиозное в жизнь С. Л. Франка входит еще в годы его детства. Человеком, оказавшим сильное религиозное влияние на юного Семена Франка, стал его дед Моисей Россиянский. В своих воспоминаниях Франк скажет, что понимание себя невозможно без понимания прошлого, без связи с предшественниками и предками (Франк, 1996е, 39). Именно дед заложил в юном Франке основы духовного. Тогда юный Семен Франк изучал под руководством бабушки древнееврейский язык и знакомился с Библией. Вместе с дедом посещал синагогу, но религиозность семьи не была столь глубокой, чтобы они соблюдали досконально все обряды. Именно к этому времени относятся первые религиозные впечатления Франка, в воспоминаниях он напишет о благоговейном чувстве, с которым он целовал покрывало Библии. Это же чувство, как вспоминал философ, «в порядке генетически-психологическом, стало тем чувством, которое определило дальнейшую жизнь» (Франк, 1996е, 44). Дед завещал внуку не оставлять занятий еврейским языком и богословием. Именно этот завет, хоть и не буквально, но в идее, и исполнил философ, но уже в христианстве.

Когда Франку было около 30, как он сам говорил, эра неверия для него кончилась, но официального оформления религиозности не произошло. Хоть Франк и читал Евангелие, о чем сохранились записи в ялтинском дневнике, он интересовался Священным Писанием скорее как «любопытной книгой». Его ожидания сильных впечатлений не оправдались, но он почувствовал «нравственное величие Христа»; тогда для него оно было «как будто застлано дымкой» (Франк, 2006, 42). Эта запись датирована 1902 г. А чуть ранее Франк переживает духовный перелом: в 1896 г. он решает порвать с революционной средой и заняться наукой, и его мысли в это время были направлены далеко не на идею революции и «практической революционной деятельности» (Франк, 1996е, 46). Позже, описывая личные духовные переживания 1901–1902 гг., Семен Людвигович скажет о «мистическом чувстве божественного всеединства», которое скорее переживалось и осмысливалось как «интеллектуальная любовь к Божеству». Философ усматривает эти проявления мистического и в религиозном сознании обычного типа, как это было в его детстве (Франк, 1996е, 53).

Ответом для Франка на его духовный поиск стал Ницше. Именно духовной жаждой можно объяснить отклик поколения русских философов, следующего за Соловьевым, на работу Ницше «Так говорил Заратустра». В 1932 г. Франк связывает начало своей духовной жизни с моментом знакомства с «Заратустрой» [Цыганков, Оболевич, 2020, 183]. Эту духовную жажду не могло удовлетворить неокантианство, не мог, естественно, удовлетворить позитивизм или гуманитарная философия Просвещения. Основная проблема этого поколения и была озвучена Ницше — проблема Бога. Общество не может существовать без метафизики и религии, а Ницше, протестуя против «религиозно-метафизического настроения», добился того, чтобы вернуть в широкие массы общества неискоренимость и остроту «общих проблем религии и метафизики»

(Франк, 2022а, 93–94). Отвечая на посыл Ницше, Франк возьмется за проблему трансценденции и вопросы онтологии, где человек обращается к своему духу, который воспринимает как реальность, а не что-то субъективное, такую реальность, которая «имеет свои корни внутри абсолютной реальности» [Цыганков, Оболевич, 2020, 188]. Франк стал определять себя как метафизика-идеалиста, «носителя духовного опыта», через который открывался «доступ к незримой внутренней реальности бытия» (Франк, 1996е, 54). Но для творчества раннего Франка проблема религиозного и мистического не была предметом философского исследования, религиозное им мыслилось как нечто внешнее человеку. Следуя Канту и неокантианству баденской школы, философ ставил на первое место трезвые данные действительности (Франк, 2001, 79) и не рассматривал мистическое.

С 1907 г. Франк стал участником петербургского Религиозно-философского общества. Открытие общества в Петербурге затеял Бердяев, а среди учредителей значились Николай Лосский, Котляревский, Розанов, Александр Ельчианинов, Булгаков, Карташев, Струве, Франк, Мережковский, Гиппиус. Создание общества вписывалось в общее умонастроение мистически расположенных интеллектуальных кругов того времени, соответствовало стремлению к религиозному возрождению. Участие Франка в обществе указывает на его религиозный поиск. В прениях, которые прошли в 1907 г. после сделанного С. А. Аскольдовым на заседании общества доклада «О старом и новом религиозном сознании», Франк говорил о том, что признает религию как таковую, но вместе с тем не признает в свободной мысли догматизма, что для него нет исторического откровения, потому что откровение «может означать только голос высшей правды, или Бога, который, может, говорит в каждом из нас» [РФО, 2009, 65]. Здесь уже присутствует мистическое видение связи человека с Богом, которое будет развиваться в дальнейшем в работах Франка.

Неприемлемой для Франка была и партийно-классовая религия. В письме Гершензону, написанном в период подготовки сборника «Вехи», отзываясь на приезд Мережковского в Петербург, Франк нелестно говорит о новом идеологическо-религиозном начинании — попытке соединить новую религиозность со старым радикализмом. Франк был против того, чтобы существо веры видеть в общественно-политическом действии, потому что в таком случае «„Бог и дьявол“, „Христос и антихрист“ становятся простыми кличками для партийных направлений и партийной борьбы» (Франк, 1996д, 545).

В 1908–1910 гг. у Франка происходит «метафизический поворот» [Аляев, 2020в, 88]. Восприятие философом религиозности претерпевает определенные изменения: от осмысления идей Толстого к «плодотворно-действенной религиозности» Гёте и интуитивизму Джеймса. Гёте не просто поэт, его творчество Франк называет поэтико-философским (Франк, 2020б, 219). Ему присуща необычайная метафизическая глубина (Франк, 2020б, 221), понимание того, что никакая теория не может вместить в себя жизнь (Франк, 2020а, 421). Гносеология Гёте дает русскому философу богатый материал для будущих построений. Понятию интуиции поэта свойственна и свободная активность вдохновения, и самоподчинение высшей норме, а истинное познание возрождает связь человека с целым, так как является откровением (Франк, 2020а, 438). Обращаясь к личности и идеям Толстого, Франк определяет основание религиозности на «инстинкте индивидуального бытия» и «чувстве космической связи» (Франк, 2020в, 69). Индивидуалистичность новой религиозности, какой и видится религиозность Толстого, проявляется не во внешних выражениях религии, а в «тайнстве богосознания человеческой души» (Франк, 2020г, 64–65).

Франк склонен утверждать абсолютность религиозного, которому подчиняются остальные идеи, такого религиозного, когда религиозно осмысленное отношение к жизни становится абсолютно независимой инстанцией мирозерцания. С опорой на Джеймса Франк признает основой опытного знания интуицию (Франк, 2020д, 347). Религия понимается им как непосредственное переживание, как мистический опыт, который достоверен в самом себе и не нуждается в отвлеченном обосновании. Уже

в это время в мысли Франка присутствует понимание того, что у знания и веры один источник.

* * *

Крестился Франк в 35 лет, в 1912 г. Это был осознанный шаг зрелого человека. Для Франка крещение стало логическим переходом от Ветхого Завета к Новому. Философ видел в этом «естественное развитие религиозной жизни своего детства», «наслоение на ветхозаветной основе» (Франк, 1996е, 44). Для Франка религиозный опыт не отделён от церковной традиции, но понимание мистического опыта выходит за ее рамки.

Перед крещением С. Л. Франк выбирает своим духовным наставником свящ. Константина Аггеева, настоятеля храмов Александра Невского при Александровском институте и храма мц. Татианы при Ларинской гимназии в Санкт-Петербурге. Шаг довольно смелый, учитывая отношение к крещеным евреям в среде интеллигентов и интеллектуалов того времени. Так, когда Франк сказал, что он крещёный еврей, Герману Когену, философу-неокантианцу из Марбурга, Коген в ответ упомянул о своей антипатии к таким людям и демонстративно удалился [Буббайер, 2021, 95]. В последующем о. Константин Аггеев будет крестить и детей С. Л. Франка.

В это время Франк обращается к наследию Спинозы, называя его философом-мистиком (Франк, 2022в, 256). Мироощущению Спинозы присуще понимание единства всех вещей в простой Божественной первооснове. Мистическое знание философа, как слияние духа с миром, — идеал знания. А цель духовного совершенствования — мистическое единение с Богом. Семен Людвигович отмечает, что это учение находится в контексте развития общих мистических мировоззрений, к числу которых относятся учение Гераклита, поздние диалоги Платона, идеи неоплатонизма, средневековая христианская, иудейская и арабская мистика, учение Николая Кузанского. В этих системах происходит слияние рационализма с мистицизмом (Франк, 2022в, 259). И здесь Франк даёт краткое определение мистики, под которой, согласно его мысли, можно понимать «переживание единства духа с его объектом, бытие сознания в самом объекте» (Франк, 2022в, 279).

В дальнейшем Франк неоднократно будет говорить о своей связи с античной и немецкой интеллектуальной и религиозной традицией. В «Предмете знания» он указывает на точки соприкосновения между его мировоззрением и современной немецкой философией и с классическим немецким идеализмом, проводя связь от Плотина к Николаю Кузанскому, через средневековую мистику к Фихте и Шеллингу. В «Душе человека», рассуждая о человеческой душе и ее сущности, о том, какое место человек вместе со своей духовной жизнью занимает «в общей системе сущего», Франк отмечает скудость современной ему мысли о природе души и богатство учений в древней философии, мистической литературе Средних веков и Нового времени. В предисловии к «Непостижимому» Франк пишет, что основу своей мысли он усматривает в неоплатонизме и христианском платонизме, называя философию умозрительной мистикой и прослеживая традицию мысли от Плотина, Дионисия Ареопагита до Баадера (Франк, 1990а, 183), выделяя Николая Кузанского как своего «единственного учителя философии». Именно он, по мнению С. Л. Франка, достиг синтеза духовных достижений античности и Средневековья с замыслами Нового времени (Франк, 1990а, 184). Франк остается верным своим учителям и в последней работе «Реальность и человек» (1949), и здесь его учение ориентировано на религиозный и метафизический опыт философской мысли (Франк, 1997, 208). Истина «давно была найдена», отмечал Франк вслед за Гете, нужно уловить «эту старую истину» (Франк, 2023, 114).

Разрабатывая уже в 1912 г. проблему возможности конкретного знания и следуя в этом послы Гете, Франк отмечает, что такое знание выражено в образах, искусство же способно дать «более полное и объективное выражение правды», вместе с тем мышление с опорой на логику неизменно «понижает мысль и лишает ее смысла»

(Франк, 2022б, 164). Также следуя Гете, Франк говорит, что художественное познание не доказывает, оно показывает. Так проявляется «живое мгновенное откровение непостижимого» (Франк, 2022б, 168). Сама метафизика может существовать «лишь в форме художественного прозрения бытия в его живом единстве», в такой форме, в которой возможно через интуитивное созерцание преодолеть понятия (Франк, 2022б, 180). Уже здесь Франк высказывает идеи, которые потом получают оформление в «Предмете знания» и в «Непостижимом».

К 1916 г. Франк пишет «Предмет знания», где рассуждает об особом виде знания. Такое знание можно назвать знанием-интуицией, знанием-жизнью, знанием, в котором возможно обладание бытием. Поэтому, как пишет Франк, мы имеем знание бытия, потому что сами существуем и живем, «в нас непосредственно проступает та сама себе очевидная первооснова бытия, которую мы зовем жизнью» [Буббайер, 2021, 106]. Предмет знания — это всеединство. Это всеединство не может быть описано рационально, оно является условием абстрактных и рациональных определений. Франк выстраивает связь философии с мистической традицией через «отрицательное богословие» в теории *docta ignorantia* Николая Кузанского — отрицание «через посредство знания, [через посредство] области „неведения“, т. е. области, предшествующей понятиям» (Франк, 2023, 395). А единство смысла и мышления, по Франку, присуще всем мистическим теориям знания начиная с Плотина (Франк, 2023, 493). Таким образом, философия оказывается за пределами понятийного знания. Можно сказать, что с завершением работы над «Предметом знания» Франк приходит к оформлению своей системы абсолютного реализма.

* * *

В 1920–30-е гг. Франк много пишет о соотношении и взаимодействии философии и религии, в том числе духовно осмысляя происходящие исторические перемены. Революция в России прервала философский путь Франка на родине. В 1922 г. он покидает Россию на «философском пароходе» и находит пристанище в Германии, где проживет до 1937 г. [Цыганков, Оболевич, 2018, 293–313]. В Берлине Франк активно включается в общественную жизнь. Он — участник русских организаций. Читает лекции, издает книги и печатает статьи. Он — один из вдохновителей создания Русского научного института и Религиозно-философской академии, участник Русского студенческого христианского движения и член Братства Святой Софии. Франк часто читает доклады и лекции в разных региональных группах Кантовского общества, в Русском научном институте и Славянском институте в Берлине, даже в протестантской организации «Русской братской помощи» и в архиве Ф. Ницше [Цыганков, Оболевич, 2020].

Следует отметить, что для С. Л. Франка как религия, так и философия являются разными формами духовной жизни. В статье «Философия и религия», которая вышла в Берлине в 1923 г., русский философ пишет об одном предмете для философии и для религии. Поэтому и проблема познания Бога и для философии, и для религии будет заключаться в опытном усмотрении Бога. В чем же тогда отличие одной формы от другой? С. Л. Франк такое отличие видит в практической составляющей религии, которая, имея цель в личном спасении души, становится жизнью человека в общении с Богом. Философия же, направленная на абсолютную первооснову, видится ему «высшим, завершающим постижением бытия и жизни». Помимо того, что предметом философии является Бог, философия сама имеет основание в Боге, в связи с чем «решение основной гносеологической проблемы», то есть философии, требует «духовного углубления» или «обращения к первичному бытию» (Франк, 2013, 113). Чуть позже, в статье «Абсолютное», вышедшей в 1934 г., Франк скажет, что единственным предметом философии является Абсолютное (Франк, 1996а, 58). На этом пути философия сталкивается с трудностью, суть которой сводится к возможности философии без рационализма. Франк видит такую возможность «сверхлогической, интуитивной

основы логической мысли» (Франк, 1990б, 327) и считает, что в истории мысли такая возможность осуществилась в учениях Гераклита и Платона, в дальнейшем — в неоплатонизме. Франк отдельно выделяет отрицательное богословие и философствующий мистиков христианства вместе с учением Николая Кузанского о *docta ignorantia*. Такую философию Франк называет истинной. К философам, сумевшим ухватить это зерно, он относит также Спинозу, Лейбница, Шеллинга и Гегеля. В их философии, также как и в «истинной философии», не отрицается тайна, не отрицается «глубинность» и «безмерная полнота бытия», более того, они опираются на это сознание тайны и исходят «из него как из самоочевидной и первой основополагающей истины» (Франк, 1990б, 327–328). «Истинная философия» исходит не из отвлеченной системы объективного бытия, а из конкретного всеединства, что указывает на критерий и источник знания философии, которым становится «целостный и живой духовный опыт» (Франк, 1990б, 329).

Мыслить Абсолютное через отрицание, через «не-знающее знание» или «негативную теологию», по Франку, недостаточно. Постигание Абсолютного возможно лишь в «единстве разделения и проникновения», что указывает и на инаковость Абсолютного, и на его всеприсутствие. Именно такой подход и свидетельствует о единстве философско-религиозной мысли, где есть «высшая трансценденция» и «глубочайшая имманентность», «бесконечная отделенность» и «интимнейшая близость» (Франк, 1996а, 71), то есть — единство противоположностей. Незнающего знания самого по себе мало, чтобы осуществилось полное понимание Абсолютного: для достижения этого незнающее знание должно быть дополнено диалогом любви, невыразимой мысленной молитвой (Франк, 1996а, 72). Позже эти идеи будут разрабатываться Франком в «Первой философии» и лягут в основание «Непостижимого».

Франк выстраивает связь философии и мистики на примере развития немецкой философской мысли. Он считает, что немецкий идеализм следует брать в «широкой исторической перспективе», чтобы увидеть его настоящую суть, — как «исторически обусловленное ответвление и своеобразное выражение немецкой мистики» (Франк, 1996ж, 195). Тогда немецкий идеализм становится проявлением духовного развития, имеющего основания в работах Экхарта, Николая Кузанского, Себастьяна Франка, Якова Бёме, Силезиуса и ведущего к Баадеру, Шеллингу, Гегелю, Шиллеру, Новалису и Гёте. Остановившись на личности Баадера, Франк видит основания его мировоззрения в «церковно-христианской вере» (Франк, 1926, 188) и связывает его учение с учением Якова Бёме (Франк, 1928, 125).

Упоминание поэтов в ряду философов неслучайно. Мистический опыт, который они выражают, близок опыту философов-мистиков. Поэзию Тютчева, направленную на бытие как целое, где переживания конкретного человека становятся проекцией вечных космических сил, Франк называет «философской поэзией» (Франк, 1996ж, 195), она сама и есть религиозная философия. Применительно к поэзии Тютчева Франк использует понятие «непосредственность мистического реализма», что означает чувство жизненности и одушевленности объективного мира, жизнь поэта-мистика одновременно в «духовной стихии мира и в себе самом» (Франк, 1996г, 321).

* * *

С 1926 г. Франк начинает работу над «Непостижимым». Русский философ скажет в этой книге, что она не связана с той или иной конфессией, не имеет отношения к положительному откровению или догматике Церкви [Историко-философский ежегодник, 2018, 321]. Скорее «Непостижимое» можно назвать «естественным богословием», в котором читатель найдет мистическое содержание. Можно назвать «Непостижимое» и мистическим богословием. В этой работе С. Л. Франк больше предстает как феноменолог, для которого важна религиозно-мистическая составляющая в жизни человека. Философ идет по пути метафизического персонализма и религиозной онтологии [Историко-философский ежегодник, 2018, 325].

«Непостижимому» предшествовали заметки, названные «Первая философия». Изучением и публикацией записных книжек Франка с его «Первой философией» занимались Г. Е. Аляев и Т. Н. Резвых [Аляев, Резвых, 2017]. Эти заметки — вполне самостоятельный текст, в котором прослеживается развитие основных идей, получивших оформление в «Непостижимом».

В «Первой философии» Франк также связывает философию и религию и говорит, что они имеют один предмет. Он указывает на аналогичные мысли в работах Баадера, который считал, что необходима целостная философия религии, что позволит не создавать отдельной религиозной философии в дополнение к философии спекулятивной. Но эти идеи мы видим в работах Франка еще до середины 20-х, до того времени, когда он писал «Первую философию».

Если в «Предмете знания» обозначается взгляд Франка на философию как выходящую за пределы понятийного знания, то в «Непостижимом» эта идея получает более глубокое оформление. Философия уже мыслится как онтология, или «фундаментальная (основоположная) онтология», как инструмент для ориентирования в бытии, где предметная форма бытия творится реальностью, а вне реальности в широком смысле ничего нет (Франк, 1990а, 304). Философия по своей сути — онтология, ориентирование в «беспредельно разлитой атмосфере бытия» (Франк, 1990а, 304).

Непостижимое открывается в живом знании, по отношению к которому отвлеченное знание невозможно. Для Франка отрицательное богословие в классическом его исполнении неприменимо, так как о непостижимом нельзя составить суждения (Франк, 1990а, 309). Франк вводит понятие антиномизма, говоря о возможности уловления непостижимого в «единстве утвердительного и отрицательного суждения». Обращаясь к Николаю Кузанскому, можно сказать, что это антиномистическое познание и есть ведающее неведение. В данном случае к содержанию утверждения будет относиться неведение, а в форме суждения будет заключаться ведение. В конечном итоге философия мыслится как «попытка постигнуть, выразить адекватно в связанной системе понятий все бытие без остатка» (Франк, 1990а, 313). Вместе с тем философия осознает невозможность этого. Франк видит в осознании этой невозможности «подлинный замысел и подлинное высокое назначение философии»: оно и приводит ее к ведающему неведению. В этом — истинная философия как философское преодоление «всякой рациональной философии» (Франк, 1990а, 314).

Постичь Бога возможно философствующим мистикам, хоть они и знают, что Бог непостижим. Такое познание Божества не может быть интеллектуальным, суть такого познания в том, чтобы двигаться вокруг предмета. Франк выделяет три основных задачи такого познания. Первая заключается в том, что после открытия нам достоверности Бога в живом опыте мы делаем «эту достоверность более близкой и нашей мысли» (Франк, 1990а, 452). Вторая — в том, чтобы увидеть сущностное отношение Божества к иному. Третья — в том, чтобы составить представление о «формах действия и обнаружения» Бога в нас и в мире (Франк, 1990а, 452).

Непостижимое является нам как «откровение сокровенного» (Франк, 1990а, 448). Философский язык умолкает перед лицом Святыни. Единственное, что может выразить Святыню, — это молчание. Для того чтобы наиболее полно выразить существо «откровения сокровенного», Франк прибегает к мистическому наследию. Он использует термин Экхарта «Божество», чтобы показать его отличие от окрашенного догматически термина «Бог». В Божестве заключена вся полнота непостижимого, в том числе и явленное в богословии понимание Бога. Для того чтобы раскрыть наиболее полно способ мистического проникновения в непостижимое бытие, Франк обращается к творчеству Рильке. «Тебе присущ такой тихий род бытия, что те, кто дают тебе громкие имена, уже лишены твоего соседства» (Франк, 1990а, 450), — эта цитата из Рильке, которую приводит Франк, относится к способу познания первоосновы. Поэтому, когда мы что-либо говорим о Святыне, это возможно в форме не «о ней», а «к ней». Философствовать о Святыне, то есть иметь Ее предметом своего размышления, «невозможно ни в форме предметного знания, ни в форме самосознания» (Франк, 1990а, 451).

Божество недоступно чистому разуму, оно доступно «сердцу», которое понимается в качестве «всеединства» (Франк, 1990а, 460). В этом всеединстве заключено целомудрие, в противовес которому мудрое или сведущее означает раздробленность. Для подтверждения этой мысли Франк ссылается на Евангелие от Матфея и слова Христа: «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам» (Мф 11:25) (Франк, 1990а, 459). В свою очередь, «разум» обращается к «сердцу», черпает из него и в трансцендирующем мышлении «может сопровождать живое уловление Божества» (Франк, 1990а, 460). По Франку, богословие и философия находят основание в «общем вечном откровении» (Франк, 1990а, 479), религия и философия «спаиваются между собой в гнозисе» (Франк, 1990а, 480), в погружении в глубины Божества, в обретении Божественной мудрости.

* * *

После завершения работы над «Непостижимым» Франк продолжает обращаться к теме взаимосвязи философии и религии. В 1941 г. он пишет «Свет во тьме» и «С нами Бог», позже начинает готовить новую книгу «Религия в пределах только опыта», которую так и не напишет.

Философия — это дело свободной мысли, и она не должна «боязливо оглядываться на церковное начальство и предание» (Франк, 1977, 162). Невозможно представить себе философию, которая бы была догматическим богословием. Вместе с тем невозможно построить и философскую систему, в которой бы имели законченную форму и мир, и бытие, и Бог. Пытаясь «философски доказать невозможность философии» (Франк, 1977, 164), Франк опять приходит к умудренному неведению Николая Кузанского. Но, тем не менее, оставляет за философией возможность в отвлеченных философских понятиях выразить смысл религиозной веры (Франк, 1992, 260).

Узреть Истинного Бога возможно, не прибегая к логическому мышлению. С. Л. Франк связывает такую возможность со Христом: «именно Иисус Христос открыл (и явил) нам того Бога, который нам нужен, и этот Бог, т.е. это понятие Бога, ближе к истинному Богу, чем всякое иное» (Франк, 1977, 168). И в этом сердце оказывается мудрее ума.

Русский философ считает необходимым соединить религиозную и философскую мысль «с детски-смирненным молитвенным соучастием в традиционно-церковной религиозной жизни» (Франк, 1977, 170). Мы отзываемся «мыслью и сердцем на зов Бога» (Франк, 1977, 170), который Господь обращает к каждому из нас. Это возможно потому, что откровение, как мыслит Франк, продолжается непрерывно. Вне Церкви, напишет С. Л. Франк в записной книжке, нет спасения [Аляев, 2020б, 198]. Религия — это не разумная система, как Бог, Который понимается как первопричина и творец, не есть Бог-утешитель [Аляев, 2020б, 200]. Здесь Франк обращает внимание на опытную составляющую религии, вместе с тем отрицая преобладание личного опыта, но не умаляя его по отношению к опыту другого человека: личный опыт может быть только частью опыта или началом опыта, знать можно больше, чем знает человек. С. Л. Франк вновь приходит, таким образом, к *docta ignorantia*.

Глубоко мистична идея Франка о богосродстве человека (Франк, 1996в, 87). И здесь философ опирается на евангельское «дана власть стать чадами Божьими», о том, что принявшие Христа — уже не рабы, а друзья Его, о том, что «Его же рода есмь мы». Только в христианской мистике, как восточной, так и западной, по мнению С. Л. Франка, сохранилось наиболее полное восприятие богочеловечности человека. Неудивительно, что именно в религиозно-философской системе Николая Кузанского Франк увидел стремление к такому полному восприятию. Если бы мысль Кузанского утвердилась, по мнению философа, то не было бы в истории человечества безрелигиозного просветительского гуманизма, не было бы и ницшеанского и марксистского богоборчества (Франк, 1996б, 97).

Завершением творческого пути русского философа становится работа «Реальность и человек». В этом труде С. Л. Франк подводит итог своим размышлениям, связывая истинную философию с религиозным опытом и мистическим созерцанием, видя предмет и философии и религии в Боге. Истинная философия имеет возможность выйти за пределы отвлеченной мысли, чтобы «интуитивно видеть и выразить сверхрациональное» (Франк, 1997, 253). Истинная философия всегда опирается на живой внутренний опыт, который аналогичен мистическому опыту (Франк, 1997, 222). Недоступный умственному обобщению религиозный опыт не вмещается в философскую картину мира. Но, постигаемый в религиозном опыте, Бог «как некое единичное конкретное существо» одновременно сознается как «абсолютная основа бытия», «существо вечное, всеобъемлющее и вездесущее» (Франк, 1997, 297–298), что указывает на единство философского и религиозного познания. Способ мистического познания Франк заключает в антиномистическом монодуализме, в котором совпадают противоположности, в этом же и суть умудренного неведения.

В философии религии Франка явственно просматривается связь философии, религии и мистики. Философия мыслится как область духовного творчества, где познание бытия как целого связано с религиозным осмыслением жизни. От религиозности в мистическом переживании, «через погружение духа в таинственные глубины божества» (Франк, 1996ж, 207) мыслитель приходит к мистическому познанию. Вполне можно говорить о «философском пробуждении», которое исходит от «мистической интуиции» и приводит к «религиозному результату». В своей философии Франк был противником «неверующего» натуралистического мирозерцания и придерживался «углубленного религиозного сознания». Центром личной жизни и религиозной философии С. Л. Франка было христианство — как «самое великое, к чему приобщается человек» [Цыганков, Оболевич, 2020, 188].

Источники и литература

Источники

1. Франк (1926) — Франк С. Л. Новое издание Баадера // Путь. 1926. № 4 (июнь-июль). С. 188–189.
2. Франк (1928) — Франк С. Л. Новая книга о Фр. Баадере // Путь. 1928. № 12 (авг.). С. 124–126.
3. Франк (1977) — Франк С. Л. О невозможности философии. (Письмо к другу) // Вестник русского христианского движения. Париж; Нью-Йорк; Москва, 1977. № 121 (II). С. 162–170.
4. Франк (1990а) — Франк С. Л. Непостижимое. М.: Правда. Вопросы философии, 1990. 607 с.
5. Франк (1990б) — Франк С. Л. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / Сост. П. В. Алексеев. М.: Политиздат, 1990. С. 319–334.
6. Франк (1992) — Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 217–404.
7. Франк (1996а) — Франк С. Л. Абсолютное // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 58–72.
8. Франк (1996б) — Франк С. Л. Два письма Вяч. Иванову // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 95–98.
9. Франк (1996в) — Франк С. Л. Из письма С. Л. Франка В. Федоровскому // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 87–88.
10. Франк (1996г) — Франк С. Л. Космическое чувство в поэзии Тютчева // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 312–340.

11. Франк (1996д) — *Франк С. Л.* О так называемом «Новом религиозном сознании» // *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 542–547.
12. Франк (1996е) — *Франк С. Л.* Предсмертное. Воспоминания и мысли // *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 39–58.
13. Франк (1996ж) — *Франк С. Л.* Русское мировоззрение // *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 161–195.
14. Франк (1997) — *Франк С. Л.* Реальность и человек. М.: Республика, 1997. 479 с.
15. Франк (2001) — *Франк С. Л.* Проблема власти (Социально-психологический этюд) // *Франк С. Л.* Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 63–109.
16. Франк (2006) — *Франк С. Л.* Дневник / Публ. Е. П. Никитиной. Подг. текста: Ю. Н. Борисов, А. А. Гапоненков; комм. А. А. Гапоненкова // *Франк С. Л.* Саратовский текст / Сост.: А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов, 2006.
17. Франк (2013) — *Франк С. Л.* Проблема реальности / Пер. с польск. Б. Чардыбон и В. Миросниченко // *Философские науки.* 2013. № 4. С. 110–113.
18. Франк (2020а) — *Франк С. Л.* Из этюдов о Гете. Гносеология Гете // *Франк С. Л.* Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908–1910. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 411–439.
19. Франк (2020б) — *Франк С. Л.* К характеристике Гете // *Франк С. Л.* Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908–1910. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 219–226.
20. Франк (2020в) — *Франк С. Л.* Лев Толстой и русская интеллигенция // *Франк С. Л.* Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908–1910. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 67–73.
21. Франк (2020г) — *Франк С. Л.* Нравственное учение Л. Н. Толстого (К 80-летию Толстого 28 августа 1908 г.) // *Франк С. Л.* Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908–1910. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 57–66.
22. Франк (2020д) — *Франк С. Л.* Философия религии В. Джеймса // *Франк С. Л.* Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908–1910. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 338–348.
23. Франк (2022а) — *Франк С. Л.* Борьба за «мировоззрение» в немецкой философии // *Франк С. Л.* Полное собрание сочинений. Т. 4: 1911–1916. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. С. 93–103.
24. Франк (2022б) — *Франк С. Л.* К теории конкретного познания // *Франк С. Л.* Полное собрание сочинений. Т. 4: 1911–1916. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. С. 163–181.
25. Франк (2022в) — *Франк С. Л.* Учение Спинозы об атрибутах // *Франк С. Л.* Полное собрание сочинений. Т. 4: 1911–1916. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. С. 242–283.
26. Франк (2023) — *Франк С. Л.* Предмет знания // *Франк С. Л.* Полное собрание сочинений. Т. 5: Предмет знания. М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. 824 с.

Литература

27. Аляев (2020а) — *Аляев Г. Е.* Познание Пушкина: философская пушкиниана Семена Франка // *Аляев Г. Е.* Русская философия вокруг Франка. Избранные статьи. М.: Модест Колеров, 2020. С. 222–242.
28. Аляев (2020бб) — *Аляев Г. Е.* «Религия в пределах только опыта»: ненаписанная книга С. Л. Франка (или написанная?) // *Аляев Г. Е.* Русская философия вокруг Франка. Избранные статьи. М.: Модест Колеров, 2020. С. 198–221.
29. Аляев (2020св) — *Аляев Г. Е.* «Ранний Франк»: к уточнению этапов творческой биографии // *Аляев Г. Е.* Русская философия вокруг Франка. Избранные статьи. М.: Модест Колеров, 2020. С. 79–92.
30. Аляев, Резвых (2017) — *Аляев Г. Е., Резвых Т. Н.* «Первая философия» Семена Франка, или Прологомены к книге «Непостижимое» (1928–1933) // *Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 годы / Под ред. М. А. Колерова.* М.: Модест Колеров, 2017. С. 7–38.
31. Аляев, Резвых (2018) — *Аляев Г. Е., Резвых Т. Н.* Религиозный путь философа: С. Л. Франк и Православие // *Русско-Византийский вестник.* 2018. № 1. С. 82–112.
32. Антонов (2021) — *Антонов К. М.* Мистическая поэзия как форма религиозной жизни: статьи Семена Франка о Тютчеве и Рильке // *Миргород.* 2021. № 1 (17). С. 7–36.

33. Буббайер (2021) — *Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1987–1950 М.: РОССПЭН, 2021. 328 с.*
34. Гаврилов, Филарет Гавщук (2021) — *Гаврилов И. Б., Филарет (Гавщук), иером. «Религия в основе своей есть опыт»: к характеристике духовного пути С. Л. Франка. Отзыв на книгу: Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: Изд-во ББИ, 2017. 202 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3 (11). С. 155–165.*
35. Гапоненков, Цыганков (2017) — *Гапоненков А. А., Цыганков А. С. Художник с религиозным жизненным чувством (С. Л. Франк об И. А. Бунине) // Историко-философский ежегодник. 2017. С. 178–192.*
36. Историко-философский ежегодник (2018) — *Переписка С. Л. Франка, В. С. Франка, Ф. Хайлера, Дж. Белла и издательства Anton Pustet (1934–1938, 1946 гг.) // Историко-философский ежегодник. 2018. Т. 33. С. 314–336.*
37. Назарова (2023) — *Назарова О. Немецкие публикации С. Л. Франка о старчестве // Соловьевские исследования. Вып. 4 (36). 2023. С. 139–150.*
38. РФО (2009) — *Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: в 3 т. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О. Т. Ермишина, О. А. Коростелева, А. В. Хачатурян и др. Т. 1: 1907–1909. М.: Русский путь, 2009. С. 680.*
39. Цыганков, Оболевич (2018) — *Цыганков А. С., Оболевич Т. С. Л. «Германия уже стала для меня моей второй родиной»: жизненный и творческий путь С. Л. Франка в переписке с Ф. Хайлером et circum // Историко-философский ежегодник. 2018. Т. 33. С. 293–313.*
40. Цыганков, Оболевич (2019) — *Цыганков А. С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С. Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. 272 с.*
41. Цыганков, Оболевич (2020) — *Цыганков А. С., Оболевич Т. С. Л. Франк в архиве Ф. Ницше: выступление в Веймаре 1932 г. // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 4. С. 171–192.*

Протоиерей Павел Киселёв

Проблема «акефального» епископа Осмунда и вопрос о возможном влиянии Восточной Церкви на христианизацию Швеции

УДК 27(485)-9+94(470)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_183
EDN OEETEM



Аннотация: В статье рассматривается проблема влияния Восточной Церкви на процесс христианизации Швеции и возможная роль в этом процессе «акефального» епископа Осмунда. Представлены элементы указанного влияния, среди которых называются факты взаимодействия между шведами и находившимися под влиянием Византии росами и торговые связи шведов с Ладогой и Новгородом. Особое внимание уделяется вероятному участию в христианизации Швеции «акефального» епископа Осмунда. Последнему посвящена большая часть статьи: перечисляются гипотезы о происхождении и биографии епископа. На их основании рассматриваются возможные варианты его связи с Византией и Восточной Церковью. В качестве доказательства указанной связи приводятся аргументы, опирающиеся на интерпретацию употребления слова «акефальный» применительно к еп. Осмунду, а также на политический контекст изучаемого периода. На основании приведенных фактов и изучения исторического контекста делается вывод о высокой вероятности участия «акефального» епископа Осмунда в процессе христианизации Швеции. В связи с этим констатируется вероятность влияния на процесс христианизации Швеции Восточной Церкви, которое хотя и не является основополагающим, однако свидетельствует о сложности процесса распространения христианства на территории скандинавских стран.

Ключевые слова: епископ Осмунд, христианизация, христианизация Швеции, христианизация скандинавских стран, Восточная Церковь, православие, Православная Церковь, миссионерство, Адам Бременский, Киевская Русь.

Об авторе: **Протоиерей Павел Николаевич Киселёв**

Аспирант Русской христианской гуманитарной академии имени Ф. М. Достоевского, клирик храма Спаса Нерукотворного Образа г. Всеволожска Выборгской епархии.

E-mail: varjak@bk.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-8045-6206>

Для цитирования: Киселёв П., прот. Проблема «акефального» епископа Осмунда и вопрос о возможном влиянии Восточной Церкви на христианизацию Швеции // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 183–189.

Статья поступила в редакцию 16.05.2023; одобрена после рецензирования 18.06.2023; принята к публикации 20.07.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Archpriest Pavel Kiselev

The Problem of the “Acephalous” Bishop Osmund and the Issue of Possible Influence of the Eastern Church on Christianization of Sweden

UDK 27(485)-9+94(470)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_183
EDN OEETEM



Abstract: The article investigates the problem of the Eastern Church’s influence on the process of Christianization of Sweden and the role of the “acephalous” Bishop Osmund in this process. Elements of such influence are presented, among which there are facts of interaction between Swedes and Ruses influenced by Byzantium, and trade relations of Swedes with Ladoga and Novgorod. Particular attention is paid to the possible participation of the “acephalous” Bishop Osmund in Christianization. Most of the article is devoted to him, including hypotheses about his origin and biography. Drawing on them, possible options for his connection with Byzantium and the Eastern Church are considered. To prove this connection, some arguments are given, which rely on the interpretation of the word “acephalous” in relation to Bishop Osmund, as well as on the political context of the period under study. Drawing on the facts above, a conclusion is made that there is high probability of the “acephalous” Bishop Osmund’s participation in the process of Christianization of Sweden. In this regard, the probability of the influence of the Eastern Church on the region is stated, and although this fact is not fundamental, it nevertheless indicates the complicated nature of the process of spreading Christianity in Scandinavian countries.

Keywords: Bishop Osmund, Christianization, Christianization of Sweden, Christianization of Scandinavian countries, Eastern Church, Orthodoxy, Orthodox Church, missionary work, Adam of Bremen, Kievan Rus’.

About the author: **Archpriest Pavel Nikolaevich Kiselev**

Postgraduate student of the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, clergyman of the church of the Image of the Saviour not Made by Hands in Vsevolozhsk (Vyborg Diocese of the Russian Orthodox Church).

E-mail: varjak@bk.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-8045-6206>

For citation: Kiselev P., archpriest. The Problem of the “Acephalous” Bishop Osmund and the Issue of Possible Influence of the Eastern Church on Christianization of Sweden. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 183–189.

The article was submitted 16.05.2023; approved after reviewing 18.06.2023; accepted for publication 20.07.2023.

В процессе распространения христианства в Швеции в XI в. имело место некоторое влияние Восточной Церкви, хотя оно не было основополагающим. О существовании восточного влияния свидетельствуют такие элементы этого процесса, как торговые связи с Ладогой и Новгородом, походы викингов на Восток и к Константинополю и личность так называемого «акефального» епископа Осмунда (хотя проблема его аффилиации до сих пор остается нерешенной).

Проблема влияния Восточной Церкви на процесс христианизации Швеции поднималась в науке рядом исследователей¹. Дж. Х. Линд даже вводит специальное понятие «варяжское христианство» (Varangian Christianity) [Lind, 2016, 410], подразумевая под ним обращение в христианство тех варягов, которые путешествовали между Византией и Скандинавией через земли русов. Основываясь в том числе на лингвистическом анализе, Линд полагает, что «варяги были в значительной степени вовлечены в распространение христианства» на Руси на раннем этапе христианизации этих земель, а также, «вне всякого сомнения, испытывали влияние греческого православия» [Lind, 2016, 412]. Подобной же точки зрения придерживается и Хенрик Янсон, введший для времени кнн. Игоря и Ольги сходный термин «скифского христианства» [Janson, 2011, 33–34].

Действительно, известно несколько фактов, которые могут указывать на существование такого влияния. Прежде всего речь идет о военных походах и дипломатическом взаимодействии. Так, например, текст Бертинских анналов свидетельствует о том, что среди племени росов, которое находилось в составе византийской делегации, отправленной императором Михаилом к франкскому королю Людовику Благочестивому, присутствовали свеи, т. е. шведы. В анналах говорится, что в составе посольства прибыли и «просители мира» от «народа Рос» (gens Rhos), которые возвращались через территории государства франков «к своему правителю хакану» (chacanus) (Annales de Saint-Bertin, 1964, 30–31). Людовик с подозрением отнесся к росам, заподозрив в них шпионов (что вполне согласуется с геополитической ситуацией того времени), и даже повелел провести специальное расследование. В результате последнего выяснилось, что росы принадлежат к «народу свеонов» (Annales de Saint-Bertin, 1964, 31). Этого было достаточно, чтобы потребовать от Феофила дополнительных гарантий благонадежности представителей этого народа. Учитывая исторический контекст, следует признать вслед за О. Л. Губаревым [Губарев, 2017, 23] шведское происхождение росов, прибывших в составе посольской миссии в Ингельгейм.

Эти же свеоны посольства к Людовику, вероятно, представляли тех самых росов, которые были крещены греками спустя несколько десятилетий, согласно сообщению окружного послания патр. Фотия (Фотий, 2003, 75). Конечно, в связи с этим существует ряд проблем (например, действительно ли наименование «росы» сохраняло идентичность на протяжении периода от посольства 839 г. до миссии греческого епископа в 866/867 г., а также вопрос о месте проживания росов и связи между росами и собственно шведами). Вероятно, уже во 2-й пол. IX в. состоялось знакомство росов с восточным христианством, и существует большая доля вероятности, что в это же время посредством них восточное христианство стало известно и жителям Швеции.

Другим важным путем, на котором Восточная Церковь могла повлиять на христианизацию Швеции, были торговые связи свеонов с Ладогой и Новгородом, где уже были представители Византийской Церкви. Не исключено, что некоторые из купцов принимали Крещение и, вернувшись в Бирку или Сигтуну, продолжали следовать христианскому образу жизни. В исследовании данной проблемы важную роль играют археологические данные, свидетельствующие в пользу гипотезы о влиянии Восточной Церкви на христианизацию Швеции [Androshchuk, 2016, 92–93].

Наконец, заслуживает отдельного исследования упоминание у Адама Бременского т. н. «акефального», или «безголового», епископа Осмунда (Gesta Hammaburgensis, III. 15), который сопровождал конунга Эдмунда, сына Олафа, и мог принадлежать

¹ См., напр.: [Андрощук, 2014; Петрухин, 2014, 117; Garipzanov, 2011; Janson, 2011; Lind, 2016; Roslund, 1997].

к Восточной Церкви или каким-либо образом быть связанным с византийской традицией [Palme, 1962, 82].

Указанное упоминание вызывает ряд вопросов, от ответа на которые зависит взгляд не только на историю христианизации Швеции, но и на роль Восточной Церкви в этом процессе. Более того, не исключено, что в этот процесс была вовлечена и Русская Церковь. Рассмотрим этот вопрос более подробно.

Когда на Руси стала оформляться в том или ином виде церковная независимость, то великий киевский князь Ярослав принял решение о создании собственной митрополии, и для этого был поставлен в 1051 г. знаменитый киевский митрополит Иларион. Линд видит в этом аналогию событиям, произошедшим приблизительно в то же время в Швеции [Lind, 2016, 415], где король Эмунд по прозвищу Нечестивый назначил епископом некоего «безголового» Осмунда, который приехал в Швецию и был независимым от Гамбург-Бременской архиепископии. Адам Бременский с нескрываемой неприязнью описывает эту загадочную историю:

Пока там происходили эти события, умер христианнейший король свеонов Якоб, и ему наследовал брат его, Эмунд Нечестивый. Он был рожден наложницей Олава и, хотя был крещен, мало радел о нашей вере. А был у него какой-то епископ по имени Осмунд, безголовый (асерhalus), которого в свое время епископ норманнов Зигфрид отдал на обучение в школу в Бремене. Но впоследствии он позабыл благодеяния и отправился в Рим, чтобы получить назначение. Изгнанный оттуда, он, блуждая (erroneous), обошел многие страны и таким лишь образом добился назначения у некоего архиепископа Польши. Затем Осмунд прибыл в Швецию и провозгласил себя архиепископом, поставленным папой для тех краев. А когда наш архиепископ отправил своих посланников к королю Гамулю, они обнаружили там этого бродягу (gïrovagum) Осмунда, который носил перед собой крест на манер архиепископа. Они узнали также, что варваров, еще неопитов, развратило неправильное обучение нашей вере (non sana fidei nostrae doctrina corruperit). Испугавшись их присутствия, он — как обычно, неправдами — побудил короля и народ изгнать послов, как якобы не имеющих папской печати (Gesta Hammaburgensis, III. 15).

Этот пассаж вызывает много вопросов. В частности, неясно, откуда происходил еп. Осмунд, какой юрисдикции он принадлежал и какое значение было у него при Эмунде. Для ответа на эти вопросы необходимо разобраться, что именно означают эпитеты асерhalus и gïrovagus, которыми Адам Бременский наделяет еп. Осмунда. Ответы на эти вопросы породили различные точки зрения, которые В. В. Рыбаков свел к четырем основным гипотезам:

1. епископ Осмунд является на самом деле уппландским рунографом Асмундом Карасуном;
2. епископ Осмунд был епископом из Англии, которая была конкурентом Гамбург-Бремена в деле христианизации Скандинавии;
3. епископ Осмунд был представителем движения реформистов внутри Западной Церкви;
4. наконец, епископ Осмунд мог быть православным миссионером, рукоположенным в Киеве (см.: [Рыбаков, 2008, 106]).

Для нашего исследования особый интерес представляет последняя гипотеза, которая имеет ряд сторонников и достаточно обоснованную аргументацию. Впервые ее выдвинула Т. Шмид [Schmid, 1934, 61–63], основываясь на том, что латинское «асерhalus» является транскрипцией греческого ἀκέφαλος, т.е. «схизматик», букв. «безголовый». Отсюда и тот факт, что еп. Осмунд, согласно Адаму Бременскому, проповедовал неверное учение, которому он обучал неопитов, извратив «нашу веру». Т. Шмид понимает это как попытку обратить шведов в православие. Такая концепция вполне согласуется и с враждебностью, с которой Адам Бременский описывает этого епископа, называя его «бродягой». Таким образом, проповедь еп. Осмунда могла

быть частью активной миссионерской деятельности, которую в то время разворачивала Византийская Церковь.

Этой же точки зрения придерживается и С. У. Пальме, развивая ее в своей монографии. Он считает, что епископ Польши, от которого еп. Осмунд получил рукоположение, был «византийским», термин же «безголовый» следует понимать в том смысле, что он не подчинялся папе Римскому [Palme, 1962, 82]. А. Б. Нерман полагает, что изначально еп. Осмунд был английским епископом, подчинявшимся Бремену, но потом порвал со своей Церковью и обратился в православие [Nerman, 1945, 111–114]. Любопытна в этой связи интерпретация, которую дал Т. Арне упоминавшемуся у Адама Бременского «архиепископу Польши». С его точки зрения, в «Истории» Адама Бременского разделение между Польшей и Киевской Русью недостаточно четкое (часто путались поляки и поляне, например, в «Повести временных лет»), и под польским епископом следует понимать не кого иного, как киевского митрополита [Arne, 1947, 54], каковым тогда был Иларион, поставленный великим князем Ярославом в знак независимости от Византийской Церкви. Арне выстраивает концепцию, согласно которой киевский митрополит посылает еп. Осмунда в Швецию, имея целью продемонстрировать свою независимость от Византии. Очевидно, что поставление еп. Осмунда состоялось против воли папы, так как, согласно Адаму Бременскому, он не получил рукоположения в Риме, а польский архиепископ не мог рукоположить Осмунда во епископы, потому что находился в прямом подчинении папе Римскому. Следовательно, «безголовость» еп. Осмунда связана с его независимостью от Византийской Церкви в Константинополе, поскольку он подчинялся непосредственно киевскому митрополиту. В таком случае можно говорить о прямом влиянии Русской Церкви на процесс христианизации Швеции в сер. XI в., или, во всяком случае, о попытках такового.

В пользу православия еп. Осмунда говорит и политический контекст того времени. А. Шёберг обращает внимание на то, что правители Руси, Норвегии и Швеции стремились обеспечить независимость своих местных церковных организаций [Sjöberg, 1985, 70]. О. Янсе также пишет, что между этими тремя странами существовали активные взаимоотношения, в том числе династические союзы и торговые связи [Janse, 1958, 118–120], и что не исключено, что, спасаясь от преследователей, король Эмунд оказался в Киеве, где познакомился с еп. Осмундом. В результате Янсе приходит к неожиданному выводу, что Эмунд собирался ввести в Швеции православие [Janse, 1958, 122]. Действительно, в свете такого предположения становятся логичными встречающиеся элементы влияния византийской традиции: например, в архитектуре церкви св. Олафа в Сигтуне или в росписях церквей в Готланде [Janse, 1958, 123]. Из отечественных исследователей концепцию православия еп. Осмунда поддерживала Е. А. Мельникова [Мельникова, 1989, 267].

Концепцию православия еп. Осмунда, однако, опровергает В. В. Рыбаков [Рыбаков, 2008, 124], в том числе на основе аргументов, высказанных Б. Густавссоном и Б. Бекманом. В частности, они отвергли интерпретацию слова «acerphalus» как «схизматик», доказав, что в этом смысле такое слово никогда не употреблялось в средневековой латыни [Gustafsson, 1959, 140–141; Beckman, 1910, 92]. Также Бекман ссылается на схолии к Адаму Бременскому, в которых слово «acerphalus» употреблено не в смысле схизматика, а просто в значении «испорченный клирик» [Beckman, 1910, 93].

Тем не менее, как нам представляется, отсутствие употребления слова «acerphalus» в значении «схизматик» еще не свидетельствует о том, что оно не используется в этом смысле у Адама Бременского. Существование гапаксов является значимым контраргументом в данном случае. Что касается возражения против игры слов в схолии, о которой пишет Рыбаков, то такую игру нельзя отрицать на основании субъективного ощущения, что тема «к подобного рода шуткам отнюдь не располагает» [Рыбаков, 2008, 127]. Также представляется нам необоснованным утверждение Рыбакова, что «acerphalus» — это нравственная характеристика [Рыбаков, 2008, 130]. Ничего не говорит нам однозначно в пользу того, что слово «acerphalus» не могло относиться к представителю Византийской или Киевской Церкви.

Что касается аргумента о том, что польский архиепископ не мог быть киевским [Beckman, 1910, 89], то он кажется достаточно значительным, хотя и не опровергает однозначно возможность такого смешения. Чтобы принять то, что еп. Осмунд был рукоположен польским епископом (тогда таковым был Стефан I), подчиняющимся папе, нужно однозначно отвергнуть интерпретацию слова «acerphalus» как «не подчиняющегося Римскому папе», с чем, как мы писали выше, есть серьезные трудности. Поэтому, с нашей точки зрения, под архиепископом «Полании» вполне мог подразумеваться киевский митрополит. Во всяком случае, нет каких-либо серьезных оснований считать иначе.

Таким образом, с нашей точки зрения, весьма велика вероятность того, что «акефальный» епископ Осмунд получил рукоположение если не от киевского митрополита Илариона, то во всяком случае от не подчиняющегося Римскому папе архиепископа гнездовского. Также мы полагаем, что еп. Осмунд мог быть миссионером Восточной Церкви, которая отправила его с целью обратить шведов в православие. Поскольку для этого требовалось прежде всего обратиться правителя земли, то еп. Осмунд пришел прямо к королю Эмунду (при этом не так важно, где он его встретил: в Киеве ли, где тот был в бегах, или же в самой Швеции). Очевидно, еп. Осмунд оказывал на Эмунда соответствующее влияние, поскольку повсюду сопровождал короля. Кроме того, археологические свидетельства (в том числе элементы архитектуры и росписей) также подтверждают значительное влияние византийского христианства на шведское общество и культуру в сер. XI в.

Было ли это влияние случайным или же его можно встроить в ряд событий социальной и культурной истории Швеции IX–XI вв.? Нам представляется, что еп. Осмунд был частью большого процесса взаимодействия шведов и росов с Византийской империей и Восточной Церковью, о котором мы упоминали ранее и которое, в частности, запечатлелось в эпизоде с крещением племени росов по повелению патр. Фотия. Такое взаимодействие происходило как в результате военных походов, так и благодаря торговым и социально-культурным связям, особенно с городами Северной Руси: Новгородом и Ладогой. Епископ Осмунд был частью этого взаимодействия, но именно поэтому его фигура и вызывала недовольство Адама Бременского, который склонялся к западной церковной традиции и рассматривал Византийскую Церковь (а вместе с ней и Русскую) в качестве конкурента в деле христианизации Скандинавии, каковой она и была со времен патр. Фотия.

Итак, в процессе распространения христианства в Швеции до 1054 г. и, вероятно, какое-то время после имело место некоторое влияние Восточной Церкви, хотя это влияние и нельзя считать основополагающим. О существовании данного влияния свидетельствуют такие элементы этого процесса, как «акефальный» епископ Осмунд, который вполне мог быть византийским или даже русским миссионером, торговые связи шведов с Ладогой и Новгородом и вообще с землями росов, а также походы росов на Восток и к Константинополю, особенно в IX и X вв. Разумеется, такое влияние нельзя назвать основополагающим, Швеция всё равно стала частью западного мира и сферой влияния Католической Церкви, однако Византийская Церковь оставила свой след в шведской средневековой истории и в той или иной мере повлияла на процесс христианизации Швеции в IX–XI вв.

Таким образом, мы рассмотрели проблему «акефального» епископа Осмунда в контексте возможного влияния Восточной Церкви на процесс христианизации Швеции. В ходе проведенного исследования мы пришли к следующему выводу. Так называемый «безголовый» епископ Осмунд, который играл роль священника-миссионера при конунге Эмунде, мог быть вполне рукоположен в Восточной Церкви от единственного архиепископа, который тогда был в славянском регионе: от Илариона Киевского. В этом случае можно было бы говорить о византийском влиянии на христианизацию Швеции. Хотя проблема еп. Осмунда далека от окончательного разрешения, она демонстрирует исследователям сложность процессов, происходивших в скандинавском регионе в исследуемый период, а также указывает на то, что этот регион входил в сферу влияния не только Западной Церкви, но и Восточной. Русь была частью этого большого исторического процесса, в результате которого сформировались государства современной Европы.

Источники и литература

Источники

1. Рыбаков (2008) — *Рыбаков В. В.* Хроника Адама Бременского и первые христианские миссионеры в Скандинавии. М., 2008.
2. Фотий (2003) — *Фотий, патр.* Окружное послание к восточным архиерейским престолом / Изд. и пер. П. В. Кузенков // Древнейшие государства Восточной Европы. Проблемы источниковедения / Отв. ред. Л. В. Столярова. М., 2003. С. 69–75.
3. Annales de Saint-Bertin (1964) — Annales de Saint-Bertin / Ed. par F. Grat, J. Vielliard, S. Clemencet, L. Levillain. P., 1964.

Литература

4. Андросчук (2014) — *Андросчук Ф. А.* Русь и византийские контакты в Скандинавии в XI–XIV вв. // Stratum plus. Археология и культурная антропология. 2014. № 5. С. 199–212.
5. Губарев (2017) — *Губарев О. Л.* Две Руси IX века: свеоны 839 г. и даны Рюрика // Valla. 2017. № 3 (6). С. 19–38.
6. Мельникова (1987) — *Мельникова Е. А.* Русско-скандинавские взаимосвязи в процессе христианизации (IX–XIII вв.) // Древнейшие государства на территории СССР: материалы и исследования. 1987. М., 1989. С. 260–268.
7. Петрухин (2014) — *Петрухин В. Я.* Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры. М., 2014.
8. Androshchuk (2016) — *Androshchuk F.* What does material evidence tell us about contacts between Byzantium and the Viking world c. 800-1000? // Byzantium and the Viking World / Ed. by F. Androshchuk, J. Shepard, M. White. Uppsala, 2016. P. 91–116.
9. Arne (1947) — *Arne T. J.* Biskop Osmund // Fornvännen. Stockholm, 1947. Bd. 42. S. 54–56.
10. Beckman (1910) — *Beckman B.* Biskop Osmund ännu en gång // Kyrkohistorisk årsskrift. Uppsala, 1910. Årg. 10. S. 88–95.
11. Garipzanov (2011) — *Garipzanov I.* Early Christian Scandinavia and the Problem of Eastern Influences // Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greek / Ed. by I. Garipzanov, O. Tolochko. Kiev, 2011. P. 17–32.
12. Gustafsson (1959) — *Gustafsson B.* Osmundus episcopus e Suedia // Kyrkohistorisk årsskrift. Stockholm, 1959. Årg. 59. S. 138–145.
13. Janse (1958) — *Janse O.* Har Emund den Gamle sökt införa den grekisk-katoliska läran i Sverige? // Fornvännen. Stockholm, 1958. Bd. 53. S. 118–120.
14. Janson (2011) — *Janson H.* Scythian Christianity // Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greek / Ed. by I. Garipzanov, O. Tolochko. Kiev, 2011. P. 33–57.
15. Lind (2016) — *Lind J. H.* Christianity on the move: the Role of the varangians in Rus and Scandinavia // Byzantium and the Viking World / Ed. by F. Androshchuk, J. Shepard, M. White. Uppsala, 2016. P. 409–440.
16. Nerman (1945) — *Nerman B.* När Sverige kristnades. Stockholm, 1945.
17. Palme (1962) — *Palme S. U.* Kristendomens genombrott i Sverige. Stockholm, 1962.
18. Roslund (1997) — *Roslund M.* Crumbs from the Rich Man's Table. Byzantine Finds in Lund and Sigtuna, c. 980–250 // Visions of the Past. Trends and Traditions in Swedish Medieval Archaeology. Dept. of Medieval Archaeology and the National Board of Antiquities, 1997. P. 239–297.
19. Schmid (1934) — *Schmid T.* Sveriges kristnande från verglighet till dikt. Stockholm, 1934.
20. Sjöberg (1985) — *Sjöberg A.* Orthodoxe Mission in Schweden im 11. Jahrhundert? // Society and Trade in the Baltic during the Viking Age. Visby, 1985. S. 69–78.

А. Ю. Митрофанов

Половецкие ханы и половецкий этнос за кулисами исторического повествования Анны Комниной

УДК 94(495)+94(=512.1)"10/12"
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_190
EDN OKZHUO



Аннотация: Статья посвящена исследованию взаимоотношений Византийской империи и половецких ханов, представленных в сочинении принцессы Анны Комниной «Алексиада». Автор рассматривает проблему происхождения половцев и приходит к выводу, что половецкие ханы Боняк и Тугоркан, которые упомянуты принцессой Анной, играли важную роль в политическом становлении самозванцев Лже-Диогенов на северном византийском приграничье в южно-русских степях на рубеже XI–XII вв.

Ключевые слова: половцы, куманы, кимаки, печенеги, Анна Комнина, Боняк, Тугоркан.

Об авторе: **Андрей Юрьевич Митрофанов**

Доктор исторических наук, доктор истории, искусств и археологии Лувенского Католического Университета, профессор кафедры церковной истории 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. Половецкие ханы и половецкий этнос за кулисами исторического повествования Анны Комниной // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 190–214.

Статья поступила в редакцию 17.08.2023; одобрена после рецензирования 20.09.2023; принята к публикации 18.10.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Andrey Yu. Mitrofanov

Polovtsian Khans and Polovtsian Ethnos
behind the Scenes of Anna Komnina's
Historical Narrative

UDK 94(495)+94(=512.1)"10/12"
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_190
EDN OKZHUO



Abstract: The article speaks about the study of the relationship between the Byzantine Empire and Polovtsian Khans as presented in the work “The Alexiad” by Princess Anna Komnena. The problem of the origin of Polovtsians is examined, and the conclusion is made that the Polovtsian Khans Bonyak and Tugorkan who were mentioned by Princess Anna play an important role in the political formation of False Diogenes the Impostors in the area of the northern Byzantine frontier in the southern Russian steppes at the turn of the 11th-12th centuries.

Keywords: Polovtsians, Cumans, Kimaks, Pechenegs, Anna Komnina, Bonyak, Tugorkan.

About the author: **Andrey Yurievich Mitrofanov**

Doctor of Historical Sciences, Doctor of History, Archeology and Arts at Louvain Catholic University, Professor of the Department of Church History at St. Petersburg Theological Academy; Full Member of the Barsov Society for the Study of Church Law 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. Polovtsian Khans and Polovtsian Ethnos behind the Scenes of Anna Komnina's Historical Narrative. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 190–214.

The article was submitted 17.08.2023; approved after reviewing 20.09.2023; accepted for publication 18.10.2023.

Анна Комнина (1083–1153/1154), византийская принцесса, бывшая дочерью императора Алексея I (1081–1118) и сестрой императора Иоанна II (1118–1143), парадоксальным образом стала первым византийским историком, который оставил нам в 1147–1149 гг. чрезвычайно подробно сведения о половецких ханах [Buckley, 2014, 168–194, 192–193; Neville, 2016, 61–115; Buckler, 1929]. Половцы, названные в византийских и латинских источниках куманами, а в арабо-персидских — кипчаками, представляли собой кочевой народ тюркского происхождения, который господствовал в западной части евразийского степного пояса с сер. XI в. и вплоть до западного похода Батые, или же, иначе говоря, вплоть до монгольского завоевания Северного Причерноморья в 1238–1241 гг. Подобно кочевникам античной эпохи — скифам и сарматам, половцы даже дали название степному ареалу своего обитания, простиравшемуся от Придунавья до Семиречья и Джунгарии и обозначенному в арабо-персидской литературе особым географическим термином «Дешт-и-Кыпчак». Сложные перипетии взаимоотношений между половецкими ханами и русскими князьями были подробно описаны уже русскими историками XVIII–XIX вв., в частности В. Н. Татищевым (1686–1750), Н. М. Карамзиным (1766–1826), С. М. Соловьевым (1820–1879), В. О. Ключевским (1841–1911). В связи с этим на протяжении довольно длительного времени половцы рассматривались исключительно в контексте внутренних событий русской истории. Лишь В. Г. Васильевский (1838–1899) обратил внимание на ту важную роль, которую половцы сыграли в истории Византийской империи в связи с ее борьбой против других тюркских кочевников — грозных печенегов. Этногенез половцев, их социальный строй и контуры политической истории привлекали большое внимание в первую очередь русских исследователей-востоковедов, среди которых нужно отметить В. В. Бартольда (1869–1930), Д. А. Расовского (1902–1941), Л. Н. Гумилева (1912–1992), С. А. Плетневу (1926–2008), М. В. Бибикова. Отдельные проблемы, связанные с половецкой историей, рассматривались в работах специалистов по истории Монгольской державы и Золотой Орды, к каковым следует отнести Н. И. Веселовского (1848–1918), Б. Я. Владимирцова (1884–1931), М. В. Горелика (1946–2015).

Половцы, или куманы, представляли собой очередную волну тюркских кочевников, которая начала захват западной части евразийского степного пояса в сер. XI в. [Голден, 2003, 458–480; Голден, 2004, 103–134]. Половцы пришли из степей Средней Азии, разгромили огузские племена в Северном Прикаспии, потеснили печенегов и узов в Северном Причерноморье и распространили в степях свой диалект тюркского языка — будущий кипчакский язык. Известный ориенталист Йозеф Маркварт полагал, что ранние волны половецких миграций на Запад в 1-й пол. XI в. осуществляли преимущественно монгольские племена кимаков, обитатели знаменитого Кимакского каганата, а позднее племена кунов; они-то и получили в византийских и латинских источниках собирательное наименование куманов. В 1120 г. эти племена подверглись завоеванию новой группировкой кочевников — кипчаков, также имевшей в своей основе сильный монгольский или даже маньчжурский суперстрат, растворившийся затем в доминирующем тюркском субстрате. Кунская ханская династия в результате уступила власть над Дешт-и-Кипчаком новому кипчакскому роду [Markwart, 1914, 25–238]. Разбирая проблему происхождения половцев, Л. Н. Гумилев утверждал, что кимаки (первые половецкие племена) являлись потомками среднеазиатских хунну объединения алты чуб, которые еще во II в. образовали кочевое государство Юэбань [Гумилев, 1993, 404]. В. В. Бартольд в целом признавал гипотезу Йозефа Маркварта и предполагал также, что куны представляли собой одно из монгольских племен, которое подверглось культурно-языковому отторжению в процессе миграции по степям на Запад [Бартольд, 1968, 392–408]. Изначально они представляли собой объединения монгольских родов и сформировались в районах, лежащих южнее озера Байкал, а затем, по мере наступления на Запад, вбирали в себя тюркские кочевые племена и быстро ассимилировались [Бибиков, 2001, 199–264; Арабаев, Ильясов, 1963, 78; Евстигнеев, 2005, 23].

Однако Д. А. Расовский раскритиковал теорию Й. Маркварта и, напротив, подчеркнул этнические и антропологические отличия половцев от монголов, зафиксированные преимущественно в арабо-персидской, грузинской и древнерусской исторической традиции. Исследователь, в частности, акцентировал внимание на изысканной и грациозной красоте попадавших в гаремы египетских султанов половецких (кипчакских) женщин, стройных, рыжеволосых и белокурых, которая противопоставлялась современниками облику низкорослых и коренастых монголок с приплюснутыми носами. О «красных девках половецких», плененных русскими князьями, сообщает нам также и «Слово о полку Игореве» [Расовский, 2012, 126–127]. С нашей точки зрения, отмеченные Д. А. Расовским антропологические характеристики представительниц половецкого этноса могут служить свидетельством того, что монгольский аристократический суперстрат в половецких ордах был достаточно быстро (через одно-два поколения в течение 2-й пол. XI в.) ассимилирован под влиянием более древнего субстрата, который был тюркским под языку, но который, в отличие от позднейших «татарских» племен золотоордынской эпохи, сохранял устойчивый антропологический след дотюркского, возможно, сакского или тохарского кочевого населения степей Центральной Азии [Golden, 2022, 39–89].

По справедливому наблюдению С. А. Плетневой, в отличие от общественно-го уклада «татарских» племен позднего Средневековья, «женщины в половецком обществе пользовались большой свободой и почитались наравне с мужчинами. Женщинам-предкам сооружались святилища. Многие женщины вынуждены были в отсутствие своих мужей, постоянно уходивших в далекие походы (и погибавших там), брать на себя заботы по сложному хозяйству кочевий и по их обороне. Так и возникал в степях институт „амазонок“, женщин-воительниц, сначала запечатленных в степном эпосе, песнях и изобразительном искусстве, а оттуда перешедших в русский фольклор» [Плетнева, 1990, 68]. Не исключено, что эпические предания о женщинах-воительницах в половецком кочевом обществе в значительной степени были обязаны своим происхождением древнеиранской эпической традиции, сохранявшейся в устной форме у саков и гуннов, а затем унаследованной тюркскими кочевниками в раннее Средневековье. Присутствие в половецком обществе элементов гинекократии может свидетельствовать о пережитках общественной организации, унаследованной древними тюрками и монголами у древних иранских кочевых народов (саки, сарматы).

Как отмечает И. В. Пьянков, в составе древней священной книги зороастрийцев — Авесты, сохранились следы еще более древнего иранского эпоса, благодаря которым можно сделать вывод о том, что враги зороастрийских племен, упомянутые в Авесте под именем Хіаона, не были ираноязычными кочевниками, но были носителями иной культуры [Пьянков, 2013а, 402–428; Пьянков, 2012, 602–605]. В частности, вождь туранцев Fraṅrasyan (Афрасиаб) произносит заклинания на неизвестном неиранском наречии. И. В. Пьянков связывает подобное явление с миграциями древних кочевников из Центральной Азии на Запад в XII–VIII вв. до Р. Х., о которых свидетельствует смена ряда археологических культур в Южной Сибири и Средней Азии и которые отчасти совпадают с рассказами древнегреческого путешественника Аристия Проконесского (VII в. до Р. Х.). Главными участниками этих миграций были прототибетские (и протоенисейские) племена, обозначенные в китайских источниках как жуны и ди, а у Аристия Проконесского как аримаспы и амазонки. Эти племена серьезно повлияли на развитие ираноязычных кочевых племен Южной Сибири и Приуралья, в частности на развитие исседонов, а также савроматов Придонья. Вначале на запад двинулись жуны, а позднее ди, которые представляли собой племена, принадлежавшие к прототибетской и родственной протоенисейской общности. Следствием появления прототибетцев и протоенисейцев в среде иранских кочевников стало распространение у скифской аристократии «звериного стиля», также других элементов т. н. скифской триады, акинаков и особого конского снаряжения и, наконец, утверждение у саков и савроматов гинекократии. Последнее обстоятельство объясняет

появление древнегреческой традиции, повествующей об амазонках. При этом савроматская гинекократия, возможно, представляла собой не столько банальный стадильный пережиток матриархата у этого народа, как полагал Б. Н. Граков [Граков, 1947, 100–121], сколько результат утверждения в ираноязычной кочевой среде прототибетского суперстрата (жуны) и протоенисейского суперстрата (ди). Именно поэтому гинекократия существовала не только у савроматов, но также у азиатских саков, что зафиксировано в древнейшем иранском эпосе о сакских царицах Зарине (Ctes. Fragm. 7. 8a) и Спаретре (Ctes. Fragm. 9. 3), пересказанном Ктесием и Харесом Митиленским [Пьянков, 2013б, 512–513; Бартольд, 1915, 2–4]. В процессе культурной ассимиляции иранских кочевых племен в гуннскую эпоху (IV–V вв.) гунны, а затем их исторические преемники — авары и древние тюрки (в VI в.), унаследовали некоторые иранские кочевые традиции [Altheim, 1962, 5. 225–261; Гумилев, 1967, 21–25], в том числе титулы сакского происхождения и, возможно, институт гинекократии, которые позднее перешли кимакам и половцам. Например, И. П. Засецкая связывает распространение в южнорусских степях с сер. IV в. погребального обряда трупосождения именно с вторжением в южнорусские степи гуннов, которых она определяет как западную ветвь тюрко-монгольских племен хунну, подчинившую аланов и сарматов [Засецкая, 1994, 12–22]. Добавим, что вторжение гуннов/хунну в южнорусские степи, датируемое И. П. Засецкой на основании археологических данных сер. — 2-й пол. IV в. (340–370 гг.), хронологически совпадает с упомянутой в сочинении римского историка Аммиана Марцеллина экспансией кочевников хионитов, геланов и сегестанов (Amm. Marc. XVII. 5. 1; XIX. 2. 3) в Туркестане и Восточном Прикаспии (350-е гг.), т. е. на тех территориях, которые в XI в., с точки зрения арабских путешественников, войдут в состав Дешти-и-Кипчак. Кимаки и половцы были, таким образом, наследниками сложных форм кочевой общественной организации, связанных с гуннами и древними тюрками. Они продолжали развитие кочевых социально-политических институтов, зарождавшихся у более древних кочевников Центральной Азии: тохаров, саков юэцжи, кангюйцев, затем у азиатских гуннов и древних тюрков [Корнилов, 1903, 3–4].

Учитывая сложность формирования половецкого этноса под влиянием древнетюркских и иранских кочевых традиций, очевидно также и то, что непосредственные причины как средневекового тюрко-монгольского симбиоза у половцев (в XI–XII вв.), так и начала половецких миграций в западную часть евразийского степного пояса необходимо искать в той истребительной экспансии, которую осуществляли в XI в. как императоры (гурханы), так и вдовствующие императрицы Киданьской империи Ляо (Е Лун-Ли, 1979, 225–240); [Горелик, 2002, 6–13; Lin Hang, 2020, 585–602].

Как полагала С. А. Плетнева, в авангарде нового наступления кочевников на Запад в сер. XI в. шли дикие племена, известные из источников под названием куманы (в узком смысле этого слова) [Плетнева, 1990, 24–69]. Они первыми переправились на правый берег Днепра и растеклись по степям в направлении Днестра. Натиск куманов заставил печенегов и узов в массовом порядке отступать через Днестр на юг и усиливать натиск на дунайскую границу Византийской империи. Восточнее куманов, на левом берегу Днепра, кочевали шедшие в арьергарде шары, которые, попав в новую для себя географическую среду Северного Причерноморья, столкнувшись с чуждыми кочевыми народами — в первую очередь с аланами и печенегами, — через одно-два поколения трансформировались в новый этнос. Этим этносом и стали половцы в собственном смысле слова, которые разделились на несколько достаточно крупных племенных союзов, таких как куны или токсобичи. Важным признаком, позволяющим исследовательнице отделять куманов от половцев, является слабое присутствие к западу от Днепра стел — «каменных баб», которые усеяли степи Южной России восточнее Днепра и стали своеобразным символом половецкой культуры. Впрочем, точка зрения С. А. Плетневой в настоящее время разделяется не всеми специалистами в связи с тем, что в письменных источниках византийский термин «куманы» и древнерусский термин «половцы» очевидным образом употребляются для обозначения одного народа, а ханы куманов Боняк и Тугоркан, упоминаемые

Анной Комниной в «Алексиаде» под несколько искаженными именами, в русских летописях однозначно признаются половецкими ханами.

Как отмечает Питер Голден, в следующем, XII столетии известная из древнерусских летописей субконфедерация «диких половцев» играла наиболее заметную роль в борьбе против русских князей. Новые кипчакские племена — олберлик и токсоба (токсобичи) — стали самым сильным племенным объединением кочевников восточнее Днепра, причем в историографии существует точка зрения, исходя из которой токсоба еще и в XII в. сохраняли в своем составе сильный монгольский суперстрат, преимущественно в виде военной знати. Как предполагает исследователь, бонякиды (потомки Боняка) могли быть вождями олберликов, в то время как шаруканиды (потомки Шарукана) возглавляли токсоба [Голден, 2004, 107]. Возможно, именно сохранение монгольских племенных традиций половецкой знатю со временем позволило уцелевшим представителям кипчакской элиты найти свое место в созданной чингизидами Монгольской империи [Голден, 2003, 480; Горелик, 2010, 127–186]. И хотя активная замена тюркской племенной номенклатуры в Золотой Орде монгольской номенклатурой говорит о том, что половецкий элемент, в основном потерявший свою аристократию в ходе монгольского террора, быстро утратил свое этно-политическое своеобразие и растворился в общеордынской массе подвластных чингизидам кочевых племен [Горелик, 2015, 38–52], вместе с тем представляется очевидным, что столь быстрое поглощение половецких племен монгольскими завоевателями в эпоху Чингисхана (1205–1227) и его преемников было связано не только с масштабами террора, но также и с тем, что характерный для половцев тюрко-монгольский симбиоз уже подготовил почву для торжества чингизидов в степях Дешт-и-Кипчак задолго до появления Темучжина на вершине политического олимпа [Гумилев, 1977, 484–502]. Об этом, в частности, свидетельствует важный эпизод, связанный с кавказским походом Субедея и Джебэ в 1222 г. [Богданова, 2005, 30–33]. Как сообщают источники, в частности сочинение арабского историка Ибн-эль Асира (1160–1233/1234), первоначально аланы и половцы выступили против монгольских тумэнов Субедея и Джебэ сообща, и лишь после переговоров с Субедеем половецкие ханы предали своих союзников, за что вскоре жестоко поплатились. В ходе переговоров с половцами Субедей подчеркивал общность происхождения и родство монголов и половецких ханов, противопоставляя последних аланам (Тизенгаузен, 1884, 25–27).

Победа чжурчженей над киданями в 1125 г. спровоцировала массовую миграцию киданей в Среднюю Азию во 2-й четв. XII в.; это обстоятельство привело к серьезным перестановкам кочевых племен в западной части евразийского степного пояса и отразилось в половецкой среде в виде очередного усиления монгольского кочевого элемента, бежавшего на запад от агрессивных киданей. В Дешт-и-Кипчак распространялись известия о разгроме сельджукского султана Санджара (1118–1153), разбитого киданьским гурханом Елюй Даши 耶律大石 (1124–1142) в 1141 г. в битве при Катване (недалеко от Самарканда). По сообщению киданьской хроники, дошедшей до наших дней в переводе на маньчжурский язык, тела сельджукских воинов, павших в битве, покрывали пространство в несколько десятков ли (т.е. не менее чем 11,43 км) (История Железной империи, 2007, 132). В отличие от печенегов Тираха или от сельджуков Тогрул-Бека (1038–1063), вставших на путь исламизации еще в 1-й пол. XI столетия, половцы точно так же, как позднее монголы, последовательно придерживались принципа веротерпимости. Половецкий хан Боняк был шаманистом (ПСРЛ II, 1908, 245), хан найманов Кучлук был несторианином, а затем под влиянием жены обратился в буддизм, чингизид Сартак был христианином несторианского толка [Бартольд, 1964а; Бартольд, 1964б], принятие ислама чингизидами Берке и Ногаем (Тизенгаузен, 1941, 16–19) оставалось личным делом этих ханов и ничего не изменило в религиозно-политических традициях веротерпимости в Золотой Орде. С этой точки зрения можно говорить о том, что половецкие ханы в своих завоевательных походах на Запад выступали в качестве культурных и политических предшественников чингизидов. В лице половецких ханов Боняка и Тугоркана византийский император

Алексей I Комнин (1081–1118) столкнулся с авангардом тюрко-монгольской экспансии, которая уже через век с небольшим навсегда изменит культурно-исторический облик Восточной Европы и Передней Азии.

Как доказал еще В. Г. Васильевский, Анна Комнина впервые упоминает половецких ханов Боняка и Тугоркана как союзников в рассказе о событиях военных кампаний своего отца, императора Алексея I, против печенегов [Васильевский, 1872, 116–165, 243–332]. Но прежде чем обратиться к этим событиям, рассмотрим кратко тот период русско-половецких войн, в котором принимали участие ханы Боняк, Тугоркан и другие воинственные мужи (ὁ Τοῦορτάκ, ὁ Μονιάκ καὶ ἕτεροι ἄνδρες μαχητάτοι), упомянутые Анной Комниной на страницах «Алексиады» (Anna Comnena, 2001, I. 243). Первый половецкий набег на Русь состоялся в 1061 г. и закончился поражением князя Всеволода Ярославича (1030–1093) (ПСРЛ IV. 1. 1, 1915, 120–121). В 1068 г. половцы во главе с ханом Шаруканом Старым нанесли сокрушительное поражение дружинам русских князей Ярославичей в битве на реке Альте (ПСРЛ IV. 1. 1, 1915, 124). Половцы вторглись в Черниговское княжество, однако были сами разгромлены 1 ноября 1068 г. черниговским князем Святославом Ярославичем в битве на реке Снове, а хан Шарукан попал в плен к русскому князю: «а князя их яша рукама» (ПСРЛ IV. 1. 1, 1915, 125). В 1070-х гг. половцы уже принимали активное участие в междоусобной войне русских князей, известной как борьба за черниговское наследство или продолжение усьобицы Ярославичей. В частности, в 1078 г. князья Олег и Борис Святославичи, управлявшие Тмутараканским княжеством, соединились с половцами и разбили дружину Всеволода Ярославича, князя Черниговского, в битве на реке Сожице. Вероятно, половцы принимали также участие в битве на Нежатиной ниве 3 октября 1078 г., где погибли великий князь Изяслав Ярославич (1024–1078) и тмутараканский князь Борис Вячеславич (1054–1078) (ПСРЛ IV. 1. 1, 1915, 133–134).

Борьба русских князей с половцами составляет отдельную яркую страницу в русской истории домонгольской эпохи. А. А. Васильев в своей фундаментальной «Истории Византийской империи» приводит справедливое высказывание В. О. Ключевского об историческом значении этой борьбы: «Эта почти двухвековая борьба Руси с половцами имеет свое значение в европейской истории. В то время как Западная Европа крестовыми походами предприняла наступательную борьбу на азиатский Восток, когда и на Пиренейском полуострове началось такое же движение против мавров, Русь своей степной борьбой прикрывала левый фланг европейского наступления. Но эта историческая заслуга Руси стоила ей очень дорого: борьба сдвинула ее с насыженных днепровских мест и круто изменила направление ее дальнейшей жизни». «Таким образом, — развивает тезис В. О. Ключевского А. А. Васильев, — Русь участвовала в общем западноевропейском крестовом движении, защищая себя и в то же время Европу от варваров-язычников (infideles)» [Васильев, 1998, II. 39–40; Ключевский, 1987, I. 284–285]. Однако Л. Н. Гумилев неоднократно критиковал подобную постановку вопроса и связывал аналогичные взгляды А. С. Пушкина на неудачную борьбу русских князей против Батыя с влиянием популярных предубеждений в отношении кочевников как таковых, порожденных эпохой Просвещения.

Активное участие половцев в усьобицах русских князей повышало престиж половецких воинов и авторитет половецких ханов. По этой причине русско-половецкие войны не мешали русским князьям и половецким ханам заключать между собой союзы, что, по всей вероятности, и произошло в апреле 1091 г., когда Боняк и Тугоркан выступили против печенегов на стороне византийского императора Алексея I Комнина (1081–1118) и приняли участие в разгроме печенегов в битве при Левунионе 29 апреля того же года. Как полагает С. А. Плетнева, Боняк был ханом половецких племен, контролировавших значительные степные территории первоначально на правом, а с течением времени и на левом берегу Днепра. Эти племена были объединены в орду Бурчевичей, тотемом которой был волк, что можно расценивать как интерпретацию древнетюркского генеалогического мифа [Гумилев, 1967, 21–25]. Боняк был не только ханом, т. е. военным вождем этой орды, но также и шаманом,

волхвом, который периодически занимался камланием в степи. «И яко бысть полунощи и встав Боняк отъеха от рати и поча выти волчски и отвыся ему волк и начата мнози волци выти», — так описывает религиозные практики Боняка древнерусский (галицко-волынский) летописец (ПСРЛ II, 1908, 245). Боняку было суждено стать одним из наиболее ярких представителей половецкой кочевой знати, прожившим чрезвычайно долго (до 90 лет) вопреки своему образу жизни и сумевшим бросить серьезный военный вызов князьям Южной Руси в последующие десятилетия [Плетнева, 1978, 174–180; Плетнева, 2010, 52–77].

Хан Тугоркан был не менее знаменит, чем Боняк, в первую очередь своими военными авантюрами, которые и предопределили в итоге его короткий век. Два года спустя после битвы при Левунионе, в 1093 г., Тугоркан уже воевал вместе с Боняком против киевского князя Святополка Изяславича. Половцы нанесли сокрушительное поражение русским князьям в битве на реке Стугне 26 мая 1093 г. (ПСРЛ II, 1908, 211). Затем Святополк был снова дважды разбит половцами — 23 июля 1093 г. на реке Желани, где polegло две трети жителей Киева, а затем под Халепом, после чего в 1094 г. заключил с ними договор и женился на дочери Тугоркана. «Поя жену, дщерь Тугорканю, князя половецкого», — сообщает древнерусский (галицко-волынский) летописец (ПСРЛ II, 1908, 216). А. В. Назаренко, рассматривая миф о Варваре Комниной и доказывая, что Варвара Комнина — персонаж легенды, связанной с традицией почитания на Руси мощей великомученицы Варвары, установил порядок бракосочетаний Святополка Изяславича. Первым браком Святополк был женат на чешской княжне, дочери Спытигнева II (1055–1061), и затем, вторым браком, на Елене Тугоркановне, княжне из половецкого рода Тертер-Оба, дочери уже знакомого нам половецкого хана Тугоркана. Вероятно, в период между двумя браками Святополк состоял в романтических отношениях с неизвестной наложницей, от которой имел сына Мстислава [Назаренко, 2001, 570–577].

В 1094–1095 гг. Тугоркан и Боняк, окрыленные победами над русскими князьями, атаковали Византийскую империю. Как сообщают новгородский и галицко-волынский летописцы, «В лето 6603 идоша Половци на Греки с Девегениевцем и воева Греки, а царь Девигениевца я слепы и» (ПСРЛ IV. 1. 1, 1915, 137; ПСРЛ II, 1908, 217). Половецкие ханы поддерживали мятеж самозванца Лже-Диогена I, выдававшего себя за сына покойного императора Романа IV (1067–1071) (возможно, за Константина Диогена). Однако, как мы увидим дальше, император Алексей посредством удачно спланированной интриги сумел захватить самозванца, и половцы потерпели сокрушительное поражение. Как отмечает Анна Комнина, под Адрианополем сам хан Тугоркан едва не был убит византийским стратигом по имени Мариан, который галопом устремился на него, потрясая длинным копьём. Тугоркан спасся только благодаря подоспевшим телохранителям (Anna Comnena, 2001, I. 289–290). Примерно год спустя, в мае 1096 г., Тугоркан вторгся в русские земли, осадил Переяславль и через полтора месяца, 19 июля 1096 г., погиб вместе с сыном в битве на реке Трубеж (ПСРЛ II, 1908, 222).

Благодаря сведениям Анны Комниной нам известно, что половцы вступили в первые контакты с Византийской империей вскоре после захвата власти императором Алексеем I Комнином весной 1081 г. Контакты эти были связаны с вмешательством половецких ханов в длительную византийско-печенежскую войну, продолжавшуюся с перерывами на протяжении нескольких десятилетий.

Печенежская опасность впервые проявила себя с угрожающей убедительностью в исторической жизни Византийской империи еще в 1040-е гг., в то самое время, когда на восточных границах империи появились сельджуки Тогрул Бека (1038–1063) [Spinei, 2009, 103–123; Мохов, 2005, 15–26]. Несколько позднее, в 1060-е гг., к печенегам прибавились кочевники узы [Мохов, 1999, 158–168]. Синхронность набегов печенегов и позднее узов на Дунае и наступления сельджуков в Анатолии впервые была отмечена В. Г. Васильевским в знаменитой работе «Византия и печенеги» [Васильевский, 1872, 116–165, 243–332]. Исследователь справедливо констатировал, что предпосылки Первого Крестового похода необходимо искать не столько в истории сельджукского

завоевания Передней Азии, сколько в отчаянном положении Константинополя, который ежегодно ожидал нападения тюркских кочевников с севера. С этой точки зрения стратегическое положение Византийской империи в первые годы правления Алексея I Комнина во многом напоминало положение Восточной Римской империи в первые годы царствования императора Ираклия (610–641), который воевал против персов на Кавказе в то самое время, когда летом 626 г. войска Опсикия (*obsequium*) [Haldon, 1984, 143–145; 173–177] под предводительством цезаря Константина Ираклия упорно обороняли Константинополь от аваров и славян [Васильевский, 1896, 83–95]. По мнению исследователя, завоевание Первого Болгарского царства при Василии II (976–1025) и последующая подготовка этого императора к походу в Сицилию привели к полному разрушению системы политического равновесия, сложившегося на Дунае в эпоху Константина VII Багрянородного (945–959). Если раньше, в X столетии, ромеи уверенно противостояли агрессии болгарских царей и росов, каждый раз приводя в движение висевший над Дунаем и Днепром дамоклов меч печенежской опасности, то после покорения Болгарии войсками Василия II исчез заслон, который отделял Византийскую империю от степей Северного Причерноморья, где эти же печенеги безраздельно господствовали. Действительно, при Константине Багрянородном и его ближайших преемниках печенеги были отделены от империи могущественной Болгарией и, в целом, рассматривались как союзники — достаточно вспомнить эпизод, связанный с убийством печенегами в 972 г. (по заказу императора Иоанна I Цимисхия (969–976)) киевского князя Святослава, из черепа которого хан Курия изготовил чашу, — а имена печенежских ханов вместе с названиями областей, на территории которых располагались кочевья печенегов, специально упоминались Константином Багрянородным в трактате «Об управлении империей» [Тохтасьев, 2018, 96–510]. Но после 1018 г. печенеги были отделены от Константинополя лишь разоренной местностью и грудами развалин, в которые Василий II превратил Фракию и Македонию.

По мнению исследователей, впечатляющие военные успехи Василия II были связаны с тем, что этот император довел византийскую регулярную военную систему и военную идеологию до максимального развития, что способствовало превращению византийской армии в наиболее эффективную вооруженную силу своего времени [Holmes, 2005, 448–544; Strässle, 2006, 214–446; Мохов, Капсалькова, 2019, 160–176]. Но после того как все боеспособные подразделения армии Василия II — тагмы, варяги, русские, аланские наемники, македонские и армянские катафракты — были сконцентрированы в южной Италии, где им удалось разбить французских норманнов в битве при Каннах, на Балканах сложилась та же самая ситуация, которая повторится после 1045 г. в Армении. Новая, достаточно протяженная граница Византийской империи была теперь лишена заслона, а войска постоянной боевой готовности после завершения завоевания Болгарии были выведены из зоны прежней ответственности [Мохов, 2016, 134–147; Мохов, Капсалькова, 2019, 160–177]. Болгарские славяне ненавидели византийское правительство даже больше, чем армяне, и не горели желанием защищать Константинополь от печенегов. Таким образом, вскоре после завоевания Болгарии Василием II в 1018 г. на Балканах сложились идеальные условия для широкомасштабного вторжения тюркских кочевников, среди которых были не только печенеги, но и родственные им узы. Первые нападения печенегов на балканские фемы Византийской империи начались практически сразу же после смерти Василия II (в декабре 1025 г.).

Анна Комнина начинает рассказ о печенежской войне своего отца сразу же после завершения повествования о «комниновской революции». Этот факт, несомненно, свидетельствует в пользу того, что печенеги, укрепившиеся на Балканах, представляли собой в начале 1080-х гг. наиболее грозную опасность для империи в условиях, когда западные фемы ожидали вторжения Роберта Гвискара, а вся Малая Азия была фактически завоевана сельджуками.

Как сообщает Анна, в этот период печенеги периодически заключали союзы с валашскими и славянскими князьками, контролировавшими придунайские поселения, и вторгались на византийскую территорию. В начале 1080-х гг. Травл, один

из предводителей павликиан (манихеев), часто нанимавшихся на службу то Михаилу VII Дуке, то Никифору III Вотаниату, женился на дочери печенежского хана и установил контроль над горой Белаятово.

Специфика происхождения манихейства в III в. во многом объясняет устойчивость этого религиозного явления в Армении и Анатолии на протяжении многих столетий. Как известно, основатель манихейства пророк Мани (216–274) принадлежал к высшей парфянской аристократии и родился в Ктесифоне, столице Парфянского царства. Отцом Мани был знатный парфянский азат Патик, принадлежавший к царскому роду Аршакидов, а мать по имени Мариам была отпрыском парфянского аристократического рода Карен-Пехлевидов. В связи с этим неслучайно, что после падения Парфянского царства в 224 г. и окончательного утверждения ортодоксального зороастризма в Сасанидском Иране парфяне на протяжении многих веков придерживались манихейства на периферии Сасанидской империи, как в самой Парфии, так в Закавказье и Согдиане. Парфянский язык с течением времени превратился в литургический язык манихейских общин Турфана, которые создали серьезную литературу на этом языке тогда, когда он уже перестал быть разговорным, а сами парфяне растворились в местной тюркской и согдийской среде. Об этом свидетельствуют манихейские рукописи на парфянском языке, обнаруженные в Турфанском оазисе (Восточный Туркестан) и датированные периодом VIII–X вв. [Чунакова, 2011, 11–92; Чунакова, 2015, 59–64]. После того как последний парфянский царь Артабан V пал 28 апреля 224 г. в битве с Арташиром Папаканом, основателем сасанидской династии, Аршакиды до 284 г. еще сохраняли власть в Иберии, а также в Армении — до 428 г., в Кавказской Албании — примерно до 510 г., и, возможно, в Систане — на протяжении нескольких десятилетий. Армяно-парфянская знать, связанная с царской династией Аршакидов, из поколения в поколение передавала учение Мани, которое подвергалось преследованиям в Сасанидском Иране, до принятия армянами христианства в начале IV в. Нет ничего удивительного в том, что по прошествии нескольких веков в этой среде, связанной происхождением и культурной традицией с парфянской аристократией, распространились новые варианты манихейства, одним из которых, вероятно, было павликианство, возникшее в 650–680-х гг. в Малой Азии. Принцесса Анна не упоминает о том, что уже в середине IX в. павликиане смогли создать самостоятельное княжество в Анатолии с центром в Тефрике (Дивриги), вступили в союзнические отношения с Аббасидским халифатом и постоянно угрожали малоазийским фемам Византийской империи. И хотя взятие Тефрики войсками императора Василия I (867–886), находившимися под непосредственным командованием знаменитого domestика схол Христофора, а также ликвидация предводителя павликиан Христофора в 872 г. нейтрализовали военную угрозу со стороны павликиан и арабов на этом направлении [Vogt, 1908, 322–325; Norman, 1970, 189–199], но блистательные победы Василия I не привели к искоренению секты. По мнению Пауля Шпека, политическая идеология т. н. Македонского возрождения была тесно связана с политическими воззрениями партии иконопочитателей времен императрицы Ирины (780–802), которые рассматривали войны империи с внешними врагами лишь как оборону, необходимую для соблюдения мира и защиты того, что еще оставалось от Римской ойкумены [Speck, 1981, 237–241; Speck, 1984, 175–210]. Поэтому павликиане, перестав быть серьезной угрозой после походов Василия I, по-видимому, на некоторое время были предоставлены сами себе. Как следует из рассказа Анны Комниной, павликиане спокойно дожили на своих землях в Армении и Анатолии до времен правления Иоанна I Цимисхия (969–976), который и переселил их во Фракию в качестве военных поселенцев.

Наличие надежной павликианской базы на территории северных фем Византийской империи спровоцировало новый набег печенегов. В это время Алексей Комнин был целиком занят войной с норманнами, для участия в которой привлек на Балканы крупную сельджукскую армию в 7000 конных воинов под командованием Камира. Император не мог отправиться во Фракию лично. Он направил против печенегов войска балканских фем под командованием своего друга, domestика схол

Запада Григория Бакуриани и Враны. Знатный аристократ Бакуриани имел опыт войн с сельджуками — еще в 1064 г. он принимал участие в обороне Ани от орд Алп-Арслана (1063–1072). Получив за воинскую доблесть замки и имения в Македонии, Бакуриани прославился тем, что основал знаменитый Бачковский монастырь, создав там общину грузинских монахов и составив лично «типик» — устав этого монастыря. Как сообщает принцесса Анна, Бакуриани хотел осмотреться на местности и придерживаться тактики рейдовой войны против кочевников, однако Врана настоял на необходимости атаковать печенегов и павликиан у Белятово, дабы дать неприятелю полноценное сражение. В результате павликиане и печенеги разгромили войско ромеев. Врана и Бакуриани пали в бою. Узнав о поражении, император Алексей назначил нового командующего — крещеного сельджука Татикия. Татикий был сыном турка, захваченного Иоанном Комнином во время войн в Анатолии, и воспитывался в доме Комнинов вместе с Алексеем. Василевс знал этого человека с детства и бесконечно доверял ему. Татикий вместе с покойным Бакуриани в октябре 1081 г. принял участие в битве при Диррахии, в которой ромеи потерпели поражение от норманнских рыцарей Роберта Гвискара. Теперь Татикий получил приказ императора для прикрытия столицы расположиться в Адрианополе, выдать солдатам годовое жалованье вперед и собирать отовсюду войска. Татикий командовал под Охридом отрядом сельджуков-мусульман, которые воевали против норманнов. Очевидно, этот отряд прибыл вместе с ним в Адрианополь. На помощь Татикию император направил рыцаря Умбертопула, который был командиром тагмы франкских рыцарей, квартировавших в Кизике, недалеко от границы с т. н. румийскими сельджуками (так назывались сельджукские отряды, признавшие власть Сулеймана ибн-Кутулмышы). Прибытие Умбертопула воодушевило Татикия, и византийская армия вскоре выступила на север, навстречу печенежской орде. Датировка описанной военной кампании неясна, однако исходя из сопоставления рассказа Анны с другими событиями можно сделать вывод о том, что боевые действия против печенегов и павликиан Травла развернулись осенью 1085 — весной 1086 гг., примерно через полгода после смерти Роберта Гвискара и капитуляции норманнов в Диррахии и приблизительно через несколько месяцев после гибели Григория Бакуриани и его армии.

Татикий и Умбертопул вышли к деревне Блисн на берегу реки Сазлийки, левого притока Гебра (Марицы). Рядом чуть к западу расположен древний Филиппополь. Организовав — вероятно, при помощи сельджукских воинов — разведку, Татикий заметил, что к Гебру двигается отряд печенегов, возвращающийся из набега и обремененный как захваченными пленниками, так и повозками с награбленным добром. Стратиг проследил маршрут отряда до тех пор, пока печенеги не вышли к берегу Гебра и не соединились с главными силами. Тогда Татикий и Умбертопул разделили свои войска на два отряда. Очевидно, что в отряде Татикия были сельджуки, а в отряде Умбертопула — рыцари-франки. Затем они стремительно атаковали печенегов. Орда была полностью разгромлена. Большую часть печенегов византийцы положили на месте, остальные были рассеяны, добычу же отбили.

Разведка сообщила Татикию о том, что главные силы печенегов и павликиан концентрируются в районе Белятово. Стратиг двинулся вперед, форсировал Гебр и построил войско «по отрядам», т. е. в два полка — сельджукский и франкский. Печенеги и павликиане также приготовились к битве. Как рассказывает Анна — наш единственный источник, подробно описывающий обстоятельства войны с печенегами и павликианами, — два дня подряд ромеи и «скифы» выстраивались для битвы, и каждый раз разъезжались в нерешительности. Печенеги были потрясены великолепием византийской армии, прежде всего доспехами ромеев, сияющими подобно звездам. По-видимому, на кочевников произвели яркое впечатление византийские ламеллярные доспехи «клибанионы», подробно описанные императором Никифором II Фокой (963–969) в его военно-теоретическом трактате и известные благодаря таким изображениям, как, например, портрет императора Василия II из Венецианской Псалтири (1-я пол. XI в.) или фреска с образом Иисуса Навина из монастыря Оснос-Лукас

(XII–XIII вв.). Франки же первыми рвались в атаку и, распалиясь гневом, точили свое оружие. В итоге на третье утро печенеги и павликиане отступили из Белятово, быстро прошли «Железные ворота» и оторвались от преследования. Татикий возвратился в Адрианополь, оставил в городе франкских рыцарей Умбертопула, а сельджуков распустил на зиму.

Весной следующего, 1087 г. война возобновилась с новой силой. Печенеги и узы под командованием хана Челгу вторглись на территорию византийской Фракии, наступая крупными массами конницы. По древней традиции Анна именуется первых «скифами», а вторых «савроматами». В войске Челгу также находилась конная дружина венгров («даков» по терминологии Анны) во главе с изгнанным венгерским королем Шаламоном (1052–1087), женатым первым браком на Юдифи, сестре германского императора Генриха IV (с 1054 г. король, с 1084 г. и до 1105 г. император Священной Римской империи). После своего очередного изгнания из Венгрии Шаламон, отвергнутый супругой, бежал в степи, где вторично женился на печенежской княжне — дочери хана Кетешка, и с тех пор связал с печенегами свою дальнейшую судьбу.

Печенеги, узы и венгры прорвались в южную Фракию и дошли до Хариополя, где были разгромлены ромеями под командованием Николая Маврокатакалона и Вебециота. Хан Челгу, мужественно, согласно известиям Анны, сражавшийся во главе своей дружины, пал в бою. По свидетельству немецкого хрониста Бернольда Констанцкого, в битве погиб также и венгерский король Шаламон, отступивший в цитадель Хариополя и уничтоженный там ромеями вместе со своими телохранителями-венграми. В хронике саксонского анналиста сказано, что Шаламон был убит своими. В Хорватии вплоть до XV в. жила легенда, согласно которой король сумел вырваться из схватки и стал странником, а умер как монах в одном из приморских городов на берегу Адриатического моря.

Однако печенеги не ушли из Византийской империи. Они намеревались перезимовать на правом берегу Дуная, опустошая многострадальные земли фемы Паристрион. Было очевидно, что печенежские ханы, подобно сельджукам в Анатолии, планируют остаться здесь навсегда. Алексей собрал две армии и начал наступление против кочевников, по-видимому, летом того же 1087 г. Дальнейшая кампания достаточно подробно описана Анной, которая, впрочем, жертвует четкой последовательностью в описании боевых операций ради разного рода тактических деталей, демонстрирующую личную доблесть ее отца. В штабе Алексея важную роль играли Никифор и Лев, сыновья императора Романа IV Диогена (1067–1071) и императрицы Евдокии Макремоволитиссы, рожденные в Порфире, т. е. в специальном зале Большого императорского дворца, облицованном пурпурным мрамором, привезенным из Рима в эпоху правления династии Константина Великого (306–337). Кроме того, в походе против печенегов участвовали Георгий Палеолог, Николай Маврокатакалон и Григорий Маврокатакалон, Никифор Мелиссин, сельджук Татикий и исландец Намбит, командир варяжской гвардии, выживший в мясорубке под Диррахием, Уза и Караца — ханы узов, ставшие союзниками империи.

Боевые действия начались после упомянутого Анной солнечного затмения, которое современные исследователи на основании астрономических расчетов датируют 1 августа 1087 г. После затмения Алексей отверг условия печенежских послов и выступил в поход. Несмотря на большую численность войск и присутствие талантливых и опытных стратигов в армии Алексея, в битве под Дристрой в августе 1087 г. император потерпел тяжелое поражение. Лев Диоген, командовавший отрядом катафрактов, нарвался на печенежский вагенбург и был убит в бою. Адриан Комнин, младший брат императора, командовал отрядом франкских рыцарей. Этот отряд ринулся в самоубийственную атаку на вагенбург печенегов, был разбит, а сам Адриан едва спасся, благодаря коню, вместе с семьей рыцарями. Чудом вырвался из окружения Георгий Палеолог, проявивший недюжинную отвагу. Никифор Мелиссин попал в плен к кочевникам. Печенеги получили помощь во время битвы под Дристрой со стороны хана Тагуша — возможно, также печенега по происхождению, — давно кочевавшего

со своей ордой вдоль Дуная и привлечшего на сторону печенегов группировки новых воинственных номадов — уже известных нам половцев или же куманов.

После поражения под Дристрой император Алексей заключил мир с печенегами, дабы хоть как-то попытаться предотвратить новые набеги. Об этом событии в праздник Богоявления, 6 января 1088 г., произнес торжественную речь Феофилакт, архиепископ Охридский, выдавая вынужденный мирный договор за победу императора над варварами. После подписания мира Алексей стал активно выкупать пленников, захваченных печенегами. Появление византийских золотых номисм, иперпиев, серебряных арабских дирхемов в кибитках печенегов вызвало зависть и ярость половцев-ханов, которые до этого оказывали определенное содействие печенегам и теперь требовали награды. Альянс печенегов и половцев распался и уступил место новому этапу лютой вражды, которая, с объективной точки зрения, была только на руку императору Алексею. Как рассказывает Анна Комнина, половцы атаковали печенегов, разбили их, отбросили в район Озолимны, а затем ушли за Дунай.

Хронология войны с печенегами, о которой идет речь, была восстановлена Я. Н. Любарским на основании сопоставления сведений Анны о солнечном затмении 1 августа 1087 г. с результатами современных астрономических расчетов. Работая в 1960-е гг. над разработкой хронологии войны императора Алексея с печенегами, Я. Н. Любарский пользовался консультацией специалистов, в частности Т. Н. Полозовой, научного сотрудника Института теоретической астрономии (Санкт-Петербург) [Любарский, 1996, 532, 542–543]. В частности, как показывает исследователь, две точно известные даты — 1 августа 1087 г. (солнечное затмение) и 29 апреля 1091 г. (битва при Левунионе) — образуют хронологические рамки войны с печенегами, указанные Анной. Между этими рамками можно распределить события войны, описанные Анной достаточно сумбурно, в частности, поражение Алексея на Дристре (конец августа 1087 г.), конфликт половцев с печенегами и бой между ними под Озолимной (осень 1087 г.), первый мирный договор с печенегами (декабрь 1087 г. — начало января 1088 г.), заключенный через Синесия, и отклонение Алексеем союза с половцами, прибытие к императору Алексею графа Роберта Фризского и принесение Робертом оммажа Алексею (зима 1089–1090 гг.). Вероятно, захват печенегами Филиппополя, второй мирный договор Алексея с печенегами, нарушение договора и захват печенегами Таврокома следует поместить между первым мирным договором и прибытием Роберта Фризского в Константинополь (зима 1087–1088–1089–1090 гг.). Весной 1090 г. печенеги выступили из Таврокома и атаковали Хариополь. Фемы Паристрион и Македония были уже в глубоком тылу кочевников, их территории были разорены, население перебито, угнано в рабство или рассеяно по горам Фракии.

Анна Комнина в подробном рассказе о кампаниях своего отца против печенегов, в частности, в повествовании о кампании 1090 г., упоминает специальные конные подразделения византийской армии под именем «архонтопулов» (τῶν ἀρχοντοπούλων τάγμα) и «отроков» (τῶν ἄγούρων) (Anna Comnena, 2001, I. 220–221). Под Хариополем печенеги разгромили конный отряд «архонтопулов» — подразделение, сформированное наспех из молодых сыновей и младших братьев офицеров византийской армии, которые полегли в предшествующих боях. До трехсот «архонтопулов» было убито печенегами.

Однако Алексей и здесь не растерялся. Он направил против печенегов отряд Татикия, состоявший из «отроков» и всех «латинян», который сумел истребить несколько команд печенежских фуражиров. По-видимому, отряд Татикия представлял собой последний стратегический резерв Алексея, поскольку включал в себя отборные части конницы, в первую очередь тяжеловооруженных «латинян», т.е. тагмы немецких рыцарей Гилпракта, франкских и норманнских рыцарей Умбертопула и, по всей вероятности, варяжскую гвардию Намбита.

Кем же были «отроки», упомянутые Анной в «Алексиаде»? Термин «οἱ ἄγούροι», «отроки», встречается в византийской рыцарской поэме «Дигенис Акрит» (Gr. I, 47; VIII, 140) (Digenis Akritis, 1998, 4, 224), датировка которой колеблется от эпохи

императоров Романа II (959–963) и Никифора II Фоки (963–969) до периода правления Романа IV Диогена (1067–1071) и Никифора III Вотаниата (1078–1081). По мнению А. П. Каждана, популярность поэмы была при византийском дворе столь велика, что образ Дигениса Акрита стал своеобразным эталоном, в соответствии с которым выстраивалась репрезентация правящего императора от Алексея I Комнина до его внука Мануила I (1143–1180). Если мы принимаем более позднюю датировку и связываем происхождение поэмы «Дигенис Акрит» — по крайней мере, в ее окончательном виде — не с арабскими войнами X в., успешными для Византии, а с сельджукскими войнами 2-й пол. XI в., имевшими катастрофические последствия для империи [Бартиякян, 1964, 148–166; Каждан, 2005, 118–121], то в этом случае мы можем допустить, что «отроки» из «Дигениса Акрита» и «отроки», упомянутые Анной в «Алексиаде», представляли собой какое-то особое подразделение, вероятно, конную тагму акритов восточных фем, отступавшую от Евфрата под ударами сельджуков в течение 1070-х гг. до самого Босфора, но при этом сумевшую сохранить кадровое ядро соединения. Как следует из текста Анны, эти «отроки» неслучайно не только получили права лейб-гвардии императора, но и играли роль императорской свиты. А. Я. Сыркин перевел выражение из поэмы «Дигенис Акрит» «*τοὺς ἄγοῦρους τοῦ χιλίου γουλαμίου*» следующим образом: «из тысячи гулабиев набрал себе он свиту» (Digenis Akritis, 1998, 4; Дигенис Акрит, 1994, 10). Гулабии — гулямы, тюркские воины-рабы, преимущественно из Хорасана, служившие арабским халифами и эмирам. Термин «*οἱ ἄγοῦροι*» (во мн. ч.) как «свита» удачен лишь в том случае, если понимать под этим словом вооруженный конный конвой. По-видимому, автор «Дигениса Акрита» смешивает в этом отрывке элементы арабской и византийской военной организации, существовавшей на арабо-византийской границе в Армении, Месопотамии и Сирии в эпоху Аббасидов и Фатимидов. «Гулям» — тюрко-арабский солдат халифата. «Отрок» — византийский солдат конвоя при императоре или стратеге, игравший роль, более-менее идентичную ранневизантийскому «букелларию».

Сразу же после описания успешных действий Татикия Анна сообщает о прибытии в Константинополь отряда в 500 рыцарей, вероятно, норманнских, обещанных графом Робертом I Фландрским, или же, иначе, Робертом Фризским (*οἱ παρὰ τοῦ Φλάντρα ἀποσταλέντες ἰπτεῖς*) (Anna Comnena, 2001, I. 221). Из контекста изложения Анны Комниной следует, что этот рыцарский отряд усилил гвардейское подразделение «отроков». Вероятно, рыцари подошли летом 1090 г., снабдив Алексея 150 боевыми конями-декстриариями в качестве подарка и продав василевсу всех лишних коней сверх контракта. В более поздних источниках, в частности, в рыцарском романе Вольфрама фон Эшенбаха «Парцифаль», лучшими боевыми конями считались «*kastelân*» — кастильские декстриарии (Parzival 121. 24). Учитывая то обстоятельство, что Роберт Фландрский ранее (ок. 1076 г.) воевал против мавров на территории Галисии, т.е. принимал участие в Испанской Реконките [Martin, 1855, III. 131–132], можно предположить, что его рыцари снабжались кастильскими декстриариями благодаря его старым испанским связям. В то же время в самой Византии, по свидетельству Анны Комниной, очень сильно ценились фессалийские и арабские боевые кони (Anna Comnena, 2001, I. 20). Подкрепления из Фландрии в сочетании с боевыми конями существенно восполнили боевые потери византийской армии, особенно в конском составе. Однако ситуация вновь осложнилась, и на сей раз — на восточном фронте, где с 1081 г., после переговоров Алексея с Сулейманом ибн Кутулмышем (1077–1086) и заключения договора на реке Драконт, царил относительный мир. Как справедливо отмечает Кэрл Хилленбранд, хотя сельджуки Хорасана впоследствии принимали лишь незначительное участие в борьбе против франков (и, добавим, также против ромеев), однако влияние военного искусства сельджуков и тюркских военных традиций в Леванте в XII и XIII вв. было исключительно сильным [Хилленбранд, 2008, 459–462]. Этому влиянию предшествовали завоевания победоносных сельджукских отрядов на широких пространствах от Сирии до Вифинии в последней четверти XI столетия, с которыми пришлось считаться Алексею Комнину.

Абуль Касим, сельджукский эмир Никеи, назначенный в этот важнейший город Вифинии Сулейманом ибн Кутулмышем, начал наступление на Никомедию. Потеря Никомедии — удобного порта, располагавшегося на восточном побережье Мраморного моря практически напротив Константинополя, означала, что следующей целью атаки сельджуков будет столица империи. Византийские солдаты и так уже имели возможность наблюдать тюркские разъезды на азиатском берегу Босфора. Поэтому Алексей незамедлительно отправил рыцарей Роберта Фризского на азиатский берег Мраморного моря защищать Никомедию. Кольцо вокруг Константинополя неуклонно сжималось, и ромеи ожидали повторения страшных событий арабских осад 674–678 и 717–718 гг. В это время печенеги вышли на дальние подступы к Константинополю и подошли к деревне Русий. Император завязал бой с кочевниками в авангарде, а тем временем к Русию подошло подкрепление — гвардейская этерия «маниакатов». Так назывался отряд норманнских рыцарей, который сформировал еще стратег-автократ Георгий Маниак для боевых действий против арабов на Сицилии (Niséphore Bryennio, 1975, 269). И хотя с момента гибели Георгия Маниака (1043) в бою с солдатами Константина IX Мономаха (1042–1055) прошло уже почти полвека, однако подразделение продолжало существовать в качестве своего рода «именного» полка. Подобного рода соединения, названные по имени первого командира, существовали и в армиях Нового времени, например в русской армии императора Петра Великого (1682–1725) или же в Добровольческой армии генералов Л. Г. Корнилова (1870–1918) и А. И. Деникина (1872–1947). Но подкреплений было недостаточно. Из-за предательства печенега Неанца кочевники получили преимущество и, вероятно, атаковали наиболее слабые участки византийской армии. Алексей потерпел новое поражение.

Выставив заслон под командованием Георгия Пирра, Алексей, охваченный лихорадкой, прискакал в Русий, где застал город, объятый паникой. Улицы были забиты телегами и скарбом эвакуирующихся; солдаты, оставшие от своих воинских частей, рыскали по конюшням, стремясь раздобыть хорошего коня и поскорее убраться подальше в тыл; мародеры врываются в частные дома и растаскивали брошенное беглецами имущество. Император сумел кое-как навести порядок, провел мобилизацию всех боеспособных жителей города и выступил на помощь Георгию Пирру. Одновременно Алексей отдал приказ командирам инородческих отрядов — а именно Узе и Монастру, которые, видимо, имели под своим командованием тагмы узов — предпринять рейд по тылам печенегов. Этот рейд, очевидно, принес некоторые результаты, дезорганизовав тыл неприятеля. Этим обстоятельством и воспользовался Алексей, который атаковал печенегов по всему фронту, лично возглавив атаку домашних слуг императора. Атаке содействовали наемные конные сельджуки, расстреливавшие печенегов из луков. Анна в описании сражения приписывает отцу приказ спешиться конным лучникам. Понимая всю бессмысленность подобного приказа в конном бою с кочевниками, оставим литературные гомеровские аллюзии Анны без комментариев. Вероятно, за этим эпизодом скрываются собственные представления Анны о тактике, воспринятые еще в юности благодаря чтению Илиады [Любарский, 1964, 105].

После сражения император отступил в Цурул, расположенный в восточной Фракии недалеко от северного побережья Мраморного моря, где был заблокирован печенегами. Анна приводит подробный рассказ о том, как отец приказал подвешивать к стенам города телеги, а потом, спровоцировав конную атаку печенегов, велел сбрасывать телеги со стен. Телеги неслись по склону вниз, нанося тяжкий ущерб неприятелю. Описание этого боя под Цурулом — достаточно малооправданное. Вероятнее всего, Алексей сумел разбить передовые отряды печенегов около города и отбросить противника, а затем в начале декабря 1090 г. вернуться в Константинополь.

Печенеги оставались хозяевами Фракии и Македонии, которые они нещадно разоряли. В это время над Константинополем нависла новая опасность. Чака Бей, сельджукский атабек Смирны, соорудив флот в сорок боевых кораблей — вероятно, галерного типа, — и собрав также определенное количество грузовых судов для размещения десанта, задумал атаковать Константинополь. Чака Бей хотел нанести удар в самое

сердце империи и захватить столицу, воспользовавшись поражениями императора на европейском театре военных действий и, в сущности, крушением всего северного фронта византийской армии под натиском печенегов. К концу 1090 г. казалось, что ничто уже не спасет Византийскую империю, атакованную печенегами с севера, а сельджуками с востока и юга. Как предполагал В. Г. Василевский, между сельджуками и печенегами могла существовать регулярная связь, которую поддерживали посредством лазутчиков. Общность языка и культуры тех и других, а также синхронность боевых операций печенегов в Европе и сельджуков в Азии свидетельствуют в пользу существования подобной связи. В безвыходной ситуации Алексей решил прибегнуть к хитрости и дипломатии, о чем мы скажем в соответствующем месте.

По-видимому, вялые боевые действия в предместьях Константинополя, а именно в районе Хировакх (между Кючук-Чекмедже и Буюк-Чекмедже), начались еще в конце зимы 1091 г. Затем император, отправивший против сельджуков Чака Бея значительные силы, все-таки вступил при помощи Георгия Палеолога в переговоры с половецкими ханами Боняком и Тугорканом, предложения которых о союзе он ранее высокомерно отвергал.

В начале весны 1091 г. боевые действия в восточной Фракии — довольно успешные для Алексея, собравшего войска вокруг Константинополя, — увенчались общим наступлением ромеев и половцев на печенегов. Это наступление завершилось полным разгромом неприятеля. В апреле 1091 г. печенежские ханы, пользуясь наличием общего языка, вступили в тайные переговоры с половецкими ханами, и попытались перекупить часть воинов Боняка и Тугоркана. Половецкие ханы, видимо, не будучи уверены в своих людях, потребовали от Алексея скорейшего начала наступления, угрожая в противном случае атаковать печенегов в одиночку и забрать все трофеи. На помощь Алексею прибыл также конный отряд численностью до 5000 человек, состоявший, по словам Анны Комниной, из жителей горных областей. В. Г. Василевский высказал предположение о том, что «жителями горных областей» являются не валахи или сербы, а дружина Василько Ростиславича (1066–1124), князя Тербовольского, который контролировал Карпаты, набирал там рати и периодически совершал дальние походы против поляков и венгров [Василевский, 1872, 116–165, 243–332]. Однако участие Василько в кампании представляет собой дискуссионный вопрос. Как отмечает А. Е. Мусин, если 2-я пол. XI в. была завершающей эпохой активного участия княживших в Киеве викингов в европейской политике, то интересы Василько уже не распространялись за пределы его семейных владений [Musin, 2016, 177–205].

29 апреля 1091 г. Алексей отдал приказ о наступлении и лично повел в атаку ромеев, используя, по словам Анны, серповидное построение конницы в стиле степных кочевников. Половцы атаковали печенегов со своей стороны. В результате печенеги были наголову разгромлены. Эта победа императора Алексея Комнина, став кульминацией всей печенежской войны, спасла империю от неминуемого краха. Ромеи и половцы захватили огромное количество пленных печенегов — до 30 000 человек, включая стариков, женщин и детей, а также кибитки, шатры и огромное количество другого имущества. Разумеется, необходимо было выделить значительное число солдат для конвоирования пленных, поскольку расселить их во внутренних областях империи, как традиционно поступали византийские императоры с побежденными кочевниками, уже не представлялось возможным как по причине разорения балканских фем, так и в связи с начавшимся наступлением сельджуков на южном побережье Мраморного моря. Алексей, вероятно, опасался, что пленные печенеги смогут переманить половцев на свою сторону и вольются в их орду, после чего кочевники общими усилиями атакуют Константинополь или попытаются прорваться в западные районы Македонии. В следующую после сражения ночь византийские солдаты, как отмечает Анна, без ведома императора перебили всех 30 000 пленных печенегов, не пощадив ни женщин, ни детей. Трудно, конечно, представить себе, чтобы подобная этническая чистка была возможна в такие короткие сроки при отсутствии огнестрельного оружия, заранее подготовленных

похоронных команд и специальных полигонов. По всей видимости, Анна преувеличивает количество жертв и гиперболизирует последствия спонтанно возникшей резни, желая произвести впечатление на читателя и передать нравственную сущность произошедшего.

Однако количество жертв было, по всей вероятности, за пределами даже для выдавших виды Боняка и Тугоркана, поскольку ромеи мстили печенегам за ужасы нашествия, длившегося уже полвека, и хотели навсегда обезопасить империю. Половецкие ханы под впечатлением от расправы над пленными печенегами приняли решение как можно скорее уходить за Дунай в степи. Как было отмечено выше, уже на следующий год половецкие ханы напали на Византию, положив начало новому этапу противостояния империи и степи, известному как византийско-половецкие войны. И хотя после битвы при Левунионе печенеги не исчезли и предпринимали впоследствии попытки новых вторжений на территорию Византийской империи — вероятно, теперь уже в союзе с половцами, — со временем именно половцы стали той военной силой, которая вплоть до нашествия монголов доминировала не только в степях Северного Причерноморья, но также в Болгарии и в Закавказье. Половцы составляли основу армии грузинского царя Давида Строителя (1073–1125) и его преемников [Golden, 1984, 45–87]. Половецкие отряды, принимавшие участие в нападении на Балканы в конце 1140-х гг., впоследствии были наняты императором Мануилом I Комнином (1143–1180) и принимали участие в итальянской кампании 1154–1158 гг. [Chalandon, 1912, 323–325]. С кон. XII в. половецкая военная знать играла ведущую роль в жизни Второго Болгарского царства [Майоров, 2011, 164–181].

Половецкие ханы, стремившиеся оказывать влияние на внутреннюю политику Византийской империи, поддержали выступление самозванца Лже-Диогена I, выдававшего себя за Константина Диогена — сына императора Романа IV (1067–1071) [Chalandon, 1900, 151–154]. Настоящий Константин Диоген был женат на сестре императора Алексея I, Феодоре Комниной, но погиб в 1070-е гг. под Антиохией в бою с сельджуками [Neville, 2012, 77, 106; Cheynet, 1996; Mathieu, 1952, 133–150]. По мнению французского византиниста Жана-Клода Шейне, этот самозванец в действительности выдавал себя за Льва Диогена, другого сына императора Романа IV, который долго служил на дунайской границе и погиб в бою с печенегами в августе 1087 г. (Anna Comnena, 2001, I. 212). Самозванец безусловно был знаком с половецкими обычаями и знал половецкий язык, что выдает в нем бывшего стратиота, служившего под командованием Льва Диогена. История появления самозванца была тесно связана с половцами. Уже через три года после разгрома печенегов при Левунионе, примерно в 1094 г., в приднепровских степях объявился проходимец, который разъезжал по половецким таборам и объявлял себя порфирородным сыном законного государя императора Романа IV Диогена, преданного и ослепленного изменниками Дуками в 1072 г. Поскольку император Алексей был женат на представительнице рода Дук, императрице Ирине, тень соучастия в свержении Романа Диогена падала и на него. Алексей был объявлен узурпатором. Лже-Диоген был охотно принят в кибитках хана Тугоркана, бывшего еще совсем недавно союзником Алексея Комнина в борьбе против печенегов.

Потрясла ли Тугоркана жестокая расправа ромеев над пленными печенежскими семьями при Левунионе? Это маловероятно, учитывая образ жизни и характер войн, которые вели сами половцы. Или же Тугоркан, побывавший на территориях балканских фем империи в кампанию 1091 г., убедился в ее слабости и уверовал в возможность завоевания Константинополя подобно Чаке? Слышал ли Тугоркан о Лже-Михаиле — самозванце, выдававшем себя за свергнутого Михаила VII Дуку Параспинака (1071–1078), которого использовал Роберт Гвискар в начале своего похода на Византию в 1081 г.? Как бы там ни было, в результате хан решил оказать Лже-Диогену помощь, снабдив его половецкой дружиной, во главе которой сам же и находился. Половцы вторглись в северные фемы Византийской империи через Зиг, получив помощь от местных валахов. Такие крепости, как Голоя и Диамболь, открывали

ворота самозванцу, облаченному в порфиру и пурпурные императорские сапоги. Стратиг Голои был выдан Лже-Диогену и закован в кандалы. По пути половцы грабили те немногочисленные деревни и города, которые еще не были опустошены печенегами. Новое вторжение кочевников, таившее серьезную политическую опасность, заставило Алексея действовать чрезвычайно энергично. Он сосредоточил лучшие войска и преградил путь противнику в районе Анхиала, в результате чего половцы повернули на Адрианополь. Самозванец уверял, что стратиг Адрианополя Никифор Вриенний, в свое время совершивший вместе с покойным императором Романом IV Диогеном чин братотворения, окажет помощь его сыну. Но Никифор отверг предложения Лже-Диогена и выдержал осаду города половцами в течение 48 суток. Затем половцы были отброшены от города ромеями, а самозванец ранен.

Однако наступление половцев на Адрианополь вновь создало угрозу Константинополю, а несчастная фема Македония, полностью разоренная в течение предшествующих войн с печенегами, из-за новых боевых действий не могла вернуться к нормальной хозяйственной жизни. Поэтому император Алексей решил прибегнуть к хитрости, о которой подробно рассказывает Анна Комнина. К Лже-Диогену подослали лазутчика по имени Алакасей, который в свое время хорошо знал Романа IV Диогена. Одетый в рубище лазутчик просил сообщить самозванцу, что бежал от «узурпатора» Алексея, дабы поступить на службу законному государю вместе с комендантом крепости Пуца. По словам Алакасея, комендант был готов сдать крепость Лже-Диогену и ждал лишь его прибытия. Ни о чем не подозревавший Лже-Диоген отправился в Пуцу вместе с Алакасеем и небольшим половецким отрядом. В крепости устроили праздник и пир, а когда половецкие воины изрядно напились и уснули, то были без труда перебиты неожиданно нагрянувшими ромеями. Лже-Диоген был арестован и ослеплен сельджуком по имени Камир по приказу Анны Далассины [Skoulatos, 1980, 20–24], матери императора, которая была известна своей властью и в соответствии с хрисовулом своего сына управляла внутренними делами империи в период внешних войн с норманнами и печенегами [Мохов, Капсалькова, 2017, 300–310]. После ослепления самозванец был отправлен в Константинополь в сопровождении Камира и евнуха Евстафия Киминиана. Тем временем войска Алексея атаковали главные силы половцев, которые рассыпались по окрестностям в поисках фуража для коней и ценностей в богатых деревнях. Ромеи без труда уничтожали отдельные группы кочевников, многие из которых занимались грабежом и не были готовы к битве. Хан Тугоркан потерпел жестокое поражение и был вынужден бежать со своей дружиной за Дунай. Эта победа императора Алексея на некоторое время обезопасила дунайскую границу империи и дала возможность навести порядок в разоренных войной балканских фемах.

Питер Франкопан выдвинул предположение о том, что Лже-Диоген I в действительности был настоящим сыном императора Романа IV — Львом Диогеном, который был предательски захвачен и ослеплен по приказу Анны Далассины и впоследствии оклеветан Анной Комниной [Frankopan, 2005, 147–166]. Учитывая определенную синхронность заговора порфирородного Никифора Диогена (1094) и выступления Лже-Диогена I (1094/1095) [Magdalino, 1993, 203, 244], подобное предположение было бы не лишено оснований, если бы не одно обстоятельство: претендент опирался исключительно на половецкую военную помощь и практически не имел сторонников среди византийской военной аристократии, что довольно странно для наследника императора-военачальника Романа IV, который к тому же имел собственный опыт военной службы.

Норманнский историк и монах Ордерик Виталий упоминает в своем произведении, известном под названием «Церковная история», еще одного самозванца, Лже-Диогена II, который воевал против ромеев вместе с норманнскими рыцарями Боэмунда Тарентского в 1105–1107 гг. («Filius Diogenis Augusti aliosque de graecis seu thracibus illustres secum habebat; quorum querela de Alexio imperatore qui per prodicionem illis antecessorum stemmata suorum abstulerat magis ad iram contra eum feroces francos

incitabat» (Ordericus Vitalis, 1852, 4. 212); [Kazhdan, 1988/1989, 422)]¹. Анна Комнина об этом самозванце не упоминает, но не исключено, что он был норманнским рыцарем, некогда служившим императору Роману IV, а затем, после 1071 г., — Русселю де Байолу или Филарету Варажуни. По крайней мере, мы знаем о том, что норманны, служившие Филарету, после его падения в 1086 г. перешли на службу к сельджукам и таким образом дожили до прибытия крестоносцев, участников Первого Крестового похода (1096–1099). Как отмечает в своих исследованиях В. В. Прудников, норманны пытались закрепиться в Анатолии на протяжении всей 2-й пол. XI в. и участие норманнских рыцарей в Первом Крестовом походе, приведшее к основанию Антиохийского княжества, не было серией спонтанных территориальных захватов, но стало закономерным следствием многолетней норманнской экспансии [Прудников, 2019, 79–146; Прудников, 2016, 88–141]. С этой точки зрения появление очередного самозванца Лже-Диогена в войсках Боэмунда Тарентского в период второй войны Алексея I Комнина с норманнами не представляет собой ничего невероятного.

В конце правления императора Алексея, в 1116 г., в придунайских степях появился Лже-Диоген III, который объявил, что он тоже Лев, младший сын императора Романа Диогена, который в действительности погиб в бою с печенегами в 1087 г. Этот самозванец известен из русских летописей как Девгениевич. Он сумел привлечь на свою сторону половцев и получил военную помощь от Киевского великого князя Владимира Мономаха (1113–1125). Союз Девгениевича и Владимира Мономаха был скреплен браком самозванца и дочери Мономаха по имени Мария (Марица) (†1146). Войска Девгениевича форсировали Дунай, вторглись на территорию фемы Паристрион и овладели Доростолом. В этом городе самозванец разместил свой двор, раздавая окрестные города и села своим половецким и русским наемникам, но вскоре был убит подосланными Алексеем Комнином наемными убийцами — «сарацинами», т. е., очевидно, арабами или сельджуками на имперской службе: «В се лето иде Леонь царевич зять Володимеръ на куръ отъ Олексия царя и вдася городовъ ему Дунаискихъ неколко и в Дельстре городе лестию оубиста и два Сорочинина посланая царемъ» (ПСРЛ II, 1908, 283). После того как известия об этих событиях достигли Киева, Владимир Мономах отправил на Дунай войско под командованием воеводы Ивана Войтишича, который, по словам древнерусского летописца, «посажа посадники по Дунаю» (ПСРЛ II, 1908, 284). На основании этих кратких летописных сведений можно сделать вывод о том, что Владимир Мономах попытался удержать завоевания на Дунае даже после убийства самозванца византийскими агентами.

Как полагает ряд ученых, в частности Г. Г. Литаврин, а также современный исследователь А. Н. Слядзь в своей нашумевшей книге о взаимоотношениях Византии и Руси в Крыму и Приазовье в XI–XII вв. [Литаврин, 1999, 496–517; Литаврин, 2000, 277–299; Слядзь, 2017, 193–215; Степаненко, 2015, 567–580; Чхеидзе, 2017, 28–30], помощь Владимира Мономаха Девгениевичу была обусловлена затаенной мстью великого князя Киевского императору Алексею за то, что император еще в 1080-е гг. поддержал Тмутараканского князя Олега Святославича в борьбе против Киева. Князь Олег, изгнанный киевлянами из Тмутаракани, бежал в Византию и был сослан Никифором III Вотаниатом (1078–1081) на остров Родос. После комниновского переворота князь Олег нашел пристанище в Константинополе и, согласно старой гипотезе Х. М. Лопарева, женился на знатной византийской даме по имени Феофано из знаменитого рода Музалон, причем этот брак был заключен благодаря посредничеству императора Алексея [Лопарев, 1894, 159–166]. Затем Олег вернулся на Таманский полуостров и утвердился там, очевидно, при помощи византийской армии, а также половецких наемников.

¹ Французский издатель «Церковной истории» Ордерики Виталия, Огюст Ле Прево, ошибочно отождествляет этого самозванца с Лже-Михаилом (Ректором) — самозванцем времен экспедиции Роберта Гвискара (1081–1082). Соответствующий том более позднего английского издания «Церковной истории» Ордерики Виталия, опубликованного трудами Марджори Чибналл, к сожалению, оказался нам недоступен. См.: *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*. Edited and translated by Marjorie Chibnall. Oxford, 1978. Vol. 6.

Однако гипотеза Г. Г. Литаврина и А. Н. Слядзя достаточно уязвима в свете современных комплексных исследований рассматриваемой проблематики. По мнению А. Е. Мусина, Таманский полуостров представлял собой территорию, находившуюся в непосредственной зависимости от Константинополя, а представления о существовании Тмутараканского княжества как самоуправляемой территории являются историографическим мифом. Известно, что император Алексей I смог защитить византийские территории Северного Причерноморья не только от степняков половцев, но также и от сельджуков Данишмендидов, создав постоянную угрозу сельджукским владениям в Анатолии [Kazhdan, 1988/1989, 414–415; Weihammer, 2017, 358–385]. С этой точки зрения очевидно, что предполагаемая византийская жена князя Олега в действительности была «архонтиссой Руси»; об этом свидетельствует ее печать. Сам же Олег мог приехать на Тамань только в качестве «архонта Тамани / Матархи, Зихии и Хазарии», то есть в качестве византийского чиновника более низкого ранга [Мусин, 2018, 183–206]. При этом возможно, что Киев первоначально не признавал Алексея Комнина василевсом и хранил верность свергнутому Никифору III Вотаниату, но это признание никак не могло быть следствием равноправных отношений между Константинополем и Киевом. С точки зрения иерархии «византийского содружества» Киев был лишь военной базой норманнов, контролировавших торговые речные маршруты. Эти норманны, как отмечает А. Е. Мусин, были признаны Византийской империей в качестве «архонтов» [Мусин, 2018, 196], но Киев в глазах византийцев не представлял собой полноценной столицы, которая обладала бы для империи тем же статусом, каким обладали Багдад, Исфахан или Париж.

Император Алексей был заинтересован в контроле Византийской империи над территорией Таманского полуострова и Приазовья по двум принципиальным причинам. Во-первых, василевс не мог допустить распространения экономического и политического влияния сельджукских эмиров Данишмендидов на этой территории. Во-вторых, контроль Византии за Тмутараканью обеспечивал регулярные и бесперебойные поставки в Константинополь сырой нефти, необходимой для приготовления «греческого огня». Византийские амфоры с остатками сырой нефти находят на Тамани в большом количестве в культурном слое, датированном XII в. (Примечательно, что «греческий огонь» использовали в это время не только на византийском флоте. Эта горючая смесь была известна также половцам, которые применяли ее при осаде крепостей, забрасывая за стены глиняные емкости, наполненные воспламеняющейся жидкостью, при помощи требушетов.) Олег Святославич получил от императора Алексея титул архонта Хазарии и, вероятно, обеспечивал стратегические поставки сырья в Константинополь, что только усилило недовольство киевских князей и подтолкнуло Владимира Мономаха к войне. Вероятно, Владимир Мономах не признавал Алексея Комнина в качестве законного императора до самого конца его правления, что и позволило киевскому князю поддержать Девгениевича войсками и даже организовать брак самозванца с собственной дочерью [Литаврин, 1999, 496–517].

После убийства Девгениевича византийскими агентами в 1116 г. Владимир Мономах перенес свои благодеяния на его маленького сына (и собственного внука) лжецаревича Василько Леоновича. Права Василько на Дунае защищала новая дружина, присланная киевским великим князем, под командованием князя Вячеслава Владимировича, сына Владимира Мономаха, а также воеводы Фомы Ратиборовича (ПСРЛ II, 1908, 284). Русская дружина безуспешно осаждала Доростол, так как император Алексей, очевидно, успел вернуть город после убийства Девгениевича, а затем ушла на Дон воевать с половцами, торками и печенегами: «Томъ же лете ходи Вячеславъ на Дунаи с Фомою Ратиборичемъ и пришедь къ Дъръсту и не въспевше ничто же воротишася в се же лето бишася с Половци и с Торкы и с Печенегы у Дона и секошася два дни и две ноци». Впоследствии лжецаревич Василько Леонович подрос и принимал участие в усобице Мономаховичей; он погиб в битве на реке Супое 8 августа 1135 г., в ходе которой киевская дружина была разгромлена черниговским князем Всеволодом Ольговичем и половцами [Насонов, 1969, 88–89]: «Тогда же Василка Леонович

царевичъ убиенъ бысть, и бысть брань люта», — сообщает древнерусский (галицко-восточный) летописец (ПСРЛ II, 1908, 298).

Анна Комнина об этих событиях не упоминает, так как, вероятно, они не оказали никакого влияния на стратегическое положение Византийской империи на исходе царствования императора Алексея. Уже в 1123 г. император Иоанн II Комнин (1118–1143) и Владимир Мономах заключили мир, который был скреплен браком между Алексеем Комнином, старшим сыном императора Иоанна II, и великой княжной Мстиславной (Зоей), дочерью Мстислава Великого, будущего Киевского великого князя, и Христины Ингесдоттер (ПСРЛ II, 1908, 286); [Лопарев, 1902, 418–445]. Хотя этот брак означал прекращение борьбы за Дунай, однако, как показал еще Г. Г. Литаврин, византийско-русские отношения в 1-й четв. XII в. переживали очевидный кризис, связанный с комплексом причин. С одной стороны, нашествие половцев еще во 2-й пол. XI в. привело к захвату кочевниками Северного Причерноморья и к разрыву регулярного торгового сообщения между Киевом и Константинополем. Половцы вклинились между Южной Русью и Таврией, овладели степным поясом в низовьях Днепра, установили контроль за некоторыми крымскими портами, собирая там дань и продавая рабов. Захват половцами долины Днестра и левого берега Дуная прервал непосредственную торговую связь между Византией и Галицким княжеством. Однако политическое значение Девгениевича было столь велико, что Владимир Мономах продолжил оказывать военную помощь его сторонникам, а также малолетнему сыну Девгениевича и Марицы Владимировны — лжецаревичу Василько Леоновичу. Активная роль Владимира Мономаха и половецких ханов в борьбе Девгениевича за власть, вероятно, могла способствовать определенной легализации самозванчества и его идеологической рецепции в русской политической традиции в более позднее время.

В заключение остается признать, что политическая биография лжецаревича Василько Леоновича и его родителя — самозванца Лже-Диогена, рассмотренная в контексте истории взаимоотношений половецких ханов с Византийской империей, определялась не только поддержкой Владимира Мономаха, но в значительной степени стала возможной благодаря изначальной помощи тех же половецких ханов. Это обстоятельство позволяет нам поставить вопрос как о степных половецких истоках политической реанимации византийского самозванчества на рубеже XI–XII вв., так и о сохранении этого феномена в кочевой среде в последующий период.

Источники и литература

Источники

1. Дигенис Акрит (1994) — Дигенис Акрит / Пер. с др.-греч. и комм. А. Я. Сыркина. М.: Ладомир-Наука, 1994.
2. Е Лун-Ли (1979) — *Е Лун-Ли*. История государства киданей (Цидань го джи) / Пер. с кит., введ., комм. и прил. В. С. Таскина. М.: Наука, 1979.
3. История Железной империи (2007) — История Железной империи / Пер. с маньчж. и комм. Л. В. Тюрюминой, отв. ред. В. Е. Ларичев. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2007.
4. ПСРЛ II (1908) — Полное собрание русских летописей. Т. II: Ипатьевская летопись / Под ред. А. А. Шахматова. СПб., 1908.
5. ПСРЛ IV. 1. 1 (1915) — Полное собрание русских летописей. Т. IV. Ч. 1. Вып. 1: Новгородская 4-я летопись / Под ред. Ф. И. Покровского и А. А. Шахматова. Пг., 1915.
6. Тизенгаузен (1884) — *Тизенгаузен В. Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I: Извлечения из сочинений арабских. СПб.: Издано иждивением графа Странована, 1884.

7. Тизенгаузен (1941) — *Тизенгаузен В. Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II: Извлечения из персидских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузенем и обработанные А. А. Ромасевичем и С. Л. Волиным. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941.
8. Anna Comnena (2001) — *Annae Comnenae Alexias* / Hrsg. von D. R. Reinsch. A. Kambylis. Berlin; New York, 2001. Bd. I.
9. Digenis Akritis (1998) — *Digenis Akritis: The Grottaferrata and Escorial Versions* / Ed. by E. Jeffreys. Cambridge, 1998.
10. Nicéphore Bryennio (1975) — *Nicéphore Bryennio. Histoire* / Par Paul Gautier. Bruxelles: Byzantion, 1975.
11. Ordericus Vitalis (1845) — *Orderici Vitalis Historiae Ecclesiasticae Libri tredecim.* / Éd. par A. Le Prevost. Paris, 1852. Vol. 4.
12. Parzival (2017) — *Wolfram von Eschenbach. Parzival* / Nach der Ausgabe K. Lachmanns übertragen von D. Kühn. 5. Aufl. Frankfurt am Main, 2017. Bd. I, II.

Литература

13. Арабаев, Ильясов (1963) — *Арабаев Е. И., Ильясов С. И.* Материалы по истории и экономике Киргизии. Изд-во АН Киргизской ССР, 1963.
14. Бартиякн (1964) — *Бартиякн Р. М.* Заметки о византийском эпосе о Дигенисе Акрите // *Византийский временник.* 1964. Т. 25 (50). С. 148–166.
15. Бартольд (1915) — *Бартольд В. В.* К истории персидского эпоса. Пг.: Изд-во Императорской Академии Наук, 1915.
16. Бартольд (1964а) — *Бартольд В. В.* К вопросу о Чингизидах-христианах // *Бартольд В. В. Сочинения.* Т. II. Ч. 2: Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М.: Наука, 1964. С. 417–418.
17. Бартольд (1964б) — *Бартольд В. В.* Мусульманские известия о Чингизидах-христианах // *Бартольд В. В. Сочинения.* Т. II. Ч. 2: Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М.: Наука, 1964. С. 263–264.
18. Бартольд (1968) — *Бартольд В. В.* Новый труд о половцах // *Бартольд В. В. Сочинения.* Т. V: Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М.: Наука, 1968. С. 392–408.
19. Бибиков (2001) — *Бибиков М. В.* Византийские источники по истории древней Руси и Кавказа. СПб., 2001.
20. Богданова (2005) — *Богданова Ю. В.* Последствия похода Джебе и Субедея (1220–1223 гг.) на Кавказ и в половецкие степи // *Известия Вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки.* 2005. С. 30–33.
21. Васильев (1998) — *Васильев А. А.* История Византийской империи. От начала крестовых походов до падения Константинополя. СПб., 1998. Т. II.
22. Васильевский (1872) — *Васильевский В. Г.* Византия и печенег (1048–1094) // *ЖМНП.* 1872. Ч. 164. Отд. II. С. 116–165, 243–332.
23. Васильевский (1896) — *Васильевский В. Г.* Авары, а не русские, Феодор, а не Георгий: Замечания на статью Х. М. Лопарева // *Византийский Временник.* 1896. Т. 3. С. 83–95.
24. Голден (2003) — *Голден П.* Формирование куман-кипчаков и их мира // *Материалы по истории, археологии и этнографии Таврии.* Симферополь, 2003. Вып. 10. С. 458–480.
25. Голден (2004) — *Голден П.* Кипчаки средневековой Евразии: пример негосударственной адаптации в степи // *Монгольская империя и кочевой мир.* Улан-Удэ, 2004. С. 103–134.
26. Горелик (2002) — *Горелик М. В.* Армии монголо-татар X–XIV вв. Военное искусство, оружие, снаряжение. М., 2002.
27. Горелик (2010) — *Горелик М. В.* Половецкая знать на золотоордынской военной службе // *Роль кочевников евразийских степей в развитии мирового военного искусства.* Научные чтения памяти Н. Э. Масанова. Алматы, 2010. С. 127–186.
28. Горелик (2015) — *Горелик М. В.* Вооружение и военная организация войск Монгольской империи (первая половина XIII века) // *Золотоордынская цивилизация.* 2015. № 8. С. 38–52.

29. Граков (1947) — *Граков Б. Н.* Гунно-кочевников: пережитки матриархата у сарматов // Вестник древней истории. 1947. № 3. С. 100–121.
30. Гумилев (1967) — *Гумилев Л. Н.* Древние тюрки. М.: Наука, 1967.
31. Гумилев (1977) — *Гумилев Л. Н.* «Тайная» и «явная» история монголов XII–XIII вв. // Татаро-монголы в Азии и Европе. М.: Наука, 1977. С. 484–502.
32. Гумилев (1993) — *Гумилев Л. Н.* Поиски вымышленного царства. Легенда о «государстве пресвитера Иоанна». М.: Ди-Дик, 1993.
33. Евстигнеев (2005) — *Евстигнеев Ю. А.* Исчезнувшие этносы (краткий этно-исторический справочник). СПб., 2005.
34. Засецкая (1994) — *Засецкая И. П.* Культура кочевников южнорусских степей в гуннскую эпоху (конец IV–V вв.). СПб., 1994.
35. Каждан (2005) — *Каждан А. П.* Никита Хониат и его время. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005.
36. Ключевский (1987) — *Ключевский В. О.* Сочинения: в 9 т. Т. I: Курс русской истории. Ч. I. М., 1987.
37. Корнилов (1903) — *Корнилов Л. Г.* Кашгария или Восточный Туркестан. Опыт военно-статистического описания. Ташкент: Типография Штаба Туркестанского военного округа, 1903.
38. Литаврин (1999) — *Литаврин Г. Г.* Русь и Византия в XII веке // *Литаврин Г. Г.* Византия и славяне: Сб. статей. СПб., 1999. С. 496–517.
39. Литаврин (2000) — *Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII в.). СПб., 2000. С. 277–299.
40. Лопарев (1894) — *Лопарев Х. М.* Византийская печать с именем русской княгини // Византийский временник. 1894. Т. I. С. 159–166.
41. Лопарев (1902) — *Лопарев Х. М.* Брак Мстиславны (1122 г.) // Византийский временник. 1902. Т. IX. Вып. 3–4. С. 418–445.
42. Любарский (1964) — *Любарский Я. Н.* Об источниках «Алексиады» Анны Комниной // Византийский временник. 1964. Т. 25 (50). С. 99–120.
43. Майоров (2011) — *Майоров А. В.* Рассказ Никиты Хониата о русско-византийском военном союзе в начале XIII века // Русские древности. 2011. С. 164–181.
44. Мохов (1999) — *Мохов А. С.* К административной структуре Византийской империи на Дунае в период войны с узлами (1064–1065 гг.) // Античная древность и средние века. Екатеринбург, 1999. Вып. 30. С. 158–168.
45. Мохов (2005) — *Мохов А. С.* К вопросу о византийской военной организации в период войны с печенегами 1046–1053 гг. // Известия Уральского государственного университета. 2005. № 39. С. 15–26.
46. Мохов (2016) — *Мохов А. С.* Основные направления военной политики Василия II // Византийские очерки. СПб.: Алетейя, 2016. С. 134–147.
47. Мохов, Капсалькова (2017) — *Мохов А. С., Капсалькова К. Р.* «Стратегисса среди них во всем предстала блеске»: роль знатной женщины в византийской провинциальной военной семье // Вестник ВолГУ. Сер. 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2017. Т. 22. № 5. С. 300–310.
48. Мохов, Капсалькова (2019) — *Мохов А. С., Капсалькова К. Р.* «Пусть другие рассказывают о выгоде и роскоши, что приносит война»: византийская полемологическая традиция X–XI веков. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2019.
49. 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.
50. Назаренко (2001) — *Назаренко А. В.* Древняя Русь на международных путях. М.: Языки русской культуры, 2001.
51. Насонов (1969) — *Насонов А. Н.* История русского летописания XI — начала XVIII века. Очерки и исследования. М.: Наука, 1969.
52. Плетнева (1978) — *Плетнева С. А.* Хан Боняк и его время // Проблемы археологии. 1978. Вып. 2. С. 174–180.

53. Плетнева (1990) — *Плетнева С. А.* Половцы. М.: Наука, 1990 (переизд. 2010).
54. Прудников (2016) — *Прудников В. В.* Норманны в Малой Азии в XI–XII вв.: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2016.
55. Прудников (2019) — *Прудников В. В.* Deus adiuva. Норманские рыцари в Анатолии XI–XII вв. М., 2019.
56. Пьянков (2012) — *Пьянков И. В.* Иранцы и тюрки в евразийских степях скифского и предскифского времени // *Степи Северной Евразии.* Оренбург, 2012. С. 602–605.
57. Пьянков (2013а) — *Пьянков И. В.* Жуны и ди, аримаспы и амазонки // *Средняя Азия и Евразийская степь в древности.* СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2013. С. 416–417.
58. Пьянков (2013б) — *Пьянков И. В.* Саки // *Средняя Азия и Евразийская степь в древности.* СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2013. С. 512–513.
59. Расовский (2012) — *Расовский Д. А.* Половцы. Черные клубуки: печенеги, торки и беренды на Руси и в Венгрии. (Работы разных лет). М.: ЦВОИ, 2012.
60. Слядзь (2017) — *Слядзь А. Н.* Ответ неофициальным оппонентам // *Proslogion: Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени.* 2017. № 3 (2). С. 193–215.
61. Степаненко (2015) — *Степаненко В. П.* Некоторые вопросы истории Северного Причерноморья конца X–XI вв. (по поводу книги А. Н. Слядзь «Византия и Русь. Опыт военно-политического взаимодействия в Крыму и Приазовье (XI — начало XII вв.)») // *Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии.* 2015. № 20. С. 567–580.
62. Тохтасьев (2018) — *Тохтасьев С. Р.* Язык трактата Константина Багрянородного De Administrando Imperio и его иноязычная лексика. СПб.: Наука, 2018.
63. Хилленбранд (2008) — *Хилленбранд К.* Крестовые походы. Взгляд с Востока. Мусульманская перспектива. М.; СПб.: Диля, 2008.
64. Чхеидзе (2017) — *Чхеидзе В. Н.* Тмутаракань. Печальный опыт историографии начала XXI века. М., 2017. С. 28–30.
65. Чунакова (2011) — *Чунакова О. М.* Манихейские рукописи из Восточного Туркестана: среднеперсидские и парфянские фрагменты. М., 2011.
66. Чунакова (2015) — *Чунакова О. М.* Новый парфянский манихейский фрагмент // *Письменные памятники Востока.* 2015. № 2 (23). С. 59–64.
67. Altheim (1962) — *Altheim F.* Geschichte der Hunnen. B. 5: Niedergang und Nachfolge. Berlin: Walter De Gruyter, 1962.
68. Beihammer (2017) — *Beihammer A. D.* Byzantium and the Emergence of Muslim-Turkish Anatolia ca. 1040–1130. London; New York: Routledge, 2017.
69. Buckley (2014) — *Buckley P.* The Alexiad of Anna Komnene. Artistic Strategy in the Making of a Myth. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
70. Buckler (1929) — *Buckler G.* Anna Comnena. A Study. Oxford: Clarendon Press, 1929.
71. Chalandon (1900) — *Chalandon F.* Les Comnène. Études sur l'Empire Byzantin au XI^e et au XII^e siècles. Vol. I: Essai sur le règne d'Alexis I^{er} Comnène (1081–1118). Paris, 1900.
72. Chalandon (1912) — *Chalandon F.* Les Comnène. Études sur l'Empire Byzantin au XI^e et au XII^e siècles. Vol. II (1): Jean II Comnène (1118–1143) et Manuel I Comnène (1143–1180), Paris, 1912.
73. Cheynet (1996) — *Cheyne J.-C.* Pouvoir et Contestations à Byzance (963–1210). Paris: Publications de la Sorbonne, 1996.
74. Frankopan (2005) — *Frankopan P.* Unravelling the Alexiad: Who was 'Devgenevich' of the Russian Primary Chronicle and 'Pseudo-Diogenes' of the Greek sources? // *Byzantine and Modern Greek Studies.* Cambridge University Press, 2005. Vol. 29. Is. 2. P. 147–166.
75. Golden (1984) — *Golden P. B.* Cumanica I: the qipčak in Georgia // *Archivum Eurasiae medii aevii.* 1984. Vol. IV. P. 45–87.
76. Golden (2022) — *Golden P.* The Каерічі [Каепичи] // *Historical Linguistics and Philology of Central Asia. Essays in Turkic and Mongolic Studies / By Bayarma Khabtagaeva, Zsuzsanna Olach.* Leiden; Boston: Brill, 2022. P. 39–89.
77. Haldon (1984) — *Haldon J. F.* Byzantine Praetorians. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 1984. P. 143–145; 173–177. Ποικίλα Βυζαντινά 3.

78. Holmes (2005) — *Holmes C.* Basile II and the Governance of Empire (976–1025). Oxford: Oxford University Press, 2005.
79. Kazhdan (1988/1989) — *Kazhdan A.* Rus'-Byzantine Princely Marriages in the Eleventh and Twelfth Centuries // Harvard Ukrainian Studies. Vol. 12/13. Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine (1988/1989). P. 414–429.
80. Lin Hang (2020) — *Lin Hang.* Empresses Dowagers on Horseback: Yingtian and Chengtian of the Khitan Liao (907–1125) // Acta Orientalia Hungarica. 2020. Vol. 73. No. 4. P. 585–602.
81. Magdalino (1993) — *Magdalino P.* The Empire of the Manuel I Komnenos, 1143–1180. Cambridge: University Press, 1993.
82. Markwart (1914) — *Markwart J.* Ueber das Volkstum der Komanen, Osttürkische Dialectstudien: Abh. Gesell. d. Wissensch. zu Goettingen, N. F. Berlin, 1914. No. 1. Bd. xiii. S. 25–238.1.
83. Martin (1853) — *Martin H.* Histoire de France, depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789. Paris, 1855. Vol. III.
84. Mathieu (1952) — *Mathieu M.* Les faux Diogènes // Byzantion. 1952. Vol. 22. P. 133–150.
85. Musin (2016) — *Musin A.* La formation de la politique matrimoniale et la «diaspora normande» en Europe au XI^e siècle: l'exemple d'Anne de Kiev, dans 911–2011 // Penser les mondes normands medievaux / Éd. par D. Bates et P. Baudouin. Caen: PUC, 2016. P. 177–205.
86. Neville (2012) — *Neville L.* Heroes and Romans in Twelfth-Century Byzantium: The Material for History of Nikephoros Bryennios. Cambridge: University Press, 2012.
87. Neville (2016) — *Neville L.* Anna Komnene. The Life and Work of a Medieval Historian. Oxford: Oxford University Press, 2016.
88. Norman (1970) — *Norman T.* Basile I (867–886), the Founder of the Macedonian Dynasty: A Study of the Political and Military History of the Byzantine Empire in the Ninth century: PhD Thesis. New Brunswick, New Jersey, 1970.
89. 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.
90. Speck (1981) — *Speck P.* Versuch einer Charakterisierung der sogenannten Makedonischen Renaissance // Les Pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance): Actes du colloque nordique et international de byzantinologie tenu à Upsal 20–22 avril 1979 / Ed. by R. Zeitler. Uppsala, 1981. S. 237–241.
91. Speck (1984) — *Speck P.* Ikonoklasmus und die Anfänge der Makedonischen Renaissance // Varia I. Beiträge von Ralph-Johannes Lilie und Paul Speck. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 1984. S. 175–210. Πουκίλα Βυζαντινά 4.
92. Spinei (2009) — *Spinei V.* The Romanians and the Turkic Nomads North of the Danube Delta from the Tenth to the Mid-Thirteenth Century / Trans. by F. Curta. Leiden; Boston: Brill, 2009.
93. Strässle (2006) — *Strässle P.M.* Krieg und Kriegführung in Byzanz: Die Kriege Kaiser Basileios' II. gegen die Bulgaren (976–1019). Köln; Weimar, 2006.
94. Vogt (1908) — *Vogt A.* Basile I^{er} Empereur de Byzance (867–886). La Civilisation byzantine à la fin du IX^{me} siècle. Paris: Alphonse Picard, 1908.

А. Ю. Хошев

Положение Сербской Православной Церкви в Автономном крае Косово в коммунистический период (1945–1990)

УДК 271.22(497.11)-9"1945/1990"
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_215
EDN IMOUNS



Аннотация: Косово и Метохия — край памятников сербской церковной архитектуры династии Неманичей (XIII–XV вв.), при турках обрел известность драматическим процессом вытеснения сербов исламизированными албанцами. После освобождения от турок в 1912 г. численное превосходство и непримиримость албанцев сохранялись, что не раз оборачивалось преступлениями против сербского населения и Сербской Православной Церкви (СПЦ). Кульминации эта тенденция достигла в массовом уничтожении «Армией освобождения Косова» православных святынь в 1999 г. Статья посвящена проблемам положения СПЦ в Косове с 1945 г. до реформ С. Милошевича конца 1980-х гг. В работе использованы опубликованные, но не подвергавшиеся анализу отчеты Рашско-Призренской епархии Синоду СПЦ, а также ряд неопубликованных документов из Государственного архива Сербии и Государственного архива Российской Федерации. Приведены конкретные примеры проблем, вызванных атеистической политикой, а также ростом и радикализацией абланского экстремизма. Изучено положение СПЦ в условиях широкой автономии Косова 1974–1989 гг., приведшей к фактическому отделению края от Сербии. Представлены документальные сведения о попытках патриарха Сербского Германа к преодолению наметившихся негативных тенденций в конце 1970-х гг.

Ключевые слова: Косово, Метохия, Сербская Православная Церковь, Печская Патриархия, церковно-государственные отношения, автономия, межнациональные отношения, национальная политика, геноцид.

Об авторе: **Андрей Юрьевич Хошев**

Кандидат технических наук, магистр теологии, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия.

E-mail: ovcs.khoshev@patriarchia.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-3389-8637>

Для цитирования: Хошев А. Ю. Положение Сербской Православной Церкви в Автономном крае Косово в коммунистический период (1945–1990) // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 215–230.

Статья поступила в редакцию 15.04.2023; одобрена после рецензирования 19.05.2023; принята к публикации 27.06.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Andrey Yu. Khoshev

The Serbian Orthodox Church in the Autonomous Province of Kosovo in the period under communists (1945–1990)

UDK 271.22(497.11)-9"1945/1990"
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_215
EDN IMOUNS



Abstract: Kosovo and Metohija, the lands of monuments of the Serbian church architecture of the Nemanich dynasty (13th-15th centuries), gained fame under the Turks due to the dramatic displacement of Serbs by Islamized Albanians. After the liberation from Turks in 1912, the quantitative superiority and irreconcilability of Albanians persisted, which more than once resulted in crimes against the Serbian population and the Serbian Orthodox Church (SOC). This tendency reached its climax in the mass destruction of Orthodox shrines by the "Kosovo Liberation Army" in 1999. The article is devoted to the problems of the state of the SOC in Kosovo from 1945 up to the reforms of S. Miločević in the late 1980s. The paper uses reports of Rashko-Prizren diocese to the Synod of the SOC, which were published, but not analyzed, as well as a number of unpublished documents from the State Archive of Serbia and the State Archive of the Russian Federation. Concrete examples of the problems caused by atheistic politics, as well as by the growth and radicalization of the Ablan extremism are given. The article studies the state of the SOC under the conditions of extensive autonomy of Kosovo in 1974–1989, which resulted in the virtual separation of the province from Serbia. Also presented is some documentary information about the attempts of Serbian Patriarch Herman to overcome emerging negative trends in the late 1970s.

Keywords: Kosovo, Metohija, Serbian Orthodox Church, Rashko-Prizren diocese, Patriarchate of Pech, autonomy, interethnic relations, national politics, genocide, eviction.

About the author: **Andrey Yurievich Khoshev**

Ph.D. of Engineering Sciences, Doctoral Student of Sts Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies of the Russian Orthodox Church.

E-mail: ovcs.khoshev@patriarchia.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-3389-8637>

For citation: Khoshev A. Yu. The Serbian Orthodox Church in the Autonomous Province of Kosovo in the period under communists (1945–1990). *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 215–230.

The article was submitted 15.04.2023; approved after reviewing 19.05.2023; accepted for publication 27.06.2023.

Вопрос о положении Сербской Православной Церкви (СПЦ) неотделим от темы национально-политического контекста жизни сербского народа. Геноцид сербов, еще более жестокий, чем при турках, вернулся в Косово и Метохию в годы Второй мировой войны. После оккупации Югославии в апреле 1941 г. большая часть Косова и Метохии вошла в т. н. Великое Герцогство Албания в составе Италии (т. н. Великая Албания), где албанская шовинистическая организация «Balli Kombëtar» (т. н. балисты) проводила этнические чистки, уничтожив десятки тысяч сербских домов. До 100 тыс. косовских сербов бежали, были убиты или депортированы в лагеря на территории Албании, откуда прибывали албанские переселенцы. Балисты разрушали и оскверняли святыни СПЦ. Монастырь Девич (XV в.) был сожжен и полностью разрушен, а у Дечанского монастыря (XIV в.) — отнята земля и уничтожены виноградники. В 1941–1945 гг. СПЦ потеряла треть своего духовенства в Косове и Метохии, однако самые тяжелые последствия имело резкое и невосполнимое сокращение численности сербского населения.

Компартия Югославии (КПЮ) во главе с И. Брозом Тито, организовавшая борьбу за освобождение страны и добившаяся в ней победы, в межвоенный период поддерживала албанский ирредентизм, исходя из принципа права народов на самоопределение [Герзич, 2015, 215–219]. Когда в 1944 г. за присоединение Косова и Метохии высказалась компартия Албании, с санкции Тито для албанского вопроса нашли «временное решение» в виде автономии в составе Сербии, но вскоре, осознав масштаб политических рисков, связанных с неприемлемостью отказа от Косова и Метохии для сербской общественности, Тито начал увязывать передачу с условиями, откладывая ее на неясную перспективу (Албанский фактор: *Из дневника Д. С. Чувахина*, 2006, 111; Албанский фактор: *Письмо Э. Ходжи*, 2006, 121). Советско-югославский конфликт 1948–1949 гг., в котором лидер албанских коммунистов Э. Ходжа занял сторону Сталина, поставил крест на идее передачи Косова и Метохии в состав Албании. «Временное решение» косовского вопроса — появившаяся в 1945 г. в Сербии Косово-Метохийская автономная область — стало с тех пор постоянным.

В послевоенной федеративной Югославии, состоявшей, в отличие от довоенной, из республик, Сербия стала единственной, в составе которой были предусмотрены автономии.

Решением Скупщины Югославии 6 марта 1945 г. было запрещено возвращение сербам, покинувшим Косово и Метохию в годы оккупации. Их земля была конфискована на основании принятых в 1945–1946 гг. законов и передана албанцам. Продолжилась и колонизация из Албании. Ради привлечения симпатий албанцев власти воздерживались от наказания военных преступников и шовинистов, включая тех, кто служил в дивизии СС «Скендербег».

Уже в 1945 г. СПЦ в Косове и Метохии испытала притеснения новой администрации, изымавшей явочным порядком, при наличии пригодных пустующих построек, лучшие здания, принадлежавшие храмам и монастырям, под размещение школ, медучреждений, общественных организаций и местных органов власти. У Призренской семинарии в 1945 г. были изъяты не только здания, но даже мебель — местные власти отказались признать ее церковной собственностью, т. к. она была приобретена на средства государства. За попытки отстаивать собственность семинарии один из преподавателей и эконом были арестованы [Јовић, 2012, 13–27]. Просьбу временного администратора Рашско-Призренской епархии митрополита Скоплянског Иосифа разрешить возобновление работы семинарии министр внутренних дел Югославии отклонил на том основании, что «сейчас свыше 75% населения Призрена составляют албанцы, которые в настоящий момент поняли бы открытие этой семинарии неправильно». Призренская семинария с трудом возобновила работу лишь в 1947 г.

У СПЦ были конфискованы метрические книги, а также подготовленные согласно решению Синода данные о страданиях косовских сербов в годы Второй мировой войны, под предлогом угрозы «разжигания межнациональной розни» [Јовић, 2012, 20–30].

Вырубку леса и выпас скота на монастырских угодьях албанцы мотивировали теперь лозунгом Антифашистского вече народного освобождения Югославии «[Смерть фашизму], свобода народу!». МВД долго не разрешало восстановить сожженный и разрушенный монастырь Девич, а его землю община разделила между албанцами на том основании, что он разрушен. Председатель общины Х. Байрам препятствовал расчистке руин, а на собрании объявил, что «храмы вообще не нужны, т. к. служат для стяжания богатства, а мечети можно сохранить как место молитвы». В храмах устраивали погромы. Так, в канун дня св. Саввы в Ранилуке в 1947 г. священник застал все книги порванными на кусочки, а все богослужебные принадлежности — разбитыми и разбросанными по алтарю [Јовић, 2012, 22–30].

За годы войны СПЦ понесла огромные потери. Обители опустели — так, в 1942 г. в Печской Патриархии не осталось ни одного монаха [Ивошевић, 1971, 221]. Всего за годы оккупации (по данным 1946 г.) было убито 18 священников и 11 монашествующих Рашско-Призренской епархии [Кашић, 1971, 231]; по данным 2003 г. — 6 священномонахов, 15 женатых священников и 3 монашествующих (Меморандум, 2004, 41–43). Военные раны долго не заживали. В епархиальном отчете за 1958 г. еп. Рашско-Призренский Павел (Стойчевич; будущий патриарх Сербский, 1990–2009) описывал ситуацию: «От Печи до Девича в Дренице нет ни одного священника... монастыри Гориоч и Црна Река полностью пусты, а в Грачанице нет приходского священника» (САС-58, 23).

Острая нехватка духовенства побудила перегруппировать 91 довоенный приход в 75 (САС-58, 23), но их число неуклонно сокращалось — в 1960 г. их оставалось 70 (САС-60, 57), из которых 27 — без постоянного священника. «В Печском наместничестве, например, всего 3 священника и один полуграмотный монах — против довоенных 21», — сообщается в 1959 г. (САС-59, 38). До начала 1960-х гг. пустовали монастырь Гориоч (XIV в.), в годы оккупации превращенный балистами в тюрьму для сербов, и монастырь св. Марка (XV в.) (САС-60, 59). Остальные обители если и были укомплектованы, то нередко одним-единственным иеромонахом, подчас весьма преклонных лет (САС-58, 26; САС-59, 41).

Аграрная реформа 1945 г. лишила СПЦ большей части земли. Дечанскому монастырю «выделили» 30 га, половину из которых — низкого качества и в неудобном для обработки месте. Неиспользуемые 15 га повышали налог. В результате обитель оказалась в долговой яме, не сумев уплатить налоги за 1954 г. [Јовић, 2012, 85], и от упомянутых 15 га вынуждена была отказаться (САС-59, 41). С подобной проблемой столкнулась и Грачаница (САС-58, 25).

Быстро росли налоги на землю — например, в Грачанице, без изменения площади закрепленной за обителью земли, налог с 1956 г. вырос к 1960 г. почти в три раза (САС-60, 60).

За присутствие на богослужениях на руинах храмов СПЦ, разрушенных балистами и усташами, в 1950-е гг. верующие не раз наказывались крупными штрафами и заключением на 15 суток. Епископ Павел безрезультатно жаловался властям, указывая, что храмы СПЦ рушились «как в турецкое время, так и в последние две войны, чего не случалось с храмами остальных двух конфессий» (САС-59, 46–47). Когда священник в ответ на отказ в проведении службы на руинах сказал, что закон это не запрещает, получил ответ: «Закон имеет свое толкование. В данном конкретном случае мы, коммунисты, толкуем его в своих интересах» (САС-60, 64).

Группу верующих, начавших ремонт часовни, с которой албанцы безнаказанно сняли крышу и черепицу, приговорили к 30 суткам заключения и выплате весомого штрафа. На собрании сельской общины им объявили, что «сейчас не время для ремонта церквей, а время для строительства фабрик» (САС-60, 65).

Народ, охваченный атеистической пропагандой, в массе не спешил отречься от веры, начав, тем не менее, избегать ее внешних проявлений, опасаясь дискриминации со стороны атеистического государства. Все меньше верующих посещали богослужения, а заключение церковного брака, особенно в городах, практически прекратилось (САС-58, 20, 27).

Повсеместное засилье албанцев, трудности в отстаивании элементарных прав и непрекращавшаяся межэтническая вражда побуждали многие сербские семьи навсегда выселяться из Косова и Метохии (САС-61, 83). Албанцы и сами активно склоняли сербов к выселению, одних — угрозами и давлением, других — предложением высокой цены при покупке их недвижимости. Очень быстро множество сел стали «этнически чистыми».

В отчете за 1959 г. еп. Павел приводит следующие примеры: в с. Лудовичи (рядом с Девичем) до 1914 г. было 17 сербских и 17 албанских домов, после же 1945 г. сербских осталось 6, а в 1959 г. — всего 3; в ряде сел под г. Печ до 1914 г. албанцев вообще не было, а в 1959 г. они уже преобладали. «Беда, последствия которой могут быть катастрофическими» (САС-59, 45–46), — писал еп. Павел о выселении сербов.

Албанские спецслужбы пытались спровоцировать восстание косовских албанцев с последующим присоединением к Албании. Озлобленность борьбой госбезопасности с этой подрывной работой нередко переносилась на СПЦ. Так, в 1960 г. накануне процесса над одним из диверсантов была предпринята попытка поджога храма в Призрене (САС-61, 83).

Власти пытались купить лояльность косовских албанцев расширением автономии. В 1963 г. автономную область преобразовали в автономный край с большими полномочиями.

В условиях роста автономии усилилось выселение сербов и черногорцев. Трудоустройство осуществлялось в пропорциях этнической структуры населения [Јовић, 2012, 104], т.е. неалбанцу найти работу было труднее; кроме того, нередко условием принятия на работу было владение албанским языком. Сербохорватский терял статус официального.

Выселение вело к постепенному сокращению сербских отделений школ (САС-70, 207–208), а в оставшихся велась активная атеистическая пропаганда. Над верующими детьми издевались учителя. Епископ Павел в рапорте от 28 ноября 1966 г. сообщал, что за выступление на концерте в день св. Саввы учителя били учеников, занижали оценки, угрожали исключением из школы, запугивали детей, чтобы те не посещали храм, пытались силой заставить их употреблять скоромную пищу в дни Великого поста. Синод СПЦ ознакомил с этой жалобой Союзную Комиссию по религиозным вопросам (ДАРС. Г-21. Ф. 32. (а)), но поведение учителей не менялось. 19 февраля 1968 г. священ. Светислав Ноич жаловался, что ученикам, выступавшим на празднике в день св. Саввы, в школе г. Штрпце до предела занижали оценки, угрожая штрафом родителям. Учитель Б. Пужич на собрании обещал родителям, что дети, которые посещают храм, получают плохие характеристики, с которыми не смогут поступить ни в среднюю школу, ни в профессиональное училище (ДАРС. Г-21. Ф. 32. (б)).

С учащимися Призренской семинарии сотрудники госбезопасности пытались проводить собеседования, стараясь склонить к отчислению и смене сферы деятельности (САС-61, 82).

В 1973 г. иеромонаха из-под Печа приговорили к лишению свободы на 10 суток, сообщив ему устно, что причиной наказания было вовсе не то, что составило основу обвинения, а его активная пастырская работа с верующими, особенно с детьми (САС-73, 243–244).

Преследовались активные пастыри, особенно в сербских селах, под предлогом профилактики «сербского национализма». В Великой Хоче молодого священника лишили свободы на 15 суток за получение натурального содержания от верующих (САС-62, 99–100), а затем уже осудили на 5,5 лет тюрьмы — за драку, которую тот якобы инспирировал. Отмечалось, что он «открыто враждебен коммунистам и линии партии», «под видом религиозной проповеди осуществлял вражескую пропаганду против прогрессивных идей социализма» (САС-63, 116).

В 1960–70-е гг. власти уже реже препятствовали восстановлению и строительству храмов, но оставались и застарелые случаи. Они перечислены в письме патр. Германа

и членов Синода СПЦ председателю Союзного Исполнительного вече М. Шпиляку от 18 марта 1968 г. (ДАРС. Г-21. Ф. 32. (в)), где констатируется отсутствие конструктивных контактов с государством.

Проблемы с ремонтом храмов усугубляло отсутствие у ряда церковных общин уставных органов управления. Верующие избегали участия в их работе, опасаясь дискриминации со стороны государства. Епископ Павел вспоминает, как однажды мирянин потребовал от него документ, удостоверяющий, что тот не состоит на церковно-административной должности.

После VI сессии (т.н. Брионского пленума) ЦК СКЮ (Союз коммунистов Югославии — официальное название Компартии Югославии с 1952 г.) в июле 1966 г. борьба с албанским сепаратизмом была фактически свернута. Пленум обозначил курс на конфедерализацию Югославии. Сменилась и тактика Тираны: вместо восстания в Косове албанские спецслужбы занялись организацией движения за придание Косову статуса республики — с последующим выходом из Югославии и присоединением к Албании. Массовые манифестации албанцев под этим лозунгом начались в Югославии уже в 1968 г. Уступкой властей стало удаление из названия автономного края слова «Метохия» (церковная собственность), указывавшего на его историческую связь с СПЦ. По Конституции 1974 г. Косово (как и второй автономный край — Воеводина на севере Сербии) получило широкую автономию.

Активизация ирредентистского подполья вела к росту давления на СПЦ. Экстремисты открыто угрожали духовенству: «Если не уедете в Сербию, то будете ликвидированы» (САС-80, 345). В 1970 г. еп. Павел писал, что епархия терпела «давление граждан албанской национальности, постоянные проблемы с лесами, защитой посевов от скота, угроз и насилия» (САС-70, 205). Десять лет спустя картина была та же: «В монастыре Соколица под Косовской Митровицей крадут скот среди бела дня и поджигают стога сена; албанцы ломают фруктовые деревья, повреждают посевы, забрасывают сестер камнями, нападая на них с шовинистическими словами, гонят их из монастыря и края, потому что, как говорят, „это наше“» (САС-80, 344–345).

«Выселяйтесь, это не Сербия!» — открыто угрожали албанцы, выгоняя скот на сербские поля и пастбища (САС-66, 151). Земля стала приносить Церкви все меньше доходов, и лишь прибавлялись убытки от налогов — иногда ее бесполезно было обрабатывать из-за постоянной угрозы уничтожения посевов (САС-70, 203). Монахине, попытавшейся выгнать албанское стадо с монастырских угодий, камнем разбили голову (САС-74, 165).

Похожая ситуация складывалась вокруг монастырских лесных угодий. Албанцы пытались добиться изъятия у Дечанского монастыря 17 га каштанового леса, оставленных за ним в 1945 г. Счет незаконной вырубке леса вокруг монастыря Девич шел на гектары (САС-69, 189); вокруг монастыря св. Марка он был вырублен практически полностью (САС-68, 179).

На церковных участках без согласия СПЦ вели строительство гражданских объектов, вынуждая епархию отстаивать свои интересы в суде (САС-69, 189; САС-70, 220).

В с. Ретимле под Призреном церковный участок еще в 1956 г. имел площадь 800 кв. м, а в 1969 г. от него фактически осталось 400 кв. м, потому что албанцы построили на этой земле мечеть. Епархия не стала тогда обращаться в суд, но в кон. 1960-х гг. выяснилось, что без ее ведома участок урезали, оставив ей территорию на 2 м от стен храма (САС-70, 207, 223).

В с. Муштутиште, как сообщается в 1970 г., «шиптарские дети забросали камнями женщин, пришедших со свечами к руинам храма», и те «с травмами и в слезах вынуждены были вернуться». Как отмечает иерарх, «в данном селе такого не было ни во время прошлой войны, ни во времена турок» (САС-70, 194); [Јовић, 2012, 148]. В 1980 г. местный житель-албанец препятствовал монахиням в Муштутиште обнести руины оградой и угрожал сровнять их бульдозером, утверждая, будто там всегда было албанское пастбище для скота (САС-80, 345).

Помимо краж [Јовић, 2012, 149, 172 и др.], все чаще в 1960–70-е гг. упоминаются случаи проникновения в храмы без корыстного мотива, а именно с целью их осквернения и разрушения. В надругательстве над святынями нередко участвовали дети (САС-70, 204).

Стоило еп. Павлу посетить недостроенную часовню в Коретине, как в ту же ночь в ней были выбиты все окна (САС-61, 83). В отчете за 1968–1969 гг. еп. Павел сообщает, что храм в Качанике разрушен вандалами почти полностью; в Горне-Неродимле, проникнув в храм, перевернули все вверх дном и уничтожили икону; повредили отделку в недостроенном храме св. Уроша рядом с Неродимле, царским дворцовым комплексом XIII–XIV вв. (САС-69, 189).

В отчете за 1972–1973 гг. сообщается о судьбе малого старинного храма в с. Винарце. Албанцы сначала вскрыли крышу и вывалили внутрь мусор, а когда храм был очищен и отремонтирован, его взломали и учинили в его стенах погром. Жалобы в милицию никакой пользы не принесли (САС-73, 248). Свалки устраивали и у других храмов (САС-79, 333).

В отчете за 1972–1973 гг. упоминается, что неизвестные топором изрубили иконостас и аналой в храме св. Архистратига Михаила в с. Штимле (САС-73, 250). После погромов оставались разбитые иконы и утварь, испорченные облачения и книги, разлитое масло, антисербские надписи. Так пострадали храмы мц. Параскевы с. Добрчан под Гниланом и монастырь св. Марка, где на второй день Рождества 1973 г. топором изрубили икону Христа в иконостасе и Евангелие (САС-73, 249); внутреннее убранство храма обители страдало от поджогов; в сентябре 1978 г. иконостас в нем вновь был разломан (САС-79, 333).

Объектами постоянных нападений были кладбища (САС-70, 194, 224). В 1961 г. еп. Павел сообщает, что «разбиты все фарфоровые портреты на православных надгробиях, даже на памятнике покойного епископа Владимира» (САС-61, 83). В 1973 г. иерарх пишет: «Албанское население оскверняет наши могилы и уничтожает каменные памятники, не говоря о деревянных крестах, которые в некоторых местах не могут остаться в сохранности даже на несколько дней... В Шиполье албанцы под оскорбительные для нас песни разорили около двадцати могил» (САС-73, 248). Тогда же была уничтожена надгробная плита на могиле основателя Призренской семинарии С. Игуманова в монастыре св. Марка (САС-73, 248).

Продолжались «нападения на женщин и детей на выходе из храма, на священников, осквернение храмов» (САС-71, 224). Характерным было то, что оскорбления в адрес духовенства часто звучали от школьников и детей дошкольного возраста [Јовић, 2012, 167]. В Дечанах дети дразнили еп. Павла «старым попом» и ругали матом, а в другом месте школьница плюнула ему в спину (САС-71, 224). Возле монастыря Гориоч толпа албанских подростков скакала, выкрикивая оскорбления в адрес священника (САС-79, 333). В с. Муштуиште дети разбили камнями голову священнику, который вынужден был уехать на лечение (САС-78, 320). В игумена монастыря Гориоч стреляли из огнестрельного оружия (САС-80, 345).

«Многие священники жалуются, что не могут мирно пройти по селу из-за шиптарской молодежи, нападающей на них с уничижительными словами и забрасывающей их камнями» (САС-70, 194), — сообщается в 1970 г. «Велика тягота священникам от мусульманских детей и юношей при объезде приходов, особенно сельских — не только от оскорбительных слов, но и от забрасывания камнями... Попытки добиться реакции органов власти остаются без результата. Остается нам только терпеть или бежать отсюда» (САС-70, 206). Ненависть к православным сербам у албанцев перенимали мусульмане и других этнических групп. На Рождественский сочельник 1974 г. цыгане забросали камнями и грязью священника и верующих во дворе храма, а затем и выходивших из храма детей (САС-74, 264).

Прошбы о защите святынь и хозяйства Рашско-Призренской епархии, а также монахинь, в т.ч. от побоев и сексуального насилия, не раз направлялись Синодом СПЦ первым лицам Югославии: в 1969 г. — на имя И. Броза Тито [Јовић, 2012, 133–135],

в 1973 г. — на имя председателя Союзного исполнительного веча Д. Биедича [Јовић, 2012, 158]. Обращения могли стать поводом для формальных встреч с представителями руководства [Јовић, 2012, 108], однако перемен не несли.

В сентябре 1978 г. албанцы разворотили трактором и разобрали на камень водяную мельницу монастыря Девич (САС-79, 333). Посетив после этого Косово, патр. Герман рассказал о ситуации председателю комиссии по религиозным вопросам Сербии Ж. Станковичу и секретарю этой комиссии В. Станоевичу на встрече 24 октября 1979 г. (ДАРС. Г-21. Ф. 33. (а)), охарактеризовав положение обители как «тяжелое»: «Монастырская мельница выведена из строя. Кто-то ее разрушает и уносит с собой материал; соседи ведут себя как насильники: запускают скот на посевы, избивают монахинь, ругают их по „сербской матери“ и с криками гонят их, чтобы убирались в Сербию, потому что это их имущество». В Девич с патриархом прибыл начальник краевого секретариата внутренних дел, перед которым «все это с плачем рассказала игумения». Начальник «подтвердил, что такие люди в самом деле есть и они им самим в тягость, но с ними ничего не могут поделать». Многолетняя политика воспитания косовских албанцев в духе безнаказанности приносила свои плоды.

Собеседники сообщили патриарху, что «против смутьянов, враждующих против некоторых монастырей и храмов в Косове, возбуждено уголовное дело», чтобы «преградить путь единицам, которые нарушают добрые отношения между государственными органами и Церковью» (ДАРС. Г-21. Ф. 33. (а)). Происходившее рассматривалось как деятельность «смутьянов» и «единиц», а не как организованное движение. Привлечение внимания государства к положению монастыря Девич потребовало года усилий и вмешательства на высшем уровне. Неприязнь к СПЦ у краевых функционеров и круговая порука между албанцами блокировали принятие эффективных мер на местах. Полномочия же республиканских органов Сербии в границах края были ограничены его широкой автономией.

Расширение автономии с тревогой воспринималось представителями мыслящей сербской общественности, которую в год Брионского пленума 1966 г. власти пытались успокоить. 13–16 октября 1966 г. в Косове прошли торжества по случаю 770-летия кончины архиепископа Сербского Арсения Сремца (ДАРС. Г-21. Ф. 32. (г)), перенесшего кафедру архиепископов в Печ. По просьбе патр. Германа, высказанной на встрече с председателем Союзной комиссии по религиозным вопросам М. Морачей (ДАРС. Г-21. Ф. 32. (д)), государство приняло финансовое участие в подготовке празднования. Для коммунистического чиновника была заготовлена справка об архиеп. Арсении (ДАРС. Г-21. Ф. 32. (е)).

В день Покрова Пресвятой Богородицы 14 октября — престольный праздник Печской Патриархии — в ее стенах состоялась торжественная литургия. Патриарх Герман с архиереями СПЦ и представителями комиссий по религиозным вопросам разных республик Югославии посетили ряд древних храмов и монастырей края, а также Призренскую семинарию. Сохранившийся отчет сообщает, что торжества проходили при большом стечении верующих, особенно молодежи (ДАРС. Г-21. Ф. 32. (ж)). В адрес СПЦ прозвучали обещания, которые так и не были исполнены, утонув в противоречивых процессах расширения автономии края.

Уже в 1970-е гг. на территории Косова не действовало большинство законов Сербии, отношения с которой край осуществлял не напрямую, а через федерацию. Вместо оговоренной Конституцией республики, в состав которой входили два автономных края (Косово и Воеводина), на практике существовала «узкая Сербия» — территория вне ее автономных краев, статус которой был неясен. Вызванные этим проблемы побудили уже в середине 1970-х гг. республиканское руководство Сербии искать пути пересмотра конституционных отношений с автономными краями. Эти усилия продвигались медленно, наталкиваясь на обвинения в «сербском национализме». Тем не менее процесс массового выселения сербов из Косова скрыть было уже невозможно, и он стал к 1980-м гг. идеологической

проблемой федерального масштаба, выявив несостоятельность многолетней национальной политики СКЮ в Косове.

В свете указанных процессов обстоятельная беседа Ж. Станковича и В. Станоевича в 1979 г. на тему обстановки в Косове с патриархом Сербским Германом видится неслучайной.

Сербия начала предпринимать отдельные и поначалу незаметные шаги, подчеркивая свою ответственность за ситуацию в Косове. В отчете Синоду СПЦ за 1977–1978 гг. еп. Павел пишет: «Республиканская комиссия по отношениям с религиозными организациями СР Сербии дала в конце 1977 г. 20 тыс. дин. для бедных монастырей епархии» (САС-78, 319). Подобные записи с тех пор появляются в отчетах (САС-79, 332; САС-80, 344 и др.).

Широкая автономия Косова вызывала проблемы также у ставропигиального монастыря Печской Патриархии. 12 июня 1979 г. патр. Герман в письме Республиканской комиссии Сербии по религиозным вопросам сообщает: «На протяжении уже многих лет монастырю Печской Патриархии не оказывается никакой помощи для содержания и ремонта»; «Живопись в Патриархии пропадает... На многих фресках проступила селитра, и они не смогут далее сохраниться, если их не подвергнуть профессиональной реставрации. Не говорим уже о запущенности здания монастыря (желобов, стен). Храм протекает» (ДАРС. Г-21. Ф. 3. (а)). Краевые органы всегда отвечали, что у них «по этому виду деятельности нет средств или специалистов». «Приезжали люди из учреждения в Приштине, но от них не было никакой пользы» — они порекомендовали СПЦ «за свой счет совершить ремонт здания», но, как отмечается, в таком случае «не может быть и речи о профессионализме в реставрации фресок». Патриарх просит правительство Сербии «попытаться что-то сделать», чтобы содействие в «защите и техническом обслуживании» Печской Патриархии «оказало и Учреждение по защите памятников СР Сербии», которое «могло бы оказать и специальную, и материальную помощь в поддержании этого монастыря». 24 октября 1979 г. на встрече в республиканской Комиссии по религиозным вопросам Сербии Ж. Станкович и В. Станоевич сообщили патр. Герману, что его ходатайство рассмотрено: «Профильные органы в Республике и в крае подготовят совместную программу защиты памятника исключительного значения в рамках существующего самоуправного соглашения между республиканскими и краевыми органами и культурными учреждениями» (ДАРС. Г-21. Ф. 33. (а)).

Настойчивостью патр. Германа монастырю Печской Патриархии в собственность была возвращена ливада Чаир — участок в Будисавцах площадью 6,8705 га. 9 апреля 1979 г. на встрече с председателем Президиума Сербии Д. Видичем и председателем Скупщины Сербии Д. Чкрбичем патриарху сообщили, что 6 апреля суд вынес по этому делу решение в пользу СПЦ (ДАРС. Г-21. Ф. 33. (б)). Однако 24 октября того же года на встрече с Ж. Станковичем и В. Станоевичем патр. Герман вынужден был выразить недоумение, что одновременно с возвращением 6,8705 га земли у Печской Патриархии изымалось 6,9705 га — больше, чем было возвращено. Патриарх подчеркнул, что вновь изымаемые площади «находятся под защитой государства» и что об их изъятии не заходила речь ранее. Стесненный широкими полномочиями края, Станкович пообещал решить вопрос «с помощью товарищей из комиссии по отношениям с религиозными объединениями САК (Социалистический автономный край. — А. Х.) Косово» (ДАРС. Г-21. Ф. 33. (а)).

24 октября 1979 г. патр. Герман вручил Ж. Станковичу и В. Станоевичу письмо (ДАРС. Г-21. Ф. 33. (в)) с просьбой о содействии в строительстве нового конака Печской Патриархии. В письме отмечается, что «еще два десятка лет назад констатировалось, что у монастыря Св. Печской Патриархии нет помещений для ризницы», причем «все компетентные стороны в том были согласны», но работы не начали, ссылаясь на их затратность. Форсируя вопрос, патриарх освятил 14 октября 1979 г. фундамент будущего здания. Правительство Сербии названо в письме «нашим» по контрасту с органами Косова. Патриарх просит «принять к сердцу» свою просьбу, прилагая план конака с ризницей и смету на 10,6 млрд дин. (ДАРС. Г-21. Ф. 33. (г)).

Так в конце 1970-х гг. наметился процесс сближения СПЦ с руководством Сербии для решения ряда накопившихся церковных проблем, вызванных широкой автономией Косова.

1980 г. выдался для епархии непростым. В 1979 г. три храма были сильно повреждены землетрясением. 25 мая 1980 г. албанцы напали на двух студентов семинарии, исполосовав им руки и спины ножом и кусками стекла. Всего три дня спустя, 28 мая 1980 г., юноша-албанец напал на преподавателя семинарии прот. Милутина Тимотиевича, получившего при падении вывих руки и перелом плечевой кости. В учебных заведениях не прекращалась атеистическая пропаганда; за религиозные высказывания увольняли учителей [Јовић, 2012, 179–180].

Назначенную Архиерейским Собором СПЦ для обсуждения накопившихся проблем делегацию в составе епископов Рашско-Призренского Павла, Жичского Стефана и Нишского Ириней (Гавриловича, будущего патриарха Сербского, 2010–2020) председатель Исполнительного вече Скупщины Косова принять отказался, сославшись на занятость [Јовић, 2012, 181].

4 мая 1980 г. скончался И. Броз Тито. В марте 1981 г. по Косову вспыхнули массовые беспорядки с требованием статуса республики. Волнения сопровождались жертвами среди протестующих и милиции и по масштабу приближались к восстанию [Ристановић, 2019, 181–200].

Приблизительно в три часа в ночь после недели Торжества Православия, 16 марта 1981 г., пожар охватил конак Печской Патриархии [Јовић, 2012, 189–192] — жилой корпус, где находились 30 монахинь, а также клирики и гости. Свидетели впоследствии утверждали, что очагов возгорания было несколько, в разных концах здания длиной 63 м. Пламя охватило площадь около 2 тыс. кв. м, уничтожив зимнюю часовню, жилые, складские помещения и мастерские. Обойтись без жертв и спасти ризницу удалось лишь благодаря самоотверженным действиям игуменнии Февронии (Божич), троих клириков и оказавшихся рядом строителей. В тушении пожара участвовали и местные албанцы, не проникшиеся антисербскими настроениями, — в частности, из племени Никчия, издавна выступавшего в роли хранителя Печской Патриархии.

Монастырь Печской Патриархии практически не охранялся. Милицейский пост при Печской Патриархии так и не был создан, несмотря на неоднократные просьбы патр. Германа.

В силу автономии Косова противопожарная защита находилась целиком в ведении краевых властей. В списках монастырей СПЦ для принятия мер к их противопожарной (ДАРС. Г-21. Ф. 3. (б)) и технической защите (ДАРС. Г-21. Ф. 3. (в)) нет ни одного объекта в Косове. Официальное заключение о причинах пожара указывало на неисправность электропроводки и нарушения при установке отопления и дымоходов. Эти версии впоследствии были признаны несостоятельными. Патриарх Герман в ноябре 1981 г. в письме председателю Президиума Сербии Д. Видичу настаивал, что пожар был вызван именно поджогом [Ристановић, 2019, 185].

В период волнений 1981 г. еп. Павел и игумен монастыря Црна Река иером. Артемий (Радосавлевич) получили письма с угрозами: «Знай, что тебе пришел конец»; «Быстро выселяйся, сербский гад, в свою Сербию. Недолго здесь тебе быть, озеро станет тебе могилой... Ты пришел сюда распространять шовинизм, а это место — наше» [Јовић, 2012, 196; Радосављевић, 2018, 463]. Жертвами нападений стали в том же 1981 г. вновь еп. Павел и прот. Милутин Тимотиевич [Јовић, 2012, 198], перенесший годом ранее побои и тяжелые травмы.

Власти замалчивали факт пожара в Печской Патриархии и запрещали говорить о ее поджоге албанцами. Преследования коснулись и 21 клирика из разных епархий СПЦ, подписавших в мае 1982 г. «Обращение в защиту сербского народа и его святынь в Косово и Метохии» (Меморандум, 2004, 46–47); [Ристановић, 2019, 416], адресованного руководству СФРЮ и международной общественности. Документ не был направлен против албанцев и, в частности, гласил: «Свидетель нам Бог и наша совесть:

мы не желаем албанцам никакого зла, а лишь хотим сберечь наш народ и наши святыни в Косово и Метохии, ради себя и ради них». Тем не менее за хранение и распространение этого обращения ряд сербов были арестованы, претерпели побои и были приговорены к заключению, а СПЦ обвинялась во вмешательстве в политику.

Но все же беспорядки 1981 г. навсегда изменили отношение руководства Югославии к широкой автономии Косова. Расследование вскрыло ряд злоупотреблений и замалчивания реальной ситуации, неэффективность и непрозрачность управления. Для подавления восстания в Косово были введены армейские части и сводный межреспубликанский батальон милиции. В декабре 1981 г. была принята Платформа СКЮ по Косово, предполагавшая, что руководство края в обозримые сроки обуздает националистические настроения, а все республики сообща вытянут экономику Косова из коллапса. Но платформа осталась на бумаге, а финансы пришлось направить на выплату долга края, составившего около 1 млрд долл. [Ристановић, 2019, 303]. Сознвая утопичность Платформы СКЮ, Сербия с 1981 г. занималась подготовкой к внесению поправок в республиканскую конституцию. Уже не сходил с повестки дня также и вопрос о привлечении краевого руководства к партийной ответственности.

В этих условиях на протяжении 1982–1987 гг. еп. Павла принимали председатели Президиума Косова А. Шукрия [Јовић, 2012, 203–207], Ш. Яшари (САС-84, 389), Н. Гаши (САС-85, 401), Б. Селани (САС-87, 427), в ответ на жалобы обещавшие сделать все от них зависящее для обеспечения соблюдения прав СПЦ и сербского населения. Ситуация, тем не менее, вышла из-под контроля косовских функционеров, а их отдельные попытки повлиять на ситуацию — например призывом к бойкоту семей, применяющих к сербам принуждение [Ристановић, 2019, 351–352], — имели лишь кратковременный успех. Положение сербов лишь ухудшалось.

В масштабах Югославии и для Косова 1980-е гг. отмечены углублением экономического кризиса и общим разочарованием в коммунистической идеологии. Епископ Павел описывает позитивные сдвиги в духовной жизни епархии — в частности, появление на фоне вымиравшего монашества в Косове и Метохии молодых постриженников-энтузиастов — в 1987 г. в их числе, в частности, упомянуты (САС-87, 424) Порфирий (Перич; с 2021 г. — патриарх Сербский) и Андрей (Чилерджич; с 2104 г. — епископ Австрийско-Швейцарский). В отчетах с удовлетворением отмечается, что на руинах и фундаментах старых храмов, «мимо которых ходили равнодушно десятилетиями» (САС-86, 412), в 1980-е гг. один за другим возводятся новые. Патриархом Германом и еп. Павлом был торжественно освящен новый конак в монастыре Печской Патриархии (САС-82, 363; САС-84, 384), о помощи в строительстве которого просил патриарх в 1979 г.

Вместе с тем противодействие присутствию СПЦ росло. Антисербская настроенность охватывала не только экстремистов, но и лиц из администрации. Геодезическое управление намеренно регистрировало как «мечети», «дома» или «здания» православные храмы, включая святыни дотурецкого времени, например храм в Речанах (1370) (САС-87, 428–429).

Масштабные поджоги стали в 1980-е гг. новым эффективным видом вредительства. Например, когда еп. Павел прибыл в Рабовце на освящение храма 16 сентября 1984 г., то у местного серба В. Спасича, у которого заночевал иерарх, местные экстремисты подожгли хранилище соломы (САС-85, 403). В монастыре Девич в ноябре 1982 г. албанцы сожгли шесть стогов сена и один стог соломы на 800 тыс. динар, оставив скот без корма (САС-83, 379). В ночь с 6 на 7 августа 1984 г. там же было сожжено еще девять стогов. Ущерб от поджога хранилища кукурузы у сербского фермера Р. Шмагича в 1985 г. составил 1 млн динар (САС-85, 402).

В Бресье на фоне демонстраций 1981 г. было осквернено 38 православных надгробий. Пострадали захоронения в целом ряде населенных пунктов, в т. ч. в Штимле, Джурджевике и Косовской Каменице, а в Шиполье были разрушены все сербские надгробные памятники (САС-82, 369; САС-84, 391). Счет поврежденных надгробных памятников местами шел на десятки. Всего за одну ночь на 10 июня 1984 г. в с. Дворане

под Призреном были разрушены 29 надгробий. В с. Ретимле и Оптеруша под Оравцем были поломаны кресты и измазаны фекалиями надгробия [Јовић, 2012, 211]. Тем же способом были осквернены надгробия в Малой Круше под Призреном [Јовић, 2012, 211] и Великой Реке под Вучитрном (САС-85, 403).

Экстремисты стали осквернять храмы человеческими фекалиями. В 1982 г. неизвестный справил нужду в дверях кафедрального собора в Призрене [Јовић, 2012, 207, 210]. В 1987 г. священник не смог совершить богослужение на престольный праздник в храме св. прор. Иеремии в с. Леочини, ибо внутри в нескольких местах справили нужду. Как только храм был убран, некие лица вновь проникли внутрь, сделав то же самое (САС-88, 443).

В 1986 г. враждебно настроенные к СПЦ албанцы взломали металлические двери в храме монастыря св. Марка и устроили внутри стойло для домашнего скота [Јовић, 2012, 225].

«Где тут поп?» — спрашивал албанец, ходивший в мае и июне 1986 г. с ножом по с. Муштуште, поясняя, что хочет расправиться со священником, а в монастыре Св. Троицы требовал выдать ему пришедшую туда женщину [Јовић, 2012, 224]. Православные монахини подвергались побоям за попытки воспрепятствовать незаконному выпасу скота на монастырских угодьях (САС-81, 350). 73-летнюю монахиню Анну в монастыре Гориоч пытался изнасиловать молодой албанец (САС-83, 379–380). На монахиню Херувиму из монастыря Св. Троицы напали школьники, пытались повалить ее на землю (САС-84, 389).

В 1988 г. под Джураковцем юноши-албанцы с ножами приставали к сербским школьникам, хватая их за горло и угрожая в следующий раз зарезать: «Что вам тут делать? Здесь страна Энвера Ходжи; выселяйтесь отсюда, пока целы!» (САС-88, 443). В 1988 г. в Муштуште в ответ на обещание пожаловаться на вредительство албанцев пригрозил, что для серба эта Пасха в Косово — последняя [Јовић, 2012, 233]. Угроза выглядела вполне реальной.

Выселение сербов и черногорцев из Косова обрело масштабы бегства.

В результате выселения за один только 1980 г. в Косово-Поле опустели 100 домов (САС-81, 357). За декабрь 1986 г. из данного населенного пункта выселилось 9 семей, а на протяжении всего 1986 г. — 70 семей (САС-87, 428). В 1983 г. из с. Петровац под Гниланом — села, чисто сербского до Второй мировой войны, — выселилась последняя сербская семья; в селе остался опустевший храм, с разбитыми окнами и протекающей крышей (САС-83, 380). В отчете за 1985–1986 гг. еп. Павел вспоминает, что в 1957 г. в общине Подуево насчитывалось порядка 1000 сербских домов, а в 1986 г. их осталось всего 200 (САС-86, 415).

Наряду с радикализацией экстремизма, подогревавшегося ирредентистским подпольем, в нач. 1980-х гг. появилось сербское правозащитное «движение сопротивления» с центром в г. Косово-Поле, посредством жалоб в высокие инстанции в Белграде добивавшееся пересмотра экономических планов краевых властей, содержавших скрытые предпосылки к усилению албанизации. Одна из первых петиций стала реакцией на тотальное разрушение надгробий в Шиполье в марте 1982 г. Лидеры движения встречались с патр. Германом и еп. Павлом, чье отношение к движению еще мало изучено. С движением активно сотрудничали отдельные оппозиционно настроенные священнослужители — так, в 1985 г. ученик прп. Иустина (Поповича) иером. Афанасий (Евтич) консультировал авторов «Петиции 2016 граждан Косова» с требованиями пересмотра национальной политики в Косове, подписав ее вместе с епископом Банатским Амфилохием (Радовичем) [Ристановић, 2019, 436–442].

В Белград стали приезжать группы в десятки и сотни косовских сербов, требуя приема с жалобами у высших должностных лиц страны. Настоятель подворья Русской Православной Церкви в Белграде прот. Василий Тарасьев описывал (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 3566. (а)), как 7 апреля 1986 г. в Белград прибыло 550 косовских сербов. Панику властей усугубляли слухи, будто в посольство СССР подана петиция на имя М. С. Горбачева с 50 тыс. подписями [Ристановић, 2019, 449].

Напряженность в Косовском крае и в Югославии в целом быстро росла. В атмосфере роста гласности СМИ стали регулярно освещать шокирующие преступления против сербов. В 1986 г. прот. Василий Тарасьев отмечает, что «политическое положение в Югославии весьма напряженно и шатко» и «любой инцидент может перерасти в пожар» (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 3566. (а)). В ночь с 19 на 20 июня 1986 г. сотни крестьян на тракторах и машинах выехали в Белград, чтобы выступить на XIII Съезде СКЮ. В Косово-Поле их встретили тысячи сербов, многие решили примкнуть к депутации. В «узкой Сербии» было введено особое положение, чтобы воспрепятствовать протестующим попасть в столицу [Ристановић, 2019, 456].

Партия, стремительно терявшая авторитет, уже не могла ограничиваться голыми обещаниями или полумерами. Посетив в апреле 1987 г. Косово, новый первый секретарь ЦК СК Сербии С. Милошевич в ответ на жалобы встал на сторону сербского движения и сумел добиться поддержки на IX сессии ЦК СКЮ («Пленуме по Косово»), квалифицировавшей выселение из края с «не уменьшающейся интенсивностью» как «тяжелейшую политическую проблему Косова и всего югославского общества» [Ристановић, 2019, 237]. В 1988 г. последовали кадровые чистки в руководстве автономных краев, а 28 марта 1989 г. — принятие поправок в Конституцию Сербии, которые существенно ограничили их былые полномочия.

Протесты косовских албанцев, в т. ч. забастовки шахтеров, а также реакция экстремистов усиливали напряженность. Участники Архиерейского Собора СПЦ, открывшегося 15 мая 1987 г. в Печской Патриархии, перемещались под охраной союзного Секретариата внутренних дел. Отмечая, что ряд обитателей получил постоянную охрану, прот. Василий Тарасьев пишет, что, «несмотря на этот факт, все же албанцы или сжигают стога сена, или уничтожают монастырский скот, или просто забрасывают камнями под прикрытием темноты монастырские окна» (ГАРФ. Р-6991. Оп. 6. Д. 3566. (б)). Но перемены были необратимыми.

Знаковым событием, обозначившим безвозвратный конец эпохи богоборчества, стало празднование 600-летия Косовской битвы в 1989 г. Мощи св. вмч. кн. Лазаря Косовского были доставлены на поклонение в разные регионы страны. 28 июня 1989 г. на храме св. Саввы на Врачаре был воздвигнут крест, а в монастыре Грачаница патр. Герман впервые за долгое время в сослужении архиереев СПЦ совершил при большом стечении верующих литургию под открытым небом [Јанић, 2018, 357]. Слово С. Милошевича, посвященное урокам Косовской битвы и новой политике Сербии, собрало у монумента на Косовом поле порядка 2 млн людей.

Реформы Милошевича, впрочем, не затронули основы национальной политики СКЮ в Косове и Метохии (Меморандум, 2004, 44), не сформировав достаточных условий ни для восстановления сербского населения края, ни для реституции земли и имущества, в том числе церковного. Проводившееся массовое увольнение косово-албанских кадров с заменой их на лиц из других регионов Сербии спровоцировало в Косове глубокий раскол общества на этнической почве, предопределивший провозглашение в 1992 г. т. н. Республики Косово, создание Армии освобождения Косово и в 1999 г. — агрессию НАТО против Югославии.

В период социализма СПЦ оказалась на обочине общественной жизни. Факторами этого процесса были государственная политика недопущения восстановления довоенного сербского населения, атеистическая пропаганда, конфискация церковной земли и недвижимости, а также политика девальвации духовной и исторической значимости Косова и Метохии для сербов, проявившаяся в процессе неограниченного расширения косово-албанской автономии. Когда во 2-й пол. 1970-х гг. республиканское руководство Сербии стало сознавать, что запущенный процесс ведет к фактической утрате Косова для Сербии, патриарх Сербский Герман поддерживал наметившиеся процессы возвращения осознания значимости Косова и Метохии для сербского народа. Осознание экстремистами фундаментальной роли СПЦ в сохранении сербского присутствия в Косове проявилось в крупных акциях мести, от поджога Печской Патриархии в 1981 г. до разрушения святынь «Армией освобождения Косова» в 1999 г.

Обладая преемством по отношению к коммунистическому периоду, когда оформилась тенденция неуклонного сокращения численности паствы СПЦ в Косове и Метохии, положение СПЦ в политических условиях, сложившихся с кон. 1980-х гг., заслуживает отдельного изучения.

Источники и литература

Опубликованные источники:

1. Извештаји са распетог Косова Светом архијерејском синоду за Свети архијерејски сабор Српске Православне Цркве: 1957–1990. Београд, 2013. 479 с.

2. САС – Архив Св. Архиерейского Синода (САС) Сербской Православной Церкви

Репорты еп. Раишко-Призренского Павла Синоду СПЦ:

САС-58 – № 150 от 08.04.1958 // Син. бр. 1039 от 16.04.1958. Опубл.: Извештаји... С. 19–30.

САС-59 – № 196 от 12.05.1959 // Син. бр. 1351 от 16.05.1959. Опубл.: Извештаји... С. 33–50.

САС-60 – № 145 от 04.05.1960 // Син. бр. 1590 от 11.05.1960. Опубл.: Извештаји... С. 53–66.

САС-61 – № 136 от 27.04.1961 // Син. бр. 1411 от 29.04.1961. Опубл.: Извештаји... С. 69–83.

САС-62 – № 132 от 11.05.1962 // Син. бр. 1548 от 16.05.1962. Опубл.: Извештаји... С. 87–103.

САС-63 – № 110 от 13.04.1963 // Син. бр. 1381 от 17.04.1963. Опубл.: Извештаји... С. 107–118.

САС-66 – № 87 от 25.04.1966 // Син. бр. 1699 от 29.04.1966. Опубл.: Извештаји... С. 135–151.

САС-68 – № 125 от 30.04.1968 // Син. бр. 1787 от 07.05.1968. Опубл.: Извештаји... С. 171–182.

САС-69 – № 112 от 07.05.1969 // Син. бр. 1670 от 07.05.1969. Опубл.: Извештаји... С. 185–194.

САС-70 – № 144 от 30.04.1970 // Син. бр. 1832 от 07.05.1970. Опубл.: Извештаји... С. 197–208.

САС-73 – Б/н от 17.05.1973 // Син. бр. 1677 от 17.05.1973. Опубл.: Извештаји... С. 239–251.

САС-74 – № 90 от 18.04.1974 // Син. бр. 1249 от 18.04.1974. Опубл.: Извештаји... С. 255–264.

САС-79 – № 147 от 17.04.1979 // Син. бр. 883 от 17.04.1979. Опубл.: Извештаји... С. 323–334.

САС-80 – № 118 от 03.04.1980 // Син. бр. 886 от 21.05.1980. Опубл.: Извештаји... С. 337–346.

САС-81 – № 120 от 23.04.1981 // Син. бр. 887 от 23.04.1981. Опубл.: Извештаји... С. 349–357.

САС-82 – № 87 от 27.04.1982 // Син. бр. 1086 от 27.04.1982. Опубл.: Извештаји... С. 361–370.

САС-83 – № 86 от 05.04.1983 // Син. бр. 994 от 12.04.1983. Опубл.: Извештаји... С. 373–380.

САС-84 – № 101 от 30.04.1984 // Син. бр. 876 от 09.05.1984. Опубл.: Извештаји... С. 383–391.

САС-85 – № 68 от 01.04.1985 // Син. бр. 917 от 20.04.1985. Опубл.: Извештаји... С. 395–403.

САС-86 – № 115 от 21.04.1986 // Син. бр. 1416 от 16.05.1986. Опубл.: Извештаји... С. 407–415.

САС-87 – № 125 от 09.05.1987 // Син. бр. 1254 от 09.05.1987. Опубл.: Извештаји... С. 419–429.

САС-88 – № 98 от 27.04.1988 // Син. бр. 1268 11.05.1988. Опубл.: Извештаји... С. 433–444.

3. Меморандум (2004) – Меморандум о Косово и Метохии Священного Архиерейского Собора Сербской Православной Церкви. Пер. на русский инок Андрей Шестакова. Белград: Изд. Священного Архиерейского Синода СПЦ, 2004. 224 с.

4. Албанский фактор: *Из дневника Д. С. Чувахина* (2006) – Из дневника Д. С. Чувахина. Запись беседы с посланником Югославии в Албании И. Джордже по вопросу о Косово и Метохии. 5 июля 1946 г. Секретно // Албанский фактор в развитии кризиса на территории бывшей Югославии. Документы / Под ред. Е. Ю. Гуськовой. М.: Индрик, 2006. Т. 1: 1878–1997 гг. 312 с. С. 110–111.

5. Албанский фактор: *Письмо Э. Ходжи* (2006) – Письмо Э. Ходжи в ЦК ВКП(б) о предыстории возникновения косовского вопроса и методах его решения. Не позднее 2 сентября 1949 г. Секретно // Албанский фактор в развитии кризиса на территории бывшей Югославии. Документы / Под ред. Е. Ю. Гуськовой. М.: Индрик, 2006. Т. 1: 1878–1997 гг. 312 с. С. 117–123.

Неопубликованные источники:

6. ДАРС – Государственный Архив Сербии (Државни Архив Републике Србије, ДАРС)

ДАРС. Г-21. Ф. 3:

(а) Патр. Српски. ЕУО. Бр. 296/79. 12.06.1979. Комицији ИВ Скупштине СР Србије за односе са верским заједницама.

(б) Spisak nepokretnih kulturnih dobara od velikog I od izuzetnog znacaja u kojima je potrebno sprovesti mere protivopozarne zastite. Машинопись, сербохорв., лат.

(в) Spisak nepokretnih kulturnih dobara od velikog i od izuzetnog znacaja u kojima je potrebno sprovesti mere tehničke zaštite. Машинопись, сербохорв., лат.

ДАРС. Г-21. Ф. 32:

(а) Бр. 1143/зап. 169 от 18.03.1966. Письмо из Св. Синода СПЦ в Комиссию по религиозным вопросам Союзного Исполнительного вече ФНРЮ. За председателя Синода подписано еп. Нишским Иоанном. Копия. Машинопись.

(б) Бр. 14 от 19.02.1968. Письмо свящ. Светислава Ноича арх. наместнику в Приштине. Маш. Копия, кириллица.

(в) Бр. 557/зап. 43 от 18.03.1968. Письмо патр. Сербского Германа председателю Союзного Исполнительного вече М. Шпиляку. Машинопись. Копия. Латиница. Подписали: патр. Герман и члены Синода: митр. Черногорско-Приморский Даниил, еп. Сремский Макарий, еп. Зворницко-Тузланский Лонгин, еп. Далматинский Стефан.

(г) Zabeleška o proslavi 770 god. Smrti Arsenija /Sremca/ II arhijepiskopa srpskog. 25.10.1966. Машинопись, лат.

(д) Pov. br. 330/66 от 15.07.1966. Машинопись, сербохорв. Лат. Zabeleška o razgovoru predsednika Savezne komisije za verska pitanja Milutina Morache sa patrijarhom Germanom, objavljenim 13.VII.1966. godine u Saveznoj komisiji za verska pitanja.

(е) Arhijepiskop Arsenije /Sremca/ Справка. 20.09.1966

(ж) INFORMACIJA o proslavi 700-godišnjice smrti Drugog arhijepiskopa SPC Asenija /Sremca/. Машинопись, латиница.

ДАРС. Г-21. Ф. 33:

(а) Строго поверљиво. Белешка о разговору Ж. Станковића и В. Станојевића са патријархом Германом 24.10.1979. године. Машинопись. Кириллица.

(б) Белешка о разговору председника Председништва СР Србије друга Добривоја Видића и председника Скупштине СР Србије друга Душана Чкребића са патријархом Германом у Председништву СР Србије 9. априла 1979. године. Машинопись, кириллица. Всего 11 стр. С. 3.

(в) Патр. Српски. ЕУО бр. 623/79 от 23.10.1979. Комисији ИВ Скупштине СР Србије за односе са верским заједницама.

(г) Преглед коштања Ризнице са манастирским конаком Ставропигијалне лавре Св. Пеђе Патријаршије у Пећи. 2 стр. Машинопись. Кир. Дипл. Инж. Добросав Ц. Нешковић.

7. ГАРФ – Государственный Архив Российской Федерации. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 3566

(а) Л. 8–9. Рапорт прот. Василия Тарасьева председателю ОВЦС МП митр. Минскому и Белорусскому Филарету № 80 от 08.04.1986 г. Машинописная копия.

(б) Л. 33–34. Рапорт прот. Василия Тарасьева председателю ОВЦС МП митр. Минскому и Белорусскому Филарету. 12.05.1987 г. Машинописная копия.

Литература

8. Аншаков (2014) — *Аншаков Ю. П.* Российская дипломатия о положении славянского населения Старой Сербии (1902–1912 гг.) // Известия Самарского научного центра РАН. 2014. Т. 16. № 3. С. 170–189.

9. Терзич (2015) — *Терзич С.* Старая Сербия: Драма одной европейской цивилизации / Пер. М. Билбии. М.: Индрик, 2015. 480 с.

10. Ивошевић (1971) — *Ивошевић В.* Српска православна црква под италијанском окупацијом // Српска православна црква: 1920–1970 / Ред. Владислав Митровић, митр. дабробосански. Београд, 1971. С. 217–224.
11. Јанић (2018) — *Јанић Ј.* Српска Црква у комунизму и посткомунизму (1945–2000). Београд: Вечерње новости, 2018. 958 с.
12. Јевтић (1988) — *Јевтић А., јером.* О Косову и са Косова // Православље. Бр. 522; 15.12.1988. С. 1–2.
13. Јовић (2012) — *Јовић С., прот.* Етничко чишћење и културни геноцид на Косову и Метохији. Сведочанства о страдању Српске Православне Цркве и српског народа од 1945. до 2005. године. Изабрана дела — књига VIII. Београд: Православна реч, 2012. 296 с.
14. Кашић (1971) — *Кашић Д., прот.* Српска православна црква под немачком окупацијом // Српска православна црква: 1920–1970 / Ред. Владислав Митровић, митр. дабробосански. Београд, 1971. С. 225–236.
15. Радосављевић (2018) — *Радосављевић Ј., архим.* Мемоари: моја сећања и доживљаји као монаха у овоме свету туге и божје радости. Манастир Рача, 2018. 829 с.
16. Ристановић (2019) — *Ристановић П.* Косовско питање: 1974–1989. Нови Сад: Прометеј; Београд: Информатика, 2019. 580 с.

Е. В. Гомелева

Противостояние антицерковной политике: деятельность епископа Николая (Кутепова) на Ростовской и Новочеркасской кафедре (1969–1970)

УДК 94(47)(470.61)+271.2-726.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_231
EDN CFIBTV



Аннотация: В статье рассматривается деятельность еп. Николая (Кутепова) на Ростовской и Новочеркасской кафедре (1969–1970) в период активизации антицерковной политики. Цель исследования — изучение антирелигиозной политики и основных мероприятий по усилению атеистической работы в Ростовской области и противостояние антицерковной политике еп. Николая (Кутепова) в период его служения на Ростовской и Новочеркасской кафедре в 1969–1970 гг. В статье представлен сводный план основных мероприятий по усилению атеистической работы в Ростовской области, охарактеризована религиозная обстановка в ней на момент назначения еп. Николая (Кутепова) на Ростовскую и Новочеркасскую кафедру, охарактеризована его личность. На основе материалов Государственного архива Ростовской области (ГАРО) представлены статистические данные совершенных в области религиозных обрядов в динамике за период с 1962 по 1969 г. и статистические данные результатов деятельности еп. Николая (Кутепова) на Ростовской и Новочеркасской кафедре. Дана развернутая картина взаимоотношений епископа с церковным советом, уполномоченным и верующими, позволяющая выявить особенности этих отношений. Рассмотрены меры, предпринятые еп. Николаем (Кутеповым) для пресечения попыток церковного совета вмешиваться в его права управляющего епархией. Изучены приходские реформы еп. Николая (Кутепова), которые, по мнению автора, дали положительный эффект в сопротивлении антицерковной политике. В ходе исследования определена роль еп. Николая (Кутепова) в противостоянии уполномоченному и всей системной кампании, направленной на усиление антицерковной политики в Ростовской области.

Ключевые слова: епископ Николай (Кутепов), антицерковная политика, приходская реформа, Ростовская и Новочеркасская епархия, церковный совет, уполномоченный.

Об авторе: **Екатерина Викторовна Гомелева**

Кандидат экономических наук, доцент кафедры «Православная культура и теология» ФГБОУ ВО «Донской государственный технический университет» (Ростов-на-Дону); доцент кафедры «Экономика, учет и анализ» ФГБОУ ВО «Ростовский Государственный университет путей сообщения» (Ростов-на-Дону).

E-mail: katya.ternickova@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1061-7904>

Для цитирования: Гомелева Е. В. Противостояние антицерковной политике: деятельность епископа Николая (Кутепова) на Ростовской и Новочеркасской кафедре (1969–1970) // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 231–242.

Статья поступила в редакцию 22.10.2023; одобрена после рецензирования 17.11.2023; принята к публикации 12.12.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Ekaterina V. Gomeleva

Confrontation with Anti-Church Policy: Work by Bishop Nikolay (Kutepov) at the Cathedra of Rostov and Novocherkassk in 1969–1970

UDK 94(47)(470.61)+271.2-726.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_231
EDN CFIBTV



Abstract: The article analyses the work by Bishop Nikolay (Kutepov) at the Cathedra of Rostov and Novocherkassk in 1969–1970, in the period of active anti-church policy. The goal of the research is to study the anti-religious policy and the main measures for strengthening atheistic activities in the Rostov Oblast and the confrontation with anti-church policy of Bishop Nikolay (Kutepov) during his service at the Cathedra of Rostov and Novocherkassk in 1969–1970. The article presents a consolidated plan of the main measures for strengthening atheistic activities in the Rostov Oblast, and a description of the religious situation in the Rostov Oblast at the moment of the appointment of Bishop Nikolay (Kutepov) to the Cathedra of Rostov and Novocherkassk, as well as a description of his personality. Based on the materials of the State Archive of the Rostov Oblast, also presented are dynamic statistic data on the religious rites performed in the Rostov Oblast in 1962–1969, before the bishop's appointment to the Cathedra, and statistic data on the results of the activities accomplished by Bishop Nikolay (Kutepov) at the Cathedra of Rostov and Novocherkassk. To understand more deeply the essence of the bishop's relations with the church council, the commissioner and believers, and to reveal the peculiar features of those relations, the article introduces an objective picture of them. An objective picture of the bishop's relationship with the church council, the commissioner and believers is presented in order to reveal the peculiar features of those relations. Some measures undertaken by Bishop Nikolay (Kutepov) to stop the attempts of the church council to interfere with his rights as the head of the diocese are analyzed. Also studied his parochial reforms, which are very likely to have positively affected the confrontation with anti-church policy. The research made it possible to determine the role of Bishop Nikolay (Kutepov) at the Cathedra of Rostov and Novocherkassk in his confrontation with the commissioner and the entire system campaign aimed at the strengthening of anti-church policy in Rostov Oblast.

Keywords: Bishop Nikolay (Kutepov), anti-church policy, parochial reform, Diocese of Rostov and Novocherkassk, church council, commissioner.

About the author: **Ekaterina Viktorovna Gomeleva**

Ph. D. of Economic Sciences; Associate Professor at the Department of Orthodox Culture and Theology at Don State Technical University (Rostov-on-Don); Associate Professor at the Department of Economics, Accounting and Analysis at Rostov State Transport University (Rostov-on-Don).

E-mail: katya.ternickova@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1061-7904>

For citation: Gomeleva E. V. Confrontation with Anti-Church Policy: Work of Bishop Nikolay (Kutepov) at the Cathedra of Rostov and Novocherkassk in 1969–1970. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 231–242.

The article was submitted 22.10.2023; approved after reviewing 17.11.2023; accepted for publication 12.12.2023.

Теоретические и концептуальные аспекты исследования антирелигиозной политики являлись предметом научных изысканий М. В. Шкаровского [Шкаровский, 1999], И. И. Масловой [Маслова, 2005], М. И. Одинцова [Одинцов, 1994], Т. А. Чумаченко [Чумаченко, 1994; Чумаченко, 1999; Чумаченко, 2014], А. В. Шадринной [Шадрина, 2019] и других. За последние годы появилось множество исследовательских публикаций, освещающих детали религиозной политики советского государства в годы правления Н. С. Хрущева, — это работы А. Марченко [Марченко, 2010], Г. П. Мурашко [Государство и церковь, 2014] и др. Тем не менее многие аспекты антицерковной политики советского государства остаются недостаточно исследованными.

Завершение «хрущевской оттепели» предзнаменовало усиление антирелигиозной политики в отношении всех религиозных организаций, находившихся на территории СССР, носившей характер хорошо организованной, системной кампании. Эта политическая линия, берущая начало еще в 1958 г., была нацелена на полное уничтожение религии, основным ее методом стало уничтожение религиозных организаций всех уровней изнутри. Государство планировало осуществить это системно, по заранее разработанному плану, предполагавшему в том числе разрушение Церкви изнутри — путем искусственного изменения канонических основ ее существования.

Так, к началу 1970 г. отделом пропаганды и агитации обкома КПСС был направлен в Ростовскую область сводный план основных мероприятий по усилению атеистической работы на текущий год по направлениям: научно-исследовательская работа; методическая работа; контроль за соблюдением советского законодательства о культах; подготовка кадров атеистов; массовая пропаганда; индивидуальная работа с верующими; внедрение новой обрядности с привлечением представителей различных общественных организаций.

В рамках научно-исследовательской работы было запланировано продолжить научное изучение состояния религиозности, социальных факторов, других условий и причин, порождающих религиозность у отдельной части населения. С этой целью ставилась задача продолжить проведение опорным пунктом Института научного атеизма Академии общественных наук (АОН) при ЦК КПСС социологических исследований по следующим направлениям: предпосылки и пути полного преодоления религиозности населения; пути и средства формирования атеистического мировоззрения у молодежи; формы и методы религиозного воздействия на верующих и практика атеистического воспитания.

На основе исследований опорному пункту Института атеизма АОН при ЦК КПСС необходимо было выработать конкретные рекомендации для практики атеистической работы, обобщить данные социологических исследований за предшествующие 1968–1969 гг. по проблеме «Молодежь и религия». С целью уточнения представлений о степени и характере религиозности городским комитетам КПСС (ГК КПСС), районным комитетам КПСС (РК КПСС), гор- и райисполкомам ставилась задача в каждом конкретном районе, в каждом населенном пункте приступить к созданию карт религиозности на местах (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 66 г-д).

По вопросу контроля за соблюдением советского законодательства о культах на заседаниях исполкомов облсоветов депутатов трудящихся необходимо было регулярно заслушивать результаты работы комиссий по контролю за соблюдением законодательства о культах при гор- и райисполкомах, рабочих поселках и сельсоветах депутатов трудящихся в течение всего 1970 г., изучать проповедническую и иную деятельность церковных служителей, знакомить атеистический актив с «приспособленческой» и иной конкретной деятельностью религиозных организаций, обсуждать основные направления данной работы на совещаниях руководителей общественных наук вузов (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 66 д).

По направлению методической работы в Ростовской области ставились задачи Областному управлению культуры, Облсовпрофу, ОблОНО, Облздравотделу по созданию на базе районных и зональных домов культуры 20 кабинетов атеизма, на базе остальных учреждений культуры, в лечебно-профилактических учреждениях и школах — «уголков

атеизма». Областной организации общества «Знание» предписывалось разработать и издать в помощь лекторам, организаторам атеистической пропаганды не менее 15 текстов лекций по актуальным вопросам атеистической тематики, издать программному школ минимума знаний о природе и обществе под названием «Природа, общество, человек». Дому народного атеизма Облсовпрофа и обкому ВЛКСМ — разработать конкретные программы для молодежных атеистических агитбригад. Регулярно издавать материалы по методике ведения индивидуальной работы с верующими, планы-сценарии атеистических вечеров, устных журналов. В помощь пропагандистам атеизма выпускать критические обзоры церковной периодической печати и проповеднической деятельности местных церковных деятелей и сектантов. Выпустить информационный бюллетень «Опыт атеистического воспитания молодежи и детей». Обобщить лучший опыт работы кинотеатров по пропаганде научно-атеистических знаний средствами кино. Обобщить опыт проведения атеистической пропаганды городскими и районными организациями общества «Знание». Издать две обзорные рецензии тематической направленности в качестве читаемых лекций по атеизму. Обобщить лучший опыт работы библиотек области по пропаганде естественнонаучной и научно-атеистической литературы, а также издавать методические пособия — сценарии по внедрению новой гражданской обрядности, и составлять каталог и рекомендательные списки кинофильмов к темам лекций по атеизму (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 66 е-ж).

В процессе подготовки кадров атеистов Дому научного атеизма Облсовпрофа, ГК, РК КПСС ставились задачи по продолжению работы факультетов атеизма при вечерних университетах марксизма-ленинизма, областного заочного факультета атеизма на базе Ростовского вечернего университета. Предписывалось регулярно проводить очно-заочные консультации для пропагандистов, лекторов и организаторов атеистического воспитания. Проводить семинары по научному атеизму, включив их в учебные планы и программы курсов по обучению профактива, комсомольского актива, института усовершенствования учителей, повышения квалификации музработников, работников горрайкиносети, клубных и библиотечных работников. В городах и районах области — создать не менее 40 школ, университетов атеизма для подготовки пропагандистов, ведущих индивидуальную работу с последователями различных религиозных течений, и областную школу лекторов-атеистов и провести областные семинары с молодыми лекторами-атеистами, профактивом, занимающимся вопросами религии и атеизма и внедрением новой обрядности (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 66 ж).

Особое внимание уделялось массовой пропаганде. Так, в сводном плане основных мероприятий по усилению атеистической работы в Ростовской области на 1970 г. есть указание не менее 1–2 раз в месяц во дворцах культуры, клубах, парках отдыха, домах санитарного просвещения, красных уголках домоуправлений проводить тематические атеистические вечера, кинолектории, устные журналы, вечера вопросов и ответов, молодежные атеистические вечера порвавших с религией. Предписывалось создать при клубных учреждениях, школах, красных уголках домоуправлений не менее 60 школ минимума знаний о природе и обществе. Обратить особое внимание на организацию атеистического воспитания по месту жительства среди пенсионеров и домохозяек. В вузах и техникумах области — создать клубы воинствующих атеистов (КВАНТ), атеистические агитбригады, привлекая их к работе по месту жительства. При кабинетах атеизма создать городские и районные клубы молодых (юных) атеистов. В каждой школе создать кружки юных атеистов. Регулярно на страницах газет публиковать материалы по актуальным вопросам религии и атеизма и практики атеистического воспитания. Не реже одного раза в месяц осуществлять выпуск радио- и телематериалов атеистического содержания, организовать работу с верующими по месту жительства, используя для этого постоянно действующие агитпункты, агитплощадки, агитквартиры, красные уголки домоуправлений, библиотеки (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 66 з-и).

Прослеживалась заинтересованность властей и в разработке рекомендаций по основным направлениям организации индивидуальной работы с верующими по месту работы и жительства (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 66 и). Планировалось

при гор- и райисполкомах создать Советы по внедрению новой обрядности с привлечением представителей различных общественных организаций. В каждом районе, городе лучшие клубные учреждения превратить в базовые центры по внедрению новой обрядности и установить единый порядок проведения торжественной регистрации новорожденных и брака, получения паспорта и других гражданских обрядов в городах и районах области (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 66 к).

В плане была отмечена необходимость организовать проверку выполнения плана работы по атеистическому воспитанию трудящихся области и с этой целью рассмотреть в отделе следующие отчеты:

— о работе уполномоченного Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Ростовской области за 1969 г. (I квартал 1970 г., отдел пропаганды и агитации обкома КПСС);

— о состоянии атеистической работы по месту жительства в г. Таганроге, Белой Калитве, Донецке, Верхнедонском и Белокалитвинском районах (II квартал 1970 г., отдел пропаганды и агитации обкома КПСС);

— о пропаганде научно-атеистических знаний и подготовке пропагандистов атеизма (I квартал 1970 г., информация областного общества «Знание», университета марксизма-ленинизма и вузов области);

— об атеистической работе сельских советов Аксайского, Егорлыкского, Октябрьского и Вешенского районов среди домохозяек и пенсионеров (III квартал 1970 г. отдел пропаганды и агитации обкома КПСС, облисполком);

— об организации атеистического воспитания среди детей и молодежи; о роли учителей в организации индивидуальной работы с верующими (III квартал 1970 г., информация областного отдела народного образования);

— о роли учреждений культуры в организации работы по внедрению новых гражданских обрядов (IV квартал 1970 г., информация областного управления культуры) (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 66 г).

По состоянию на 1970 г. в Ростовской области имелось 83 зарегистрированных религиозных общества, из них православных церквей и молитвенных домов 65 (фактически действовавших 63), старообрядческих церквей — 4, армяно-григорианских — 2, мусульманских мечетей — 1, иудейская синагога — 1, 8 обществ евангельских христиан-баптистов, 2 общества адвентистов седьмого дня (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 195).

В названных выше зарегистрированных религиозных организациях активно действовали 187 человек духовенства — священников, пресвитеров и проповедников. В зарегистрированных церковно-сектантских организациях имелся актив членов двадцаток, членов исполнительных органов, платных работников церквей — хористы и другие. Всего более 4200 человек (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 196).

В Ростове-на-Дону действовало зарегистрированных 10 религиозных обществ (православных церквей — 4, старообрядческих — 1, армяно-григорианских — 1, мусульманских мечетей — 1, иудейская синагога — 1, секта евангельских христиан-баптистов — 1) (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 204).

Одним из четырех действующих православных храмов Ростова-на-Дону был кафедральный собор Рождества Пресвятой Богородицы. Несмотря на периодические ремонты храма, направленные исключительно на устранение явных погрешностей в экстерьере и интерьере, а не на реставрацию, состояние храма было плачевным.

Усиление антирелигиозной пропаганды стало причиной того, что история ростовского кафедрального собора Рождества Пресвятой Богородицы запечатлелась в архивных документах как история внутренних неурядиц, главными «героями» которых были церковные старосты, члены церковного совета и бухгалтеры. В своем письме уполномоченному по делам религий при Совете министров прихожане писали о возникшем конфликте между управлением и мирянами, который имел следствием очень напряженную обстановку. Они обращали внимание, на то, что антагонизм возник исключительно по вине церковного управления, т.е. церковного совета, так как в этот орган были поставлены люди неграмотные и грубые (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 92).

Необходимо было восстановить порядок в приходах, церковном строе, церковной дисциплине и церковном духе. Нужна была громадная энергия и богатейший опыт, чтобы справиться с этой задачей.

Именно на это непростое время — с 16 декабря 1969 г. по 12 ноября 1970 г. — выпало служение владыки Николая (Кутепова) на Ростовской и Новочеркасской кафедре. Он сменил архиеп. Илариона (Прохорова), который был перемещен на Пензенскую и Саратовскую кафедру. Стоит отметить, что архиеп. Иларион, человек уже преклонного возраста, поставленный политической системой и активно проводимой советской властью «новой церковной политикой» в положение подчиненного воле советских людей, входящих в состав церковного совета, был послушным орудием в руках уполномоченного В. Т. Политико.

Будущий владыка Николай (Николай Васильевич Кутепов) родился 4 октября 1924 г. на хуторе Кутепо, получившем название по фамилии его прадеда, в двух верстах от Абакумовских выселок. Родители его были очень верующими людьми. Две сестры матери, Варвары Ивановны Кутеповой, — Екатерина и Пелагея — были монахинями Тульского Успенского монастыря. Вера в семье Кутеповых была естественной, глубокой и искренней (см.: [Дьяконов, 2019]).

С юных лет, еще в начальных классах школы, Николаю пришлось отстаивать свое понимание жизни и пройти испытания, когда учителя школы и ученики узнали о посещении им храмов и стали проводить с ним «атеистическую борьбу» всей школой. Но юный Николай не отвернулся от Бога и не бросил Церковь.

В 1942-м, после окончания средней школы, Николай Васильевич был направлен в Тульское пулеметное училище, где прошел ускоренный курс обучения, принял присягу и был отправлен рядовым на Сталинградский фронт в 1-ю гвардейскую армию под командованием Рокоссовского. Воевал на Дону и при наступлении в направлении г. Миллерово (северо-западнее Ростова-на-Дону) был тяжело ранен, контужен и получил сильное обморожение пальцев ног. Ему предстояла неизбежная ампутация пальцев ног. В госпитале в г. Кирсанове Тамбовской области Николай провел полгода — с января по июнь 1943 г. В это время, в апреле 1943 г., в возрасте 53 лет умер отец Николая, не дожив несколько месяцев до возвращения сына. В свои 18 лет Николай узнал уже много горя: смерть боевых товарищей, потеря отца, инвалидность.

После возвращения с войны в 1944 г. Николай по настоянию матери поступил в Тульский механический институт, но, проучившись два года, отчислился. Стал часто ходить в храм и прислуживать Тульскому владыке Виталию (Введенскому) в алтаре. В 1946 г. владыка Виталий был назначен архиепископом Дмитровским, викарием Московского епархии, и покинул Тулу. Этот пастырь сыграл огромную роль в жизни будущего владыки Николая, он показал пример благоговейного служения Церкви, красоту и глубину православного богослужения.

Архиепископа Виталия (Введенского) сменил архиеп. Антоний (Марценко), ставший Николаю мудрым духовным наставником. Между Николаем и архиеп. Антонием сложились теплые доверительные отношения. Николай, потерявший отца, тянулся к владыке, который был прост в общении, очень образован, владел иностранными языками, разбирался в музыке и литературе. В декабре 1951 г. тульские следственные органы арестовали владыку Антония по ст. 58 п. 1а УК РСФСР за «измену Родине». Архиепископ был осужден на 25 лет с полной конфискацией имущества. Этот факт стал сильным испытанием для Николая, который остался в полной изоляции: даже священнослужители избегали с ним встреч. Новый тульский архиерей еп. Сергей (Ларин) сразу освободил Николая от должности секретаря и иподиакона, а затем и вовсе от него отказался. С августа 1952 г. до кон. 1953 г. от владыки Антония не было никаких вестей. За это время Николай успел окончить Московскую духовную семинарию, однако в последние месяцы учебы у него возникли очень серьезные проблемы, связанные именно с тем, что до поступления в семинарию он несколько лет был секретарем и иподиаконом тульского владыки Антония (Марценко). Почти месяц Николая продержали под домашним арестом по обвинению в пособничестве врагу

народа. Период ареста и допросов совпал с выпускными экзаменами, но, несмотря на это, Николай успешно окончил семинарию. Семинарские годы ясно дали понять Николаю, что служение Церкви легким не будет (см.: [Дьяконов, 2019]).

В связи с подозрениями советских властей вопрос дальнейшего определения Николая после окончания семинарии встал особенно остро. Только один человек — епископ Вологодский Гавриил (Огородников) — согласился принять его в клир своей епархии сверхштатным псаломщиком. В 1953 г. еп. Гавриил рукоположил Николая Кутепова в сан диакона.

В 1958 г. Николай Васильевич окончил Ленинградскую духовную академию и был удостоен степени кандидата богословия. Принял священный сан и вслед за тем монашество в 1959 г. — через год после начала реализации «новой церковной политики». В 1961 г., в разгар проведения антицерковной политики, он был хиротонисан во епископы.

Целенаправленное разрушение государством церковной жизни сформировало у еп. Николая уверенность в необходимости противостояния советским управленцам, которые пытались сделать Церковь абсолютно подвластной атеистическому государству и построить ее жизнь как жизнь одного из учреждений СССР [Шадрина, 2020].

До назначения на Ростовскую и Новочеркасскую кафедру в 1969 г. владыка Николай (Кутепов) занимал Мукачевскую и Ужгородскую (1961–1963), а затем Омскую и Тюменскую (1963–1969) кафедры.

По прибытии в Ростовскую и Новочеркасскую епархию еп. Николай (Кутепов) так характеризовал церковную жизнь в Ростове-на-Дону: «В Ростове тогда ситуация сложилась тяжелая... Запрещены были земные поклоны, запрещено было ездить по епархии, запрещено было причащать детишек...»

Статистические данные совершенных религиозных обрядов в динамике за период с 1962 по 1969 гг. включительно наглядно показывают удручающую картину влияния антицерковной политики в Ростовской области (таблица 1; в первой строке указано абсолютное число совершенных таинств и обрядов, во второй строке —% к общему числу родившихся, вступивших в брак и умерших).

Таблица 1

Совершение религиозных таинств и обрядов в динамике с 1962 по 1969 г.

(ГАРО. Ф. Р-4173. Оп 5. Д. 230. Л. 196)

Годы	1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968	1969
Крещение	17946 27,9%	17924 28,5%	16413 29,1%	14242 26,6%	14432 27,2%	14094 27,6%	12543 25,1%	12355 24,8%
Венчание	473 1,2%	393 1,2%	241 0,7%	203 0,6%	219 0,6%	264 0,7%	224 0,6%	215 0,5%
Очное захоронение умерших	4459 16,7%	2807 10,4%	2907 10,8%	2510 8,8%	2356 8%	2959 9,5%	1818 5,5%	1782 5,2%
Заочное отпевание умерших			9706	13589	13996	13453	14553	16289

Преосвященный стал целенаправленно возрождать церковную жизнь епархии, которая к этому времени пришла в упадок. Владыка сразу распорядился, чтобы богослужения в Ростовском соборе совершались каждый день. Проводил архиерейские службы с привлечением большого количества заштатных священников. Лично сам, а также духовенство по его требованию в соборе и других храмах стали причащать всех детей, в том числе и школьного возраста.

Начиная с 1970 г. количество религиозных обрядов стало расти: так, например, в Ростовском кафедральном соборе в 1969 г. за 9 месяцев было окрещено 966 человек, за тот же период в 1970 г. — 1322 человека. В молитвенном доме Новошахтинска

за 9 месяцев 1969 г. было окрещено 139 человек, а за эти же месяцы 1970 г. — 263 человека. В церкви г. Красный Сулин за 9 месяцев 1969 г. было окрещено 79 человек, за этот же период 1970 г. — 195 человек. Во Всехсвятской церкви г. Таганрога за этот же период в 1969 г. было окрещено 298 человек, в 1970 г. — 362 человека. В Георгиевском молитвенном доме г. Таганрога в 1969 г. было окрещено 354 человека, в 1970 г. — 509 человек. В молитвенном доме села Кагольник Азовского района за 9 месяцев 1969 г. окрещено 229 человек, за тот же период 1970 г. — 434 человека. Намного больше людей приняли Крещение в 1970 г. в храмах Красносулинского, Октябрьского сельского, Азовского, Пролетарского сельского и других районов (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 197).

Имелись случаи, когда религиозные обряды совершали члены семей инженерно-технических, медицинских работников, комсомольцев и даже отдельных коммунистов. Так, в 1970 г. окрестили своих детей в храме члены КПСС И. В. Строкастов (1938 г. рожд.), А. В. Сердюков (1938 г. рожд.); в марте 1970 г. в Ростовском кафедральном соборе сам принял Крещение Ю. В. Дементьев (1945 г. рожд.), член ВЛКСМ, и др. Факты совершения религиозных обрядов коммунистами, комсомольцами, советской интеллигенцией имели место в различных городах и районах области. В хоре Ростовского собора пели и бывшие кандидаты в члены КПСС (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 197).

Религиозные таинства и обряды, совершенные в храмах некоторых городов Ростовской области в сравнении за I квартал 1969 и 1970 гг., представлены в таблице 2.

Таблица 2

Религиозные таинства и обряды, совершенные в храмах некоторых городов Ростовской области за I квартал 1969 и 1970 гг. (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 46)

Наименование города	Крещение		Венчание		Похороны		Заочное отпевание	
	1969 г.	1970 г.	1969 г.	1970 г.	1969 г.	1970 г.	1969 г.	1970 г.
Ростов-на-Дону	150	311	6	19	107	82	775	946
Таганрог	159	299	2	5	67	123	289	376
Новочеркасск	63	101	4	9	42	71	175	197
Шахты	116	188	2	—	6	9	443	499
Итого	488	899	14	33	222	285	1682	2018

Доходы церквей в некоторых городах Ростовской области за I квартал 1969 и 1970 гг. представлены в таблице 3.

Таблица 3

Доходы церквей в некоторых городах Ростовской области за I квартал 1969 и 1970 гг. (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 46)

Наименование города	Доходы от религиозных обрядов, руб.		Добровольные пожертвования, руб.		Общий доход, руб.	
	1969 г.	1970 г.	1969 г.	1970 г.	1969 г.	1970 г.
Ростов-на-Дону	14781	20051	18021	20003	153405	174242
Таганрог	7830	9396	5896	6335	71321	78830
Новочеркасск	7496	8822	2985	2959	40611	45406
Шахты	6687	7604	2683	2782	43088	45188
Итого	36794	45873	29585	32084	308625	343666

Религиозные таинства и обряды, совершенные в храмах Ростова-на-Дону в I квартале 1969 и 1970 гг., представлены в сравнении в таблице 4.

Таблица 4

Религиозные таинства и обряды, совершенные в храмах Ростова-на-Дону в I квартале 1969 и 1970 гг. (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 54)

Наименование церквей	Крещение		Венчание		Похороны		Заочное отпевание	
	1969 г.	1970 г.	1969 г.	1970 г.	1969 г.	1970 г.	1969 г.	1970 г.
Кафедральный собор	122	253	4	8	–	–	392	608
Вознесенская церковь	2	–	–	–	68	49	213	188
Александрийская церковь	2	22	–	1	1	5	46	62
Сретенская церковь	4	9	–	–	15	10	28	14
Старообрядческий собор	–	4	–	4	–	–	18	20
Армянская церковь	19	21	–	–	9	10	11	7
Мусульманская мечеть	1	2	2	6	14	8	67	65
Итого	150	311	6	19	107	82	775	964

Доходы церквей Ростова-на-Дону за I квартал 1969 и 1970 гг. представлены в таблице 5.

Таблица 5

Доходы церквей Ростова-на-Дону за I квартал 1969 и 1970 гг. (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 54)

Наименование церквей	Доходы от религиозных обрядов, руб.		Добровольные пожертвования, руб.		Общий доход, руб.	
	1969 г.	1970 г.	1969 г.	1970 г.	1969 г.	1970 г.
Кафедральный собор	5948	11143	10044	11798	98488	120701
Вознесенская церковь	3634	3941	3593	3914	19768	19574
Александрийская церковь	3130	2909	1601	1413	16089	12832
Сретенская церковь	492	348	840	516	7720	8593
Старообрядческий собор	417	557	393	625	5533	6235
Армянская церковь	725	821	168	69	3390	4505
Мусульманская мечеть	435	332	1382	1668	1517	2001
Итого	14781	20061	18021	20003	133405	174242

Статистика обрядности среди населения за 1970 г. в сравнении с 1969 г. выглядит так: окрещено детей в храмах в 1969 г. 1639 человек, что составило 18,6% к числу родившихся. В 1970 г. окрещено 2191 человек, или 21,2% к числу родившихся. Венчалась в храме в 1969 г. 51 пара, в 1970 г. — 62 пары. Совершено по церковному обряду захоронений умерших в 1969 г. — 348 человек, в 1970 г. — 321 человека. Совершено заочных отпеваний умерших в 1969 г. 4412, в 1970 г. — 4290 (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 204).

В 1969 г. в числе крещенных было 22 человека в возрасте от 3 до 7 лет, старше 18 лет — 39 человек; в 1970 г. окрещено 53 человека в возрасте от 3 до 7 лет, старше 18 лет — 45 человек.

Духовенство при еп. Николае (Кутепове) начало активно внедрять молитву «для матери», имея целью более активное вовлечение в жизнь Церкви женщин, детей и подростков. Только в Ростовском соборе таких молитв было прочитано в 1968 г. — 7, в 1969 г. — 385, а в 1970 г. — 1605 (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 199).

Денежные доходы религиозных общин оставались высокими и с каждым годом только росли, несмотря на то что количество действующих храмов сократилось (с 1960 по 1970 г. было закрыто более 150 храмов). Доходы религиозных общин в 1970 г. значительно возросли.

Данные о денежных доходах церквей в динамике с 1962 по 1969 гг. представлены в таблице 6.

Таблица 6

Денежные доходы церквей за период с 1962 по 1969 г.
(ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 198)

Годы	1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968	1969
Доходы, руб.	1424894	1467968	1529942	1706980	1888646	2192515	2344945	2395972

Денежные доходы религиозных общин Ростова-на-Дону также увеличились. Так, в 1969 г. они составляли 666009 руб., а в 1970 г. они составили 753785 руб., или возросли на 87776 руб. Из этих доходов добровольно отчислено религиозными обществами в Фонд мира в 1969 г. 157400 руб., в 1970 г. — 279200 руб.

Стоит отметить, что такие отчисления были необходимым условием существования Церкви в советском государстве. Религиозными общинами, действующими на территории Ростовской области, в 1969 г. добровольно внесено в Фонд мира 339451 руб. Наибольшую сумму в Фонд мира внесли следующие храмы: Ростовский кафедральный собор — 125000 руб., Всехсвятская церковь г. Таганрога — 40000 руб., Вознесенская церковь Ростова-на-Дону — 16400 руб., Покровский молитвенный дом в Батайске — 16000 руб., Георгиевская церковь в Таганроге — 11000 руб., Покровский молитвенный дом в с. Кагальник Азовского района — 10000 руб., Покровский молитвенный дом г. Шахты — 10000 руб. (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 95).

Помимо Фонда мира, перечислялись ежегодные отчисления в размере 10000 руб. Всероссийскому обществу по охране памятников истории и культуры (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 6. Д. 4. Л. 69).

В 1970 г. епархиальное управление просило направить на учебу в духовные учебные заведения шестерых молодых людей; в их числе были комсомолец И. Л. Трубников, студент 2 курса химического факультета Госуниверситета, В. М. Полищук, бывший студент Таганрогского пединститута (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 198).

В области возобновились паломничества к святым местам, в частности к источникам около хутора Ковалевка Тарасовского района и пос. Сосны Белокалитвинского района (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 230. Л. 199).

Чему предстоит противостоять, еп. Николай понял из первых встреч с церковным советом собора Рождества Пресвятой Богородицы. В отличие от городов Центральной России, где несмотря на предпринимаемые атеистическим государством меры в 1960-х гг. среди духовенства и прихожан сохранились устойчивые представления о церковном этикете и важности епископского служения, в Ростове-на-Дону таковые отсутствовали. В состав церковного совета, который сформировался в 1950-е гг., входили люди, далекие от Церкви. Они воспринимали служение в церковном совете кафедрального собора как работу — рабочие места, обеспеченные им уполномоченным Советом по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР по Ростовской области. Назначение с согласия уполномоченного предполагало, что кроме сохранения имущества собора обязанностью церковного совета будет

контроль епископа и духовенства, которые не должны были нарушать законодательство о культах, значительно ограничивавшее круг возможных действий духовенства (см.: [Дьяконов, 2019]).

Епископ Николай, прошедший Великую Отечественную войну, был человеком сильным духом, не привыкшим сдаваться. В первую очередь он предпринял меры для пресечения попыток церковного совета вмешиваться в его права управляющего епархией. Так, он не позволил вторгаться в вопросы назначения духовенства, запрещал членам церковного совета присутствовать на его встречах со священниками и посетителями, посредством призывов к настоятелям приходских храмов увеличить епархиальные взносы пытался обеспечить полноценную работу епархиального управления, которая никак не финансировалась собором из-за противодействия церковного совета. Поднимал вопросы о богослужебной дисциплине, о составе клира, о состоянии здания собора, об отмене санитарного дня.

Первые встречи церковного совета с еп. Николаем показали, что владыка не намерен следовать правилам, установленным советом, члены которого сознательно служили уполномоченному в ущерб Церкви, и не будет им подчиняться. Это вызвало страх последних потерять «место работы» и, как следствие, поток доносов и жалоб уполномоченному. Члены церковного совета докладывали уполномоченному о каждом шаге епископа.

Уже через месяц пребывания еп. Николая на Ростовской и Новочеркасской кафедре уполномоченный Совета по делам религий В. Т. Политико поставил перед советом вопрос «о целесообразности дальнейшего оставления епископа в должности управляющего Ростовской и Новочеркасской епархией», а через два месяца его служения написал обширную докладную записку на имя четырех высокопоставленных представителей советской власти: «В. А. Куроедову в Совет по делам религий при Совете министров СССР, Секретарю Обкома КПСС М. Е. Тесле, заместителю председателя Обкома КПСС Л. Е. Воробьевой, Генерал-майору КГБ по Ростовской области К. З. Драгун». В докладной записке В. Т. Политико подробно расписал нарушения еп. Николаем законодательства о культах, указал о вмешательстве епископа в финансово-хозяйственные дела религиозных общин и административные дела исполнительного органа Ростовского кафедрального собора, о совершении религиозных обрядов над несовершеннолетними, в том числе и детьми школьного возраста, проведении крестного хода вокруг церкви и проведении службы в ограде церкви под открытым небом. Также в докладной записке было отмечено, что еп. Николай упразднил епархиальный совет, существующий более 25 лет, а прием посетителей и духовенства ведет лично, при закрытых дверях (ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 217. Л. 298).

За нарушение советских запретов еп. Николай (Кутепов) был назван религиозным фанатиком и мракобесом. Владыку Николая без конца вызывали к уполномоченному, дебаты с ним продолжались по пять-шесть часов. Через 11 месяцев служения на Ростовской и Новочеркасской кафедре еп. Николай вследствие постоянных доносов членов церковного совета и рапортов уполномоченного В. Т. Политико был переведен на Владимирскую и Суздальскую кафедру.

Однако сопротивление владыки антирелигиозной советской политике дало положительный эффект. За короткий срок еп. Николай успел провести некоторые реформы. Он убедил приходы отчислять денежные средства епархии, несмотря на все запреты навел порядок в приходах, церковном строе, церковной дисциплине и церковном духе, повысил религиозность верующих в области. Обращаясь к верующим, владыка призывал к активизации церковной жизни. Очевидно, что за краткий период было сложно изменить сложившиеся тенденции в части доходов церковью и совершения таинств Крещения и Венчания, однако деятельные усилия еп. Николая (Кутепова) привели к тому, что и количество совершенных треб, и доходы епархии в денежном выражении ощутимо выросли.

Личность Николая (Кутепова) многогранна и неординарна. Прошедший войну, кавалер ордена Отечественной войны, епископ неоднократно заявлял, что никого,

кроме Господа Бога, не боится, поэтому всегда говорил, что думал, и делал по совести. Характер у владыки Николая был прямой. Так, в ходе одной из «бесед» с уполномоченным, после того как тот назвал преосвященного врагом народа и страны, ответил ему: «Я кровь свою на фронте за народ и страну проливал, а ты, гнида, где свои медали заработал, на крови людской?!» [Маслова, 2005, 74].

Деятельность еп. Николая на Ростовской и Новочеркасской кафедре по отстаиванию интересов Церкви в период активизации государственной политики насаждения атеизма действительно велика, ведь за такой короткий период времени он сумел достичь статистически очевидных успехов в противостоянии уполномоченному — бывшему начальнику управления УКГБ по Ростовской области В. Т. Политико, и всей системной кампании, направленной на усиление антицерковной политики в Ростовской области, оставаясь истинным пастырем для своей паствы.

Источники и литература

1. Государство и церковь (2014) — Государство и церковь в СССР и странах Восточной Европы в период политических кризисов второй половины XX века / Отв. ред. Г. П. Мурашко, А. И. Филимонова. М.: Институт славяноведения РАН; СПб.: Нестор-История, 2014. 540 с.
2. Дьяконов (2019) — *Дьяконов А. В.* Митрополит Нижегородский и Арзамаский Николай (Кутепов) и его время: К 95-летию со дня рождения. Изд. 2-е, испр. Н. Новгород: Кварц, 2019. 168 с., ил.
3. Марченко (2010) — *Марченко А.* Религиозная политика советского государства в годы правления Хрущева и ее влияние на церковную жизнь в СССР. М.: Изд-во Крутицкого патриаршего подворья; Общество любителей церковной истории, 2010. 330 с.
4. Маслова (2005) — *Маслова И. И.* Советское государство и Русская Православная Церковь: политика сдерживания (1964–1984 гг.). М.: МНЭПУ, 2005. 220 с.
5. Одинцов (1994) — *Одинцов М. И.* Государство и церковь в России: XX век. М.: Луч, 1994. 171 с.
6. Чумаченко (1994) — *Чумаченко Т. А.* Советское государство и Русская Православная Церковь: история взаимоотношений. (40-е — перв. половина 50-х гг.): Дис. ... канд. ист. наук. М., 1994.
7. Чумаченко (1999) — *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999.
8. Чумаченко (2014) — *Чумаченко Т. А.* Государство и Русская Православная Церковь в 1958–1964 годах: новая политическая война с религией, церковью и верующими // Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 19 (348): Право. Вып. 39. С. 82–90.
9. Шадрина (2019) — *Шадрина А. В.* Основные направления и методы советской антирелигиозной политики 1958–1960-х гг. (на примере православных приходов Ростовской области) // Научная мысль Кавказа. 2019. № 4. С. 62–69.
10. Шадрина (2020) — *Шадрина А. В.* Ростовский кафедральный собор Рождества Пресвятой Богородицы. История / [Отв. ред. акад. Г. Г. Матишов]. Ростов н/Д.: Изд-во ЮНЦ РАН, 2020. 400 с.
11. Шкаровский (1999) — *Шкаровский М. В.* Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве. Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1999. 400 с.

Е. А. Шинаков, Д. А. Украинцев

Владимир Святой и процесс крещения Руси в украинской историографии конца XX — начала XXI вв.

УДК 94(470+571):930(477)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_243
EDN NIAMGT



Аннотация: Процесс христианизации Руси, как и образ князя, этот процесс завершившего — Владимира Святого, — лишь один аспект русского государствогенеза и личностной истории. Однако и в нем прослеживаются основные характерные черты и трансформации научной и «околонаучной» («богословской») историографии современной (независимой) Украины. В статье освещен период развития украинской историографии этого вопроса с начала 90-х гг. XX в. до середины 10-х гг. XXI в. Четко выделяются две линии развития: «богословская», делающая упор на моральные аспекты и значение христианизации, и научная, изучающая ее отдельные элементы, причины и значение для государственного развития. Общим для них является признание христианизации как длительного процесса, начавшегося при Аскольде в сер. IX в. и завершеного Владимиром Великим. Отличие состоит в том, что в «богословской» историографии уже с сер. 90-х гг. подчеркивается значение Крещения для духовного становления менталитета украинского народа; в научной историографии оценка значения деятельности (не только в религиозной сфере) Владимира Великого сначала для становления «старорусской», затем и «украинской цивилизации» появляется только во 2-й пол. нулевых годов XXI в., а «первого Украинского» (Киеворусского) государства — в 2010-е гг. Наиболее вероятным годом перелома в научной среде стал 2012-й, причины для этого были скорее идеолого-политические, чем научные. Впрочем, и после перелома продолжают появляться и чисто научные исследования, освещающие деятельность князя Владимира и Крещение Руси часто с применением хоть и небеспорных, но зачастую новаторских и непредвзятых методик.

Ключевые слова: Владимир Святой, процесс христианизации, Русь, Украина, историография, богословие, наука.

Об авторах: **Евгений Александрович Шинаков**

Доктор исторических наук, профессор кафедры отечественной истории Брянского государственного университета имени академика И. Г. Петровского.

E-mail: shinakov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7151-9948>

Даниил Алексеевич Украинцев

Студент 4 курса специальности «Теология» Брянского государственного университета имени академика И. Г. Петровского.

E-mail: ukraintsev.d.a@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-7832-262X>

Для цитирования: Шинаков Е. А., Украинцев Д. А. Владимир Святой и процесс крещения Руси в украинской историографии конца XX — начала XXI вв. // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 243–254.

Финансирование: Исследование выполнено при поддержке РНФ, проект № 23-28-00281 «Украинская историография средневековой Руси в конце XX — начале XXI в.: концепция, истоки, тенденции».

Статья поступила в редакцию 29.09.2023; одобрена после рецензирования 20.10.2023; принята к публикации 16.11.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Evgeny A. Shinakov, Daniil A. Ukraintsev

St. Vladimir and the Process of Rus' Baptism in Ukrainian Historiography in the Late 20th – Early 21st Centuries

UDK 94(470+571):930(477)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_243
EDN NIAMGT



Abstract: The process of Christianization of Rus' as well as the image of the Prince who completed this process – St. Vladimir – is just one aspect of Russian stategenesis and personal history. However, it also traces the main characteristic features and transformations of scientific and “para-scientific” (“theological”) historiography of the modern (independent) Ukraine. The article covers the period of the development of Ukrainian historiography from the early 1990s to the mid-2010s. Two lines of development can be clearly distinguished: a theological one, emphasizing the moral aspects and importance of Christianization, and a scientific one, studying its individual elements, causes and importance for state development. Their common feature may well be the recognition of Christianization as a long-term process started under Askold in the middle of the 9th century and completed by Vladimir the Great. The difference between the two lines is that theological historiography has been highlighting the importance of Baptism for spiritual formation of mentality of the Ukrainian nation ever since the mid-1990s. In scientific historiography, estimation of significance of Prince Vladimir's activity (not only in the religious sphere) appears only in the second half of the 2000s, first for the formation of the “Old Russian civilization”, then for the formation of the “Ukrainian civilization”, while for the formation of the “first Ukrainian” (Kiev-Russian) state – in the 2010s. The most probable year of the scientific turning-point was 2012, the reasons for this being more ideological and political than scientific. However, even after the turning-point, purely scientific studies continue to appear, revealing St. Vladimir's activities and the Baptism of Rus' often with the use of methods that are often not uncontroversial, yet in many cases innovative and open-minded.

Keywords: St. Vladimir, process of Christianization, Rus', Ukraine, historiography, theology, science.

About the authors: Evgeny Alexandrovich Shinakov

Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Russian History at Ivan Petrovsky Bryansk State University.

E-mail: shinakov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7151-9948>

Daniil Alekseevich Ukraintsev

4th year student (Theology specialty) of Ivan Petrovsky Bryansk State University.

E-mail: ukraintsev.d.a@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-7832-262X>

For citation: Shinakov E. A., Ukraintsev D. A. St. Vladimir and the Process of Rus' Baptism in Ukrainian Historiography in the Late 20th – Early 21st Centuries. *Khristsianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 243–254.

Funding: The study was supported by the Russian Scientific Foundation, project № 23–28–00281 “Ukrainian historiography of the medieval Rus' in the late 20th – early 21st centuries: Concept, Origins, Tendencies”.

The article was submitted 29.09.2023; approved after reviewing 20.10.2023; accepted for publication 16.11.2023.

В отличие от украинской националистической «мысли» политической философии «нациократии» (наподобие Н. Михновского, Д. Донцова, В. Липинского и др.) украинская научная историко-археологическая историография Древней Руси в XX в. мало отличается от российской или белорусской. Исключение составили работы М. Грушевского в начале века и О. Прицака — в его конце. Тем важнее проследить наличие, время возникновения и причины изменения подходов, в данном случае — на конкретном примере одного из явлений и одной из личностей Древней Руси — крещения страны и главного деятеля этого процесса — князя Владимира Святого.

Первый год «независимой» украинской историографии был ознаменован проходившей в сентябре 1992 г. церковно-исторической конференцией в Чернигове, посвященной 1000-летию Черниговской епархии. Она была организована Черниговской епархией, институтом археологии НАН Украины (Киев) и Черниговским госпед-институтом им. Т. Г. Шевченко. Уже на этой конференции переплелись два подхода к изучению процесса крещения Руси, роли деятельности и личности кн. Владимира Святого в нем: богословско-нравственный и конкретно-исторический (а опосредованно — и археологический) подходы.

Можно выделить три украинских (а были также российские, бельгийские, канадский) доклада, прямо или косвенно относящихся к эпохе Владимира Святого: концептуально-богословский (архиеп. Антоний (Вакарик)); исторический (М. Ю. Брайчевский), археолого-краеведческий (В. П. Коваленко).

В весьма разумной, взвешенной и фундированной статье архиепископа отмечается значение православия, «принесенного в Северянский край» окончательно при кн. Владимире Святом. Это — «великое духовно-религиозное влияние на душу каждого человека, обогатившее ее характерными чертами православия: смирением, святостью, жертвенностью, аскетизмом, всеобщей любовью и другими христианскими добродетелями». В то же время архиеп. Антоний отмечает, что кн. Владимир был не первым, кто пытался привить православие русскому народу. Первыми были Аскольд и Дир, после которых Русь относилась к «одной из греческих епархий» [Антоний Вакарик, 1992, 3]. Довладиминова христианизация части населения Черниговщины подтверждается данными погребального обряда в статье ответственного редактора сборника доцента ЧГПИ В. П. Коваленко [Коваленко, 1992, 8–9]. Но, пожалуй, ключевым по теме данной статьи явился доклад одного из мэтров украинской медиевистики — М. Ю. Брайчевского. В нем детально рассматриваются церковно-организационный и личностный аспекты процесса христианизации как Руси в целом, так и Черниговского региона в частности. Главное положение тезисов его доклада является, по сути, кратким резюме и продолжением его же монументального труда еще «позднесоветского» времени [Брайчевский, 1989]. Оно заключается в следующем: список «русских» епископов времени Владимирова крещения в летописях следует пересмотреть, ибо часть из них (включая черниговского еп. Неофита) относится к более позднему времени, часть, включая митр. Михаила Сирина, — к более раннему («при Аскольде, когда была образована Русская митрополия») [Брайчевский, 1992, 14].

С 1994 г. прослеживается отделение богословско-философского подхода от историко-археологического. Философско-идеологическая мысль первоначально концентрируется в Киево-Могилянской духовной академии, у перешедшего туда в 1992 г. В. С. Горского. Цель его работы, названной им «Святые Киевской Руси», — раскрыть на примере святых Киевской Руси истоки души украинского народа, формирования его морального идеала. Структура работы, заглавия частей полностью соответствуют этой цели. Книгиня Ольга ассоциируется с «идеалом мудрости», князь Владимир — «идеалом милосердия», князья Борис и Глеб — «идеалом страстотерпца», киево-печерские подвижники — «идеалом смиренномудрости» [Горский, 1994, 23, 53, 93, 125]. В качестве источника указана «память народа», отразившаяся в летописях и в иных типах письменных источников. Для св. кн. Владимира конкретно — в «Слове о законе и благодати» митр. Илариона, а также в былинах о «Красном Солнышке» и «Летописце» Леонтия Боболинского. Правда, с учетом целей работы и ее специфики,

ссылки на прямые цитаты приводятся не по первоисточникам, а на основе трудов М. Грушевского и, особенно часто (14 ссылок из 35), — Г. И. Павленко (1984). И деятельность князя, и процесс крещения им Руси дается описательно, без глубокого анализа и указания на спорные и дискуссионные моменты. Зато вместо заключения мы видим у этого доктора философии абсолютный панегирик св. кн. Владимиру, с упором на его апостольский подвиг, «жертвенное служение любви» и милосердие в делах, причем не только в многочисленных «банкетах» для всех слоев населения, но и в запрещении (по житийной литературе) смертной казни [Горский, 1994, 90–91]. При этом упоминание летописи, наоборот, о временном введении смертной казни св. кн. Владимиром за разбой [ПСРЛ, 1962, т. 2, л. 47 об.] полностью игнорируется.

В научной литературе того же времени по отношению к сказаниям о кн. Владимире Святом отмечается конкретизирующе-критический подход, выразившийся, в частности, в компаративно-генеалогической статье А. П. Толочко «„Князь-робичич“ и „король-пахарь“: (восточноевропейские параллели древнерусских генеалогических легенд)». Автор ее выдвигает предположение (и обосновывает его) о том, что часть летописного сказания о св. кн. Владимире (сватовство к Рогнеде и последующие события) — вообще основа устной полоцкой генеалогической легенды, позднее вставленной в «Повесть временных лет» [Толочко О., 1994, 214].

Основной по сию пору аналитической работой украинской историографии о кн. Владимире Святом является половина (свыше 100 стр.) монографии П. П. Толочко (ныне — академика НАН Украины) «Володимир Святий. Ярослав Мудрий» (1996). Раздел, посвященный первому из них, состоит из трех частей. Первая — полухудожественный очерк жизни и деятельности кн. Владимира Святого, включая Крещение Руси. Вторая — набор критических статей по отдельным спорным или неясным моментам процесса принятия христианства на Руси. Третья — тексты «Устава» и «Жития» св. кн. Владимира на древнерусском и украинском языках с предисловиями и комментариями автора монографии. Первая часть представляет собой объективное, без морализирования, зато с элементами легкой иронии повествование с включением реконструируемых диалогов его персонажей. Среди спорных моментов во второй части выделены соотношение язычества и христианства на Руси до св. кн. Владимира, место крещения кн. Владимира, степень реальности летописного «выбора веры», личность митрополита при св. кн. Владимире, время и место канонизации князя.

Вторая часть концептуальной работы П. П. Толочко основана на комплексном и системном анализе источников разного происхождения — не только русских и византийских, но и германских и мусульманских. В итоге образ св. кн. Владимира не сакрализован, а, скорее, политизирован, и его «апостольский подвиг» явно принижен, особенно в сравнении с апологетикой его образа у В. В. Горского.

Так, указывается на давность процесса христианизации еще до св. кн. Владимира, начиная с кн. Аскольда в 60-е гг. IX в., именно поэтому и убитого язычником кн. Олегом, и даже ранее. Отмечается и наличие христианской общины в Киеве при князе Игоре, и больший и ранний масштаб христианизации при св. кн. Ольге, и как ее, так и кн. Ярополка контакты не только с Византией, но и с Германией по этому поводу. Правда, первая христианизация Руси упоминается не в анализируемой здесь работе, а в более ранней (1987) монографии позднесоветского периода уже тогда известного ученого [Толочко П., 1987, 60–63]. В новой монографии сохранено только упоминание контактов св. кн. Ольги и кн. Ярополка с Германией и Римом по религиозному поводу [Толочко П., 1996, 86], однако включена обобщающая фраза о существовании с кон. IX до кон. X в. равновесия, «духовного двоевластия» двух идеологий — языческой и христианской [Толочко П., 1996, 77]. При этом постоянно подчеркивается безусловный приоритет византийского православия и чисто тактический характер контактов и св. кн. Ольги, и кн. Ярополка, и самого св. кн. Владимира с католическим миром [Толочко П., 1996, 90].

Что касается летописного эпизода с «выбором веры», то П. П. Толочко считает его реальным, но мотивированным со стороны св. кн. Владимира отнюдь не познавательными целями. Он считает, что благодаря почти двухсотлетнему присутствию

византийского православия на Руси и христианизации значительной части населения, включая и нескольких его предшественников-князей, его выбор был predetermined заранее. «Спектакль» был задуман для византийской правящей элиты, дабы продемонстрировать ей, что «империя ромеев» может быть и не единственным источником новой веры для Руси, а также то, что последней никто насильно веру навязать не может, она сама сознательно ее выбирает [Толочко П., 1996, 90]. Отрицая в качестве причины «выбора» православия неожиданное и «однозначное прозрение» св. кн. Владимира, а вслед за тем и «русского народа» [Толочко П., 1996, 76], П. П. Толочко, считая князя выдающимся политиком, именно в этой сфере и находит причины его решения. «От обратного» были отвергнуты иудаизм (отсутствие даже государства), католицизм (слишком самостоятельная Церковь). Более серьезно рассматривая ислам, св. кн. Владимир, скорее всего, стал сомневаться в его возможности «усилить центральную власть» [Толочко П., 1996, 89]. И хотя «выбор в пользу византийского христианства был сделан давно» и «его сделала сама жизнь», а не лично св. кн. Владимир, он также учитывал, что «греческое христианство» обеспечит Руси наиболее достойное место «в системе тогдашних международных отношений» [Толочко П., 1996, 86–87]. П. П. Толочко отнюдь не принижает заслуг св. кн. Владимира перед Русью (кстати, ни о какой «Украине» речь вообще не идет), но видит причины их не в его моральном облике, а в политических способностях. В этой связи он высоко оценивает его роль и в собирании восточнославянских земель, и в отпоре печенегам, и в государственном строительстве, лишь частью которого признается и принятие православия в качестве единственной государственной религии. Интересно, что в позднесоветский период (1987) тот же ученый в качестве главной причины введения «христианской идеологической системы» указывал на успехи процесса феодализации, хотя признавал и роль христианизации в формировании древнерусской народности и создания «государственного единства русских земель» [Толочко П., 1987, 75]. В 1996 г. о феодализации уже не ни слова, хотя и упоминание какой-либо украинской народности, да и Украины вообще, также отсутствует.

Важной деталью, связанной непосредственно с образом кн. Владимира Святого, является обоснование даты и места его канонизации — после 25 мая 1251 г. в Новгороде Великом [Толочко П., 1996, 106].

В самом начале XXI в. в научной и научно-просветительской литературе Украины сосуществуют обе постулированных П. П. Толочко политические причины (и цели) принятия св. кн. Владимиром православия в качестве государственной религии Руси — как внешние, так и внутренние. Как моральный, так и «украинизирующий» аспекты отсутствуют полностью.

Археолог А. П. Моця и историк В. Рычка практически одновременно с П. П. Толочко опубликовали книгу «Київська Русь: від язичництва до християнства» (Киев, 1996). В ней крещение Руси является скорее фоном, одним из факторов социально-экономических изменений, а образ и роль кн. Владимира Святого — лишь одним из элементов этого «фона» [Моця, 1996]. Основная мысль книги: христианизация была не одноактным явлением, а длительным процессом, который начался более чем за 100 лет до св. кн. Владимира и завершился более чем через 200 лет после него. При этом главную роль в данном процессе сыграли не отдельные личности, пусть даже столь значимые, как св. кн. Владимир, а традиционная народная культура, которая «с ее чувственным, полуязыческим мировосприятием владела колоссальным творческим потенциалом, позволяющим ей существенно трансформироваться и переосмысливать элементы христианства» (Моця, Рычка, 1996, 135).

В этой работе отразились те мысли, которые А. П. Моця ранее высказывал в чисто археологических работах, «выходя» на уровень исторических обобщений. Главная мысль — христианская реформа св. кн. Владимира была подготовлена предшествующим социально-экономическим развитием восточнославянского общества. Именно поэтому так быстро и безболезненно для психологии населения произошел переход от обряда кремации к ингумации, как более дешевой и подходящей для парных,

моногамных семей [Моця, 1993, 53]. С учетом более раннего (в X в.) появления обряда трупоположения в Карпатах и Прикарпатье, у восточных хорватов, волынян, тиверцев, А. П. Моця считал возможным говорить о влиянии Пражской Церкви на их христианизацию еще до реформы св. кн. Владимира [Моця, 1993, 37–92]. С другой стороны, имплицитно А. П. Моця считал большой заслугой этого князя то, что он правильно «уловил» настроения общества и проводил христианизацию постепенно, без насильственных мер. Исключение – Новгород Великий, в котором, судя, правда, по Иоакимовской летописи, «миссионеры» св. кн. Владимира Путята и Добрыня встретили сильное вооруженное сопротивление [Татищев, 1962, т. 1, 112–113; Янин, 1984, 55–56; Фроянов, 1992, 142–145].

В целом же А. П. Моця (и В. Рычка вместе с ним) в большей степени подчеркивает политическую мотивацию деятельности кн. Владимира Святого по крещению Руси, чем идеологическую и тем более морально-нравственную. А ее реальные результаты первоначально сказались не на менталитете широких слоев населения (причем не только религиозном), а на политической культуре и идеологических установках правящей элиты.

Принятие христианства именно от Византии и именно в кон. 80-х гг. X в. было, по мнению переяславско-киевских исследователей А. В. и О. В. Колибенко, обусловлено взаимными военно-политическими интересами и обязательствами Руси и Византии в 985–992 гг. Стержнем политики этого периода ими называются «греко-русско-болгарские отношения», а летописный поход 985 г. «на болгар» был, по их мнению, предпринят на болгар дунайских (в интересах Византии), а не волжских. Кроме того, русские дружины помогают подавить мятеж Варды Фоки. Взамен – престижная женитьба на принцессе Анне, покорение карпатских («белых») хорватов и постройка Переяславля, названного в честь болгарской Преславы и заселенного частично болгарскими пленными [Колибенко, Колибенко, 2004, 156]. Понятно, что ни о какой «святости» и «апостольском подвиге» в таком контексте речь не ведется.

В коллективной монографии «Цивилизационная история Украины» (2006), имеющей не только научные, но и образовательно-просветительские цели, Крещению Руси, да и всей деятельности кн. Владимира Святославича, уделено всего две страницы из 28 в разделе 11 «Держава русов». Однако они имеют концептуальный характер и обоснованы как минимум высоким научным авторитетом и опытом авторов монографии, в первую очередь А. П. Моци и О. А. Рафальского. Безусловно, «сверхзадачей» монографии было доказать целостность Украины во все периоды ее истории, но на страницах, посвященных Древней Руси, это практически не отразилось. Скорее, здесь даже в большей степени, чем в работе П. П. Толочко 1996 г., сохраняется налет формационной теории. В частности, необходимость смены языческого многобожия какой-либо из форм монотеизма диктовалась потребностями феодального общества с его иерархией власти и одним правителем во главе. «Византийская модель христианства» была выбрана св. кн. Владимиром сознательно, т. к. она в наибольшей степени повышала авторитет светской власти, ибо св. кн. Владимиру «безусловно было известно о подчиненности Церкви интересам светской власти в Византии» [Горелов и др., 2006, 180]. Для «варварского вождя» важно было повышение статуса путем «брака с принцессой Анной, который делал Владимира фактически равным императору» [Горелов и др., 2006, 179]. Последнее было важно и с внешнеполитической точки зрения, повышая престиж Руси, вошедшей с принятием православия «в круг европейских христианских держав»¹ [Горелов и др., 2006, 179; Онщенко, 2001, 27].

¹ Характерно, что именно такое значение христианизации Руси при св. кн. Владимире приводится и в чуть более ранних пособиях для неисторических специальностей высшей школы. Хотя они и не относятся к тематике статьи, но в какой-то степени следуют за развитием научной мысли, а возможно, и предшествуют ей. В одном из таких «начальных пособий» Европейского университета, в частности, говорится следующее: во времена союзов племен и на их основе существует «первая праукраинская цивилизация», а принятие православия св. кн. Владимиром способствовало единению и завершило «собираение земель вокруг Киева, который стал центром Старорусской цивилизации».

В заслугу св. кн. Владимиру ставится и организация интеграционно-демографических процессов, даже путем насильственных миграций и включения военной аристократии разных племен в состав надплеменной великокняжеской дружины [Горелов и др., 2006, 178]. Впрочем, византийское православие, обладавшее огромным опытом консолидации населения внутри многонациональной империи, было правильным выбором и в этом вопросе. И, хотя монография посвящена «цивилизации», ни о культурном, ни об идеологическом, ни о морально-нравственном аспектах христианизации Руси св. кн. Владимиром не говорится ничего. Кстати, как и о его предшественниках в этом апостольском деле.

Автор данного раздела А. П. Моця явно следовал не только формационной теории с ее пренебрежением к личностям, но и, как следует из ряда использованных терминов и ссылок, а также и других работ этого ученого, и теории политической (социокультурной) антропологии.

К конкретно-историческому, даже археологическому анализу деятельности кн. Владимира Святого, в т. ч. и сфере христианизации восточных славян, можно отнести и исследования буковинского археолога И. П. Возного. Он отмечает, что «официальная христианизация» шла рука об руку с «огосударствлением» и как часть последнего процесса. Во всяком случае, для земель восточных хорватов, изучению археологии которых автор посвятил многие годы. Хорватские городища были частично сожжены, частично покинуты, на новых местах строились уже великокняжеские «контрольные» крепости. При этом, по мнению И. П. Возного, в 992 г. могли иметь место даже «договоренности о взаимопомощи» между хорватами и печенегами, ибо последние первый раз напали на Русь именно во время хорватской войны св. кн. Владимира [Возный, 2012, 20–21].

Судя по высказыванию А. П. Моцы, члена-корреспондента НАН Украины с 2003 г., значительную роль в дальнейшем развитии подхода украинской науки к степени единства Древней Руси и роли в этом св. кн. Владимира сыграла вышедшая в Москве в 2008 г. книга группы авторов по восточнославянской цивилизации [Моця, 2012, 50; Кузык, Яковец, 2008]. В предисловии к этой книге (его автор — Е. Н. Носов) говорилось, что восточнославянский мир того времени состоял из четырех отдельных, хоть и взаимосвязанных частей, и «Киевская Русь» была лишь одной из них. И если вначале это воспринималось тем же А. П. Моцей лишь как то, что сам «этнически нейтральный, не связанный ни с одним племенным союзом» термин «Русь» возникает первоначально на Юге (и не связан со скандинавами) и лишь затем распространяется на весь «восточнославянский православный мир» [Моця, 2010, 290–291], то буквально через два года его позиция меняется: «Ни о каком первоначальном этническом единении на этике формирования государственных структур не может быть и речи — у северной и южной группировок восточных славян были разные „матери“ — у одних „русская“ (с финно-балто-скандинавскими примесями), а у других — „русская“» [Моця, 2012, 50]; «„Добровольно отдавая“ в территориальном отношении три последних из вышесказанных структур (Новгородская республика, Русский Север, центрально-русские княжества. — *Е. Ш., Д. У.*) россиянам, украинцам тогда придется взять на себя киево-русскую часть этого пространства...» [Моця, 2012, 50].

Но причем здесь св. кн. Владимир и вообще его предшественники — Рюрики-чи? Они все же имеют северное происхождение, но когда «российский отщепенец» кн. Олег занял Киев, он стал уже «русским» князем; и он, и его потомки надолго забыли о Севере, занявшись более выгодными делами — торговлей с Византией и походами на нее [Моця, 2012, 49]. Лишь св. кн. Владимир, после поражения кн. Святослава в Византии и Болгарии и его гибели и будучи владыкой «Севера», захотел стать одновременно и великим русским князем, для чего объединил Север и Юг в одну державу. Только благодаря ему и его преемникам «Россия» и «Русь» какое-то время существовали как единое государство [Моця, 2012, 50]. Чем же было вызвано столь кардинальное изменение взглядов ученого даже по сравнению с 2010 г., не говоря уже о 2006-м? Он сам называет причину — скорее политическую, чем научную: указ

Президента РФ «О праздновании 1150-летия зарождения российской государственности», изданный в 2011 г. В нем предлагалось принять предложение правительства РФ о праздновании в 2012 г. «1150-летия зарождения Российской Федерации...» [Моця, 2012, 43]. А. П. Моця воспринял (или сделал вид, что воспринял) это как отказ от высказанной в «Тезисах о 300-летию воссоединения Украины с Россией» (1954) идеи о происхождении из единого корня — древнерусской народности, создавшей древнерусское государство: Киевскую Русь, — русского, украинского и белорусского народов [Моця, 2012, 51].

Прямым продолжением первой тенденции жизнеописания кн. Владимира Святого (богословско-апологетической, идеологизирующей), начало которой положил профессор Киево-Могилянской академии В. С. Горский², явился юбилейный религиозно-пропагандистский сборник 2015 г. Он был издан явно «по благословлению» главы Украинской православной церкви Киевского патриархата Филарета (Денисенко), создателя, а с 2003 г. — и патриарха этой церкви. Сборник приурочен к «1000-летию упокоения святого равноапостольного великого князя Киевского Владимира, крестителя Руси-Украины, мученической кончины святых страстотерпцев благоверных князей Бориса и Глеба и 900-летия перенесения их мощей». Подготовлен он был двумя научными учреждениями — Институтом истории Церкви Киевской православной богословской академии и Институтом археографии и источниковедения им. М. С. Грушевского НАН Украины по материалам конференции «Святой Рівноапостольний Володимир — творець Української Держави». Сборник состоит из семи разделов, из которых два полностью посвящены кн. Владимиру Великому или «его образу в литературе и искусстве», и еще в двух ему уделено значительное место, особенно в разделе «Источниковедение и историография» (пять статей). При этом одна из последних (единственная в сборнике!) посвящена предшественникам св. кн. Владимира в деле христианизации «Руси-Украины» — князьям Аскольду и Диру (у П. П. Толочко речь шла только о кн. Аскольде) как «первым христианизаторам». Даже в этот наиболее «научный» раздел — «Источниковедение и историография» — попала и откровенно пропагандистской направленности статья П. Ямчука «Идеологическая мифологема „Русского мира“ в духовно-интеллектуальном осмыслении XXI в.». Раздел же о свв. кнн. Борисе и Глебе оказался чисто символическим — он содержит всего три статьи; три раздела посвящены истории и культуре Украины в Средневековье и раннем Новом времени, распространению и роли в ней христианства.

Основной и первый раздел «Жизнь и деятельность Святого Владимира» (13 статей) состоит как из откровенно идеологически-пропагандистских статей (они преобладают), так и конкретно-исторических, освещающих отдельно эпизоды Крещения Руси и канонизации кн. Владимира. Особенно интересна статья прот. В. Клоса, который, опираясь на произведение Иакова Мниха 40-х гг. XI в., утверждает, что уже в это время, даже если он и не был официально канонизирован, кн. Владимир уже был признан святым — «благоверным» и «равноапостольным» [Клос, 2015, 40–49; Толочко П., 2006, 198–199]. Относительно научными, хотя и не привносящими ничего принципиально нового, является и некоторые другие статьи, среди них: *Цыбулькин В., Сердюченко М.* «Святой Владимир как государствовоздатель и религиозный деятель (об оценке отдельных источников и мифов)»; *Рубин И., Бондарь О.* «Особенности христианизации Древнерусского государства: мифы и реальность». В то же время присутствуют и откровенно «пропагандистские» статьи с названиями «Влияние государственнотворческой деятельности Владимира Великого на становление христианства и государственного „мы“ украинского народа», «Владимир Святой — творец первой Украинской державы». В целом термины «Украина», «украинский» или, как минимум, «Украина-Русь» (вслед за М. С. Грушевским) присутствуют почти в половине статей раздела о св. кн. Владимире и христианизации.

² Недаром украинский же современный историк философии М. Л. Ткачук считает его одним из создателей современной «историко-философской украинистики».

Вероятно, этот юбилейный сборник исчерпал «Владимирову» тематику изданий Киевского патриархата, ибо в материалах проводимых под его эгидой V и VI международных научно-богословских конференций «Православие в Украине» (2015, 2016) такой тематики либо нет вообще, либо она прослеживается весьма слабо. Из более-менее научных работ можно выделить статью А. С. Кучерука «К истории поисков могилы Великого Киевского князя Владимира Святославовича» в сборнике материалов пятой такой конференции, приуроченной в 2015 г. к 400-летию юбилею Киевской Православной Богословской академии. Это учебно-научное учреждение Киевского патриархата считает себя законным наследником Киевской духовной академии (первоначально братства), основанной в 1615 г. (хотя продолжает параллельно существовать и академия РПЦ), и является главным религиозно-идеологическим рупором украинской государственности.

На фоне большой идеологизации изучения деятельности «Владимира Великого» и процесса христианизации «Руси-Украины» в части украинской церковной историографии 10-х гг. XXI в. благоприятным диссонансом выглядит последняя большая статья черниговского ученого В. П. Коваленко, посвященная психологическому анализу жизни и деятельности святого князя. Автор подошел к анализу новаторски, отталкиваясь от методик, разработанных последователями З. Фрейда — Э. Эриксеном (теория формирования личности) и А. Адлером (индивидуальная теория личности) [Коваленко, 2016, 135].

Большим плюсом работы является уместное и профессиональное использование археологических материалов, особенно для определения степени христианизации центральных, днепровско-деснянских регионов Руси к моменту официального принятия христианства и темпов его последующего распространения. Отличает работу В. П. Коваленко также широкое (хотя часто и критическое) использование новых работ российских авторов, как специально посвященных кн. Владимиру Святому [Карпов, 1997; Милютенко, 2008], так и общих, но затрагивающих отдельные аспекты его деятельности [Назаренко, 1987, т. 6/1, 38–89; Шинаков, 2009]. Не очень понятен выбор одной из многих публикаций А. В. Назаренко — далеко не самой последней и изданной в Германии.

Абсолютно новым, и не только для украинской историографии, является контаминация тех или иных действий князя, изменений в его политике, не только с реальной обстановкой на Руси, но и с психологическими возрастными изменениями в его личности, прежде всего отношения к своему «эго» и мотивации действий. Не всегда эта взаимозависимость выглядит убедительной, но это связано, скорее, не с самой работой В. П. Коваленко, а с недостатками тех психологических теорий, на которые он опирается. Однако главный вывод автора: «Жизненный путь Владимира Святославовича обозначен поступками такими разнородными, что их можно, вероятно, расставить по всей шкале моральных достоинств и грехов» [Коваленко, 2016, 146], — сомнений не вызывает.

В процессе анализа деятельности св. кн. Владимира В. П. Коваленко делает и несколько новых наблюдений внешнеполитического характера. В частности, полемизируя с Н. И. Милютенко, черниговский ученый все же считает главной причиной (не поводом!) войн кн. Ярополка с кнн. Олегом Древлянским и Владимиром Новгородским его «зависимость от младших братьев», перекрывавших северную часть «пути из варяг в греки» и торговый путь в Европу через Древлянскую землю и Прагу [Коваленко, 2016, 138]. В эпизоде с Рогволодом и Рогнедой в 977/978 гг. автор описывает кн. Владимира того времени как «жестокого и мстительного человека, который не прощал оскорбления и унижения», однако он все же считает главным виновником уничтожения полоцкой династии и унижения Рогнеды советника и воеводу св. кн. Владимира Добрыню — брата матери князя, рабыни-ключницы Малуши [Коваленко, 2016, 139].

Присоединяясь к гипотезе автора данной статьи о датско-норвежском происхождении варяжских наемников св. кн. Владимира и вновь не соглашаясь

с Н. И. Милютенко³, В. П. Коваленко существенно расширяет ту часть своей обширной археологической аргументации, которая касается сходства «Даневирке» и «Змиевых валов» [Шинаков, 2002, 2004, 2006; Коваленко, 2016, 139]. Правильно выделяется «латентная» стадия христианизации Руси до св. кн. Владимира.

Не все части статьи равноценны. В некоторых случаях ее автор, идя на поводу у существующих расхожих мнений, делает не очень обоснованные заключения. В частности, он явно преувеличивает степень раскаяния св. кн. Владимира за убийство кн. Ярополка, присоединяясь к мнению тех историков, которые считали этот мотив одной из причин крещения кн. Владимира [Коваленко, 2016, 143]. Князь Владимир Святой также, по мнению В. П. Коваленко (впрочем, не новому), «отменяет в державе смертную казнь», «в значительной степени прекращает казнить преступников» [Коваленко, 2016, 144]. Однако в «Законе Русском», существовавшем до реформ св. кн. Владимира, смертная казнь (кроме права родственников на нее) не предусмотрена (см.: [Свердлов, 1988, 35–36]). Наоборот, судя по летописи, именно св. кн. Владимир по совету епископов начинает казнить преступников — но только разбойников [ПСРЛ, 1962, т. 2, л. 47 об.; Шинаков, 2014, 291–296].

В итоге можно констатировать, что, по крайней мере при анализе деятельности и образа кн. Владимира Святого и процесса христианизации Руси в целом, еще в сер. 90-х гг. XX в. идеологическая «украинизация» данного процесса в философско-богословской сфере только намечается. В 10-х гг. XXI в., во всяком случае, в изданиях ПЦУ и на проводимых ею научно-богословских конференциях, речь ведется о принятии христианства уже Украиной как государством, а кн. Владимир Святой объявляется деятелем именно этого государства. (К сожалению, УПЦ в этом плане и в эти годы была гораздо менее активна, если не сказать больше.) Когда точно происходит этот перелом в «научной» мысли и идеологической пропаганде подконтрольных ПЦУ научно-учебных центров, сказать пока сложно: их литература кон. 90-х — начала нулевых годов сейчас малодоступна, да и изучать этот процесс лучше ученому с богословским образованием.

В историко-археологической сфере заметная смена акцентов при оценке деятельности кн. Владимира Святого, и особенно ее результатов, происходит, да и то не повсеместно, между 2010 и 2012 гг. При этом «украинизация» образа кн. Владимира Святого не особенно выделяется на фоне разделения истории северной Руси — России и ее южной части — Украины, которая, собственно, и называется Русью (вслед за М. Грушевским и Б. Рыбаковым). У некоторых археологов (впрочем, «провинциальных», черниговских например) даже в специальных работах о кн. Владимире Святом и даже во 2-й пол. 10-х гг. XXI в. «украинизаторскому» аспекту отдается чисто формальная дань.

Источники и литература

1. Антоній Вакарік (1992) — *Антоній (Вакарік), архієпископ Чернігівський*. Тисячолітній ювілей Чернігівської єпархії // 1000 років Чернігівській єпархії. Тези доповідей церковно-історичної конференції (Чернігів, 22–24 вересня 1992 р.) / Від. ред. В. П. Коваленко. Чернігів: Сіверянська думка, 1992. С. 3–7.
2. Брайчевський (1989) — *Брайчевський М.* Утвердження християнства на Русі. Київ, 1989.
3. Брайчевський (1992) — *Брайчевський М.* До проблеми винекнення давньоруської церкви (Чернігівська єпархія) // 1000 років Чернігівській єпархії. Тези доповідей церковно-історичної конференції (Чернігів, 22–24 вересня 1992 р.) / Від. ред. В. П. Коваленко. Чернігів: Сіверянська думка, 1992. С. 12–14.
4. Возный (2012) — *Возный И. П.* Земли Пруто-Днестровского междуречья и Киевское государство в X в.: формирование государственной территории // Образование Русского

³ Которая считает, что «варягами» св. кн. Владимира могли быть и поморские славяне.

- государства в IX–XI вв. и его возрождение после «Смуты». Международная конференция, приуроченная к 1150-летию образования Древнерусского государства / Под ред. Антюхова А. В., Михальченко С. И., Шинакова Е. А., Чубура А. А. Брянск: Курсив, 2012. С. 18–23.
5. Горелов и др. (2006) — *Горелов М. Е., Моця О., Рафальский О.* Цивілізаційна історія України. Нариси. Київ: УПВК ЕксОб, 2006. 632 с.
 6. Горський (1994) — *Горський В.* Святи Київської Русі. Київ: Абрис, 1994. 176 с.
 7. Карпов (1997) — *Карпов А.* Владимир Святой. М.: Молодая гвардия, 1997.
 8. Клос (2015) — *Клос В.* Чернець Яків та його праця «Пам'ять і похвала князю руському Володимирі» // Святий Рівноапостольний Володимир — творець Української Держави / Під ред. д. богосл., мітроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та ін. Київ: Київська православна богословська академія УПЦ КП, 2015. С. 40–49.
 9. Коваленко (1992) — *Коваленко В.* Чернігівська єпархія в X–XIII ст. // 1000 років Чернігівській єпархії. Тези доповідей церковно-історичної конференції (Чернігів, 22–24 вересня 1992 р.) / Від. ред. В. П. Коваленко. Чернігів: Сіверянська думка, 1992. С. 8–9.
 10. Коваленко (2016) — *Коваленко В. П.* «Владимир на столе. (Жизнь и деятельность Владимира Великого в свете исторической психологии) // Русский сборник. Вып. 8: К 60-летию Е. А. Шинакова. Т. 2 / Под ред. В. Н. Гурьянова, А. А. Чубура. Брянск: РИО БГУ, 2016. С. 135–147.
 11. Колибенко, Колибенко (2004) — *Колибенко О., Колибенко О.* До питання про час виникнення Переяславля Русского» // Стародавній Искоростень і слов'янських гради VIII–X ст. / Гол. ред. О. П. Моця. Київ: Корвін пресс, 2004. С. 153–158.
 12. Кузык, Яковец (2008) — *Кузык Б. Н., Яковец Ю. В.* Цивілізації: теорія, історія, діалог, майбутнє. Т. IV: Истоки и вершины восточнославянской цивилизации. М.: Ин-т экономических стратегий, 2008. 576 с.
 13. Милютенко (2008) — *Милютенко Н. И.* Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. 578 с.
 14. Моця (1993) — *Моця О.* Населення південно-руських земель IX–XIII ст. Київ: АН України, 1993. 160 с.
 15. Моця (1996) — *Моця О.* Ричка Володимир Михайлович. Київська Русь: від язичництва до християнства. Київ, 1996.
 16. Моця (2010) — *Моця О.* «Русь» на півдні східнослов'янського світу // Русское наследие в странах Центральной и Восточной Европы. Материалы Межгосударственной конференции 5–8 июля 2010 года (г. Брянск), приуроченной к 600-летию битвы при Грюнвальде / Под ред. А. В. Антюхова и др. Брянск: БГУ; Фонд «Русский мир», 2010. С. 290–300.
 17. Моця (2012) — *Моця А. П.* Начало древнерусской государственности — конец древнерусской народности. Образование Русского государства в IX–XI вв. и его возрождение после «Смуты» // Международная конференция, приуроченная к 1150-летию образования Древнерусского государства (25–27 ноября 2012 г.) / Под ред. Антюхова А. В., Михальченко С. И., Шинакова Е. А., Чубура А. А. Брянск: Курсив, 2012. С. 43–51.
 18. Назаренко (1987) — *Назаренко А. В.* Русь и Германия в 70-е гг. X в. // *Russia Mediaevalis.* Munchen, 1987. Т. 6/1. S. 38–89.
 19. Оніщенко (2001) — *Оніщенко І.* Історія України. Навчальний посібник. Київ, 2001. 160 с.
 20. ПСРЛ (1962) — Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: Восточная литература, 1962.
 21. Свердлов (1988) — *Свердлов М. Б.* От Закона Русского к Русской Правде. М.: Юрид. лит., 1988. 176 с.
 22. Татищев (1962) — *Татищев В. Н.* История Российская. М.; Л., 1962.
 23. Толочко О. (1994) — *Толочко О.* «Князь-робичич» та «король-орач»: східноєвропейські паралелі до давньоруських генеалогічних легенд // Старожитності Русі — України: Зб., присв. 70-річчю М. Ю. Брайчевського / Від. ред. П. П. Толочко. Київ: Київська Академія євробізнесу, 1994. С. 210–215.
 24. Толочко П. (1987) — *Толочко П. П.* Древняя Русь. Очерки социально-политической истории. Киев: Наукова думка, 1987. 248 с.

25. Толочко П. (1996) — *Толочко П.* Володимир Святий. Ярослав Мудрий. Київ: АртЕк, 1996. 216 с.
26. Толочко П. (2006) — *Толочко П.* Про час і місце канонізації Володимира // Русь на перехресті світів (міжнародні впливи на формування Давньоруської держави) IX–XI ст. Матеріали міжнародного польового семінару (Чернігів — Шестовиця, 20–23 липня 2006 р.) / Гол. ред. П. П. Толочко. Чернігів: Сіверянська думка, 2006. С. 198–202.
27. Фроянов (1992) — *Фроянов И. Я.* Мятёжный Новгород. Очерки истории государственности, социальной и политической борьбы конца IX — начала XIII столетия. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1992. 280 с.
28. Шинаков (2002) — *Шинаков Е. А.* Образование Древнерусского государства. Сравнительно-исторический аспект. Брянск: Изд-во БГУ, 2002. 488 с.
29. Шинаков (2003) — *Шинаков Е. А.* О времени и причинах первого введения смертной казни в России // Право: история, теория, практика. Вып. 7 / Отв. ред. Тарасова И. А. Брянск: Изд-во БГУ, 2003. С. 247–250.
30. Шинаков (2004) — *Шинаков Е. А.* Датский след в событиях 977–980 гг. на Руси // XV Конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка Скандинавских стран и Финляндии: Тез. док. Ч. 1 / Под ред. А. М. Волкова и др. М.: ИВИ РАН, 2004. С. 247–249.
31. Шинаков (2006) — *Шинаков Е. А.* Датско-русские связи IX — начала XI вв. (памяти Г. С. Лебедева) // Русь на перехресті світів (міжнародні впливи на формування Давньоруської держави) IX–XI ст. Матеріали міжнародного польового семінару (Чернігів — Шестовиця, 20–23 липня 2006 р.) / Гол. ред. П. П. Толочко. Чернігів: Сіверянська думка, 2006. С. 218–226.
32. Шинаков (2009) — *Шинаков Е. А.* Образование Древнерусского государства: сравнительно-исторический аспект. Изд. 2-е, переработ. и доп. М.: Восточная литература, Наука, 2009. 479 с.
33. Шинаков (2014) — *Шинаков Е. А.* О сакральной санкции права смертной казни // Восточная Европа в древности и средневековье: Язычество и монотеизм в процессах полигогенеза: XXVI Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто. Материалы конференции. М.: Ин-т всеобщей истории РАН, 2014. С. 291–296.
34. Янин (1984) — *Янин В. Л.* Летописные рассказы о крещении новгородцев (о возможном источнике Иоакимовской летописи) // Русский город. Вып. 7 / Отв. ред. В. Л. Янин. М., 1984.

П. Д. Садыков

Чудо в древнерусских богородичных сказаниях сквозь призму их духовного содержания

УДК 821.161.1.0
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_255
EDN JXGFLG



Аннотация: В данной статье рассматривается такое явление древнерусской литературы, как богородичные сказания. Каждое из них строится преимущественно вокруг какой-либо иконы Пресвятой Богородицы, почитавшейся в той или иной местности. При этом сам сюжет, а следовательно, и композиционное построение, художественные идеи, приемы, используемые автором, довольно разнообразны. Ряд исследователей предпринимают попытки определения конкретных сюжетно-повествовательных мотивов, которые наиболее часто употреблял древнерусский книжник при написании произведения, посвященного чудотворной иконе Божией Матери. Но по причине разнообразия тематики, лексики, художественных приемов и т. д. подобного рода произведений любая их систематизация является, как правило, условной. Отдельные мотивы представлены в широком корпусе памятников, другие же обнаруживаются реже. Разнятся и сам ввод в текст, казалось бы, традиционных идей и повествовательных клише: нередко их реализация довольно скупа, без каких-либо подробностей и риторических витиеватостей. Несмотря на все это, ученые выделяют обозначенную группу древнерусских произведений в отдельный жанр, а их основным элементом нередко называют чудо, вокруг которого строится весь рассказ. Именно значение последнего будет рассмотрено в настоящей статье.

Ключевые слова: агиография, древнерусские богородичные сказания, мотивы, чудо, жанр.

Об авторе: **Петр Дмитриевич Садыков**
Аспирант Сретенской духовной академии.
E-mail: pdsadykov1@yandex.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3502-4507>

Для цитирования: Садыков П. Д. Чудо в древнерусских богородичных сказаниях сквозь призму их духовного содержания // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 255–262.

Статья поступила в редакцию 29.09.2023; одобрена после рецензирования 30.10.2023; принята к публикации 17.11.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Petr D. Sadykov

Miracle in Old Russian Theotokos Tales through the Prism of Their Spiritual Content

UDK 821.161.1.0
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_255
EDN JXGFLG



Abstract: The article examines the Theotokos tales, a real phenomenon of ancient Russian literature. The narrative of each of them is mainly built around some icon of the Most Holy Theotokos venerated in one region or another. At the same time, the plot itself, and therefore the compositional structure, artistic ideas, and techniques used by the author are pretty much diverse. A number of researchers make attempts to identify specific plot-narrative motifs that the Old Russian scribe used most often when writing the text dedicated to some miraculous icon of the Mother of God. But due to the variety of subject matter, vocabulary, artistic techniques, etc., as a rule any systematization of such works is conditional. Some motifs are represented in a wide body of monuments, while others are found less often. Introduction of seemingly traditional ideas and narrative cliches into the text also differs: often their implementation is quite mean, lacking any details or rhetorical floridity. Despite all that, scientists distinguish this group of ancient Russian works as a separate genre, and a miracle is often named as their main element, around which the whole story is built. It is the meaning of the miracle that is discussed in this article.

Keywords: hagiography, old Russian Theotokos tales, motifs, miracle, genre.

About the author: **Petr Dmitrievich Sadykov**
Postgraduate student of Sretensky Theological Academy.
E-mail: pdsadykov1@yandex.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3502-4507>

For citation: Sadykov P. D. Miracle in the Old Russian Theotokos Tales through the Prism of Their Spiritual Content. *Khristsianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 255–262.

The article was submitted 29.09.2023; approved after reviewing 30.10.2023; accepted for publication 17.11.2023.

С Крещением Руси началось зарождение русской культуры. Ввиду глубоких связей церковно-государственных отношений и особого места религии в жизни древней и средневековой Руси православная традиция наложила большой отпечаток на быт, языковую и национальную специфику, литературу, искусство, архитектуру и т. д. Как верно замечает протопресв. Александр Шмеман, «Немеркнувшей славой Церкви является и воспитание христианских народов, осознавших цель и смысл своего национального бытия в служении христианской истине... Таков идеал Святой Руси и великой русской культуры, неотделимой от вскормившего ее православия» [Шмеман, 2018, 49]. На многие столетия книжная деятельность, письменность, образование стали заключены исключительно в церковные рамки (см.: [Карташев, 1928, 36]).

Рассуждая о жанрах литературы Древней Руси, Д. С. Лихачев выделяет две жанровые группы — «светские» и церковные, и замечает: «Я беру слово „светские“ в кавычки, так как по существу они были тоже церковными по содержанию, а „светскими“ они были только по их назначению» [Лихачев, 1986, 80]. Действительно, наличие церковной специфики практически любого древнерусского произведения не вызывает никаких вопросов, это является неоспоримым фактом.

Отдельное положение в череде всех письменных творений IX–XVII вв. занимает агиографическая литература. Под ней преимущественно подразумеваются жития, посвященные трудам, служению подвижников благочестия (см.: [Руди и др., 2008, 283]). Их широкий спектр становился и продолжает становиться предметом изучения лингвистов и литературоведов.

Но к церковным жанрам, если исходить из терминологии Д. С. Лихачева, относятся и так называемые богородичные сказания, главным предметом повествования которых выступают таинственные события явления и чудеса разных икон Божией Матери.

Подобного рода произведений насчитывается значительное количество (см.: [Лихачев, 1987, 158]), и они вызывают не меньший интерес в научной среде, чем жития святых. Лишь по предварительным сведениям Н. К. Никольский включил в свою картотеку более тысячи наименований сказаний о чудотворных иконах, большая часть из которых посвящены Божией Матери (см.: [Лихачев, 1987, 158]). Следует отметить, что данное собрание является довольно ценным и фундаментальным. Над его созданием академик трудился на протяжении нескольких десятилетий, так и не успев завершить (см.: [Жуков, 2015; Лихачева, 2018]). Определить место богородичных сказаний в этой картотеке еще предстоит исследователям.

Древнерусские литературные произведения об иконах Божией Матери обладают особой спецификой изложения, композиционного построения, идейно-содержательной составляющей. Ввиду своего повествовательного и структурного разнообразия они не поддаются точной классификации, как в случае иных агиографических произведений. И поэтому невозможно определить точный канон данных повествований. Хотя нельзя не признать, что некоторые ученые предпринимают попытки выработать общие характеристики, уточнить мотивы и сюжетные линии, которые бы позволили определить границы настоящего жанра [Кириллин, 2009; Конявская, 2014; Нечаева, 1995]. Но все они отмечают сложность такого начинания. «Сказания об иконах — не простой, не однотипный в историко-литературном и жанровом отношении факт древнерусской письменности», — заключает в одной из своих публикаций В. М. Кириллин [Кириллин, 2009, 62].

В отличие от иных агиографических произведений, в основе богородичных сказаний преимущественно лежит чудо, вокруг которого выстраивается все повествование. Нередко ученые относят данный критерий к основному признаку жанра (см., напр.: [Нечаева, 1995, 104]). Именно поэтому необходимо более подробно рассмотреть данный критерий.

«Обиходное представление о чуде, нашедшее отражение в том числе и в средневековых источниках, чаще всего связано с очевидным и при этом необычным событием», — пишет Н. И. Петров [Петров, 2017, 179]. Действительно, если обратиться к древнерусским богородичным сказаниям, под чудом, как правило, понимается

некое таинственное событие, произошедшее с образом, или житейская помощь, поданная по молитвам перед ним. Например, в Сказании о чудесах Владимирской иконы Богородицы собрано десять чудес, посвященных чудесным исцелениям и спасению от смерти (Сказание о чудесах Владимирской, 1997): *исцеление* («Боляшетъ нѣкая жена в Муромѣ срдною болѣзнию, и слышавши от Святѣй Богородици бываемая чюдеса... И яко принесоша воду, въкусивши, и бысть здрава» (Сказание о чудесах Владимирской, 1997, 222)); *чудесное спасение от смерти* («Посла человека въ рѣку пытать броду. И яко вниде в рѣку на кони и погрязе во дно. Князь же начать молитися ко иконѣ... яко повиненъ есмь смерти его: „Госпоже, аще не ты избавиши“. И се бысть немного молящюся ему, абие изиде среди рѣкѣ члѣкъ онъ на кони» (Сказание о чудесах Владимирской, 1997, 218)). Под чудесами в богородичных сказаниях подразумевается и *мистическое перемещение* («Повѣдоша ему (князю Андрею. — П. С.) икону Вышѣгорода в женском монастыри Пресвятыя Владычица наша Богородица, яко 3-жды ступила (т.е. сходила [Словарь русского языка, 2008, 222]. — П. С.) с мѣста» (Сказание о чудесах Владимирской, 1997, 218)); *явление* (например, мистическое: «Исперва явися икона Пречистыа чудотворнаа образ Одигитрие на Оаги в Въмоченицах. А тое вести нетъ откуда явилася» (Сказание о Тихвинской Одигитрии, 2007, 238) или неожиданное появление на каком-либо месте, где и обрели образ: *нѣкѣи члѣкъ прѣстѣ поселянинъ земледѣлецъ оубогъ, и именемъ лѣка, и тои нѣкогда хожаше в лѣсе близ жилища своего. и видѣ на нѣкоѣ дрѣвѣ иконѣ со двема златворци стоѣщ* (РГБ. Ф. 304/1. № 679. Л. 193 об.)), *знамение* («Сице нача являтися дѣвицы оной, ейже имя преди рекохом, икона пресвѣтлая Божия Матери, и веляшей ей поити во град и повѣдати про икону Богородицыну» (Повесть о явлении и чудесах Казанской, 2006, 32)) и др.

Т. В. Нечаева утверждает, что в богородичных сказаниях само чудо, связанное с иконой, обязательно сопрягалось с «многочисленными местными историческими и религиозными преданиями» [Нечаева, 1995, 106] и, соответственно, приобретало политическое значение [Нечаева, 1995, 106–107]. Изложенная мысль является неоспоримой, на что нередко указывает локальность почитания иконы и сам исторический момент, когда фиксируется в письменном виде повествование об образе.

В этом заключается ключевое отличие древнерусских произведений от византийских версий данного типа. Последние в большинстве своем носили характер полемики с иконоборчеством, то есть отвечали на запросы исторической эпохи, во время которой появлялись. Данная тематика не была интересна русскому книжнику, поскольку вопрос о почитании икон остро не стоял.

Иными словами, сам жанр богородичных сказаний, перенятый от византийской традиции, как и иные литературные разряды, был кардинальным образом переосмыслен на Руси и наделен новыми характеристиками в соответствии с наиболее животрепещущими запросами общества. Как верно замечает Д. С. Лихачев, «Обслуживая регламентированный средневековый быт, жанровая система литературы, перенесенная на Русь из Византии и Болгарии, не удовлетворяла... всех человеческих потребностей в художественном слове» [Лихачев, 1986, 80].

Описанные тенденции при написании богородичных сказаний на Руси становились причиной использования обозначенных выше мотивов, сопряженных с таинственным характером события, проявлением Божественной воли и заступничества Пресвятой Девы. Делалось это с целью повышения авторитета продвигаемой философской или идеологической идеи через ее религиозное обоснование и принятие Церковью.

В качестве примера можно привести Сказание о Владимирской иконе Божией Матери, в котором, по словам И. Л. Жучковой, «Автор стремился подчеркнуть общегосударственную значимость культа Владимирской иконы... Мысль об особом покровительстве Богородицы столице, об избранности Москвы среди других русских городов становится доминирующей в сказании» [Жучкова, 1989, 361].

Идеологическая составляющая ярко прослеживается и в Повести о явлении Колочского образа Пресвятой Богородицы (кон. XV — нач. XVI вв.), посвященной основанию монастыря на месте явления иконы неподалеку от Можайска (РГБ. Ф. 304/1.

№ 679. Л. 193 об. — 197). Ученые объясняют популярность и распространение этой истории стремлением противостоять усилению Москвы и процессу объединения вокруг нее земель: «Чудесами и видениями защищались областные сепаратисты от наступления централизирующей московской власти» [Адрианова-Перетц, 1948, 9]. Хотя со временем сюжет произведения перестал ассоциироваться с идеологией, а начал восприниматься исключительно как обычное повествование о некогда случившемся чуде (см.: [Кельманов, 2021, 48]).

Таким образом, для древнерусского сознания чудеса от богородичных икон выступают особым проявлением милости Божией и заступничества Пресвятой Девы к городу или селению, в котором происходило описываемое — таинственное — событие. И поэтому оно призвано было свидетельствовать о самодостаточности, особом статусе той или иной локации, местного правителя и т. д.

Однако следует заметить, что использование исключительно такого, в некоторой мере рационалистического, подхода к рассмотрению агниографических памятников сужает область исследования и может привести к не слишком корректным результатам, поскольку происходит игнорирование отдельных причин, которые побудили книжника письменно зафиксировать услышанную историю. К тому же по причине изначальной уверенности в подложности того или иного сверхъестественного события может остаться без внимания реально произошедший факт (см.: [Петров, 2017, 181]).

В целом приходится констатировать, что в разного рода исследовательских работах преимущественно можно наблюдать критическое восприятие чуда в историческом контексте. Н. И. Петров выделяет два варианта таковых: 1) сознательная ложь автора (преимущественно в исследованиях советского периода) и 2) проявление психологических особенностей эпохи (более распространен в настоящее время) (см.: [Петров, 2017, 179–180]). Хотя в отдельных церковных и околоцерковных публикациях нередко прослеживаются неприкрытые попытки авторов «признать историческую достоверность любого восходящего за пределы обыденности известия того или иного... церковного предания» [Петров, 2017, 180].

Возвращаясь к богородичным сказаниям, справедливым представляется суждение В. М. Кириллина, который, признавая исторический контекст создания богородичных сказаний, подчеркивает их духовное значение для человека Древней Руси: «Согласно... повествованиям, иконы Пресвятой Богоматери... таинственно и непостижимо соединяли мир иной и человека, принимая деятельное, „чудесное“ участие в жизни грешного мира... Основу преданий составляли обычно реальные исторические факты, которые, однако, древнерусскими писателями... могли быть осмыслены лишь в религиозной форме» [Кириллин, 2009, 60].

Для пояснения настоящей позиции предлагается рассмотреть концепт чуда, являющегося неоспоримой чертой всех богородичных сказаний, в Повести о Выдропусской иконе Божией Матери, которая по жанру тесно сопряжена с историко-бытовой повестью (см.: [Кириллин, 2017, 162]).

Произведение посвящено событиям, развернувшимся после похода на Великий Новгород Иоанна III (РГБ. Ф. 304/1. № 679. Л. 218–218 об.). Возвращаясь в свои муромские владения, один из воинов украл в храме села Выропуска (на тот момент относилось к Новгороду, а в настоящее время входит в состав Тверской области) образ Божией Матери Одигитрии и поставил его в храме своего села (постави ю в храмъ своего сѣла въ храмѣ великаго чудотворца николы и тамо въраз прѣтымъ литре въ цркви стоѡще (РГБ. Ф. 304/1. № 679. Л. 219 об.)). Во время же одного из молебнов перед этой иконой главный герой повествования дерзнул сказать: ѿ пои ми молебенъ полонѡнке (от полонѡнка — пленница; та, что захвачена у неприятеля в качестве трофея) [Словарь русского языка, 1990, 244]. — П. С.) ѡже причи стѣи вѣты ѡдигитрїю, юже полонѡ вновѣтѣрости ѡвласти (РГБ. Ф. 304/1. № 679. Л. 219 об. — 220). После икона с иным местным богородичным образом Умиления таинственно исчезла. За этим последовало раскаяние воина, и он отправился в Выдропуск для принесения слезного покаяния.

В данном повествовании чудо можно понимать двояко.

Во-первых, это, конечно же, видимое событие, связанное сначала с таинственным исчезновением образа из муромского храма вместе с иконой Умиления: (ѿ) великое чюдо внезапнѣ трѣхъ вѣсть въ храмѣ томѣ. прїиде вихоръ, и громъ вѣсть великъ . и потрясѣсѣ мѣсто, и храмъ весь. и разстѣписѣ покровъ црковныи и невидимую силою побѣсѣ шобраз ѿ мѣста изгудѣ из цркви верхомъ црковнымъ (РГБ. Ф. 304/І. № 679. Л. 220). Затем произошло их чудесное появление в храме вмч. Георгия в Выдропуске: Нѣкїи же члѣкъ того села выдропска Зри дивно чюдо и радости исполненно. шбра³ преперорунчыл прѣтыл и влѣццѣ нашѣа вца ѣтнаго и славнаго вдегитрї, направо влтарѣ ниць лекащѣ юже изъ цркви взы шнѣ сїи воинъ и снесѣ ю вѣромскѣ швласть всею своею. а дрѣи шбра³ с нею прїишь. прѣтѣа оумилїе (РГБ. Ф. 304/І. № 679. Л. 220 об. — 221).

Стоит отметить: само чудесное событие сопровождается описанием ряда явлений, характерным для произведений подобного рода. Например, неожиданное (*внезапно* [Словарь русского языка, 1975, 238]) изменение погодных условий (трѣхъ — имеет несколько значений, каждое из которых приводит к указанному отрывку: *землетрясение* (образно); *буря*; *грохот*, *шум* [Словарь русского языка, 2015, 207–208]). Данное описание представлено довольно подробно — с некоторыми уточнениями: поднялся ветренный вихрь, случился сильный гром, само же здание храма потряслось.

Во-вторых, и это наиболее значимо для древнерусского книжника, речь идет о духовном преображении и исправлении действующего лица произведения. Боярин осознает свой проступок (небрежное отношение к образу) и с покаянным чувством, оставив свое воинское звание, отправляется в Выдропуск, где похитил икону местного храма.

Изменение и раскаяние человека само по себе уже является чудом и для православного богословия имеет наибольшее значение. Внешняя таинственность, то есть видимая составляющая чуда (исцеление, воскрешение и т.д.), как правило, носит второстепенный характер и призвана привести человека к вере или укрепить его в ней. Наглядно это продемонстрировано в евангельском эпизоде об исцелении капернаумского отрока: *Из этого отец узнал, что это был тот час, в который Иисус сказал ему: сын твой здоров, и уверовал сам и весь дом его* (Ин 4:53). Данный фрагмент, по мысли еп. Кассиана (Безобразова), упомянут ап. Иоанном Богословом «не ради его исторического значения... а ради того внутреннего смысла, который в нем открылся... знамение ведет к вере... и выражает содержание веры» [Кассиан Безобразов, 2004, 65].

При этом, к сожалению, нередко подобные явления (обретение веры или духовное исправление) в агиографических произведениях не относят к чуду. Все внимание исследователей, как правило, приковано именно к внешним составляющим: исцелениям, явлениям святых после смерти, наказаниям за неверие и т.д. (см., напр.: [Медведев, 2014; Стародумов, 2009]). Безусловно, это связано с тем, что сам феномен чуда продолжает требовать дальнейшего осмысления в междисциплинарном ключе и поиске «некоего общего пространства мысли, в пределах которого представители разных мировоззрений осуществляют свои стремления к постижению сообщений о чудесных событиях» [Петров, 2017, 198].

Стоит признать, в некоторых работах предпринимается попытка переосмысления темы чуда в агиографии. Так, свящ. А. Рыженков выделяет «две цели (феномена чуда. — П. С.) — помощи ближнему и призыва ближнего к нравственному преображению, спасению и святости; достижение первой цели открывает возможности для осуществления второй цели» [Рыженков, 2022, 147]. Но такое восприятие агиографии до сих пор остается специфичным.

Это происходит по причине узкого толкования древнерусских произведений, о котором говорилось выше. Игнорирование религиозной специфики общества того времени, а соответственно, и убеждений самого книжника представляет текст повествования довольно упрощенным и сводит его лишь к запечатлению некоторой легенды, тогда как в кон. XVI — нач. XVII столетий еще сохранялась верность литературной традиции. И авторы, несмотря на все бытовые отвлечения и дополнения (см.: [Кириллин, 2017, 159–173]), стремились подчеркнуть духовную составляющую описываемого события и извлечь из него урок для нравственного совершенствования.

При этом надо подчеркнуть: речь идет не об исключительной достоверности всего произведения, а о главных целях, которые ставил перед собой автор, предваряя письменную фиксацию повествования.

Если вернуться непосредственно к Сказанию о Выдропусской иконе, можно предположить: именно второй аспект *чуда*, выделенный в настоящей статье, относит данное произведение к богородичным сказаниям. Без духовного преображения героя, даже при условии исчезновения иконы, это была бы простая повесть об одном из периодов жизни некоего воина-боярина.

Иными словами, главным жанровым признаком богородичного сказания в Повести о Выдропусской иконе выступает нематериальное чудо изменения человеческой души. И если говорить о *чуде* как основном жанровом признаке рассматриваемых произведений, наиболее верно остановиться прежде всего на духовной составляющей таинственных событий, происходящих по молитвам перед богородичной иконой или возникающих неожиданно вследствие проявления особого заступничества Божией Матери.

Следовательно, древнерусские богородичные сказания при всем своем разнообразии, несомненно, имеют отличительные черты и так называемые общие места.

Наиболее релевантным жанровым признаком для рассматриваемой категории можно по праву считать чудо, вокруг которого строится все повествование.

Серьезное внимание нужно уделить причинам появления того или иного агиографического памятника, посвященного чудотворной иконе Божией Матери. Отказ от ограниченной герменевтики произведения — объяснения его элементов только при помощи политических, идеологических и философских причин — позволяет представить более точный комментарий, приблизиться к первоначальному восприятию текста. Для этого, помимо исторического контекста, необходимо учитывать религиозные представления, традиции и предпочтения, типичные для конкретного периода, а также само нравственное православное богословие, которое нередко в сжатом виде стремились раскрыть в своих творениях древнерусские книжники.

Безусловно, речь не идет о безоговорочном принятии содержательной части, но о необходимости постепенного переосмысления советской традиции анализа древнерусских произведений. Наиболее важная задача современного исследователя-медиевиста состоит в попытке приблизиться к автору той эпохи и попытаться взглянуть на произведение с его стороны.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2014. 1296 с.
2. Повесть о явлении и чудесах Казанской (2006) — Повесть о явлении и чудесах Казанской иконы Богородицы // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 2006. Т. 14. С. 24–53.
3. РГБ — Российская государственная библиотека. Ф. 304/Л. № 679. Л. 193 об. — 197; 218–225 об.
4. Сказание о Тихвинской Одигитрии (2007) — Сказание о Тихвинской Одигитрии // *Кириллин В. М.* Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия». М.: Языки славянских культур, 2007. С. 238–241.
5. Сказание о чудесах Владимирской (1997) — Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией Матери // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 218–225.

Литература

6. Адрианова-Перетц (1948) — *Адрианова-Перетц В. П.* Основные задачи изучения древнерусской литературы в исследованиях 1917–1947 гг. // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. Т. 6. С. 5–14.

7. Жуков (2015) — Жуков А. Е. Памятники древнерусской исторической книжности в картотеке Н. К. Никольского // Христианское чтение. 2015. № 6. С. 174–187.
8. Жучкова (1989) — Жучкова И. Л. Сказание о иконе Богоматери Владимирской // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 283–287.
9. Карташев (1928) — Карташев А. В. Влияние Церкви на русскую культуру // Путь. 1928. № 9. С. 33–40.
10. Кассиан Безобразов (2004) — Кассиан (Безобразов), еп. Водю и кровию и Духом: Толкование на Евангелие от Иоанна. М.: ПИК ВИНТИ, 2004.
11. Кельманов (2021) — Кельманов Д., свящ. Сказание о Колочской иконе Божией Матери и ее значение в формировании русской государственности // Церковный историк. 2021. № 1 (5). С. 41–49.
12. Кириллин (2009) — Кириллин В. М. Жанрово-тематические особенности древнерусских сказаний об иконах // Вестник славянских культур. 2009. Т. XII. № 2. С. 60–68.
13. Кириллин (2017) — Кириллин В. М. Повесть о чудотворной Казанской иконе Богоматери в свете древнерусской литературной традиции // Studia Litterarum. 2017. Т. 2. № 1. С. 150–183.
14. Конявская (2014) — Конявская Е. Л. Древнерусские сказания о чудотворных иконах: особенности нарратива // Нарративные традиции славянских литератур: от Средневековья к Новому времени: К юбилею члена-корреспондента РАН Е. К. Ромодановской. Новосибирск: Омега Принт, 2014. С. 54–58.
15. Лихачев (1986) — Лихачев Д. С. Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы // Лихачев Д. С. Исследования по древнерусской литературе. Л.: Наука, 1986. С. 79–95.
16. Лихачев (1987) — Лихачев Д. С. Человек в древнерусской литературе // Лихачев Д. С. Избранные труды. Л.: Художественная литература, 1987. Т. 3. С. 3–164.
17. Лихачева (2018) — Лихачева О. И. Картотека древнерусской книжности академика Н. К. Никольского и перспективы изданий памятников древнерусской литературы // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2018. № 1 (9). С. 180–183.
18. Медведев (2014) — Медведев А. А. Изображение посмертных чудес в святительских житиях: на материале житий митрополитов Петра, Алексия, Ионы // Вестник славянских культур. 2014. № 2 (32). С. 151–157.
19. Нечаева (1995) — Нечаева Т. В. Наблюдения над жанровыми особенностями сказаний о чудотворных иконах // Герменевтика. 1995. Сб. 8. С. 102–123.
20. Петров (2017) — Петров Н. И. Чудо как исторический факт: к постановке вопроса // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2017. № 8. С. 177–203.
21. Руди и др. (2008) — Руди Т. Р., Афиногенов Д. Е. и др. Житийная литература // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 283–345.
22. Рыженков (2022) — Рыженков А. Н., свящ. Чудо: исторический, литературный и богословский аспекты (по материалам русской агиографии XVII века): Дис. ... канд. богосл. М.: [Общecerковная аспирантура и докторантура им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия], 2022. 187 с.
23. Словарь русского языка (1975) — Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1975. Вып. 2. 314 с.
24. Словарь русского языка (1990) — Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1990. Вып. 16. 295 с.
25. Словарь русского языка (2008) — Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 2008. Вып. 28. 303 с.
26. Словарь русского языка (2015) — Словарь русского языка XI–XVII вв. М.; СПб.: Нестор-История, 2015. Вып. 30. 320 с.
27. Стародумов (2009) — Стародумов И. В. Жанровая специфика повествований о посмертных чудесах святых подвижников в составе древнерусской агиографии: Автореф. дис. ... канд. фил. наук. Омск: [Омский гос. университет им. Ф. М. Достоевского], 2009. 20 с.
28. Шмеман (2018) — Шмеман А., протопресв. Церковь и церковное устройство // Шмеман А., протопресв. Церковь и церковное устройство: Сб. статей. М., 2018. С. 24–83.

А. Е. Жуков

К характеристике Музейного летописца

УДК 930.2(470+571)

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_263

EDN NFGBVJ



Аннотация: Статья посвящена характеристике одного из ключевых памятников русского летописания XV в. — Музейного летописца. Долгие годы данный текст вызывает оживленные дискуссии в отечественной историографии. Одни исследователи полагают, что в нем отразилась древнейшая редакция Вологодско-Пермской летописи, другие считают, что в данном произведении представлен один из этапов московского великокняжеского летописания. Рассмотрев композицию Музейного летописца, автор приходит к выводу о том, что обе точки зрения являются ошибочными. Действительно, в основу памятника была положена ранняя редакция Вологодско-Пермской летописи. Однако текст последней был существенно изменен. Музейный летописец представляет собой комплекс фрагментов, не связанных хронологически, однако объединенных общей темой становления Московского княжества в качестве центра русских земель и всемирного православия. По мнению исследователя, рассматриваемый памятник мог быть заготовкой для создания более масштабного исторического сочинения. Автор выдвигает гипотезу, что таким произведением мог стать хронограф, содержащий сведения по русской истории, подобно Хронографу 1512 г.

Ключевые слова: Музейный летописец, летописи, хронограф, рукописи, Великое княжество Московское, Кирилло-Белозерский монастырь.

Об авторе: **Артем Евгеньевич Жуков**

Старший научный сотрудник НИОР БАН (Санкт-Петербург).

E-mail: artemnovgor@inbox.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0089-8343>

Для цитирования: Жуков А. Е. К характеристике Музейного летописца // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 263–280.

Статья поступила в редакцию 19.10.2023; одобрена после рецензирования 20.11.2023; принята к публикации 16.12.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Artem E. Zhukov

On the Characteristics of the *Museum Chronicler*

UDK 930.2(470+571)

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_263

EDN NFGBVJ



Abstract: The article is devoted to the characteristics of one of the most important monuments of the Russian chronicle tradition of the 15th century – *Museum Chronicler*. For many years, this text caused discussion in Russian historiography. Some researchers believe that it reflected the oldest edition of the Vologda-Perm Chronicles, others think that the work presents one of the stages of Moscow Grand Duke chronicle writing. The examining of the composition of the *Museum Chronicler* resulted in the conclusion that both concepts are wrong. In fact, the monument was based on the early edition of the Vologda-Perm Chronicles. However, the text of the latter was significantly changed. The *Museum Chronicler* is a complex of passages that are not chronologically ordered, but united by a common theme of transformation of Moscow Principality into the center of the Russian lands and worldwide Orthodoxy. It is very probable that the *Museum Chronicler* could be a preparation for creating a larger historical work. The hypothesis is put forward that this work could be a chronograph containing information on the Russian history like the *Chronograph* of 1512.

Keywords: Museum Chronicler, chronicles, chronograph, manuscripts, Grand Principality of Moscow, Kirillo-Belozersky Monastery.

About the author: **Artem Evgenievich Zhukov**

Senior Researcher at the Manuscript Research Department of Library of the Academy of Science (Saint-Petersburg).

E-mail: artemnovgor@inbox.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0089-8343>

For citation: Zhukov A. E. On the Characteristics of the *Museum Chronicler*. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 263–280.

The article was submitted 19.10.2023; approved after reviewing 20.11.2023; accepted for publication 16.12.2023.

Одним из ключевых памятников русского летописания рубежа XV–XVI вв. является Музейный летописец. Древнейший его список помещен во второй части конволюта РГБ, Музейное собр. 3271, датируемой кон. XV в. (далее — Музейный список)¹. Другой список находится в историческом сборнике 2-й пол. XVI в. БАН, 34.2.31 (далее — Воронцовский список, содержит фрагмент текста с 1423 г.). В историографии высказывались различные суждения относительно места Музейного летописца в системе русского летописания. Впервые к его изучению обратился А. Н. Насонов. По мнению исследователя, до 1418 (6926) г. памятник представляет собой извлечение из Софийской I летописи или её протографа, а с 6930 г. частично совпадает со списком Царского Софийской I летописи, представляя при этом более раннюю редакцию, т. к. список Царского кончается на 1509 г. [Насонов, 1955, 250–251]. Выводы А. Н. Насонова были опровергнуты И. М. Кудрявцевым. Исследователю удалось показать, что текст Музейного летописца ближе не к Софийской I, а к Вологодско-Пермской летописи. По мнению И. М. Кудрявцева, в нем отразилась древнейшая редакция последней [Кудрявцев, 1962, 232]. Другая точка зрения была сформулирована Я. С. Лурье. Принимая выводы И. М. Кудрявцева, исследователь причислил Музейный летописец к памятникам Вологодско-Пермского семейства, к которому относятся также Вологодско-Пермская летопись (представленная тремя различными редакциями), Никаноровская летопись и Летопись Лавровского². Однако определение памятника как древнейшей редакции Вологодско-Пермской летописи исследователь считал ошибочным. Во-первых, Я. С. Лурье отметил, что в Музейном летописце отсутствуют специфические вологодские известия. Во-вторых, ученый обратил внимание на то обстоятельство, что после завершения основного летописного текста на 6960 (1453) г. в памятнике помещены дополнительные статьи

¹ Рукопись РГБ, Музейное собр. 3271 представляет собой конвюлот, состоящий из двух частей. Научное описание палеографических особенностей и содержания всего сборника целиком было выполнено И. М. Кудрявцевым [Кудрявцев, 1962, 220–224]. Вторая часть содержит собственно Музейный летописец и отрывок славянского перевода «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия. Первая часть представляет собой сборник смешанного содержания, в составе которого отразилось множество оригинальных текстов. Характеристике первой части посвящена обширная историография. С. О. Долгов опубликовал по ней тексты Соборного приговора 1490 г. против еретиков и Поучение митрополита Зосимы [Долгов, 1902]. П. Н. Сакулин издал краткий пересказ Повести о воеводе Евстратии, восходящий, по его мнению, к саге о Велизарии [Сакулин, 1902, 481–487]. Ржига в статье, посвященной Ермолаю-Еразму, коснулся помещенного в сборнике списка Повести о Митяе архимандрите [Ржига, 1926, 103–200]. А. Д. Седельников выполнил описание первой части сборника, а также опубликовал по ней Речи посла цесарева. Исследователь датировал ее 1491 г. или концом 1490 г. [Седельников, 1932, 33–57]. Я. С. Лурье вторично опубликовал тексты Соборного приговора 1490 г. и Поучения митрополита Зосимы и впервые — отрывок послания архиеп. Геннадия Новгородского к неизвестному. В отличие от А. Д. Седельникова он датировал первую часть сборника временем не ранее 1492 г. [Казакова, Лурье, 1955, 382–386]. А. А. Зимин опубликовал фрагменты из «Хожения за три моря Афанасия Никитина» [Зимин, 1957, 437–439]. Н. А. Мещерский рассмотрел заключительную часть сборника РГБ, Музейное собр. 3271, содержащую отрывок «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия и пришел к выводу, что данный список является самым ранним по времени, однако в отношении языка отражает редакторскую правку, связанную со вторым южнославянским влиянием [Мещерский, 1958, 19–20]. А. И. Клибанов изучил текст «Десятина Нивы» в первой части конволюта и указал на его социальную направленность [Клибанов, 1960, 250–251]. А. И. Плигузов рассмотрел и опубликовал текст «Сказания о человецех незнаемых» [Плигузов, 1993, 11–97]. О. Л. Новикова обратилась к изучению деятельности составителя первой части рукописи, выявив еще несколько рукописей, вышедших из-под его пера. Имя этого книжника установить не удалось, однако он, по мнению исследовательницы, был насельником Кирилло-Белозерского монастыря и мог пользоваться не только библиотекой самой обители, но и личными рукописями ее жителей [Новикова, 2011; Новикова, 2012; Новикова, 2016].

² Далее мы будем именовать указанные памятники летописями вологодско-пермской группы или вологодско-пермского семейства.

за 6916 г. «О Едигеи», «О Тальче» и статья 6919 г. «О княжне Анне». Если бы указанные известия были заготовкой для Вологодско-Пермской летописи, они бы совпадали с текстом, вставленным в последнюю под 6916 г. Однако в Музейном летописце нет статей «О коркоте», «О миру с Витофтом» и «О тфирских князеи». На этом основании Я. С. Лурье сделал вывод, что дополнительные статьи не могли быть заготовкой для позднейших редакций Вологодско-Пермской летописи. Исследователь считает, что в основу Музейного летописца был положен текст, доведенный до 1453 г. По мнению Я. С. Лурье, данный памятник был первым московским великокняжеским летописным сводом, созданным в 50-е гг. XV в. Дополнительные статьи «О Едигеи», «О Тальче» и «О княжне Анне» были вставлены в текст из другого источника, близкого к Никаноровской и Вологодско-Пермской летописям. Оттуда же в Музейный летописец были заимствованы рассказы о походе на Новгород Ивана III и о стоянии на Угре [Лурье, 1973, 227–230]. В последующих работах Я. С. Лурье повторил эти выводы в более сжатом виде [Клосс, Лурье, 1976, 128–129; Лурье, 1976, 132–134; Лурье, 1994, 16]. Противоположная точка зрения была сформулирована Б. М. Клоссом. Исследователь полагает, что в основу всех летописей вологодско-пермской группы лег Московский летописный свод 1477 г., дополненный по другим источникам. Музейный летописец (в фрагментах до 6988 г.) и Летопись Лавровского (в первой части до 6977 г.) передают текст Вологодско-Пермской летописи, но содержат лучшие чтения по сравнению с последней. На этом основании Б. М. Клосс предположил, что Музейный летописец и Летопись Лавровского отражают первоначальную редакцию Вологодско-Пермской летописи или общерусскую основу этой летописи [Клосс, Лурье, 1976, 129–135]. В предисловии к переизданию Вологодско-Пермской летописи, которое вышло в 2006 г., исследователь повторил выводы, сформулированные ранее [Клосс, 2006, XIII–XIV].

Таким образом, вопрос о месте Музейного летописца в системе русского летописания до сих пор не решен окончательно. Одни исследователи считают, что в нем отразился московский свод 50-х гг. XV в., другие видят в указанном памятнике одну из наиболее ранних редакций Вологодско-Пермской летописи. В настоящей статье мы обратимся к данной полемике и попытаемся определить, что же на самом деле представляет собой рассматриваемое произведение.

В ходе изучения Музейного летописца исследователи провели доскональное изучение его текстологических особенностей. Как было отмечено выше, в результате этой работы было установлено, что его текст ближе всего к Вологодско-Пермской летописи. Каких-либо известий, которые бы отсутствовали в последней, в Музейном летописце обнаружить не удалось. При этом в научной литературе не уделялось должного внимания композиции рассматриваемого памятника. Однако, на наш взгляд, именно структура текста является ключом к пониманию природы Музейного летописца. Поэтому ниже мы рассмотрим особенности расположения известий в нем. Текст памятника распадается на две неравные части, каждую из которых целесообразно проанализировать отдельно. Первая часть Музейного летописца (л. 66–97 об.) представляет собой комплекс воинских повестей, расположенных не в хронологической последовательности. Повествование открывается Повестью о взятии Царьграда фрягами (6712 г.) без дополнительных статей «О иконе Пречистой Одиогитрии въ Цареграде» и «О ризе пресвятеи». Далее следуют Повесть о битве на р. Калке (6732 г.) и комплекс известий о походах Батыя на Русь (6745–6748 гг.). После этого повествование неожиданно возвращается к более ранним событиям: в Музейном летописце читается Повесть о битве на р. Липице (6724 г.). Ниже мы рассмотрим текстологические особенности перечисленных текстов.

Повесть о взятии Царьграда фрягами помещена в самом начале Музейного летописца. Данный текст получил широчайшее распространение в русской исторической книжности, однако все его списки могут быть разделены на три вида. Первый и наиболее ранний вид представлен в Новгородской I летописи старшего и младшего изводов (далее — Новгородский вид). Второй, более поздний вариант

сложился в XV в. и отразился в Софийской I летописи и близких к ней памятниках, в том числе — в летописях вологодско-пермского семейства (далее — Софийский вид). Главное отличие двух указанных разновидностей текста заключается в том, что в Софийском виде после самой повести вставлены два кратких рассказа «О иконе Пречистой Одиогитрии въ Цареграде» (далее — «О иконе Одигитрии») и «О ризе Пресвятеи» (далее — «О ризе»). Третий вид представлен в Летописце Еллинском и Римском (далее — Хронографический вид). Как и в Софийской I летописи, здесь после Повести о взятии Царьграда фрягами помещены краткие сообщения «О иконе Одигитрии» и «О ризе». При этом сам текст Повести о взятии Царьграда фрягами в Еллинском летописце в одних чтениях сближается с Новгородским видом, а в других — с Софийским³.

В Музейном летописце краткие рассказы «О иконе Одигитрии» и «О ризе» отсутствуют. При этом текст самой Повести о взятии Царьграда фрягами принадлежит к Софийскому виду. Так, в Музейном летописце читается: «И внидоша в тои корабль, где Исакович, и обыскавшя вся» (Музейный летописец. Л. 66). Сходное чтение дает Софийская I летопись (Софийская I летопись, 2000, 254). В Новгородской I летописи и Еллинском летописце вместо «где Исакович, и обыскавшя вся» читается «идеже бяшетъ, и вся места обискаша» (Новгородская I летопись, 2000, 46; Летописец Еллинский и Римский, 1999, 507). В Музейном летописце представлен фрагмент: «А царева и папина благословенья забыша, что зла Греческой земли не сътворити» (Музейный летописец. Л. 67). Текст совпадает с Софийской I летописью (Софийская I летопись, 2000, 254). В Новгородской I летописи и Еллинском летописце чтение выглядит иначе: «А цесарева веления забыша и папина» (Новгородская I летопись, 2000, 46; Летописец Еллинский и Римский, 1999, 507). Отрывок «что зла Греческой земли не сътворити» в этих двух памятниках отсутствует вовсе. В Музейном летописце и Софийской I летописи читается: «Наказал бо их бяше преже Исакович» (Музейный летописец. Л. 69; Софийская I летопись, 2000, 257). В Новгородской I летописи и Еллинском летописце помещен другой вариант данного чтения: «Вестъ бо имъ бяше даль Исаковиць, а гръкомъ повеле пустити на корабле на не; темъ же и не погореша» (Новгородская I летопись, 2000, 48; Летописец Еллинский и Римский, 1999, 509). Наконец, в Музейном летописце приводится чтение: «И люди много множество побиша и ограбиша» (Музейный летописец. Л. 70). Текст совпадает с Софийской I летописью (Софийская I летопись, 2000, 258). В Новгородской I летописи чтение существенно отличается: «Черньче же и чернице, и попы облупиша и неколико ихъ избиша» (Новгородская I летопись, 2000, 49). В Еллинском летописце текст ближе к Новгородской I летописи: «Черноризьцов и черноризциъ и попы обоимаша и неколико ихъ избиша» (Летописец Еллинский и Римский, 1999, 510). Мы рассмотрели лишь наиболее показательные чтения. Во всех вышеперечисленных случаях текст Музейного летописца совпадает с Софийской I летописью и отличается от Новгородской I летописи и Еллинского летописца. Ни одного общего чтения с Новгородской I летописью в Музейном летописце нам выявить не удалось. С Еллинским летописцем рассматриваемый памятник сближается только в тех случаях, когда в последнем чтение совпадает с Софийской I летописью.

Из всех списков Повести о взятии Царьграда фрягами Софийского вида текст Музейного летописца ближе всего к спискам Софийской I летописи старшего извода и Вологодско-Пермской летописи. В списках Софийской I летописи младшего извода читается: «Фрягы же уведавшя ята Исаковича и въваху около града, просяще у Мурчюфлы Исаковича. „Отъидемъ к немецкому царю, отънелиже есмь

³ По мнению М. А. Шибаева, Новгородская I летопись послужила источником правки Еллинского летописца. Исследователь считает, что исправления осуществлялись по Академическому списку Новгородской I летописи [Шибаев, 2004, 203–204]. На наш взгляд, исправления производились по более раннему списку Новгородской I летописи, поскольку в ряде чтений Еллинский летописец сближается с древнейшим списком данного памятника — Синодальным [Жуков, 2013, 153–156].

присланы, а тебе царство его⁴. Мурчюфл же и бояре его не даша его жива, и уморивше Исаковича» (Софийская I летопись, 1925, 187). В Софийской I летописи старшего извода, Музейном летописце и Вологодско-Пермской летописи выделенный фрагмент пропущен (Софийская I летопись, 2000, 256; Музейный летописец. Л. 68; Вологодско-Пермская летопись, 2006, 58). В некоторых чтениях Музейный летописец сближается непосредственно с Вологодско-Пермской летописью. Так, в обоих памятниках читается: «Инех же церкви не можеть человека исповедати» (Музейный летописец. Л. 70; Вологодско-Пермская летопись, 2006, 59). В Софийской I летописи старшего извода вместо «исповедати» читается «сказати» (Софийская I летопись, 2000, 258). Ниже по тексту в Музейном летописце и Вологодско-Пермской летописи приводится текст: «Царь же не хотя его убити, повеле ему очи ослепити стыслом» (Музейный летописец. Л. 70; Вологодско-Пермская летопись, 2006, 59). Чтение «стыслом» является специфическим вариантом летописей вологодско-пермского семейства. В Софийской I летописи читается «стыклом» (Софийская I летопись, 2000, 258). При этом чтения Музейного летописца более исправные, чем в других списках Вологодско-Пермской летописи. Так, в нем читается: «Оже нету нам Исаковича, с ним же есмя пришли, да луче ны есть умрети у Царяграда, нежели с страхъм и срамом отъити» (Музейный летописец. Л. 68 об.). В Софийской I летописи приводится сходное чтение (Софийская I летопись, 2000, 256). В Вологодско-Пермской летописи читается «со страхом», «и срамом» отсутствует (Вологодско-Пермская летопись, 2006, 58). В Музейном летописце приводится чтение: «А с нижних на град възлезоша» (Музейный летописец. Л. 69). Текст совпадает с Софийской I летописью (Софийская I летопись, 2000, 257). В Вологодско-Пермской летописи вместо «възлезоша» читается «возыдоша» (Вологодско-Пермская летопись, 2006, 59).

Таким образом, Повесть о взятии Царьграда фрягами в составе Музейного летописца текстологически наиболее близка к тексту в Вологодско-Пермской летописи. Более того, некоторые чтения Музейного летописца более исправны по сравнению с последней. Вместе с тем при его составлении из текста были удалены две краткие повести, присутствующие во всех списках Софийской I и Вологодско-Пермской летописи. Ниже мы попытаемся установить возможные причины этой редакторской правки. Сейчас, однако, обратимся к текстологической характеристике других произведений, помещенных в начале Музейного летописца.

Повесть о битве на р. Калке. Текст Повести в Музейном летописце совпадает с Софийской I летописью и летописями Вологодско-Пермского семейства. При этом по сравнению с ними он содержит несколько позднейших чтений. Так, в Музейном летописце отсутствует отрывок «о нихъ памяти ради русских князеи и беды, яже от нихъ бысть имъ» (Софийская I летопись, 2000, 275; Музейный летописец. Л. 71). Представляется, что данный пропуск следует рассматривать как пример гаплографии, возникший в самом Музейном летописце, поскольку в родственных ему Вологодско-Пермской летописи и Летописи Лавровского текст совпадает с Софийской I летописью (Вологодско-Пермская летопись, 2006, 66; Летопись Лавровского, 2018, 139). Ниже по тексту в Софийской I летописи читается: «И прииде ту вся земля Половетьская и вси их князи» (Софийская I летопись, 2000, 278). Аналогичный текст помещен в Вологодско-Пермской летописи и Летописи Лавровского (Вологодско-Пермская летопись, 2006, 68; Летопись Лавровского, 2018, 140). В Музейном летописце отсутствует чтение «их» (Музейный летописец. Л. 73). В Софийской I летописи читается отрывок: «А выгонци галичский приехаша в лодяхъ по Днепру» (Софийская I летопись, 2000, 279). Текст дословно совпадает с Вологодско-Пермской летописью и Летописью Лавровского (Вологодско-Пермская летопись, 2006, 68; Летопись Лавровского, 2018, 140). В Музейном летописце вместо «приехаша» приводится чтение «придоша» (Музейный летописец. Л. 73). В Софийской I летописи читается: «Исходяху противу им съ кресты» (Софийская I летопись, 2000, 282). В Музейном летописце чтение «им» отсутствует (Музейный летописец. Л. 75 об.). В Вологодско-Пермской летописи и Летописи Лавровского текст совпадает с Софийской I летописью (Вологодско-Пермская

летопись, 2006, 69; Летопись Лавровского, 2018, 141). При этом в отдельных чтениях Музейный летописец сближается с летописями вологодско-пермской группы против Софийской I летописи. Так, в последней читается «Бе бо с ними Домамеричь Юрьи» (Софийская I летопись, 2000, 279). В Музейном летописце, Вологодско-Пермской летописи и Летописи Лавровского вместо «с ними» дается чтение «с нами» (Музейный летописец, л. 73; Вологодско-Пермская летопись, 2006, 68; Летопись Лавровского, 2018, 140). Некорректное чтение «с нами» возникло в архетипе летописей вологодско-пермского семейства. В Софийской I летописи читается: «А иных князеи, гонячи до Днепра, 6 убиша: князя Мьстислава Яневьскаго, Изяслава Инговорьскаго, Святослава Шумьскаго, Мьстислава Черниговьскаго съ сыномъ» (Софийская I летопись, 2000, 282). В Музейном летописце вместо «Инговорьскаго» читается «Новгородскаго» (Музейный летописец, л. 75 об.). В Летописи Лавровского данное чтение отсутствует (пропущено). В Вологодско-Пермской летописи текст совпадает с Музейным летописцем (Вологодско-Пермская летопись, 2006, 69). Иными словами, текст Повести о битве на р. Калке сходен в Музейном летописце с Вологодско-Пермской летописью, однако содержит целый ряд позднейших чтений.

Комплекс известий о походах Батые на Русь за 6745–6748 гг. Текст Музейного летописца дословно совпадает с Софийской I летописью и летописями вологодско-пермской группы, однако содержит несколько позднейших чтений. В частности, в Музейном летописце отсутствует фрагмент: «Тако же и преже сих от нас Господь силу отня, а недоумение» (Софийская I летопись, 2000, 289; Музейный летописец, л. 79). Данный пропуск является его индивидуальной гаплографической ошибкой, которой не было в протографе памятников вологодско-пермского семейства, поскольку в Летописи Лавровского и Вологодско-Пермской летописи приведенное чтение сохранилось (Вологодско-Пермская летопись, 2006, 71; Летопись Лавровского, 2018, 142). Далее в Музейном летописце читается «овых рассекаша мечи» (Музейный летописец, л. 77) вместо «рассекааху», как в Софийской I летописи (Софийская I летопись, 2000, 289). В Летописи Лавровского и Вологодско-Пермской летописи текст совпадает с Софийской I летописью (Летопись Лавровского, 2018, 142; Вологодско-Пермская летопись, 2006, 71). Следовательно, в протографе вологодско-пермской группы также читался вариант «рассекааху» или близкий к нему. В сообщении о пленении Василька Константиновича в Софийской I летописи приводится чтение: «И ведоша въ станы своя съ великою нуждею» (Софийская I летопись, 2000, 295). В Музейном летописце вместо «станы» читается «страны» (Музейный летописец, л. 81 об.). В Летописи Лавровского и Вологодско-Пермской летописи текст сходен с Софийской I летописью (Летопись Лавровского, 2018, 144; Вологодско-Пермская летопись, 2006, 73). Однако в некоторых случаях Музейный летописец и памятники вологодско-пермского семейства дают общее чтение против последней. Так, Софийская I летопись в сообщении о требовании Батыем десятины от рязанских князей содержит чтение: «Десятое въ бурых, десятое в рыжихъ, десятое в пегыхъ» (Софийская I летопись, 2000, 288). В Музейном летописце, Вологодско-Пермской летописи и Летописи Лавровского отсутствует чтение «десятое в рыжихъ» (Музейный летописец, л. 79; Вологодско-Пермская летопись, 2006, 71; Летопись Лавровского, 2018, 141). В тексте о смерти Василька в Софийской I читается: «Се бо чудно естъ, ибо по смерти совокупилъ Богъ телеса ихъ» (Софийская I летопись, 2000, 297). В Музейном летописце предлог «по» пропущен (Музейный летописец, л. 83 об.). В Летописи Лавровского и большинстве списков Вологодско-Пермской летописи чтение совпадает с Музейным летописцем (исключение составляет Чертковский список Вологодско-Пермской летописи, в котором предлог «по» был вновь вставлен в текст) (Вологодско-Пермская летопись, 2006, 74; Летопись Лавровского, 2018, 144).

Повесть о битве на р. Липице. Текст в Музейном летописце совпадает с памятниками вологодско-пермского семейства, которые содержат ряд разночтений против Софийской I летописи. Приведем наиболее значимые из них. В Музейном летописце читается: «Они же то слышавше и послаша к брату своему старейшему

в Ростовъ х Костянтину» (Музейный летописец. Л. 88–89). Сходное чтение приводится в Летописи Лавровского и Вологодско-Пермской летописи (Летопись Лавровского, 2018, 17; Вологодско-Пермская летопись, 2006, 61). В Софийской I летописи на этом месте помещен пространный текст со слов «И ркоша промежи себе князи: „Ты, Ярославе, с плотью, а мы съ крестомъ честнымъ“» до слов «И ту приеха Костянтинъ с Ростовци. И възрадовашася, видевшеся, и крестъ целоваша» (Софийская I летопись, 2000, 263–264). Далее в Музейном летописце, Летописи Лавровского и Вологодско-Пермской летописи помещено чтение: «Они же тако обещахася ему. Ярослав же так же прибежь одинъ в Перьяславль на пятомъ коне, а 4(!)⁴, и затворися еще бъ не насытися крови челоувечьския» (Музейный летописец. Л. 95 об.; Вологодско-Пермская летопись, 2006, 20; Летопись Лавровского, 2018, 65). В Софийской I летописи читается более пространный текст: «Они же тако обещахася ему. Ярославъ же такоже прибежь одинъ въ Переяславль на 5 кони, а 4 одушилъ, и затворися. И не довле ему о первомъ зле; не насытися крови челоувечьския и избии в Новгороде люди много и въ Торьжку и на Володе» (Софийская I летопись, 2000, 272). Ниже в Музейном летописце, Летописи Лавровского и Вологодско-Пермской летописи помещено чтение: «Хотяху же ратни приступити. Князи же не даху им» (Музейный летописец. Л. 96; Вологодско-Пермская летопись, 2006, 65; Летопись Лавровского, 2018, 20). Софийская I летопись дает более пространный текст: «Смолняне же прощахуся отчина взяти градъ. И князь Владимиръ не пусти ихъ. И высла князь Юрьи съ челобитиемъ къ княземъ» (Софийская I летопись, 2000, 272). Таким образом, в Музейном летописце, как и в других памятниках вологодско-пермской группы, представлен сокращенный вариант повести о битве на р. Липице.

Расположение отдельных повестей за пределами летописной хронологии типично для ранних памятников вологодско-пермского семейства. Так, в Летописи Лавровского после завершения основного текста помещены Повесть о битве на р. Калке и известия о походах Батыя на Русь. Повесть о взятии Царьграда фрягами как таковая в ней отсутствует. Читается лишь первая фраза, которой открывается ее текст: «В лето 6712. Царствующу Алексе въ Цариграде въ царстве Исаакове, брата своего ослепив, а сам царемъ ста» (Летопись Лавровского, 2018, 146). После этого помещены краткие сообщения «О иконе Одигитрии» и «О ризе». Цикл известий завершается сообщением «Преставление великаго князя Александра» (Летопись Лавровского, 2018, 147). Далее уже с нового листа начинается краткий фрагмент о расселении славян (Летопись Лавровского, 2018, 147–148). В Лондонском списке Вологодско-Пермской летописи вне хронологии помещены рассказ Повести временных лет о расселении племен, Послание новгородского архиеп. Василия о рае, Житие Бориса и Глеба, рассказы о преставлении кн. Александра Невского, об испытании веры кн. Владимиром, о походе кн. Олега на Царьград, о убиении кн. Михаила Черниговского в Орде, Повесть о битве на р. Калке, сообщения о нашествии Батыя, Повесть о взятии Царьграда фрягами с дополнительными статьями «О иконе Одигитрии» и «О ризе»⁵. Некоторые из статей Лондонского списка отсутствуют в Летописи Лавровского, что может быть связано с механическими утратами текста⁶. Однако очевидно, что в основе обоих памятников лежал общий протограф, в котором указанные повести были расположены за пределами летописной хронологии. В Музейном летописце состав начальных статей, в целом, сходен

⁴ Так в Музейном летописце и Летописи Лавровского. В Вологодско-Пермской летописи после «4» читается «задушил».

⁵ Первый том Лондонского списка Вологодско-Пермской летописи неоднократно расшивался. Поэтому в настоящее время порядок листов в манускрипте нарушен. Правильное расположение листов см.: [Майоров, Афанасьева, 2013, 49–50].

⁶ В частности, из всей начальной части Повести временных лет в Летописи Лавровского сохранился только отрывок о расселении славян. Однако сам факт наличия в тексте данного фрагмента свидетельствует о том, что начальная часть Повести временных лет в рассматриваемом памятнике присутствовала.

с Летописью Лавровского и Лондонским списком, однако имеет свои особенности. Во-первых, в рассматриваемом памятнике отсутствует начальная часть Повести временных лет, равно как и сообщения за X–XI вв. Во-вторых, как было отмечено выше, статьи «О иконе Одигитрии» и «О ризе», которые должны сопровождать Повесть о взятии Царьграда фрягами, удалены из текста. В-третьих, в состав начальных статей вынесена Повесть о битве на р. Липице, которая и в Летописи Лавровского, и в Лондонском списке помещена в соответствии с хронологией под 6724 г. Можно, конечно, предположить, что данный памятник располагался среди дополнительных статей и был включен в основной текст в общем протографе Летописи Лавровского и Лондонского списка. Мы, однако, склоняемся к противоположной версии: текст Повести о битве на р. Липице изначально располагался внутри летописного повествования и был вынесен за его пределы составителем Музейного летописца. Дело в том, что в основном тексте летописей вологодско-пермской группы и в дополнительных статьях, помещенных вне хронологии, применены различные подходы к работе с их основным источником, принадлежавшим к новгородско-софийскому семейству. В основной части текста его протограф был существенно отредактирован и сокращен. В дополнительных статьях, напротив, известия Софийской I летописи переданы без существенных изменений. Как было отмечено выше, текст Повести о битве на р. Липице в составе Музейного летописца передан в уже сокращенном виде. Следовательно, в нем отразился подход, характерный для основного текста памятников вологодско-пермской группы.

Таким образом, состав дополнительных статей в Музейном летописце был существенно отредактирован. Из текста Повести о взятии Царьграда фрягами были удалены статьи «О иконе Одигитрии» и «О ризе». Отсутствуют также начальная часть Повести временных лет, известия о смерти кн. Александра Невского и о убийнии кн. Михаила Черниговского. При этом за пределы летописной хронологии вынесена Повесть о битве на р. Липице. Чтобы понять причины подобной редакторской работы, следует обратить внимание на тематику дополнительных статей. В Повести о взятии Царьграда фрягами говорится о падении Константинополя под натиском крестоносцев. Однако само нашествие рыцарей на Византию стало возможно только потому, что ее правители не смогли уладить свои внутренние разногласия. Сначала Алексей Дука низложил Исаака Ангела. Потом сын Исаака Алексей обратился за помощью к германскому императору и вернул власть с помощью рыцарей. Вместо того чтобы передать руководство своему отцу, как предписывало династическое право, он сам сел на царство, однако удержать бразды правления не смог. В результате контроль над ситуацией захватил Алексей Мурузфл. Он также правил недолго. В конце концов власть в городе захватили крестоносцы. Согласно Повести о взятии Царьграда фрягами, империю сгубили дворцовые интриги и бесконечные внутренние распри. Сходные измышления присутствуют и в сообщениях, посвященных нашествию монголов. Русские князья не смогли объединить свои силы и потерпели поражения в битвах с войсками Батые. Менее ярко тема раздробленности проявляется в Повести о битве на Калке. В ее тексте лишь сообщается, что татары одержали победу «за прегрешение христьянское». Повесть о битве на Липице является памятником, в котором подробнейшим образом изложены события одного из самых кровопролитных междоусобных столкновений русской истории, произошедшего между младшими сыновьями кн. Всеволода Большое Гнездо Юрием и Ярославом и их старшим братом Константином, которого поддержал новгородский князь Мстислав Удатный. Объединив все вышеперечисленные произведения и расположив их перед основным текстом, составитель Музейного летописца сформировал цикл воинских повестей, связанных общей темой гибели православных государств под натиском захватчиков-иноверцев и идеей пагубности внутренних распри, приводящих к неспособности противостоять внешней угрозе. Краткие сообщения «О иконе Одигитрии» и «О ризе» не вписывались в контекст данной подборки и поэтому были удалены.

Рассмотрев предварительные статьи Музейного летописца и переходя к изучению основной части его текста, содержащей погодное изложение русской истории, мы обнаруживаем, что композиционно она также не представляет собой единого целого и распадается на несколько фрагментов, разделенных хронологическими лакунами. Сначала следуют известия за 6748–6759 гг. (л. 97 об. — 109). Далее помещено изложение событий XIV–XV вв., начиная с Повести об убиении кн. Михаила Тверского под 6827 г. и заканчивая кратким сообщением о взятии Царьграда турками под 6960 г. (л. 109–236). После этого следуют пространные рассказы «О Едигее» и «О Талыче» без указания точной даты и краткое известие о браке дочери Василия I Анны и византийского царевича Ивана Мануиловича под 6919 г. (л. 236–240 об.). В конце помещены повести о походе Ивана III на Новгород и о стоянии на Угре (л. 240 об. — 255 об.). В указанной части текста Музейный список содержит ряд утрат⁷. Кроме того, в нем явно отсутствует окончание. Памятник обрывается на словах «и у Пречистые Его Матери и у Чюдотворцова гробу Петрова, и у Алексея, и у иных у прочих чюдотворцев, бьючи челом» (л. 255 об.). Эти утраты, а также окончание текста могут быть восстановлены по Воронцовскому списку. В последнем после концовки Повести о стоянии на р. Угре помещен также краткий летописчик с известиями за 6990–6994 гг.

Таким образом, вторая часть Музейного летописца представляет собой три комплекса известий, не связанных хронологически, однако заимствованных из одного источника, которым послужила Вологодско-Пермская летопись. Данное обстоятельство послужило для И. М. Кудрявцева основанием считать Музейный летописец редакцией Вологодско-Пермской летописи. Лакуны между блоками статей Музейного летописца исследователи связывают с тем, что в рукописи РГБ, Муз. 3271 текст сохранился «в фрагментарном виде» [Лурье, 1989, 38–39]. Хронологические разрывы действительно могли образоваться случайно (например, в результате утраты листов в протографе Музейного летописца). Однако нельзя исключать вероятность их возникновения в результате реализации определенного замысла составителем рассматриваемого памятника. Первое объяснение кажется нам маловероятным. Если бы лакуны появились в результате механических повреждений, то начальные известия вышеперечисленных фрагментов не имели бы начала, а конечные — окончания. Иными словами, каждый комплекс известий начинался бы с середины предложения и обрывался бы на половине фразы, как это бывает при утрате листов. Однако в блоках сообщений Музейного летописца подобной ситуации не наблюдается. Поэтому мы склоняемся ко второму объяснению. При внимательном прочтении становится очевидно, что статьи внутри каждого блока объединены общей тематикой и идеями. Подборка за 6748–6759 гг. посвящена периоду русской истории, связанному с деятельностью кн. Александра Невского. Примечательно, что она завершается именно известием за 6759 (1250/51) г. Жизненный путь кн. Александра Невского не обрывается на этой дате. Его жизнеописание могло быть продолжено. Однако в этом году произошло последнее ключевое событие в биографии князя. К нему прибыло посольство от Римского папы. Легаты призывали князя принять католическую веру. Князь Александр отверг их предложение. Таким образом, составитель Музейного летописца описывал прежде всего подвиги князя на ниве защиты православной веры. Комплекс известий за 6825–6960 гг. содержит сообщения, объединенные общей темой возвышения Москвы. Не случайно повествование открывается Повестью об убийстве кн. Михаила Тверского. Именно после этого события правители Москвы впервые получили ярлык на Владимирское великое княжение⁸. Московское княжество стало центром

⁷ Утрачено три листа после л. 247 об., четыре листа после л. 251 об.

⁸ Сам князь Юрий Данилович, участвовавший в казни кн. Михаила, стал первым московским князем, получившим ярлык на великое княжение. В 1321 г. его власть признал даже сын кн. Михаила Дмитрий, который передал кн. Юрию ордынскую дань со всей Тверской земли. Однако кн. Юрий направил деньги не в Орду, а в Новгород с целью получения прибыли

объединения русских земель и резиденцией русских митрополитов. Текст завершается известием о взятии Константинополя турками. Именно с этим событием московские интеллектуалы связывали изменение положения Москвы, именуя ее то «Вторым Константинополем», то «Третьим Римом». В истории русских земель наступил новый этап. Иными словами, комплекс известий за 6825–6960 гг. описывает период, когда Московское княжество уже стало центром Руси, но еще не являлось центром всемирного православия. Последующие известия тематически примыкают к данному блоку. Повести «О Едигее» и «О Талыче» объединены общей тематикой нашествия ордынских войск на русские земли. Несколько обособленно стоит в Музейном летописце известие «О княжне Анне», в котором сообщается о свадьбе дочери кн. Василия Дмитриевича и византийского царевича Иоанна Палеолога. Данная статья продублирована. Первый раз она помещена в Музейном летописце под 6919 г. Причины подобного повтора не вполне ясны. Возможно, составитель Музейного летописца таким образом подчеркнул связь между московским княжеским домом и византийской императорской династией, что вполне вписывается в логику повествования. Известие о битве на р. Шелони сообщает об одном из ключевых достижений московских великих князей в деле объединения Руси – о присоединении Новгорода. Наконец, Повесть о битве на р. Угре посвящена обретению Московским княжеством независимости от Орды. Примечательно, что блоки известий Музейного летописца объединены общими идеями не только внутри, но и между собой. В памятнике настойчиво проводится мысль о необходимости объединения русских земель вокруг Москвы – без этого Русь не сможет противостоять врагам и сохранить верность православию.

Таким образом, непрерывное летописное повествование в Музейном летописце отсутствует. Композиционно текст представляет собой пространные выборки, разделенные хронологическими лакунами. Однако это не значит, что данный памятник лишен концептуальной целостности. Каждая его составная часть посвящена тому или иному сюжету, а все вместе они отображают определенный исторический процесс. В XIII в. православный мир постиг затяжной кризис, который начался в первой половине столетия с взятия Константинополя крестоносцами и завоевания Руси монголами и завершился во 2-й пол. XV в. ликвидацией монгольского ига и становлением Великого княжества Московского в качестве центра ортодоксального христианства. Представляется, что в Музейном летописце отразилась определенная рефлексия по поводу этих событий.

Рассмотрев композицию Музейного летописца, переходим к основному вопросу настоящей статьи – к определению места рассматриваемого произведения в системе русского летописания. Я. С. Лурье считал, что в Музейном летописце представлен московский свод 50-х гг. XV в., доведенный до краткого известия о взятии Константинополя в 1453 г. Последующие статьи, по мнению исследователя, восходят к Вологодско-Пермской летописи. Данная точка зрения имела бы под собой некоторые основания, если бы лакуны между составными частями Музейного

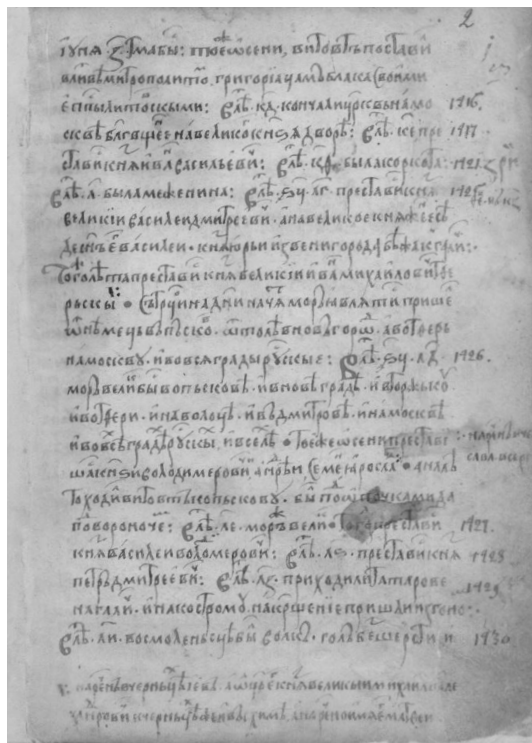
от финансовых махинаций. Операции московского правителя кончились неудачей. Дань была утрачена, а кн. Юрий лишился великокняжеского статуса. Ярлык на Владимирское княжение перешел к кн. Дмитрию Тверскому. Впоследствии оба князя встретились в Орде, где кн. Дмитрий умертвил кн. Юрия, после чего был казнен за самоуправство. После этого великим князем стал младший брат Дмитрия Александр. В 1327 г. в Тверь прибыл родственник хана Чолхан (Шевкал). Он поселился в княжеском дворце, выгнав оттуда кн. Александра. Действия ханского посла привели к восстанию в Твери. Шевкал был убит. После этого в Тверскую землю была направлена карательная экспедиция, в которой приняли участие князя Александр Васильевич Суздальский и Иван Данилович Московский (Калита). Князь Александр Михайлович бежал из Твери. Ярлык на великое княжение получил Александр Суздальский. Иван Московский стал новгородским князем. После смерти суздальского князя Владимир также перешел под контроль Калиты. С этого времени московские князья становятся бессленными обладателями великокняжеского титула.

летописца возникли в результате механических утрат. В этом случае можно было бы утверждать, что изначально в Музейном летописце был представлен непрерывный текст. Однако, как было отмечено выше, лакуны появились в результате сознательного удаления целых блоков известий. Подобная дискретность повествования выглядит странно для великокняжеского свода. Мнение Я. С. Лурье о восхождении текста до 1453 г. и после него к разным источникам не представляется нам достаточно обоснованным. Повествование до указанной даты и после нее текстологически сходно с Вологодско-Пермской летописью. Как было отмечено выше, Музейный летописец представляет собой комплекс летописных подборок, объединенных общей тематикой. Одна из них посвящена возвышению Великого княжества Московского как центра русской земли. Ее окончание на известии о взятии Константинополя вполне укладывается в концепцию составителя памятника. После падения «Второго Рима» в истории Москвы, с точки зрения русских книжников, начинается новый этап — она постепенно становится центром православного мира. Кроме того, под 6960 г. после сообщения о падении Царьграда во всех памятниках вологодско-пермской группы помещена статья «О великаго князя свадьбе Иоана Васильевича» (Летопись Лавровского, 2018, 95; Вологодско-Пермская летопись, 2006, 212). Лишь в Музейном летописце она отсутствует. Ее удаление из текста трудно было бы объяснить, если бы в рассматриваемом памятнике был представлен текст московского великокняжеского свода. Столь же опрометчиво считать Музейный летописец одной из ранних редакций Вологодско-Пермской летописи, как то делает И. М. Кудрявцев. Тезис о том, что последняя лежит в основе памятника, высказывался в историографии неоднократно и сомнению не подлежит⁹. Однако, в соответствии с авторской концепцией, текст Вологодско-Пермской летописи подвергся существенным изменениям. Как было отмечено выше, после Повести о взятии Царьграда фрягами были удалены краткие сообщения «О иконе Одигтрии» и «О ризе». Вне хронологии была помещена Повесть о битве на р. Липице. Из текста были удалены целые блоки известий, которые не способствовали раскрытию исторической концепции составителя Музейного летописца. Рассматриваемый памятник не является ни отражением московского свода 50-х гг. XV в., ни первоначальной редакцией Вологодско-Пермской летописи. Музейный летописец — особый памятник русской исторической книжности, уникальный с композиционной точки зрения. Это комплекс летописных подборок, посвященных общей теме — становлению московского княжества центром русских земель и православного мира. В этом отношении он не выбивается из общего литературного контекста последней четверти XV — нач. XVI вв. Именно в указанный период создаются Повесть о стоянии на Угре (вошедшая в текст Музейного летописца), «Изложение пасхалии» митр. Зосимы, Послание Спиридона-Саввы о Мономаховом венце, Сказание о князьях Владимирских и другие произведения, посвященные становлению Москвы в качестве столицы мирового православия.

Итак, мы обозначили место рассматриваемого памятника в системе древнерусской литературы в целом и русского летописания в частности. Однако один вопрос остается без ответа. Непонятно, какие цели преследовал составитель Музейного летописца, создавая комплекс подборок, объединенных общей проблематикой. Следует заметить, что отрывочность повествования, присущая изучаемому тексту, нехарактерна для произведений древнерусской литературы. К какому бы жанру они ни принадлежали, в них всегда будет просматриваться законченная композиция. Даже в летописях в большинстве случаев наблюдается последовательное изложение исторических событий по годам. Исключение составляют заготовки и выписки для создания более масштабных памятников русской книжности. Не исключено, что Музейный летописец является подобного рода заготовкой.

⁹ В частности, выше мы отметили, что в воинских повестях, предворяющих текст Музейного летописца, в ряде случаев помещены более исправные чтения, чем в других списках Вологодско-Пермской летописи.

Однако какой именно текст планировалось создать на его основе? В связи с поисками ответа на поставленный вопрос особую ценность имеют наблюдения О. Л. Новиковой. В целом ряде своих статей исследовательница рассмотрела литературную деятельность книжника, переписавшего первую часть конволюта РГБ, Муз. 3271, предшествующую Музейному летописцу (л. 1–65) (илл. 1). Она предложила именовать его «книжником Х», пока его имя не установлено. Однако, по мнению О. Л. Новиковой, не подлежит сомнению, что он был насельником Кирилло-Белозерского монастыря и имел доступ к монастырским книгам и келейным сборникам братии, а также к личным рукописям людей, по той или иной причине находившихся в обители [Новикова, 2011; Новикова, 2012]. Изучая литературную деятельность «книжника Х», исследовательница обратила внимание на текст, помещенный на л. 229–233 об. сборника РНБ, Q.XVII.57. Данное произведение представляет собой фрагмент хронографической компиляции [Новикова, 2017, 319]. Впоследствии ее текст был

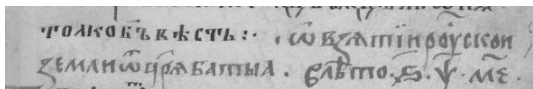


Илл. 1. РГБ. Муз. 3271. Л. 2.
Почерк «книжника Х»

дополнен подборкой выписок из Толковой Палеи РНБ, Кир.-Бел. 150, Восьмикнижия и Троицкого хронографа (эта подборка отразилась в рукописи РГБ, Ф. 304. I. № 770). В сер. XVI в. получившаяся компиляция была переписана книжником Вассианом. Ее текст отразился в сборнике СПб ИИ РАН, собр. Археографической комиссии № 244 (л. 24 об. — 48) [Новикова, 2017, 361]. Таким образом, удалось реконструировать процесс создания Хронографа, ставшего результатом деятельности нескольких поколений кирилло-белозерских книжников [Новикова, 2017, 365]. Примечательно, что опыты составления хронографов предпринимались в Кирилло-Белозерском монастыре и раньше. В частности, пример подобной работы отразился в рукописи РНБ, Кир.-Бел. 22/1099 (далее — КБ-22). В ее начальной части помещена краткая и черновая по своему виду компиляция, объединившая повествование из библейской, византийской и русской истории. Окончательное оформление текста этого памятника было осуществлено книжником Ефросином около 1475 г. [Новикова, 2016]. Именно текст в составе КБ-22 и был положен в основу компиляции в составе сборника РНБ, Q.XVII.57 и дополнен по другим источникам. В контексте настоящего исследования для нас важнее то обстоятельство, что переписчик первой части Музейного летописца вел работы, направленные на составление хронографа. Масштабы данного литературного мероприятия не следует преувеличивать. В сборниках РНБ, Q.XVII.57 и СПб ИИ РАН, колл. Археографической комиссии № 11 помещены небольшие тексты, в которых исторические события изложены крайне лапидарно. Фактически памятники, о которых пишет О. Л. Новикова, представляют собой перечень царей с указаниями лет их правления. Это своеобразная основа, «скелет» хронографического текста, который можно было бы расширить, дополнив фактами, касающимися всемирной и русской истории. Вполне возможно, что «книжник Х»

не ставил перед собой столь амбициозных задач и планировал ограничиться кратким изложением всемирной истории. Однако нельзя исключать и противоположного: книгописец вполне мог задумываться и о расширении текста. Масштабы его замыслов нам неизвестны. Однако характеризуя литературную деятельность «книжника X» в целом, О. Л. Новикова пишет: «В сборниках книжника X существенное место занимают сведения по русской истории, не говоря о том, что в рукописи Муз. 3271 читается написанный его рукой текст „Летописца русского“ с собственноручными редакторскими добавлениями. Это позволяет предположить, что публикуемый ниже Хронограф планировалось продолжить» [Новикова, 2017, 366].

Наблюдения О. Л. Новиковой наводят на мысль, что Музейный летописец вполне мог послужить заготовкой русской части рассматриваемого хронографа. Это тем более вероятно, если принять во внимание то обстоятельство, что «книжник X» участвовал в работе не только над первой частью конволюта РГБ, Муз. 3271, но и в подготовке второй его части. Основной текст Музейного летописца выполнен другими почерками¹⁰ и на другой бумаге¹¹. Однако заголовки на л. 66, 70 об. и 76 написаны тем же почерком, что и первая часть рукописи (илл. 2).



Илл. 2. РГБ. Муз. 3271. Л. 76. Заголовок (предположительно рукой «книжника X»)

Их каллиграфию и почерк «книжника X» сближают следующие особенности: 1) написание буквы *ѣ* с высокой горизонтальной волнообразной мачтой; 2) написание буквы *а* с заостренным нижним элементом и с небольшой засечкой на верхнем конце диагональной мачты. Определить причины, по которым «книжник X» выполнил лишь заглавия на л. 66, 70 об. и 76, однако не принимал участия в работе над основным текстом, затруднительно. В контексте настоящего исследования более важно другое — обе части конволюта РГБ, Муз. 3271 представляют собой единый комплекс материалов. «Книжник X» был знаком с Музейным летописцем, работал с его текстом и вполне мог использовать для решения тех или иных литературных задач. В пользу предположения о том, что рассматриваемый памятник являлся заготовкой русской части

¹⁰ Первый почерк представлен на л. 66–77 об. (кроме последних двух строк). Второй почерк представлен на л. 77 об. (последние две строки) — 255 об. Ни один из них не тождествен почерку «книжника X».

¹¹ Первая часть конволюта выполнена на бумаге со следующими филигранями: 1) голова быка под крестом, обвитым змеей, расположена в боковой части листа, вид: Лихачев 3728 (1493 г.) (нижняя часть — л. 2, 3; верхняя часть не представлена); 2) голова быка под крестом, обвитым змеей, расположена в центре листа, вид: Лихачев 1238 (1495 г.) (нижняя часть — л. 11, 16, 23, 25, 26, 27; верхняя часть — л. 13, 18, 19, 20, 32, 33); 3) голова быка под короной, вид: Лихачев 1189 (1481 г.) (нижняя часть — л. 39, 44, верхняя часть — л. 40, 50, 51, 63); 4) голова быка под короной, вид: Лихачев 1189 (1481 г.) (нижняя часть — л. 35, 42, 55, 60, 64; верхняя часть — л. 36, 47, 49, 59); 5) гербовый щит под короной с четырехлистником с изображением трех геральдических лилий и готической литерой «I» в нижней части, вид: Лихачев 1454 (1514 г.) (верхняя часть — л. 6, 10; нижняя часть — л. 7). Во второй части рукописи выявлены следующие филигранные: 1) папская шляпа, вид: Лихачев 3509 (1488 г.) (верхняя часть — л. 66, 71, 74, 79, 258, 265, 267, 272, 275, 280, 290; нижняя часть — л. 68, 73, 76, 257, 262, 266, 268, 271, 279, 285, 289); 2) голова быка под крестом, обвитым змеей, расположена в боковой части листа, вид: Лихачев 3728 (1493 г.), 2965 (фрагмент, 1499 г.) (нижняя часть — л. 103, 104, 109, 112, 116, 142, 146, 157, 161, 182, 190, 195, 199, 205, 219, 223, 224, 230, 235, 238, 240, 249; верхняя часть — л. 99, 100, 110, 119, 141, 153, 154, 158, 181, 189, 192, 196, 200, 216, 227, 228, 231, 233, 236, 247, 250); 3) голова быка под крестом, обвитым змеей, расположена в боковой части листа, вид: Лихачев 3728 (1493 г.), 2965 (фрагмент, 1499 г.) (нижняя часть — л. 86, 89, 90, 93, 123, 129, 132, 136, 138, 150, 169, 170, 172, 178, 187, 208, 213, 214, 242, 253; верхняя часть — л. 82, 94, 97, 122, 128, 131, 135, 149, 162, 163, 175, 177, 185, 206, 211, 221, 245, 254); 4) голова быка под пятилистником, не отожд. (верхняя часть — л. 117; нижняя часть — л. 118). Филигрань № 1 первой части близка к филигранны № 2 второй части, однако не тождественна ей. Столь высокая степень сходства филиграней позволяет полагать, что обе части конволюта создавались примерно в одно время, однако не свидетельствует сама по себе об их составлении в одном кругу книжников.

хронографа, свидетельствуют следующие обстоятельства. Во-первых, в Музейном летописце известия расположены блоками. В некоторых случаях текст представляет собой подборки повестей. Подобное расположение материала удобно для составления хронографа. В этой связи представляется целесообразным вспомнить, каким образом организован русский материал в хронографических компиляциях XV — нач. XVII вв., сохранившихся до наших дней. В Еллинском летописце собственно русские известия отсутствуют. Из летописных источников в текст было вставлено три воинских повести: о походе кн. Олега на Константинополь (6414 г.) (Летописец Еллинский и Римский, 1999, 473–474), о походе кн. Игоря на Константинополь (6448 г.) (Летописец Еллинский и Римский, 1999, 502) и о взятии Царьграда фрягами (6712 г.) (Летописец Еллинский и Римский, 1999, 507–511). Указанные памятники заимствовались из разных источников и, вероятно, выверялись по нескольким рукописям. Для того чтобы провести подобную работу, необходимо было выписать повести и отредактировать их, прежде чем включать в состав Еллинского летописца. В Хронографе редакции 1512 г. русские известия заимствованы из Сокращенного летописца 1495 г. [Клосс, 1971, 246–249] и расположены блоками, чередующимися с изложением греческой, болгарской и сербской истории. При этом в тексте присутствует пространная воинская повесть о походе Батя на Русь, которая не читается в его летописном источнике. Еще более показательная ситуация наблюдается в хронографах 1599 г., 1601 г. и Русском временнике. Помимо русских известий, восходящих к Хронографу 1512 г., в них читается несколько блоков сообщений, явно заимствованных из летописных источников. Так, в рассматриваемых памятниках помещен цикл известий из Повести временных лет, посвященных крещению Руси («О христианине и варязе и сыне его Иване, убиенных Христа ради», «О срацынскоу вере», «О немецкой вере», «О жидовской вере», «О вере христианьстей», «И нача философ глаголати», «О испытание веры христианьския», «О взятии града Корсуня и о крещении великаго князя Владимирера», «Крещение», «Молитва») (Хронограф 1599 г. Л. 434–445; Русский временник. Л. 574 об. — 591.). Второй цикл сообщений затрагивает события 1-й пол. XIII в. и включает в себя Повесть о битве на р. Липице и Повесть о разорении Рязани Батыем хронографической редакции (текст под заголовками «О пришествии Николина образа на Резань из Корсуня», «О великом побоище, иже на Калке реце Русь», «В лето 745 нашествие безбожнаго царя Батя на Русскую землю», «О взятии града Москвы», «О взятии града Владимирера», «О Еупатии Коловрате», «О убиении Василка Константиновича», «О шествии Батя в Новгородскую землю», «О мучении великаго князя Михаила и Феодора, боярина его, за Христа», «О убиении Батя») (Хронограф 1599 г. Л. 465 об. — 478; Русский временник. Л. 644 об. — 668 об.). В Русском временнике комплекс статей был расширен сообщениями «О граде Смоленске», «Явление пресвятыя Богородицы и о святем Меркурии», «О Невском побоищи великаго князя Александра», «О Пелгусии Ижеряине», «О шти храбрых», «Ледовое побоище» (Русский временник. Л. 668 об. — 682). Кроме того, начиная с изложения событий XV в. в нем прослеживается цепь заимствований из Летописного свода 1560 г., которая обрывается на 1533 г. В Хронографе 1599 г. эта цепочка сообщений отсутствует, однако на л. 511–530 под заголовком «Начало царства царя и великаго князя Ивана Васильевича всея Руси, от отца его преставления блаженнаго и приснапамятнаго великаго князя Василя Ивановича всея Руси, во иноцех Варлаама» помещен краткий летописец за 1533–1552 гг., восходящий к тому же источнику. На основании ряда признаков можно сделать вывод о том, что рассматриваемые заимствования в Русском временнике и Хронографе 1599 г. восходят к общему протографу — краткому летописцу, основанному на Своде 1560 г. Случаев обращения к последнему со стороны составителя Хронографа 1601 г. выявить не удалось. Так или иначе, в основе трех рассматриваемых хронографических компиляций лежала общая подборка русских материалов, в состав которой входили циклы тематических повестей, посвященных крещению Руси и монгольскому нашествию [Жуков, 2022, 145–146]. В контексте настоящего исследования для нас важно, что данный комплекс статей по своему составу близок к повестям, расположенным в начальной истории

Музейного летописца. Говоря об этом сходстве, мы не имеем в виду использование Музейного летописца в качестве источника хронографов рубежа XVI–XVII вв. Для подобной гипотезы нет никаких оснований, поскольку непосредственной текстологической связи между указанными памятниками не прослеживается. Мы лишь хотим сказать, что логика составителя Музейного летописца и методика его работы совпадали с подходом книжников, работавших над созданием хронографических компиляций. И в том, и в другом случае наблюдается расположение русских сообщений блоками со вставками воинских повестей. Примечательно в этом отношении, что составители хронографов, как и автор Музейного летописца, проявляли особое внимание к теме Батыева нашествия. Говоря о связи рассматриваемого памятника с традицией составления хронографических компиляций, следует также отметить, что в заключительной части конволюта РГБ, Муз. 3271 после собственно Музейного летописца помещен отрывок «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия со слов «возлюби отца его и смыслень бысть возрастомъ» до слов «биаше непрестанно победник къ сте» (Музейный летописец. Л. 256–291 об.). Начальная часть и окончание текста утрачены. Почерк «Истории Иудейской войны» отличается от почерка, которым написан Музейный летописец. Однако он выполнен на той же бумаге, на которой написан текст последнего¹². Следует заметить, что «История Иудейской войны» нередко использовалась в качестве источника хронографических компиляций. В частности, в полном объеме ее текст был включен в состав Еллинского летописца. Вышеизложенные аргументы носят косвенный характер и сами по себе не свидетельствуют о том, что Музейный летописец является заготовкой для русской части хронографа. Поэтому наши размышления остаются лишь гипотезой. Однако если наша догадка верна, то «книжник X» производил свои историографические мероприятия не в одиночку. Вместе с ним работало по меньшей мере три книгописца. Кроме того, масштабы его замысла не ограничивались кратким изложением всемирной истории. Можно сформулировать осторожное предположение, что в стенах Кирилло-Белозерского монастыря велась подготовка текста, сопоставимого по объемам представленного материала с Русским хронографом и Еллинским летописцем.

Подведем итоги настоящего исследования. Мы рассмотрели композицию Музейного летописца и пришли к выводу, что он не является ни отражением московского великокняжеского свода 50-х гг. XV в., ни первоначальной редакцией Вологодско-Пермской летописи. Памятник представляет собой комплекс летописных выборок, объединенных по тематическому принципу. Есть некоторые основания полагать, что эти выборки были одной из заготовок для создания хронографа, содержащего известия как по всемирной, так и по русской истории. По своему замыслу этот гипотетический памятник должен был сближаться с Хронографом 1512 г. Впрочем, эти измышления остаются всего лишь догадками. Возможно, впоследствии вопрос о природе Музейного летописца как памятника русской исторической книжности будет уточнен.

Источники и литература

Источники

1. Вологодско-Пермская летопись (2006) — Полное собрание русских летописей. М., 2006. Т. 26: Вологодско-Пермская летопись.
2. Летописец Еллинский и Римский (1999) — Летописец Еллинский и Римский / Вступит. ст., археограф. обзор и крит. аппарат изд. подгот. О. В. Твороговым. СПб., 1999.

¹² Филигрань «Папская шляпа» просматривается на л. 66–79, содержащих начало Музейного летописца, и на л. 258–291, содержащих «Историю Иудейской войны» Иосифа Флавия.

3. Летопись Лавровского (2018) — Полное собрание русских летописей. СПб., 2018. Т. 46: Летопись Лавровского.
4. Музейный летописец — РГБ (Российская государственная библиотека). Ф. 178. Музейное собр. № 3271.
5. Новгородская I летопись (2000) — Полное собрание русских летописей. М., 2000. Т. 3: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов.
6. Русский временник — РНБ (Российская национальная библиотека). F.IV.244. Л. 574 об.—591.
7. Софийская I летопись (1925) — Полное собрание русских летописей. Л., 1925. Т. 5. Изд. 2-е.
8. Софийская I летопись (2000) — Полное собрание русских летописей. М., 2000. Т. 6. Вып. 1: Софийская первая летопись старшего извода.
9. Хронограф 1599 г. — БАН (Библиотека Академии наук). 31.6.27.

Литература

10. Долгов (1902) — *Долгов С. О.* Московский собор 1490 г. против жидовствующих. По новооткрытым документам // ЧОИДР. М., 1902. Кн. 3 (202). С. 111–126.
11. Жуков (2013) — *Жуков А. Е.* К вопросу о редактировании летописных источников в Еллинском летописце второго вида // Новгородский исторический сборник. Великий Новгород, 2013. Т. 13 (23). С. 151–170.
12. Жуков (2022) — *Жуков А. Е.* Летописный свод 1560 г. М.; СПб., 2022.
13. Зимин (1957) — *Зимин А. А.* Новые списки «Хожения» Афанасия Никитина // ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13. С. 437–439.
14. Казакова, Лурье (1955) — *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси 14 — начала 15 века. М.; Л., 1955.
15. Клибанов (1960) — *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI вв. М., 1960.
16. Клосс (2006) — *Клосс Б. М.* Предисловие к изданию 2006 г. // Полное собрание русских летописей. М., 2006. Т. 26: Вологодско-Пермская летопись. С. V–XXV.
17. Клосс (1971) — *Клосс Б. М.* О времени создания Русского хронографа // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 244–255.
18. Клосс, Лурье (1976) — *Клосс Б. М., Лурье Я. С.* Русские летописи XI–XV вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. Ч. 1. С. 128–129.
19. Кудрявцев (1962) — *Кудрявцев И. М.* Сборник последней четверти XV — начала XVI в. из Музейного собрания. Материалы к исследованию // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1962. Вып. 25. С. 220–288.
20. Лурье (1973) — *Лурье Я. С.* Никаноровская и Вологодско-Пермская летописи как отражение великокняжеского летописания начала 70-х годов XV в. // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1973. Вып. 5. С. 219–250.
21. Лурье (1976) — *Лурье Я. С.* Общерусские летописи XIV–XV вв. М.; Л., 1976.
22. Лурье (1989) — *Лурье Я. С.* Летопись Вологодско-Пермская // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 2: Л–Я. Л., 1989. С. 38–39.
23. Лурье (1994) — *Лурье Я. С.* Две истории Руси 15 века. СПб., 1994.
24. Майоров, Афанасьева (2013) — *Майоров А. В., Афанасьева Т. И.* Состав рукописи // Вологодско-Пермская летопись. Лондонский список. Кн. 1. СПб., 2013. С. 44–54.
25. Мещерский (1958) — *Мещерский Н. А.* История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958.
26. Насонов (1955) — *Насонов А. Н.* Летописные памятники хранилищ Москвы // Проблемы источниковедения. М., 1955. Вып. IV. С. 243–285.
27. Новикова (2011) — *Новикова О. Л.* Сборник книжника рубежа XV–XVII веков с рассказами о Флорентийской унии и афонских монастырях: опыты атрибуции // Каптеревские чтения: Сб. статей. М., 2011. Вып. 9. С. 5–25.

28. Новикова (2012) — *Новикова О. Л.* Из истории редактирования летописных памятников в Кирилло-Белозерском монастыре на рубеже XV–XVI веков // *Летописи и Хроники. Новые исследования.* 2011–2012. М.; СПб., 2012. С. 206–235.
29. Новикова (2016) — *Новикова О. Л.* Опыты по составлению хронографа в Кирилло-Белозерском монастыре во второй половине XV — начале XVI века и происхождение «Криницы Досифея Топоркова» // *Летописи и хроники. Новые исследования.* 2015–2016. М.; СПб., 2016. С. 306–397.
30. Плигузов (1993) — *Плигузов А. И.* Текст-кентавр о сибирских самоедах. М.; Ньютон-виль, 1993.
31. Ржига (1926) — *Ржига В. Ф.* Литературная деятельность Ермолая-Еразма // *Летопись занятий Археографической комиссии за 1923–1925 годы.* Л., 1926. Вып. 33. С. 103–200.
32. Сакулин (1902) — *Сакулин П.* Русская повесть о воеводе Евстратии (К литературной истории саги о Велизарии) // «Под знаменем науки». Юбилейный сборник в честь Николая Ильича Стороженка, изданный учениками и почитателями. М., 1902. С. 481–487.
33. Седельников (1932) — *Седельников А. Д.* Рассказ 1490 г. об инквизиции // *Труды Комиссии по древнерусской литературе.* Л., 1932. Т. 1. С. 33–57.
34. Шибает (2004) — *Шибает М. А.* Летописные источники Еллинского летописца второго вида // *Рукописная книга Древней Руси и славянских стран: от кодикологии к текстологии.* СПб., 2004. С. 187–204.

Д. В. Гусев

Три просьбы греческих церковных иерархов к адмиралу Г. А. Спиридову во время Первой Архипелагской экспедиции (1769–1774) из фондов Российского государственного архива Военно-Морского Флота

УДК [271.21-9+94(470+571)"17"]:930
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_281
EDN MDEJZK



Аннотация: Целью статьи является анализ прошений греческих иерархов к адмиралу Г. А. Спиридову на предмет русско-греческих связей во время пребывания русской эскадры в Эгейском море в Первой Архипелагской экспедиции с 1769 по 1774 гг. Эти прошения хранятся в Российском государственном архиве Военно-Морского Флота и являются источником, позволяющим понять, каким образом складывались отношения между российскими военно-морскими силами и местным греческим населением в период Русско-турецкой войны. Спецификой документов является то, что поданы они духовными лицами и показывают, насколько далеко простиралось влияние адмирала российского флота в таких вещах, как перераспределение церковного имущества, подача милостыни и даже разрешение церковного служения некоторым иерархам. Анализ прошений позволяет дополнить антропологическую картину Первой Архипелагской экспедиции на материале церковных отношений, что является отдельной гранью в истории русско-греческих связей. В процессе исследования автор приходит к мнению, что признание власти российских военно-морских сил местным населением в Архипелаге сложилось благодаря политическому положению османской Греции и желанию греческого народа к обретению независимости; историческому контексту взаимоотношений с Россией; использованием третьей силы для решения личных проблем греков. Греческое население было заинтересовано во временном пребывании российской власти в Архипелаге, как с точки зрения краткосрочной перспективы — возможности решения насущных проблем народа, населяющего острова Эгейского моря, так с точки зрения и долгосрочной перспективы — освобождения Греции от владычества турок-османов.

Ключевые слова: Первая Архипелагская экспедиция, адмирал Г. А. Спиридов, граф А. Г. Орлов, патриарх Серафим II, османская Греция, история Военно-Морского Флота, русско-греческие отношения, РГАВМФ.

Об авторе: **Дмитрий Владимирович Гусев**

Главный специалист Российского государственного архива Военно-Морского Флота.

E-mail: rascal@bk.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1011-7072>

Для цитирования: Гусев Д. В. Три просьбы греческих церковных иерархов к адмиралу Г. А. Спиридову во время Первой Архипелагской экспедиции (1769–1774) из фондов Российского государственного архива Военно-Морского Флота // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 281–287.

Статья поступила в редакцию 15.08.2023; одобрена после рецензирования 18.09.2023; принята к публикации 12.10.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Dmitry V. Gusev

Three Requests of the Greek Church Hierarchs to Admiral G. A. Spiridov during the First Archipelago Expedition (1769–1774) from the Funds of the Russian State Naval Archives

UDK [271.21-9+94(470+571)"17"]:930
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_281
EDN MDEJZK



Abstract: The purpose of the article is to analyze the petitions of the Greek hierarchs to Admiral G. A. Spiridov on the Russian-Greek relations during the stay of the Russian squadron in the Aegean Sea in the First Archipelago Expedition from 1769 to 1774. These petitions are stored in the relationship between the Russian Naval Forces and the local Greek population during the Russian-Turkish war. The specifics of the documents is that they were submitted by clerics and show how far the influence of the admiral of the Russian fleet extended in such issues as redistribution of the church property, almsgiving, and even permission for some hierarchs to celebrate church services. The analysis of petitions makes it possible to supplement the anthropological picture of the First Archipelago Expedition using the materials on church relationships, which is a separate facet in the history of Russian-Greek relations. The process of the research brings to the conclusion that the recognition of the authority of the Russian Naval Forces by the local population of the Archipelago was due to the political situation of Ottoman Greece and the desire of the Greek people to gain independence; due to the historical context of the relationship with Russia, and the use of arbitration power to solve the personal problems of the Greeks. The Greek population was interested in the temporary stay of Russian authorities in the Archipelago, both in the short term perspective – the possibility of solving the urgent problems of the inhabitants of the islands of the Aegean Sea, and in the long term perspective – liberation of Greece from the dominion of the Ottoman Turks.

Keywords: First Archipelago Expedition, Admiral G. A. Spiridov, Count A. G. Orlov, Patriarch Seraphim II, Ottoman Greece, history of the Navy, Russian-Greek relationship, Russian State Naval Archives (RSNA).

About the author: **Dmitry Vladimirovich Gusev**
Chief Specialist of the Russian State Naval Archives.
E-mail: rascol@bk.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1011-7072>

For citation: Gusev D. V. Three Requests of the Greek Church Hierarchs to Admiral G. A. Spiridov during the First Archipelago Expedition (1769–1774) from the Funds of the Russian State Naval Archives. *Khristsianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 281–287.

The article was submitted 15.08.2023; approved after reviewing 18.09.2023; accepted for publication 12.10.2023.

Традиция подачи милостыни странам Православного Востока существовала в России достаточно давно. В течение XVI–XVII вв. эта традиция даже оформилась в своеобразный формализованный ритуал, следуя которому практически любой проситель, благополучно добравшийся до Московского царства, имел все возможности получить необходимую ему сумму.

Изучая отношения между Москвой и Востоком, историк Н. Ф. Каптерев, разбирая многочисленные случаи подачи милостыни, заключает, что в течение двух столетий на благотворительность Востоку тратились громадные суммы, даже не подлежащие учету [Каптерев, 2008, 150]. Подобная щедрость была обусловлена главным образом тем, что идеологически Московское царство претендовало на покровительство всему Православному Востоку, т. к. являлось в то время единственным православным государством, не находящимся под зависимостью от мусульманских завоевателей. Милостыня являлась самым удобным способом поддержки Восточных Церквей — политической Русь, по мнению Каптерева, еще была недостаточно сильна, чтобы вмешиваться во внутренние дела Турции и отстаивать интересы христианских народов [Каптерев, 2008, 116].

Однако с XVIII в. ситуация кардинально меняется. С превращением России в империю начинается эпоха русско-турецких войн, и Порте уже нельзя было не считаться с политическими интересами российской короны.

Особенно это касалось Русско-турецкой войны 1768–1774 гг., когда, помимо суровых боевых действий, впервые в российской истории парусный военный флот покинул воды Балтики, обогнул Европу и ударил по турецким военно-морским позициям со стороны Эгейского моря. Расчет Екатерины, кроме боевых действий, включал в себя помощь в подготовке и возможном осуществлении восстания греческого народа против Османской империи и утверждение влияния России в Восточном Средиземноморье [Гребенщикова, 2020, 316].

Русскую эскадру действительно встречали с большим воодушевлением в Архипелаге¹, и в дальнейшем отношения с местным населением не испортились², что позволило с 1770 по 1774 гг. сделать попытку организовать силами участников экспедиции независимое правление в Греции под протекторатом России, известное в историографии как «Греческое княжество».

В Российском государственном архиве Военно-Морского Флота, среди материалов походной канцелярии адмирала Спиридова, сохранилось дело, носящее название «Документы, касающиеся местных церковных дел и духовенства» (РГАВМФ. Ф. 190. Оп. 1. Д. 66). В нем отложилось несколько прошений представителей духовенства Вселенского патриархата к адмиралу Г. А. Спиридову, позволяющих немного лучше увидеть одну из граней этой военной экспедиции — роль командиров эскадры в церковных вопросах греческого населения.

В научной литературе эти прошения почти не известны, и, в лучшем случае, какое-то из прошений могло упоминаться мимоходом (см.: [Смилянская и др., 2011, 183; Герд, 2014, 21]).

В данной статье мы рассмотрим три прошения, входящие в это дело, и проанализируем их основные черты на предмет русско-греческих связей.

Прогрешения адмиралу Спиридову сброшюрованы в делопроизводственную тетрадь, на титуле которой имеется надпись «Фонд адмирала Спиридова 1773 г. № 66». Данная

¹ Так, контр-адмирал Джон Элфинстон, принимавший участие в экспедиции, отмечал, что греки делились фруктами с русскими моряками, приветствовали командира эскадры по целуям и охотно делились сведениями о передвижении турецких военных судов [Русская верность, 2020, 262–268].

² Е. В. Тарле по этому поводу пишет: «между жителями островов Архипелага, занятых русскими моряками и солдатами, и русской властью установились и прочно держались вполне удовлетворительные и даже дружелюбные отношения. Русские, в общем, не только не обижали греческое (да и турецкое) мирное население, но, напротив, считали своим долгом кормить этих хронически голодавших островных „мужиков“, и еще в половине XIX столетия местные предания хорошо поминали русскую оккупацию» [Тарле, 1959, 71].

надпись говорит нам о том, что брошюровка происходила уже после того, как документы попали в архив, и объединены они по тематическому принципу.

Датировка документов ориентирована на содержание текста и дату одного из них — март 1773 г. Отсутствие в двух других прошениях сведений, позволяющих их более точно датировать, привело к тому, что общая датировка была обозначена 1773 г. Поэтому нужно иметь в виду относительную условность предлагаемой научно-справочным аппаратом архива даты создания документов.

Так, например, третий документ, представляющий собой прошение бывшего патриарха Серафима II, судя по контексту событий, может быть отнесен к 1771 г.³

Все документы являются переводными подлинниками. Поскольку адресат прошений не владел греческим языком, были сделаны переводы на русский язык, затем эти переводы были заверены авторскими подписями просивших. В таком виде затем они и были представлены в канцелярию Спиридова.

Первое прошение Спиридову поступает от епископа острова Зиа (Зея; совр. о. Кея). Как мы можем узнать из текста документа, остров Зиа до назначения епископа был в весьма запущенном и бедном состоянии. На нем не было не только епископских домов, но и монастыри стояли практически пустые, с малым количеством монахов и клириков, без вещей, практически только стены. Епископ был назначен на остров Константинопольским патриархом Самуилом и прибыл туда в 1763 г. Для устройства епископии был избран монастырь св. мц. Мариама, опустелый, без единого монаха.

Новый епископ договорился с местными жителями об устройстве монастыря, заплатив из собственных средств 345 иастров. В дальнейшем все шло благополучно: епископу удалось обновить монастырь, благоукрасить церковь, наладить монастырскую жизнь и даже поднять экономику — был насажен виноградник, заведен хутор для скота, подготовлены нивы для сеяния зерна. Через семь лет с начала служения епископа (т.е. в 1770 г.), по его изложению, монастырь уже был вполне преуспевающим. Как раз тогда и обратил свой взгляд на это место обидчик епископа — богатый грек Николай Ревелакий. По словам просителя, «Ревелакий с протчею своею роднею позавидевши оным монастырским добром и хотячи себе с тех прибель иметь, ученился будтобы он тому монастырь ктитор и якобы род его тот монастырь строил, чего никогда как вышписано небыло» (РГАВМФ. Ф. 190. Оп. 1. Д. 66. Л. 1). Дальше — больше: грек «азарнически и убийственною дерзостию», при поддержке некоторых местных жителей и родственников, выгоняет владыку из монастыря, а вместе с ним и монашествующих⁴.

Сопротивляться богатому греку было неразумно: вопрос был поставлен так, что за отказ покидать монастырь владыке пришлось бы заплатить своей жизнью. Произошло это событие 20 июля 1770 г. После ухода владыки монастырь пустовал недолго — грек Николай поставил туда своего родственника иеромонаха и стал пользоваться налаженной инфраструктурой монастыря себе на пользу.

Обиженный владыка с таким положением дел мириться не стал и отправился с жалобой к графу Алексею Григорьевичу Орлову, находившемуся в ту пору на о. Лемнос (Лимнос). Но застать графа там не удалось, поэтому дело осталось без исправления, и владыка вернулся к себе в епархию.

Грек Николай, узнав, что на него готовится жалоба Орлову, решил подействовать на владыку другим, более тонким способом, чем простое запугивание, — он явился к епископу с суммой в 233 иастра и попытался взять расписку, чтобы владыка, взяв деньги, больше никогда и нигде названия монастыря не упоминал. Однако владыке этот подкуп, видимо, показался унижительным, и на такие условия он не пошел, даже

³ «Уйдя на покой, [патр.] Серафим жил на Афоне, но в 1771 г. покинул афонское уединение и был с „почтением“ принят на базе российской флота» [Смилинская и др., 2011, 183]. Далее из документов известно, что уже в 1772 г. патр. Серафим покинул Архипелаг и отправился в Российскую империю, где и стал жить в дальнейшем (РГАВМФ. Ф. 188. Оп. 1. Д. 93. Л. 201 об.).

⁴ Текст прошения не сообщает нам, все ли монахи были изгнаны, или нет.

когда на следующий день Николай с родней разбили окна и двери жилища епископа, пытаясь склонить его страхом взять расписку, так что епископу пришлось бежать.

Но долго скрываться он не мог, а Николай разнес слух, что лишит жизни бедного владыку, если тот не возьмет расписки. Не зная, что делать, владыка послушал совета окружающих его людей — взять расписку и предложенную сумму, что и было «учинено», а после искать правды у адмирала Спиридова.

Результатом этого и было составление данного прошения. Обратим внимание, как греки воспринимали российскую власть на островах: «А понеже ныне всемогущий Господь даровал нам христианом новую радость, что здешние острова в том числе и Зио остров христоролюбивой императрице, присягою подклонились, и находятся ныне под многомощною вашего высокопревосходительства протекцию; того ради вашего высокопревосходительства всенижайше богомолческо прошу милостиво и многомощным своим указом повелеть озийским гражданам тот святых мученицы Марии монастырь мне к монашескому пребыванию отдать» (РГАВМФ. Ф. 190. Оп. 1. Д. 66. Л. 1 об.).

Стоит отметить, что юридически ни остров Зио, ни другие земли Архипелага не становились частью Российской империи, а были лишь под ее протекцией, или защитой. Поэтому важный вопрос состоит в том, насколько авторитетной была власть Спиридова, чтобы решать имущественные споры местного греческого населения.

Вероятнее всего, на наш взгляд, что военная эскадра местным греческим населением воспринималась как некая третьей сила, которая, временно контролируя острова, могла помочь тем или иным социальным группам в их интересах. Данное прошение больше вписывается в контекст многовековой подачи милостыни, а не выглядит только лишь как следствие прихода новой власти вместо турок.

Рассмотрим второе прошение.

Оно отличается от первого менее подробными деталями своего рассказа. В нем нет конфликта интересов — речь идет исключительно о несчастной судьбе архиерея, оказавшегося в затруднительном положении.

Епископ критского города Иеропетра чудом избежал «смертного посещения» от турок, но был лишен имущества и денег и затем обвинен неким Мусалимом Турчиним в шпионстве против турок («выставил знамено о собрании войска в помощь московиту») (РГАВМФ. Ф. 190. Оп. 1. Д. 66. Л. 2 об.). Это обстоятельство вынудило епископа бежать в Порто Трио и просить графа Алексея Орлова о помощи. Орлов, по заверению владыки, в помощи не отказал и подал милостыню, а самого епископа отправил в Порт Аузо (совр. г. Ауза, о. Парос) с тем, чтобы местный архиепископ приписал его к епархии, однако архиепископского определения владыка не дождался и поэтому обратился уже к Спиридову со словами: «покорно богомолческо прошу, как над прочими архиереями сделали милосердие, так и надо мною богомолцем вашим учинить высокопатронское милостивое ж определение».

В третьем послании мы встречаем совершенно иной случай, показывающий, что адмирал мог разрешать не только церковно-политические вопросы, но и канонические.

В этом письме Спиридову идет речь о том, что епископу, ранее бывшему на патриаршем престоле (речь идет о бывшем патриархе Константинопольском Серафиме II), ныне в его положении указывают, что он без ведома нынешнего патриарха не может отправлять служб и собирать вокруг себя священников, даже о «благополучном здравии» российской императрицы и наследника. Впрочем, можно предположить, что включение в послание ссылки на императорское здравие могло использоваться лишь как веский аргумент просившего перед Спиридовым. При этом владыка считает, что подобным образом архим. Евстафий, указавший владыке на его непочтение, «случай ищет от нас покорения, через правила получать нам от него к служению благословение» (РГАВМФ. Ф. 190. Оп. 1. Д. 66. Л. 3). Владыка утверждает, что удален был с престола «непоправилам святых», т. е. с каноническими нарушениями, поэтому это дает ему права действовать, не согласуясь с архимандритом. Свой довод архиерей

подкрепляет грамотой от константинопольского Синода (которая при деле не сохранилась), и ждет резолюции от Спиридова.

Таким образом, перед нами уже несколько иное письмо, наглядно демонстрирующее достаточно широкий спектр полномочий адмирала Спиридова во время нахождения в Архипелаге. Канонический вопрос, изложенный в просьбе, вряд ли может входить в список полномочий адмирала, однако патр. Серафим II адресует послание именно ему. И судя по тому, что это и другие подобные послания тщательно сохранялись в делопроизводстве канцелярии, можно сказать, что они охотно принимались. Значит ли это, что адмирал в решении подобных вопросов мог быть более значительной фигурой, чем действующий Вселенский патриарх, в чьей компетенции как раз и находятся подобные церковные вопросы?

Объяснение можно найти в мысли Е. Б. Смилянкой, что Орлов и Спиридов всячески способствовали прерыванию связей местного духовенства с Константинополем. Этого требовала логика построения Греческого княжества, независимого, по своему проекту, от Константинополя и в церковных делах. Вселенский патриарх в системе османского государства — фигура, наделенная не только церковной властью, но и также гражданской, распространявшейся на весь миллет, т. е. православное население империи⁵. Противостоять султану патриарх не мог, а управление церковными делами на островах, вышедших из-под контроля Порты, было необходимо.

Создавая автономное княжество, Спиридов попытался разграничить светскую и церковную власть на островах, но население, привыкшее жить по-другому, по мнению Смилянкой, с трудом принимало предложения адмирала. «А потому, — заключает историк, — чтобы не вступать в конфронтацию с местными духовными пастырями... приходилось последовательно проводить идею независимости церковного суда, неподсудности духовенства суду светскому, сохранения всех прав собственности церковей и монастырей на движимое и недвижимое имущество» [Смилянская и др., 2011, 182–183]. С таким мнением в целом можно согласиться, заметив только, что тексты говорят нам о том, что греческое духовенство было вполне заинтересовано в сотрудничестве с командирами экспедиции и использовало их целиком в своих интересах. Другой вопрос — где пролегла грань между этими интересами и конфронтацией, насколько глубоко греки позволяли управлять ими.

К сожалению, на материалах Первой Архипелагской экспедиции мы с трудом можем уловить эту грань. В условиях войны и еще не оформившейся независимости Греции от власти турецких султанов Российская империя в лице посланной в Эгейское море эскадры была безусловным политическим авторитетом, т. к. на нее возлагались надежды на помощь в освобождении от турецкого владычества. Историк Греции Г. Л. Арш по этому поводу замечает: «Оживившиеся надежды греков на освобождение в результате военного выступления России против Турции нашли отражение и в обращениях видных представителей греческого общества к российской самодержице». Например, Евгений Булгари в своих речах прославлял Екатерину «от лица всей Греции» [Арш, 2013, 39].

В условиях стабильного мира ситуация могла уже стать абсолютно иной, но до этого момента было далеко. Восстание так и не состоялось⁶. Греки в то время еще не были готовы сплоченно сражаться, о чем писал А. Г. Орлов в своих письмах [Переписка, 1880, 254], оправдывая неудачу восстания, об этом же говорят и некоторые современные историки, например Г. А. Гребенщикова, которая заключает, что греки не торопились пополнять ряды русских солдат [Гребенщикова, 2007, 297–300].

При этом командиры эскадры воспринимались как вполне законные носители гражданской власти на островах во время противостояния с турками. Из текстов мы можем

⁵ Т. е. фактически был на службе у султана, носил звание этнарха и приравнивался к трехбундунному паше. См.: [Улуян, 1998, 11].

⁶ И хотя Греция еще оставалась частью Османской империи, русское правительство теперь могло официально покровительствовать православному населению на ее территории. См.: [Герд, 2014, 20].

видеть, что командиры эскадр сами не вмешивались в церковно-административные дела местного населения, но принимали жалобы и могли существенно повлиять на ход того или иного дела. И в этом отношении заинтересованность между греческими элитами и российской властью была обоюдной.

По-видимому, решения командиров эскадр признавались всеми греками, т.к. просители добивались определений о себе, даже следуя с острова на остров за Орловым или Спиридовым. И хотя до нас не дошли тексты резолюций адмирала и дальнейшая история приведенных выше прошений, вполне можно считать по тону и косвенным указаниям, что в нередких случаях действия командиров эскадр были удовлетворительными для просителей, которые не исчерпывались с течением времени, а появлялись вновь и заранее благодарили адмирала словами: «как над прочими архиереями сделали милосердие».

Источники и литература

Источники

1. РГАВМФ – Российский государственный архив Военно-Морского Флота. Ф. 190. Оп. 1. Д. 66; Ф. 188. Оп. 1. Д. 93.

Литература

2. Русская верность (2020) – «Русская верность, честь и отвага» Джона Элфинстона: Повествование о службе Екатерины II и об Архипелагской экспедиции Российского флота. М., 2020.

3. Арш (2013) – *Арш Г. Л.* Россия и борьба Греции за освобождение: от Екатерины II до Николая I. М., 2013.

4. Герд (2014) – *Герд Л. А.* Россия и православный Восток. X – начало XX вв. СПб., 2014.

5. Гребенщикова (2007) – *Гребенщикова Г. А.* Балтийский флот в эпоху Екатерины II. СПб., 2007.

6. Гребенщикова (2020) – *Гребенщикова Г. А.* Российский флот и дипломатия Екатерины II. Т. II: Секретные экспедиции Русского флота. СПб., 2020.

7. Каптерев (2008) – *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к Православному Востоку // *Каптерев Н. Ф.* Собрание сочинений. М., 2008. Т. I.

8. Переписка (1880) – Переписка графа Н. И. Панина с графом А. Г. Орловым-Чесменским. 1770–1773 // *Русский архив.* 1880. Т. III (2).

9. Смилянская и др. (2011) – *Смилянская И. М., Велижев М. Б., Смилянская Е. Б.* Россия в Средиземноморье. Архипелагская экспедиция Екатерины Великой. М., 2011.

10. Тарле (1959) – *Тарле Е. В.* Собрание сочинений: в 12 т. М., 1959. Т. 10.

11. Улуян (1998) – *Улуян Ар. А.* Политическая история современной Греции. Конец XVII в. – 90-е гг. XX в.: Курс лекций. М., 1998.

И. В. Воронцова

«Живая» проповедь: динамика пастырского «слова» в России 2-й пол. XIX — нач. XX вв.

УДК 271.2-475-9

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_288

EDN MFOBBQ



Аннотация: С началом государственных реформ 1860-х гг. в русском обществе возник запрос на участие православного духовенства в общественной жизни, это расширяло представление о границах и форме церковной проповеди, ее содержании и средствах усовершенствования; к 1890-м гг. наметился переход от «бесед» на библейские темы к наставлениям морально-нравственного плана; в начале XX в. церковно-библейский стиль проповеди сблизился со светским; в 1905–1910-х гг. распространилась публицистичная проповедь. Цель данного исследования — проследить динамику обусловленности пастырского «слова» историко-культурной и политической атмосферой 1890–1910-х гг. Задача статьи — обозначить малоисследованную научную тему, а также источник и последовательность требований к церковной проповеди в эпоху исторической модернизации страны. Автор исходит из теологической концепции традиции как нормы функционирования всех уровней церковного сознания и Церкви как духовного и культурно-идеологического центра, в переходные моменты истории подверженного воздействию новых идеологем, но сохраняющего ценностное значение хранимого ею религиозного знания. Делается вывод, что церковная проповедь в разные периоды российской истории была областью теснейшей связи православной Русской Церкви с культурным, научным и политическим развитием русского общества. В начале XX в. закрепились две формы проповеди — традиционная и новаторская, и последняя преодолела границы церковной традиции, приобретя публицистичную форму.

Ключевые слова: православная церковная и публицистичная проповедь, традиция и новаторство, Николай Барсов, епископ Амвросий (Ключарев), архимандрит Вениамин (Федченков).

Об авторе: **Ирина Владимировна Воронцова**

Доктор теологии, кандидат исторических наук, кандидат богословия, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: irinavoronc@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0272-6513>

Для цитирования: Воронцова И. В. «Живая» проповедь: динамика пастырского «слова» в России 2-й пол. XIX — нач. XX вв. // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 288–301.

Статья поступила в редакцию 21.08.2023; одобрена после рецензирования 19.09.2023; принята к публикации 14.10.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Irina V. Vorontsova

“Live” Preaching: Dynamics of Pastoral “Word”
in Russia in the 2nd Half of the 19th – Early 20th Centuries

UDK 271.2-475-9

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_288

EDN MFOBBQ



Abstract: With the beginning of the state reforms of the 1860s, a request for participation of Orthodox clergy in the public life arose in the Russian society, which expanded the idea of the boundaries and form of church preaching, its content and ways of improvement. By 1890, there was a transition from “conversations” on biblical topics to moral-ethical precepts. At the beginning of the 20th century, the church-biblical style of preaching was more resembling the secular one. In the 1905–1910, publicist preaching was spread. The purpose of the study is to trace the dynamics of how pastoral “word” was influenced by the historical, cultural and political atmosphere of the 1880–1910. The task of the article is to identify the unexplored scientific topic, the source and sequence of the requirements for church preaching in the era of historical modernization of the country. The starting point is the theological concept of tradition as a norm for the functioning of all areas of church consciousness and the Church as a spiritual, cultural and ideological center influenced by new ideologemes in transitional historical times, but preserving the value of the religious knowledge stored by it. The conclusion is made that Church preaching in different periods of the Russian history was a realm where the Russian Church experienced the strongest influence of the cultural, scientific and political achievements of Russian society. At the beginning of the 20th century, two forms of preaching became established – traditional and innovative, the latter overcame the boundaries of the church tradition, acquiring a publicist form.

Keywords: Orthodox Church preaching, publicist preaching, tradition, innovation, Nikolai Barsov, Bishop Amvrosiy (Klyucharev), Archimandrite Veniamin (Fedchenkov).

About the author: **Irina Vladimirovna Vorontsova**

Candidate of Theology, Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher at St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities.

E-mail: irinavoronc@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0272-6513>

For citation: Vorontsova I.V. “Live” preaching: Dynamics of Pastoral “Word” in Russia in the 2nd Half of the 19th – Early 20th Centuries. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 288–301.

The article was submitted 21.08.2023; approved after reviewing 19.09.2023; accepted for publication 14.10.2023.

Запрос на обновление средств выразительности проповеди возник в последнее десятилетие XIX в. Он совпал по времени с активной проповеднической деятельностью архиепископа Харьковского Амвросия (Ключарева), которого современник назвал «новатором» (Барсов, 1872, 421), написав, что он «не занимается в своих проповедях изложением или раскрытием общих истин христианского учения, или повторением... общественных правил христианской морали... современные общественные вопросы у него служат... темой» (Барсов, 1872, 424). Выход книги преосвящ. Амвросия «Живое слово» (1892) закрепил проблему проповеди как требующую решения.

Тема «живая проповедь и средства „оживления“ проповеди» возникла вследствие запроса предыдущих десятилетий на выход Церкви к общественной жизни, он не был удовлетворен из-за контрреформ Александра III. В 1898 г. последователь архиеп. Амвросия (Ключарева) свящ. Г. С. Петров издал книгу «Евангелие как основа жизни», сделавшую его новым и чрезвычайно популярным проповедником. В 1899 г. законоучитель М. П. Троицкий¹ опубликовал полемичную статью «О церковной проповеди, преимущественно современной». В 1902–1904 гг. журнал «Миссионерское обозрение» поместил серию статей православных миссионеров, критически отнесшихся к адогматичной проповеди свящ. Г. С. Петрова. Появилось представление о традиционной пастырской проповеди и «новаторской», т. е. современной.

Исследования, посвященные церковной истории синодального периода, не оставляют в стороне церковную проповедь, однако проблема «оживления» проповеди отдельно не рассматривалась. Никто из церковных или светских историков подробно не занимался динамикой требований к проповеди в кон. XIX – нач. XX в. Философию русской проповеди (как теорию выражения христианской истины в устном слове) XVII – 1-й пол. XIX в. описал в нач. 1930-х гг. историк В. П. Зубов, отметивший, что «гомилетические хрестоматии конца XIX – начала XX веков» являлись «характерным образчиком забвения лучших традиций и утраты эстетического чутья» [Зубов, 2001, 10] в русском церковном «слове». Д. А. Карпук исследовал научно-педагогическую деятельность профессоров, преподававших гомилетику в СПбДА до 1917 г., в том числе архим. Вениамина (Федченкова), чью статью о «живой» проповеди мы привлекаем в качестве источника. Мы исследовали намерения реформаторов «оживить» проповедь в 1902–1910-х и 1917 гг. [Воронцова, 2017]; в план данной статьи реформаторский аспект не входит.

Предмет исследования – проповедь как область церковной жизни, испытывавшая на себе воздействие исторической модернизации России в кон. XIX – нач. XX вв. Задачей является историософский анализ динамики требований к церковной проповеди означенного хронологического периода. Выбран период, в который и на фоне государственных реформ обнаружилось а) стремление к переменам в жизни православной Русской Церкви, б) распространение в Российской империи социальных учений, а также трактатов моралиста Л. Н. Толстого («Царство Божие внутри вас», «В чем моя вера»), а в церковно-богословской мысли – тенденции к отказу от юридической теории спасения (и как следствие – односторонний взгляд на христианство как на морально-нравственное учение); в) двойственное отношение священнослужителей к проповеди: пренебрежение ею вследствие ослабления интереса к ней в храмах, и поддержанная чувством пастырского долга надежда на ее новые форму и содержание.

В нашем исследовании под проповедью подразумевается как устное (с церковной кафедры и в публичных выступлениях), так и печатное пастырское слово, обращенное к верующим, написанное по правилам гомилетики (или уклоняющееся от оных) с целью наставления. Согласно одному из первых преподавателей гомилетики в Российской империи Я. К. Амфитеатрову, проповедник – это пастырь, посредством слова выполняющий задачу «преобразовать человека по духу и высоким требованиям веры христианской, сделать людей Богоподобными» (Амфитеатров, 1846, 30). Таким образом, задача пастырской проповеди – руководство верующим на пути к спасению.

¹ Михаил Петрович Троицкий (1860–1913), преподаватель Ярославской духовной семинарии.

Основным материалом исследования служат газетно-журнальная (статьи православных миссионеров в «Миссионерском обозрении», «Трудах Киевской духовной академии») и авторская публицистика. Привлечены учебники по гомилетике, статьи преподавателей духовных школ профессоров Н. И. Барсова, В. Ф. Певницкого, архим. Вениамина (Федченкова), священн. М. П. Троицкого, книга «Живое слово» архиепископа Харьковского Амвросия (Ключарева), определявшие приоритеты церковной проповеди своего времени.

В 1-й половине XIX в. отношение к пастырской проповеди в России диктовала глубокая вера церковных ученых в руководственное водительство Божие. Так, Я. К. Амфитеатров рассматривал идеальную проповедь как недостижимый идеал, будучи убежден, что «никакая наука, ни школа земная не может осуществить его, [потому что] образует проповедников... не сила науки, а сила Божия» (Амфитеатров, 1846, 30). В дальнейшем научный подход занял свое место, его отстаивал Н. И. Барсов, гомилетику как науку рассматривал проф. В. Ф. Певницкий. Вторая половина XIX в. на первое место поставила наличие у проповедника хорошего образования. Подход к гомилетике как к научной дисциплине позволил авторам учебников включить в арсенал образцовой проповеди риторство (студенты изучали основы красноречия), приемы и методы ораторского мастерства (профессор СПбДА Н. И. Барсов описал их начиная с времен античности); личным вкладом В. Ф. Певницкого в это время были наставления в «одушевлении» перед произнесением проповеди. Дух эпохи и интеллектуальные запросы современника предложил учитывать архиеп. Амвросий (Ключарев), церковный реформатор священн. Григорий Петров сделал проповедь назидательной беллетристической. Встречи представителей Церкви и русской интеллигенции на Петербургских религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг. привели миссионеров к мысли об организации особой миссии среди ищущей веру интеллигенции. Русская интеллигенция всегда жила стремлением к общественной пользе, социальному и культурному прогрессу; «идолом» интеллигенции во всех странах и культурах был человек, заключенная в нем истина и утверждаемые им (и ради него) гуманитарные ценности. В разгар Петербургских религиозно-философских собраний пастыри заговорили о возможности и путях сближения Церкви и интеллигенции², стали обращаться к известным интеллигенции мировой литературе, европейской философии, к географии, истории и естествознанию.

Церковная проповедь в XIX в. В начале XIX в. гомилетика в России была включена в число академических дисциплин, и ее становление (определение целей, задач, особенностей, отличий от других дисциплин, таких как богословие и словесность) продолжалось всю первую половину столетия. Лекции по гомилетике (как «собеседовательному богословию»), тогда еще не отделенной от практического богословия, читались с привлечением западнохристианских учебных пособий, на занятиях предполагалось аналитическое чтение творений святых отцов, изучение образцов красноречия в Священном Писании и новейших проповедников. Уже с 1817 г. при СПбДА начали издавать сборники с лучшими проповедями воспитанников Академии. Предмет «собеседовательное богословие» в СПбДА сменил несколько преподавателей и оставался в «небрежении» [Карпук, 2014, 160], когда этой научной дисциплиной занялся выпускник Академии Николай Иванович Барсов (1839–1903). В 1863 г. он был назначен преподавателем словесности в СПбДС, а в 1867 г. приглашен в СПбДА доцентом кафедры пастырского богословия и гомилетики и 20 лет своей научной деятельности посвятил истории и практике христианской проповеди. Н. И. Барсов принадлежал к тому поколению церковной интеллигенции, которое вслед за архим. Феодором (Бухаревым) и епископом Смоленским Иоанном (Соколовым) обратилось к вопросу о месте науки в Церкви и параметрах взаимодействия Русской Церкви с общественной жизнью, изучило образцы западнохристианского богословия и, оттолкнувшись от них, задумалось о русском синтезе религии и науки

² В «Миссионерском обозрении» за 1902 г. на эту тему было напечатано свыше восьми статей.

и том положительном, что усматривалось в социально-религиозном поиске «новых богословов» 1860-х гг. Так, Н. И. Барсов считал передовым и основополагающим для своего времени богословие архим. Феодора (Бухарева)³ и епископа Смоленского Иоанна (Соколова), которое соединил с церковной мыслью митрополита Московского Филарета (Дроздова) и архиепископа Херсонского Иннокентия (Борисова); образцами красноречия для него были «беседы» св. Ефрема Сирина и отцов-каппадокийцев свв. Григория Богослова и Григория Нисского. Занятая им «промежуточная» позиция между новаторством и традицией была характерна для церковных мыслителей 1870-х гг. Основные научно-исследовательские и богословско-публицистические труды Н. И. Барсова изданы в 1870 — нач. 1880 гг., и в них заметно неприятие автором критики «вольнодумства» и «духа века сего» и, одновременно, — нежелание развивать гомилетику, ориентируясь лишь на западнохристианские образцы. В отзыве на посмертное издание проповедей, произнесенных смоленской пастве еп. Иоанном (Соколовым), Н. И. Барсов написал, что деятельность преосвященного характеризует собой начало нового периода в истории русского проповедничества, «отмечает новую эпоху в ее развитии» (Барсов, 1872, 426), что настоящая церковная проповедь не может не быть публицистичной, т.е., в понимании Н. И. Барсова, — разъясняющей принципы христианского мировоззрения в их соприкосновении с вопросами современной общественной жизни. Сегодняшние проповедники, писал он в 1872 г., если и вносят в свое слово «элемент современности», то это большею частью оказывается «риторической фигурой... военной хитростью» (Барсов, 1872, 423), чтобы привлечь внимание. Н. И. Барсов советовал проповедникам учиться у епископа Смоленского Иоанна психологии, открытости собеседнику и мастерству изложения темы, способности «формулировать современные религиозные вопросы и освещать их учением Евангелия... отбросив рутинные, традиционные приемы изложения... так называемый библиейский... облик проповеди» (Барсов, 1872, 425), излагать ее общепотребительной литературной речью, «по степени изящества и художественности» не уступающей духовным и светским писателям. Как и епископ Смоленский Иоанн, Н. И. Барсов с уважением относился к русским славянофилам и к лежащему в основе их философии культу народно-национального духа. Н. И. Барсов обратил внимание на «новый метод» (термин Барсова), примененный А. С. Хомяковым в его богословской мысли, — историко-философский⁴, и предложил применять его в теологии. В процессе обзора светского богословия славянофилов автор имплицитно воспроизвел и свои личные предпочтения, зарекомендовав себя как сторонника религиозного развития в Русской Церкви. Так, он провел мысль о необходимости в православии догматического развития, показав его как путь между Сциллой подражательства образцам западнохристианской мысли и Харибдой русского «умозрительного богословия». Принятие или непринятие вновь продиктованных Церкви «естественным» ходом развития человечества догматических истин Н. И. Барсов поставил в прямую зависимость от одобрения их соборным церковным сознанием.

В его лекциях по гомилетике и статьях о церковной проповеди мы находим подчеркнутое и аргументированное убеждение в том, что с первых лет христианства проповедь была обращена к нуждам пасомых, что, по Н. И. Барсову, никак не мешало ее религиозно-нравственному содержанию. Исходя из того, что проповедь является частью богослужения, Н. И. Барсов считал ее голосом благодати [Феодосий Бильченко], содействующей раскрытию естественных сил и дарований проповедника, однако подчеркивал пользу научного образования и ораторских усилий. В 1894 г. им

³ «Книга о. архим. Феодора „О православии в отношении к современности“, — писал Н. И. Барсов, — обратила на себя... внимание общества и светской литературы, но доселе еще не оценена должным образом нашей духовной критикой, как и другие сочинения того же автора» (Барсов, 1870, 18).

⁴ Подтверждая поговорку «Все новое — хорошо забытое старое», сегодня тот же историко-философский подход выдвигается некоторыми учеными как их личный новаторский метод в религиозной философии.

была напечатана статья, поднимавшая вопрос о том, как возможно усовершенствовать проповедь (Барсов, 1894, 171–188). Состоявшая из трех параграфов и опубликованная в двух выпусках «Христианского чтения», она была откликом на проблему, поднятую проповедниками в «Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви», созданном в 1881 г. для противоборства путем внебогослужебных собеседований росту численности сектантов. В первой части статьи церковная проповедь рассматривалась им как часть богослужения, были предложены внешние меры для того, чтобы «обеспечить слушателям полную способность умственного восприятия» проповеди: возможность присесть, устроить в церквях специальную возвышающуюся кафедру у одной из колонн, назначать специальных проповедников, в том числе из благочестивых мирян, а лучше, писал Н. И. Барсов, учредить «целый класс проповедников», свободных от богослужения (Барсов, 1894, 171–188). Во второй части статьи он отверг утверждения о том, что причина непопулярности церковной проповеди в том, что выпускники семинарий и академий имеют недостаточное богословское образование. При этом Н. И. Барсов считал, что им необходимо знать «теоретические современные направления» (утилитаризм, позитивизм, эволюционизм), для чего, по его мнению, было бы достаточно следить за газетно-журнальными материалами. Н. И. Барсов писал, что проповедничество церковное есть не ораторство и искусство, но «функция благодатной жизни». В третьей части обсуждались способы усовершенствования проповеди (они не вышли за круг требований к качеству образования). Автор статьи признавал, что религиозный энтузиазм со временем слабеет, в современном христианстве мало осталось апостольского духа, в таких условиях, писал он, и возникла гомилетика как наука, систематизировавшая теорию, средства и приемы, и от преподавателей зависит «осознанное» обучение студентов и уровень воспитательной подготовки проповедников.

Почти одновременно с Н. И. Барсовым начал преподавать гомилетику в КДА Василий Федорович Певницкий (1832–1911). В 1863 г. он опубликовал статью (Певницкий, 1863, 8), в которой настаивал на научном характере своего предмета и преподавании его с применением метода историзма. Плоды его многолетней педагогической и исследовательской деятельности в этой области были собраны в сборнике лекций, вышедшем в 1906 г. Предисловие к лекциям и первый раздел книги показали различавшийся подход этих профессоров к церковной проповеди. В. Ф. Певницкий большое значение придавал искусству красноречия. Считая служение проповедника делом высоким и святым, он не одобрял импровизацию и склонялся к тому, что проповедь требует большого труда и профессиональной подготовки. Он подошел к своему предмету настолько рационально, что внимание, уделенное им в первых разделах учебника риторству, ораторским жестам и приемам владения голосом, как и метод «возгревания» себя для воодушевления перед и во время чтения проповеди, оставляют мало ассоциаций с тем, как ранее (и, с нашей точки зрения, вполне правомерно) называли эту форму знания — «собеседовательное богословие». Проповеди на современные темы В. Ф. Певницкий отвел специальный раздел (с подзаголовком «публицистическая»), в котором указал ее особенности: иную «исходную точку» («снизу»), нежели у традиционной церковной проповеди, и оставление в стороне обычного круга наставлений (указываемых «идеєю церковного года», или «истин, почерпаемых из слова Божия и учения Церкви» (Певницкий, 1863, 159)). Публицистичная проповедь служит *восполнением* проповеди, изъясняющей слово Божие и Церкви, писал он.

Значительный вклад в представление о том, какая проповедь является «живой» и достигает ума и сердца слушателей, внес архиепископ Харьковский Амвросий (Ключарев), вошедший в плеяду выдающихся духовных писателей и публицистов 2-й пол. XIX в. Проповеди прот. А. О. Ключарева с 1864 г. стали публиковать светские периодические издания, что было по тем временам явлением исключительным. Жизнь его публицистики в сочетании с верностью православной духовной традиции вызвала похвалы даже критичного В. И. Аскоченского. В 1871 г. состоялось «чтение» прот. Алексия «О причинах отчуждения от Церкви нашего образованного общества»

в С.-Петербургском Православном епархиальном братстве во имя Пресвятой Богородицы. Также был прочитан доклад «О религиозном сектантстве в нашем образованном обществе». В них он показал, что приблизилось новое время «междоусобия» мыслей, возрений и убеждений, сопряженное с вредом для Отечества. Восторженные отзывы снискал и первый сборник проповедей прот. А. Ключарева, включавший 24 «слова» (Ключарев, 1873). Анализовавший его проповеднический опыт свящ. Н. Григоревич в своем исследовании отмечал, что архиеп. Амвросий (Ключарев) обладал «исключительным даром анализа и синтеза для врачевания духа времени» и «весь гений своего ума, всю силу своего редкого таланта и всесторонней философской эрудиции» употребил на то, чтобы «оттенить „разумность“ только того нравственного порядка вещей, которые находят для себя оправдание в учении христианском» (Григоревич, 1913). Как публицист архиепископ Харьковский владел живым и литературным слогом; некоторое время он был редактором журнала «Вера и разум», на страницах которого была развернута квалифицированная критика социализма, нигилизма и атеизма. В начале XX в. о нем писали как об одном из «зачинателей» «новой церковной проповеди», яркими представителями которой указывались «высокообразованные представители монашества, умы свободно мыслящие и духовно искушенные: епископы Каневский Сильвестр (Малеванский), Смоленский Иоанн (Соколов) и Астраханский Хрисанф (Ретивцев), архиепископ Одесский и Херсонский Никанор (Бровкович)» (Богданович, 1904, 168). Новая проповедь кон. XIX в. отличалась тем, что автором ее был священнослужитель, не просто получивший высшее академическое образование, но и продолживший повышать свой образовательный уровень чтением мировой научной и художественной литературы, западнохристианской богословской мысли. С именем архиеп. Амвросия (Ключарева) связано стремление закрепить публицистический элемент в проповеди. Это диктовало свои приемы, темы и стилистику, свой понятийный аппарат, единообразный с культурой и интеллектом человека кон. XIX в. В книге «Живое слово» Амвросий (Ключарев) предложил развивать у студентов с первых лет учебы в духовной школе дар устной импровизации, советовал проповеднику становиться на точку зрения современника.

В последний год XIX в., обеспокоенный предложениями убрать проповедь из богослужения⁵, М. П. Троицкий обсуждал в печати «*существенно-важный вопрос* (курсив мой. — И. В.): какое действие в настоящее время производит проповедь на общество, является ли она... ценным коррективом общественной жизни?» (Троицкий, 1899, № 5, 73–74). «В настоящее время, — писал он, — нельзя не заметить на церковной проповеди печати какого-то бессилия и слабости... и кажется готово наступить время, когда церковный учитель будет церемонно выступать на кафедре с извинением за утомление „просвещенного внимания“ своих слушателей» (Троицкий, 1899, № 5, 75). В своей статье он высказался и по поводу мнений о том, что проповедь не нужна, потому что литургия уже есть проповедь. «Проповедничество... есть установление Божественное; оно... имеет свою историю, движение которой не прерывалось никогда. Кто же сочтет себя вправе отменять то, что установлено Самим Иисусом Христом... Не может быть заменяема проповедь и литургией... так как богослужение само по себе нуждается в объяснении с церковной кафедры» (Троицкий, 1899, № 5, 74). М. П. Троицкий пришел к выводу, что главная причина равнодушия к проповеди — «дух времени»: образованная часть верующих «предпочла... мудрость века сего, направленную на искание скорее земных благ, чем небесных»; через тех же культурных людей индифферентизм к вере проник в массы простого народа, и он стал «сторониться не только от проповеди, но даже от храма Божия» (Троицкий, 1899, № 6, 90). И все это сопровождается «легкомысленным отношением к делу проповеди... пастыря-проповедника, который незаслуженно принужден переносить... оскорбительное пренебрежение к его благовестию» (Троицкий, 1899, № 6, 90). Указав причины, М. П. Троицкий назвал

⁵ Появляются мнения, писал он, «будто церковная проповедь не нужна вовсе ныне», даже «в „Церковных ведомостях“ печатают статьи, рассуждающие на эту тему, под заглавием „Приносит ли пользу церковная проповедь?“» (Троицкий, 1899, № 5, 73–74).

«средства», которые должны совершенствовать проповедь: надлежащий уровень образования и специализация проповедника, его убежденность в проповедуемых истинах православия, исполнение им самим всех тех предписаний, о которых он проповедует, любовь к слушателям, умение донести до них «мотивы деятельности». К этому списку он добавил мнение о том, что проповедь в психологическом плане должна быть подготовлена «самостоятельно», т.е. прожита и прочувствована проповедником (Троицкий, 1899, № 7, 102), а «материя» и «предмет» проповеди должны отличаться современностью. Однако современность, по М. П. Троицкому, — не публицистичность, а лицо эпохи. «Проповеднику нужно брать во внимание специальные условия» и нужды своего времени, ведь если взять примером «беседы» светил Церкви, писал он, то по ним «можно составить верную характеристику нравов общества; даже точный историк может пользоваться такими произведениями, как документальными материалами» (Троицкий, 1899, № 7, 102). М. П. Троицкий считал ошибкой стремление видеть в проповеди произведение искусства словесности и отмечал, что архиепископ Херсонский Никанор (Бровкович) сравнивал такие проповеди с хорошим концертом. М. П. Троицкий предлагал «вернуться (курсив мой. — И. В.) к простым беседам, содержащимся в Новом Завете», считая, что примеры речи Христа «самым решительным образом отвечают идеалу проповеди» (Троицкий, 1899, № 7, 104). Слово «вернуться» показывало, что М. П. Троицкий понимал, как далеко ушла пастырская проповедь от апостольской, как изменился ее тип, ее содержание: благовестие евангельское стало «приложением» к земной обыденной жизни. («Что такое церковная проповедь?» — задавал М. П. Троицкий вопрос и отвечал: «Это изложение истин слова Божия... Прямую задачу ее составляет раскрытие и уяснение в сознании верующих истин христианской религии как учения Богооткровенного, а также (т.е. вторым пунктом; курсив мой. — И. В.) направление и самой жизни христиан сообразно с этим учением» (Троицкий, 1899, № 5, 71)).

В эпоху «Великих реформ» церковная проповедь покинула стены храма и все чаще становилась печатным пастырским словом, оно шло навстречу общественной жизни, понемногу задействуя средства выразительности, свойственные появившейся в 1860–1870-е гг. церковной публицистике, которая, как жанр, существует по своим законам. Аудиторией такой проповеди по большей части была невоцерковленная и даже нерелигиозная часть населения (в случае личного успеха проповедника), которой не были интересны гомилии, библейские аллегории, события церковной истории, евангельские свидетельства Богосыновства Христа. Христианство открывалось таким слушателям как нравственное учение, укрепляющее социальную мораль. Этот способ «достучаться» до умов и сердец был успешен, что не прошло незамеченным. К концу XIX в. в русском обществе сложилось безрелигиозное и «юридически-экономическое» понимание служения «общественной пользе», оно отчуждало нравственные ценности христианства от их Божественного Источника.

Церковная проповедь в 1901–1910-х гг. В начале XX в. на пастырское служение вышли выпускники духовных школ, постигавшие азы христианской проповеди по трудам Н. И. Барсова (Барсов, 1879), В. Ф. Певницкого, М. А. Чепика⁶ (сторонник пастырской проповеди как особого рода риторства, в котором красноречие, личный труд и способности были решающими факторами в деятельности проповедника), они испытали свежесть, как тогда писали, затрагивавшей «религиозно-общественные вопросы» (Рождественский, 1876, 544) проповеди архиепископа Харьковского Амвросия. Считавший себя его учеником свящ. Г. С. Петров выделил в проповедническом наследии архиеп. Амвросия (Ключарева) одно только общественное направление. Творческую манеру архиеп. Амвросия отличало системное видение проблемы, выстраивание историко-политических связей, разносторонний и многосторонний подход к теме,

⁶ Чепик Михаил Антонович (1855–?) — выпускник КДА, преподаватель Владимирской духовной семинарии, а с 1909 г. — Веневского духовного училища (Тульская обл.), автор учебника для 4–6 классов семинарии «Опыт полного курса гомилетики» (М., 1893), книг «Митрополит московский Филарет, как гомилет» (Пинск, 1894), «Патриотическая хрестоматия» (1913) и др.

с обязательным переводом ее из гражданско-общественной в религиозную и этическую плоскости. Публичные проповеди-лекции свящ. Г. С. Петрова были адогматичны, экспрессивны, литературны и эклектичны по средствам выразительности и аргументации. Его книга «Евангелие как основа жизни» и ряд других были органичны для утверждавшейся тенденции морализации христианства и выдержали несколько переизданий⁷. Проповедник звал к благочестивой жизни и вере в Бога, не повествуя о Его Церкви. В 1902–1903 гг. «протестантско-пиетический» стиль свящ. Г. С. Петрова стали критиковать православные миссионеры, отмечая, что свящ. Г. С. Петров стоит в стороне от святоотеческой традиции, у него нет ни одной книги догматического содержания, он игнорирует Церковь, ее историю и таинства. Сторонники церковных реформ причисляли его к «вновь нарождающейся школе», которая, «отбросив... семинарскую риторику и скучную схоластику, обратилась... к жизни и свету Христовой любви и правды, озаряет все закоулки жизни: и науку, и искусство, и промышленность, и личные, семейные, общественные, государственные и международные отношения» (Руманов, 1907, 28).

В 1901 г. вышла книга В. Ф. Певницкого (Певницкий, 1901), в которой автор рассуждал о необходимости религиозной веры как единственной опоры нравственности человека в семье и обществе и его настроения на прогресс и личностное развитие. «Не теоретические рассуждения, не изложение лишь христианских взглядов по тем или иным вопросам встречаем мы в книге Певницкого, — писали в рецензии, — но строгий анализ явлений общественной жизни, серьезный разбор обычных рассуждений, отговорок от жизни богоугодной, исторические справки и примеры, выводы, подтверждаемые фактами». Рецензент подчеркивал, что эта книга обращена к уму «человека „нового образования“» (Виноградов, 1902, 1154).

В 1901 г. открылись встречи религиозной интеллигенции и Русской Церкви на Петербургских религиозно-философских собраниях (1901–1903). Русская интеллигенция возвращалась в Церковь, и с ней нужно было вести диалог на близком ей языке. Не судить интеллигенцию за ее в богословском отношении безграмотные выступления и критику Церкви, Евангелия и церковного христианства, а выслушивать и учиться вести с ней диалог, избегая схоластики, предлагали в 1902 г. будущие союзники религиозной интеллигенции — церковные реформаторы. Интеллигенция жаждет духовного чтения, в Церкви есть доступные ей научные сочинения, необходимо только отказаться от научно-богословских терминов, писал законоучитель Харьковского Коммерческого училища священник-реформатор И. И. Филевский; отсутствие снисходительности со стороны богословов становится препятствием на пути взаимного общения и исключает возможность воздействия, писал миссионер и магистр богословия М. П. Чельцов⁸: «Кто станет бранить дитя за то, что оно ошупью, а не быстро, — по своему, а не по нашим приказаниям, начинает ходить?» (Чельцов, 1902, 1148–1149). По-иному отозвался проф. В. Ф. Певницкий: в настоящее время, написал он, появились «самозванные учителя, которые, не изучив науки веры, говорят самоуверенным тоном о предметах высшего богословского ведения, и проповедуют новое христианство. Они нашли и указывают... *новый путь*... требуют, чтобы провозвестники слова Божия вступили на этот новый путь. Тогда-де их будут слушать... И находятся... в среде духовных лиц единицы... готовые отвечать их зову... возвещать не слово Божие, а слово человеческое... часть слушателей, преданная Церкви, не без скорби чувствует в этой новой проповеди принижение высоких начал богопреданной веры...» (Певницкий, 1906, 171). Что же не нравится интеллигенции, ищущей новые пути, писал В. Ф. Певницкий, — «не нравится то, что служители Церкви влекут людей к небу... а не думают устроить земное благополучие...» (Певницкий, 1906,

⁷ Среди них: «Божьи работники», «По стопам Христа», «У пустого колодца», «Зерна добра», «К свету», «Долой пьянство!».

⁸ В 1903 г. рукоположен в сан иерея, в 1914 г. возведен в сан протоиерея, священномученик Русской Церкви (†1931).

⁹ Речь о статьях в «неохристианском» журнале «Новый путь».

172). «Публицистическая проповедь» в этих условиях, считал он, должна стать апологетической.

В 1902 г. об особой миссии среди интеллигенции ввиду «назревшей потребности» написал московский священник И. И. Фудель. «Я говорил о главном условии успеха... живой проповеди миссионера через устное слово» в келейной беседе, когда сам проповедник «дышит и горит духом Христовым», но есть сила, которая «уменьшаясь в качественном отношении, увеличивается в количественном», — это печать, публицистика, открытая десяткам тысяч людей (Фудель, 1902, 13). Печать создает общественное мнение, «умственная жизнь интеллигентного слоя отражается в печати», к ней же за разрешением сомнений обращается «колеблющийся интеллигент». Священник И. И. Фудель допустил, что печатное слово, которое он назвал «миссионерской апологетической публицистикой», способно приобщить к дарам Церкви: уже имеются яркие образцы в творчестве «преосвященного Никанора Херсонского и [архиеп.] Амвросия Харьковского, о. протопресвитера И. Л. Янышева» (Фудель, 1902, 14). Важно установить границы и соблазны; и один из них — заимствование светской формы изложения мысли. Для христианской проповеди это «акт самоубийственный», писал он, считая, что «из всех видов декадентства, охватившего... общественную жизнь... падение мысли в ее содержании и внешнем выражении едва ли не самое главное зло» (Фудель, 1902, 17).

Стремление проповедников ограничить использование богословской лексики и заменить ее религиозно-философской или литературной моделировало новую форму проповеди. Столкнувшийся с этим в 1904 г. В. Ф. Певницкий написал: «Мы выставляем требование» соблюдения приличий; «нарушением церковного приличия» он назвал поведение тех проповедников, которые, «претендуя на современность», оставили в стороне тексты Священного Писания и стесняются обращаться к библейским выражениям в своей речи, приноравливаясь к вкусу современной интеллигенции, и привыкли руководствоваться «светской мудростью», почерпаемую из журналов, не имеющих отношения к христианству (Певницкий, 1904, 16); отличительной чертой проповеди должен быть «библейзм», а тексты Священного Писания в проповеди должны приводиться на церковнославянском языке. В. Ф. Певницкий соглашался с теми, кто писал, что речь проповедника должна соответствовать тому, как говорят в современном обществе, но был против разного рода вольностей, шуток и «анекдотов». Цитируя Я. К. Амфитеатрова, он напоминал, что проповедь, «доставляя назидание уму, убеждая волю и действуя на сердце» (Певницкий, 1904, 4), непременно должна соответствовать православному учению и учитывать такую черту, как «народность». Исходя из того, что проповедь — это свидетельство о спасении, она должна изъяснять Божественное учение, т. е. отличаться «церковно-библейским характером» (Певницкий, 1904, 5). Он, как и М. П. Троицкий, признал, что «живым» слово проповедника становится тогда, когда его содержание несет на себе отпечаток его личности, «истина, им возвещаемая, проходит через горнило его ума и перерабатывается в лаборатории его сердца... форма, или характер, проповеди определяется... и даже более субъективным настроением проповедника» (Певницкий, 1904, 7).

В 1904–1905 гг., в атмосфере забастовочного движения, революционных событий и семинарских бунтов и реформаторско-«субъективных настроений» в духовной среде, среди православных миссионеров возникла растерянность, вопросы «На чем теперь особенно „настоять“ нашей церковной проповеди?» и «Какого слова ждут ныне от пастырей церкви?» были вынесены в заголовки статей. «Голос духовенства о великом значении Церкви... почти совсем умолк... Как бы в подражание... светской печати научного характера... пагубное начало какой-то всепримирающей международности... и в трудах представителей православной Церкви... Входит в моду проповедь какого-то... нивелирующего междухристианства» (Преображенский, 1905, 928). Дискутировался вопрос о том, может ли проповедь быть аполитичной. Другие статьи напоминали, что «Божье — Богови, а кесарю — кесарево» никто не отменял, что по-прежнему полагается повиноваться императору и его правительству. Так, свящ. М. Платонов

в пастырском «слове» напоминал, что этика православия «запрещает осуждать царя», что только ту волю царя Господне слово разрешает не исполнять, которая идет против воли Божией. Иерей Михаил Платонов предупреждал: «без твердой на Руси царской самодержавной власти, когда не будет „удерживающего“... безбожники, незаконники будут преуспевать...» (Платонов, 1905, 683–686).

В марте 1905 г. «Церковный вестник» напечатал записку «32-х» петербургских священников «О необходимости перемен в русском церковном управлении». В общем хоре голосов, восторженно отнесшихся к тому, что священники выступили за реформы, одиноко прозвучал голос церковного журналиста Н. М. Гринякина, предложившего приостановиться и трезво разобраться в записке и тех силах, что готовили ее. Кандидата богословия, выпускника СПбДА 1896 г., противораскольничьего миссионера Н. М. Гринякина коллеги характеризовали как человека «исключительного» по уровню образования и профессионализма. В своей ироничной, но во многом справедливой статье редактор «Миссионерского обозрения» Н. М. Гринякин отметил, что первенство идеи группе столичных священников не принадлежит, что светская пресса не раз писала о необходимости церковных реформ, правда, обращая при этом к гражданской власти, и отличие в данном конкретном случае лишь в том, что к записке отнеслось благосклонно высшее церковное начальство. По Н. М. Гринякину, обойти записку молчанием никак нельзя, потому что в ней не просто логические несуразности, но и церковная «декадентщина». Первое впечатление от записки — положительное: ее авторы заботятся о Церкви. Но как они, недоумевал Н. М. Гринякин, будучи пастырями, «руководящими своих духовных чад к спасению во Христе», будут с «церковной (здесь и далее курсив Н. М. Гринякина. — И. В.) кафедры громить порядки того или другого *министерства* и политиканствовать в вопросах *общественной жизни*» (Гринякин, 1905, 812)? Не лучше ли этим пастырям заняться Словом Божиим и познакомиться с церковными канонами, писал он, потому что при таком уровне сознания современного пастырства никакая соборность, никакое патриаршество не удержат Церковь, как они того хотят, «на лоне подлинной Христовой истины». Несвободным от психологических и логических дефектов доктринерством, по мнению Н. М. Гринякина, «отдавало» от слов записки о том, что Церкви «нужно осознание своей внутренней правоты», что только «свободная в исповедании полноты своего самосознания» Церковь может поддерживать в своих чадах полную чистую веру и зажигать сердца. «Нарекания», которые, по словам «32-х», предъявляются Церкви, на деле не могут тяготить ее и ограничивать ее свободу в исповедании правоты своего самосознания, потому что не ею «измышлены», писал Н. М. Гринякин, при свв. Григории Богослове и Иоанне Златоусте власть не менее, чем сейчас, принимала участие в церковной жизни и «внешние меры к ограждению Церкви» ею тоже применялись, но проповедническое сердце зажигало сердца; или в другом государстве и иной общественно-политической обстановке раздается слово о. Иоанна Кронштадтского? Миссионер утверждал, что записка показывает духовную бедность самих петербургских пастырей, перекладывающих на Церковь и ее отношения с государством вину за свою неспособность нести в мир благовестие.

Церковные реформаторы из группы «32-х» в 1905–1907 гг. активно продвигали предложения, изложенные в записке, используя форму публицистической проповеди.

По мере того как государству удавалось снизить накал революционных настроений, религиозное сознание общества возвращалось к традиционной христианской этике, не оставляя при этом в стороне вопросы, которые так и не получили своего разрешения. О «живой проповеди» проблемную статью написал ректор Таврической духовной семинарии архим. Вениамин (Федченков). В 1907–1908 гг. иером. Вениамин в одиночку противостоял намерениям проповедников из «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви» в С.-Петербурге ввести в церковную проповедь новое направление — учение о христианизации труда, и повернуть христианство в «практическую сторону». В статье

1912 г. «Что такое „живое“ проповедническое слово?» (Вениамин Федченков, 1912) архим. Вениамин показал, какой путь прошла церковная проповедническая мысль за предшествующие 50 лет, и систематизировал требования, выдвигающиеся к пастырскому слову с XIX в. Он развил тезис о том, что «живое слово» — это благодатное слово, о благодатной жизни и от благодатной жизни, которой обладает или не обладает проповедник. Благодатно-христианская жизнь есть жизнь в Боге, осуществляется через благодать Святого Духа и зависит от веры проповедника. Вера имеет две ступени — умственную убежденность и простосердечное знание. Большинство проповедников имеют веру «от ума» и действуют силой убеждения, писал архим. Вениамин, они прибегают к внешним средствам оживления проповеди: красноречию, ораторским приемам, искусственному воодушевлению, а в последние годы пользуются наглядностью. Это привлекает, делает проповедь интересной, а проповедника популярным, как свящ. Григория Петрова. Но это не есть «живая проповедь». После нее, писал он, люди не уходят из храма задумавшись или со слезами на глазах. Он уточнял, что то «одушевление»¹⁰, о котором писал В. Ф. Певницкий, может создаваться искусственно, а должно идти из глубины души от радости благодатной жизни проповедника. Больше того, эту искусственность, как и веру проповедника в ораторские приемы и увлечение ими, отказ от простоты архим. Вениамин показал как греховные, из-за того что они вызывают у людей недоверие; подобный проповедник, таким образом, занимается недостойным делом — от человека отдалается источник жизни, действующая благодать. Архимандрит Вениамин разобрал в статье четыре стадии развития «слова» у проповедника: первая — следствие веры в простоте сердечной, которая является наилучшим проводником благодати. Вторая стадия — способность говорить не свое, не от себя, но именно Божие и от Бога, а также от имени и по уполномочению Церкви. Третья — обретение личного опыта — «переживание», или сознательное усвоение проповедником «религиозных предметов», прочувствованность религиозной жизни. Четвертая — и это следствие благодатной жизни, — когда происходит преложение умственных знаний в личную уверенность, которая как «естественная теплота передается необходимо и другим, помимо всяких доказательств» и убеждений (Вениамин Федченков, 1912, № 8, 290–294). Такое благодатное «слово», по архим. Вениамину, уже окружено атмосферой жизненности. Богословская статья архим. Вениамина (Федченкова) показала, что «живая», т. е. жизненная и интересная слушателям проповедь не обязательно публицистична. Статья как будто повернула весь долгий поиск «живой» проповеди, как образца пастырского слова, в нормальное русло из-за того, что автор задал вопрос: «а что есть сама жизнь в ее действительном наполнении, в чем ее содержание?» Внешние «ходули» хороши и допустимы, но они по отношению к *действительной жизни* и остаются внешними, написал он. Став в 1912 г. редактором «Таврического церковно-общественного вестника», архим. Вениамин учредил раздел «Запросы жизни», где печатались пастырские беседы и самого редактора. Содержание их показывало, что в основание понятия «вопрос современности» он закладывал духовную природу (исключая публицистичную «исходную точку» «снизу» Певницкого) (Вениамин Федченков, 1913).

Во 2-й пол. XIX — нач. XX вв. в России появилось представление о традиционной и новаторской проповеди. Новизна проповеди стала означать ее современность и общественное направление. Изменения, происходившие в историко-культурной и социально-политической жизни российского государства, сказывались на требованиях, предъявляемых к проповеди. Динамика вопроса о том, какая проповедь имеет все показатели считаться «живой», продолжительное время связывалась а) с достаточным уровнем образования и культуры у проповедника, б) с его профессиональной подготовкой в области церковного красноречия и владением инструментарием ораторского искусства, в) с соотношением темы и языка проповеди с запросами современности, г) со способностью к выражению самостоятельного и субъективного настроения

¹⁰ Так у В. Ф. Певницкого.

проповедника по отношению к теме пастырского слова. Появление публицистического слова связало проповедь с атрибутами публицистики. В начале XX в. поиск образца «живого» пастырского слова связали с чуткой реакцией проповедника на социально-политические события. При этом в Церкви сохранялось представление о традиционной проповеди — беседе, разъясняющей богооткровенные истины и сообщающей правила жизни исходя из ее духовной основы. Это направление трактовало понятие «современность» проповеди как «историчность». Значение проповеди как важной части религиозной традиции было подтверждено в 1918 г. на Поместном Соборе Православной Российской Церкви.

Источники и литература

Источники

1. Амвросий Ключарев (1902) — *Амвросий [Ключарев], архиеп.* Живое слово. Изд. 2-е. Харьков, 1903. 128 с.
2. Амфитеатров (1846) — *Амфитеатров Я. К.* Чтения о церковной словесности или Гомилетика. Киев, 1846. 362 с.
3. Барсов (1870) — *Барсов Н.* Новый метод в богословии. СПб., 1870. 109 с.
4. Барсов (1872) — *Барсов Н.* Иоанн (Соколов), епископ Смоленский, как проповедник // Христианское чтение. 1872. № 11. С. 420–440.
5. Барсов (1894) — *Барсов Н.* О возможных улучшениях в современной нашей церковной проповеди // Христианское чтение. 1894. № 1–2. С. 171–188.
6. Богданович (1904) — *Богданович В.* Отражение эпохи 60-х годов в русской церковной проповеди // Учено-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской духовной академии LVI курса (1903 г.). Киев, 1904. 455 с.
7. Вениамин Федченков (1912) — *Вениамин (Федченков), архим.* Что такое «живое» проповедническое слово? // Таврический церковно-общественный вестник. 1912. № 4. С. 90–105; № 8. С. 281–294; № 9. С. 342–354.
8. Вениамин Федченков (1913) — *Вениамин, архим.* Об «иерусалимской молитве» // Таврический церковно-общественный вестник. 1913. № 6. С. 185–194.
9. Виноградов (1902) — *Виноградов А.* Библиография. В. Ф. Певницкий / Сборник статей по вопросам христианской веры и жизни. Вып. 1. 1901 г. СПб. // Миссионерское обозрение. 1902. Т. 1. Июнь. С. 1154–1155.
10. Григоревич (1913) — *Григоревич Н., свящ.* Опыт характеристики проповеднического творчества приснопамятного архиепископа Харьковского Амвросия и ныне здравствующего высокопреосвященнейшего архиепископа Арсения в зависимости от их индивидуальных дарований. Харьков, 1913. 13 с.
11. Гринякин (1905) — *Гринякин Н.* Благовест или набат? (По поводу записки группы столичных священников) // Миссионерское обозрение. 1905. Т. 1. Март. С. 810–817.
12. Ключарев (1873) — Несколько проповедей протоиерея А. Ключарева. М., 1873. 231 с.
13. Певницкий (1873) — *Певницкий В.* О характере проповедей // Труды КДА. 1904. Т. 2. № 9. С. 1–33. URL: <http://kdais.kiev.ua> (дата обращения: 01.12.2023).
14. Певницкий (1901) — *Певницкий В. Ф.* Сборник статей по вопросам христианской веры и жизни. СПб., 1901. Вып. 1.
15. Платонов (1905) — *Платонов М., свящ.* К народу о Царе и властях. (Пастырское слово) // Миссионерское обозрение. 1905. Т. 1. Март. С. 683–686.
16. Преображенский (1905) — *Преображенский И.* Иной взгляд на церковно-общественную деятельность духовенства // Миссионерское обозрение. 1905. Т. 1. Апрель. С. 1001–1008.
17. Рождественский (1876) — *Рождественский Н. П.* Несколько слов по поводу издания богословских лекций покойного преосвященного Иоанна (Соколов) Смоленского // Христианское чтение. 1876. № 5–6. С. 541–553.

18. Руманов (1907) — *Руманов А. В.* Священник Г. С. Петров, член Государственной Думы. М., 1907. 143 с.
19. Троицкий (1899) — *Троицкий М.* О церковной проповеди, преимущественно современной // Ярославские епархиальные ведомости. 1899. № 5. С. 70–75; № 6. С. 89–94; № 7. С. 101–109.
20. Фудель (1902) — *Фудель И., свящ.* О христианской публицистике // Миссионерское обозрение. 1902. Т. 1. Январь. С. 12–19.
21. Чельцов (1902) — *Чельцов М.* О некоторых писательских приемах в нашей духовной литературе // Миссионерское обозрение. 1902. Т. 1. Июнь. С. 1146–1153.

Литература

22. Воронцова (2017) — *Воронцова И. В.* Движение за церковную реформу в России начала XX в. и Поместный Собор 1917–1918 гг. (К столетию Поместного собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.) // Исторический журнал: научные исследования. 2017. № 4. С. 105–120.
23. Зубов (2001) — *Зубов В. П.* Русские проповедники: Очерки по истории русской проповеди / Рукопись подг. к изд. М. В. Зубовой. М., 2001. 231 с. В оригинале — сокращение
24. Карпук (2014) — *Карпук Д. А.* История кафедры гомилетики императорской Санкт-Петербургской духовной академии // Христианское чтение. 2014. № 2–3. С. 156–206.
25. Феодосий Бильченко — *Феодосий (Бильченко), еп.* Гомилетика. Теория церковной проповеди. URL: https://azbyka.ru/propovedi/gomiletika-teorija-cerkovnoj-propovedi-episkop-feodosij-bilchenko.shtml#_ftnref1 (дата обращения: 28.11.2023).

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1

2024

Священник Димитрий Ларионов

**«Его появление на кафедре
вызвало взрыв аплодисментов...»
Профессор Казанской духовной академии
К. Г. Григорьев (1875–1933)**



УДК 271.2-75-9+929
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_302
EDN EUCZEU

Аннотация: Статья посвящена профессору Константину Григорьевичу Григорьеву (1875–1933), который оставил яркий след в истории Казанской духовной академии и как преподаватель основного богословия, и как один из редакторов журнала «Церковно-общественная жизнь» (1905–1907), и как автор многочисленных статей в академических журналах, и как член Совета Академии, и как общественный деятель. Отмечается стремление К. Г. Григорьева к постоянному повышению качества своей апологетической работы, что выражалось не только в его особом интересе к философии, но и в получении им необходимого запаса естественнонаучных знаний, требующихся для полноценной разработки проблематики взаимоотношения теологии и науки. Особо подчеркивается высокий авторитет проф. К. Г. Григорьева среди студентов Академии. В заключение выражается уверенность, что статья послужит отправной точкой для дальнейших углубленных исследований состояния научно-преподавательской деятельности в Казанской духовной академии начала XX столетия, вплоть до ее закрытия.

Ключевые слова: Константин Григорьевич Григорьев, Казанская духовная академия, теология, основное богословие, «Церковно-общественная жизнь», история духовного образования, история Русской Церкви.

Об авторе: Священник Димитрий Сергеевич Ларионов

Соискатель степени кандидата богословия Московской духовной академии, преподаватель кафедры общей и церковной истории Казанской духовной семинарии, и.о. секретаря Ученого совета Казанской духовной семинарии.

E-mail: d.larion@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-4815-3847>

Для цитирования: Ларионов Д. С., священник. «Его появление на кафедре вызвало взрыв аплодисментов...» Профессор Казанской духовной академии К. Г. Григорьев (1875–1933) // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 302–311.

Статья поступила в редакцию 23.08.2023; одобрена после рецензирования 20.09.2023; принята к публикации 24.10.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Priest Dimitry Larionov

“His Appearance at the Department Caused an Explosion of Applause...” Professor of Kazan Theological Academy K. G. Grigoriev (1875–1933)

UDK 271.2-75-9+929

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_302

EDN EUCZEU



Abstract: The article speaks about Professor Konstantin Grigorievich Grigoriev (1875–1933), who left a bright mark on the history of Kazan Theological Academy as a lecturer in fundamental theology, and one of the editors of the journal “Church and Public Life” (1905–1907), as an author of numerous articles in academic journals, a member of the Academy Council, and a public figure. Highlighted is his aspiration to constantly improve the quality of his apologetic work, shown not only in his special interest in philosophy, but also in acquiring a necessary stock of natural science knowledge required for the full development of the issues regarding theology–science relationship. There is special emphasis on the high authority of Professor K. G. Grigoriev among the students of the Academy. The conclusion says that the article is sure to be a starting point for further in-depth studies of the state of scholarly and academic activities at Kazan Theological Academy at the beginning of the 20th century and up to its closure.

Keywords: Konstantin Grigorievich Grigoriev, Kazan Theological Academy, theology, fundamental theology, “Church and public life”, history of theological education, history of the Russian Church.

About the author: **Priest Dimitry Sergeevich Larionov**

Applicant for the degree of Candidate of Theology at Moscow Theological Academy, Lecturer at the Department of General and Church History at Kazan Theological Seminary, Acting Secretary of the Academic Council at Kazan Theological Seminary.

E-mail: d.larion@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-4815-3847>

For citation: Larionov D., priest. “His Appearance at the Department Caused an Explosion of Applause...” Professor of Kazan Theological Academy K. G. Grigoriev (1875–1933). *Khristsianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 302–311.

The article was submitted 23.08.2023; approved after reviewing 20.09.2023; accepted for publication 24.10.2023.



Константин Григорьевич
Григорьев

Константину Григорьевичу Григорьеву, выпускнику, а затем преподавателю, профессору Казанской духовной академии, довелось оказаться свидетелем и непосредственным участником бурных и трагических процессов, протекавших в духовных школах Русской Церкви первого десятилетия XX в. Сегодня его имя мало известно, однако 18 лет, проведенные им в трудах на ниве духовного просвещения, уже при жизни К. Г. Григорьева принесли обильные плоды, в первую очередь в виде многочисленных научных публикаций. Настоящая статья преследует цель попытаться вернуть профессору К. Г. Григорьеву подобающее ему место в череде достойнейших представителей профессорско-преподавательской корпорации Казанской духовной академии начала XX столетия. В работе использованы ранее не опубликованные архивные данные и информация из семейного архива Константина Григорьевича Григорьева.

Родился будущий профессор 10 мая 1875 г. в семье чебоксарского мещанина Григория Григорьевича и его супруги Клеопатры Ивановны Григорьевых (ГАРТ. Ф. 10.

Оп. 1. Д. 10345. Л. 11–12). Следует отметить, что имеющаяся информация о происхождении К. Г. Григорьева из священнического рода [Липаков, 2011, 112] не соответствует действительности. Тем не менее Константин вырос в православной семье, крещен он был 18 мая 1875 г. в Благовещенской церкви (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10345. Л. 11–12).

В 1891 г. Константин Григорьев стал воспитанником Казанской духовной семинарии, в 1897 г. — студентом Казанской духовной академии, попав в набор 42-го курса (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1502. Л. 166). По академическим правилам, поступающие должны были сдать несколько устных и письменных экзаменов, причем по каждому экзамену назначалась отдельная приемная комиссия, состоящая из профессоров и доцентов по определенным дисциплинам [Правила поступления, 1895, 259]. Соответственно, Константину Григорьеву предстояло сдать шесть устных экзаменов и два письменных (сочинения). После завершения вступительных испытаний Константин Григорьевич Григорьев, по итоговому решению Совета КазДА, был зачислен в состав студентов 1-го курса Академии (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 9693. Л. 99). Всем вновь поступившим студентам предлагался, помимо общепризнанных дисциплин, ряд тематически сгруппированных предметов, которые они могли выбрать по собственному желанию. До поступления в КазДА Константин Григорьев намеревался изучать историю (гражданскую общую и гражданскую русскую) и греческий язык (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 9693. Л. 146, 150), о чем и указал в своем прошении. Учитывая таковое его пожелание, администрация Академии определила Константина во вторую группу (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 9832. Л. 457–458).

Начало первого учебного года Константина Григорьева в стенах Академии совпало с целым рядом значительных событий, важнейшим из которых стал III Всероссийский миссионерский съезд (22 июля 1897 г.). КазДА была выбрана в качестве места проведения съезда прежде всего потому, что в Поволжье в те годы находились крупные центры местных сектантских и старообрядческих очагов беглопоповства и австрийского толка. Помимо вопросов просвещения инородцев и возвращения отпавших чад в лоно Православной Церкви, миссионерский съезд значительное внимание уделил проблематике борьбы с «толстовщиной» [Скворцов, 1897, 807], что оказало определенное влияние на дальнейшую научную деятельность Константина Григорьева.

В 1901 г. К. Г. Григорьев на «отлично» сдал кандидатские экзамены (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10241. Л. 21). За представленную кандидатскую работу на тему «Христианство и государство по воззрениям графа Л. Н. Толстого и по учению Библии» Совет КазДА удостоил его степени кандидата богословия с правом преподавания в семинарии,

а также с правом получения степени магистра богословия без испытаний (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11490. Л. 1). Рецензентом работы К. Г. Григорьева был Александр Федорович Гусев, оставивший отзыв (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10323. Л. 117), согласно которому представленный труд «заслуживает полной похвалы» (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10323. Л. 118) за подробное изложение и богатое содержание. После этого К. Г. Григорьев был оставлен для преподавательской деятельности в Академии (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10241. Л. 50 об.).

В 1901–1902 гг. К. Г. Григорьев был профессорским стипендиатом КазДА. За указанный период им был написан отчет А. Ф. Гусеву о проведенных занятиях (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10242. Л. 24–141), согласно которому первые лекции К. Г. Григорьева были посвящены критическому разбору сочинения профессора Берлинского университета Адольфа Гарнака «О сущности христианства». 28 июня 1902 г., после подачи А. Ф. Гусевым прошения об отставке, Совет КазДА назначил К. Г. Григорьева на должность исполняющего обязанности доцента по кафедре введения в курс богословских наук (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11482. Л. 115).

21 сентября 1902 г. в актовом зале Академии К. Г. Григорьев прочитал вступительную лекцию в присутствии священноначалия, профессоров и студентов. Предметом своей первой лекции он избрал изложение и разбор социалистических воззрений по вопросу о происхождении и сущности христианства.

В последующие два года, с 1902 по 1904 гг., К. Г. Григорьев опубликовал ряд сочинений, среди которых: «Критический этюд о лекциях профессора Берлинского университета А. Гарнака „О сущности христианства“» [Григорьев, 1903а]; «Разбор мнений представителей современного социализма о происхождении христианства» [Григорьев, 1903б]; «Немезий, епископ Эмесский и его сочинение „О природе“» [Григорьев, 1904].

6 июня 1903 г. и. о. доцента К. Г. Григорьев подал прошение на защиту диссертации для утверждения его в ученой степени магистра богословия (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10458. Л. 1). 30 ноября 1904 г. состоялась защита магистерской диссертации «Христианство в его отношении к государству по воззрению графа Л. Н. Толстого». Отметим, что защита проходила в формате диспута. Оппонентами выступили проф. Владимир Александрович Керенский (1868–1927) и доцент Владимир Александрович Никольский (1870–?). 31 января 1905 г. К. Г. Григорьев был утвержден в степени магистра богословия (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11482. Л. 115). 7 марта 1905 г., по благословию архиепископа Казанского и Свяжского Димитрия (Самбикина; 1839–1908), магистр богословия Константин Григорьевич Григорьев был утвержден в звании доцента. Тогда же он был возведен в гражданский чин надворного советника (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11482. Л. 115).

8 октября 1905 г. по благословию Св. Синода в КазДА, наряду с «Православным собеседником», началось издание журнала «Церковно-общественная жизнь». Доцент К. Г. Григорьев стал одним из редакторов нового журнала (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10643. Л. 1 об.). Перед новым изданием была поставлена задача по возможности беспристрастного и правдивого отражения и обсуждения событий и настроений тогдашней церковной жизни (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10643. Л. 1 об.). Заметим, что именно в эти дни в Казани проходили митинги и демонстрации. В гуще самых разнообразных идей и мыслей, наполнявших тогдашнюю интеллектуальную атмосферу, журнал «Церковно-общественная жизнь» попытался занять свою позицию. Его редакторы стремились к разъяснению многочисленных вопросов, касающихся тех или иных аспектов церковных реформ (в т. ч. реформ духовного образования) и непредвзятого освещения разнообразных фактов церковно-общественной деятельности (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10643. Л. 23). Следует особо отметить, что журнал с первых же революционных дней стал трибуной для авторов с достаточно либеральными воззрениями, что особенно ярко проявилось во втором его номере [Церковно-общественная жизнь, 1906].

Также отметим, что в журнале были опубликованы и статьи самого К. Г. Григорьева: «Запрос жизни к высшей духовной школе» [Григорьев, 1906а]; «История религий, как особая наука в системе академического образования» [Григорьев, 1906б].

Что касается отношения правящего архиерея архиеп. Димитрия (Самбикина) к указанному направлению редакционной политики журнала «Церковно-общественная жизнь», то рядом представителей профессорско-преподавательской корпорации КазДА, включая доцента К. Г. Григорьева [Липаков, 2007, 285], «владыка Димитрий подвергался резкой критике за „консерватизм“. Но владыка не предпринял против „мятежных“ профессоров репрессивных мер и только добился того, что был снят имевшийся в первых номерах подзаголовок „Журнал, издаваемый при Казанской духовной академии“» [Липаков, 2007, 285]. Через некоторое время, в ноябре 1907 г., издание журнала «Церковно-общественная жизнь» было прекращено.

Одновременно с редакторской работой и публикациями в журнале «Церковно-общественная жизнь» К. Г. Григорьев сотрудничает и с журналом «Православный собеседник». Так, в 1906 г. он публикует письмо философу В. Ф. Эрну¹ под названием: «К вопросу о христианском отношении к собственности» [Григорьев, 1906в]. Данное письмо было посвящено разъяснению и опровержению отдельных моментов отношения жизни христианина и его отношения к собственности, которые прослеживались в статье В. Ф. Эрна «Христианское отношение к собственности».

Нельзя не упомянуть о стремлении К. Г. Григорьева к постоянному повышению качества своей апологетической работы, что выражалось не только в его особом интересе к философии — являющейся внешней дисциплиной, примыкающей к основному богословию, — но и в получении им необходимого запаса естественнонаучных знаний, требующихся для полноценной разработки проблематики взаимоотношения теологии и науки. Так, 24 мая 1907 г. Константин Григорьевич просит Совет Академии разрешить ему без прекращения своей основной служебной деятельности слушать лекции на физико-математическом факультете Казанского университета (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10782. Л. 4). Также, согласно семейному архиву Григорьевых, Константин Григорьевич хорошо разбирался в астрономии и физике (Семейный архив Григорьевых).

Что же касается основной научно-преподавательской деятельности К. Г. Григорьева в КазДА, то к 1907 г. он окончательно сформировал свою программу преподавания по предмету «Введение в курс богословских наук», который позже стал именоваться «Основное богословие».

В это время КазДА, и вместе с нею Константин Григорьевич, переживала очередные нелегкие времена. Так, 14 октября 1907 г. в Совете Академии был поставлен вопрос о студенческих собраниях. Профессорско-преподавательская корпорация стала перед фактом: студенты отказываются выполнять учебную программу. Совет постановил, что если до 18 октября студенты не прекратят беспорядки, то они будут отчислены. Любопытно, что в разгар указанных событий студенты Академии приняли решение об игнорировании лекций некоторых «правых» профессоров, среди которых совершенно неожиданно оказался и К. Г. Григорьев (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11602. Л. 1–1 об.). Остается загадкой, как Константин Григорьевич, которого студенты любили и уважали в том числе за либеральные убеждения, вдруг стал в их глазах «правым», консервативным профессором. Не исключено, что после ухода из редакции журнала «Церковно-общественная жизнь» К. Г. Григорьев несколько поменял свои взгляды... Как бы там ни было, но 29 октября жизнь Академии более-менее нормализовалась, что и отметил в своем отчете ее ректор. Что же касается бойкота лекций проф. К. Г. Григорьева, то об этом дальнейшая информация отсутствует (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11602. Л. 3).

В начале 1909 г., когда КазДА вынужденно покинул ряд заслуженных профессоров, им на смену пришла молодая профессура, в ее числе был и К. Г. Григорьев, произведенный 7 июня 1909 г. в чин коллежского советника за выслугу лет (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11482. Л. 116 об.).

¹ Владимир Францевич Эрн (1882–1917) — русский религиозный философ. Окончил Московский университет. В начале XX в. — деятель т. н. религиозного церковного обновления.

8 июля 1909 г. Св. Синод указал духовным школам на важность изучения социализма и средств его обличения. Разработка соответствующей программы, с указанием изданной русской и иностранной литературы, Советом КазДА была поручена К. Г. Григорьеву и В. А. Никольскому (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 10967. Л. 516). 10 мая 1910 г. в Совет был предоставлен отчет с последующим отзывом: «Рассмотренная нами программа для преподавания в духовных семинариях и академиях по обличению социализма составлена правильно и, с теоретической точки зрения, она не вызывает каких-либо замечаний. Практика преподавания, быть может, укажет нужду в некоторых изменениях: сокращение одних пунктов и расширение других, расширение или сокращение всей программы, в зависимости возможности ее исполнения или неисполнения при существующем количестве уроков, отведенных на преподавание сведений о социализме. Но, повторяем, с теоретической точки зрения программа составлена удовлетворительно» (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11026. Л. 184).

В это же время проф. К. Г. Григорьев, как свидетельствует семейный архив Григорьевых, стал руководителем богословско-философского кружка КазДА (Семейный архив Григорьевых). Добавим к этому, что и в журнале «Православный собеседник» упоминается, что в конце 1909 г. по благословению ректора Академии еп. Алексия (Дородницына; 1859–1919) возобновил работу студенческий богословско-философский кружок.

С введением Устава православных Духовных академий, Высочайше утвержденного 2 апреля 1910 г., К. Г. Григорьев был переназначен профессором по кафедре Основного богословия (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11482. Л. 115 об.). 12 июня 1910 г. определением Св. Синода К. Г. Григорьев был утвержден в звании экстраординарного профессора (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11482. Л. 115 об.).

С 1 по 14 августа 1912 г. в Казани действовали краткосрочные курсы для законоучителей Казанского учебного округа. Возглавил работу курсов ректор КазДА еп. Анастасий (Александров; 15.02.1912–1913)². В подготовке деятельности курсов принимал участие проф. К. Г. Григорьев [Краткосрочные курсы, 1913].

8 ноября 1913 г. КазДА отмечала 71-ю годовщину своего существования и престольный праздник академического храма. Празднования начались с молебствования за богослужением, после чего все служащие, преподаватели, учащиеся и гости Академии собрались в актовом зале на торжественное годичное собрание. По благословению ректора еп. Анатолия (Грисюка; 30.05.1913–1921)³ речь на открытии собрания произнес экстраординарный профессор по кафедре основного богословия К. Г. Григорьев (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11203. Л. 64 об.). Тема его выступления была «О монизме Эрнеста Геккеля»⁴. В отчете о проведенном собрании отмечается, что «молодой профессор пользуется большими симпатиями среди студенчества. Его появление на кафедре вызвало взрыв аплодисментов с их стороны».

Отметим, что данная речь проф. К. Г. Григорьева была опубликована и вызвала большой резонанс в научно-богословской среде. Так, в своем отзыве в журнале «Церковный вестник» В. Беляев⁵ отмечает, что «с научной основательностью и обстоятельностью проф. Григорьеву удается соединить легкость и популярность изложения. Эти свойства являются особенно ценными в сочинении, направленном против автора, значительная доля успеха которого заключается именно в умении излагать свои учения в крайне доступной и популярной форме» (Семейный архив Григорьевых); [Беляев, 1914, 283].

В октябре 1913 г. проф. К. Г. Григорьев принимал участие в работе комиссии по подготовке проекта «Правил Императорской Казанской Духовной Академии об испытаниях студентов Академии и присвоения званий действительного студента и ученых

² Анастасий (Александров; 1861–1918), епископ Ямбургский, викарий Санкт-Петербургской епархии.

³ Анатолий (Грисюк; 1880–1938) — митрополит Одесский и Херсонский, священномученик.

⁴ Эрнст Генрих Филипп Август Геккель (1834–1919) — немецкий естествоиспытатель и философ.

⁵ В. Беляев — профессор по кафедре системной философии (Семейный архив Григорьевых).

степеней кандидата, магистра и доктора в рамках действующего устава 1910 г.» (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11538. Л. 6). 10 января 1914 г. комиссия представила Совету Академии готовый проект, состоящий из 37 правил (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11251. Л. 307–313).

Также в 1914 г. от Св. Синода был получен указ о подаче отзывов на новую программу преподавания философии в духовных семинариях. Профессор К. Г. Григорьев высказал свое мнение о данной программе ректору еп. Анатолию (Грисюку): «Новая программа преподавания философии в Духовных семинариях и в дидактическом и в научном отношениях состоит выше прежней программы: кратко, просто, отчетливо и в должном порядке она указывает содержание психологии, логики, истории философии и начальных оснований философии в объеме, соответствующем требованию средней школы» (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11251. Л. 61 об.).

В то же время Константин Григорьевич отмечал ряд недостатков представленной программы. Так, в разделе психологии она предполагала преподавание данной дисциплины в русле объяснения душевных явлений не в изолированном виде, а во взаимосвязи с единым субъектом. Составители программы очевидно отдавали предпочтение не исповеданию веры, а скорее знаниям о психическом мире человека. Данный подход не мог не вызвать возражений, поскольку изучение психологии без учета души человека очевидно ущербно. Также составители программы предполагали, что воспитанников духовных школ необходимо приучать к самонаблюдению и выработке навыка давать отчет о своих душевных состояниях (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11251. Л. 62). Профессор К. Г. Григорьев предложил внести изменения в программу, с тем чтобы развитие самонаблюдения было связано у воспитанников с убеждением в том, что сосредоточение душевной жизни человека представляет собой единый психический субъект, в связи с чем неверно будет говорить о каких-либо бессубъектных душевных состояниях. Помимо этого, К. Г. Григорьев предложил включить в программу общие сведения по зоопсихологии, а также рассуждения об отличии человеческой души от души животного (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11251. Л. 62 об., 63).

Фундаментальные изменения, произошедшие в России весной 1917 г., не могли обойти стороной КазДА. 6 марта 1917 г. на заседании Совета рассматривался вопрос об отношении Академии к Временному правительству. Данный вопрос осложнялся тем, что в состав правительства входил новый обер-прокурор Св. Синода, член Государственной Думы Владимир Николаевич Львов (03.03–24.07.1917). По итогам обсуждения Совет Академии заявил о признании Временного правительства и своей готовности приложить все усилия ко благу родной земли и Русской Православной Церкви (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11251. Л. 62 об., 63).

Установление новой власти давало надежду на возможность принятия нового академического Устава, закреплявшего автономию духовных школ. В самом деле, вскоре были введены Временные правила, которые профессура КазДА, в том числе К. Г. Григорьев, восприняла как значительный шаг на пути к автономии. В то же время было получено Синодальное распоряжение о вызове в Петроград трех представителей КазДА с целью создания Комиссии по реформе Духовных академий. По итогам голосования на выборах делегатов, в соответствии с Временными правилами, были избраны Павел Дмитриевич Лапин (1877 – не ранее 1935), Павел Петрович Пономарев (1872 – не ранее 1921) и К. Г. Григорьев, получивший наибольшее число голосов (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11251. Л. 70 об.). Соответственно, с 8 мая по 12 июня 1917 г. профессор К. Г. Григорьев находился в Петрограде.

На заседании 17 октября 1917 г. К. Г. Григорьев заявил о необходимости срочно ходатайствовать об ускорении введения в действие в КазДА нового академического Устава от 21 июля 1917 г., одобренного Св. Синодом. Это объяснялось тем, что в сложившейся обстановке деятельность Академии, как административная, так и учебная, будучи выведенной из рамок действующего Устава, фактически оказалась дестабилизированной. Был предложен текст ходатайства: «Москва. Святейшему Синоду. В заботе о нормальном течении академической жизни, Совет Казанской Духовной Академии ходатайствует перед Святейшим Синодом о скорейшем введении

в действие нового, временного, академического устава». Данное предложение проф. К. Г. Григорьева было единодушно поддержано собравшимися (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11251. Л. 290 об.).

Вместе с тем проф. К. Г. Григорьев состоял в специальной комиссии по улучшению содержания лиц, служащих в духовных академиях (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11458. Л. 14 об., 15).

Однако уже в скором времени для КазДА наступили еще более тяжелые времена. 22 октября 1918 г. Академия получила циркулярные извещения отделов Высших заведений Народного комиссариата просвещения, согласно которым отменялись учёные степени доктора и магистра, а также звания, связанные с этими степенями (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11458. Л. 133). Также Комиссариат требовал немедленно прекратить все испытания. Положение учебного процесса в Академии стало угрожающим.

Тем не менее даже в такой ситуации проф. К. Г. Григорьев продолжал преподавание в КазДА, что подтверждает его отчет за 1918–1919 уч. г., в котором говорится: «В истекшем учебном году я вел занятия по Основному богословию с *единственным* (курсив наш. — *свящ. Д. Л.*) студентом первого курса Н. Г. Спиридоновым. Чтение лекций проводилось по программе, представленной мною в Совет Академии в начале отчетного года. Я успел прочесть только половину предположенного курса, что зависело не от меня и не от моего слушателя, который не пропускал ни одной лекции, а от других объективных причин» (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11450. Л. 15). В то же время есть и другие сведения о К. Г. Григорьеве: «В начале 1918/19 уч. года в КазДА не преподавал, дальнейшая судьба неизвестна, скорее всего, в первых числах сент. 1918 г. покинул Казань с отступавшими белыми, как и многие другие профессора» [Липаков, 2011, 113].

Вскоре Казанская духовная академия была закрыта. Некоторые профессора продолжали занятия со студентами у себя на квартире, даже читали им лекции. Кто-то ушел в потоке белогвардейцев, кто-то искал работу в других учебных заведениях...

Согласно семейному архиву Григорьевых, Константин Григорьевич с 25 января 1919 г. работал преподавателем в Северо-Восточном Археологическом институте. С 23 марта 1920 г. преподавал в школе рабочих и служащих Казанского потребительского общества. С 15 июля 1920 г. преподавал на Казанских Командных пехотинских курсах. Затем К. Г. Григорьев уехал в п. Звенигово, что расположено на берегу Волги в Марийском крае. Государственный архив Республики Татарстан располагает информацией о том, что 21 декабря 1920 г. проф. К. Г. Григорьев, в связи с поданным прошением об уходе в срочный отпуск, направился в село Звениговский заслон для укрепления здоровья (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11479. Л. 51–53 об.). В Звенигове Константин Григорьевич пытался устроиться на работу, однако его образование не соответствовало требованиям советского образовательного учреждения (Семейный архив Григорьевых).

Следует отметить, что в семейном архиве Григорьевых содержится любопытный документ — вырезка из газеты «Тихая Волга», из раздела документальной хроники: «3 июля, суббота. Слышал, при отступлении из Томска по дороге у профессора Казанской духовной академии Григорьева по выходе из поезда померла жена. Старик вырыл ей могилу в снегу» (Семейный архив Григорьевых). Здесь следует пояснить, что в КазДА служили двое Григорьевых: Константин Григорьевич и Иоанн Федорович⁶ (ГАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11094. Л. 183 об. — 187 об.), причем они были почти ровесниками. Иоанн Федорович Григорьев родился в 1872 г. и окончил КазДА в 1897 г. Константин Григорьевич Григорьев, как уже говорилось, родился в 1875 г., а КазДА окончил в 1901 г. При этом пути обоих профессоров были разными как в жизни, так и науке. Соответственно, наиболее вероятно, что в «Тихой Волге» упоминается именно Иоанн Федорович Григорьев — профессор кафедры Священного Писания Ветхого Завета КазДА. Однако обнаружены свидетельства, что Иоанн Федорович Григорьев преподавал

⁶ Григорьев Иоанн Федорович (1872 — после 1921), доцент КазДА по кафедре Священного Писания. Награжден орденами Св. Анны 3-й степени и Св. Станислава 3-й и 2-й степеней.

Священное Писание Ветхого Завета до марта 1921 г., т.е. до самого закрытия Академии [Павлов, 2012, 176]. В то же время есть данные, что 21 марта 1921 г. И. Ф. Григорьев был арестован вместе с ректором Академии еп. Анатолием и 18 преподавателями [Журавский, 1999, 217]. После отбытия наказания в лагере в ноябре 1921 г. И. Ф. Григорьев преподавал в Богословском институте. После 1922 г. дальнейшая его судьба неизвестна [Павлов, 2012, 176]. Таким образом, в «Тихую Волгу» попала недостоверная информация, и кто такой описанный там Григорьев, неясно.

Известно, что весной 1933 г. проф. К. Г. Григорьев простудился, причем простуда вскоре перешла в воспаление легких. В последние дни жизни Константин Григорьевич был прикован к постели. В мае 1933 г. он скончался.

В заключение отметим, что проф. Константин Григорьевич Григорьев оставил яркий след в истории КазДА и как преподаватель основного богословия, и как один из редакторов журнала «Церковно-общественная жизнь», и как автор многочисленных статей в академических журналах, и как член Совета Академии, и как общественный деятель. Хотелось бы выразить уверенность, что настоящая статья послужит отправной точкой для дальнейших углубленных исследований состояния научно-преподавательской деятельности в Казанской духовной академии начала XX столетия, вплоть до ее закрытия.

Источники и литература

Источники

1. ГАРТ — Государственный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 1. Д. 9693; Д. 9832; Д. 10241; Д. 10242; Д. 10323; Д. 10345; Д. 10458; Д. 10643; Д. 10782; Д. 10967; Д. 11026; Д. 11094; Д. 11203; Д. 11251; Д. 11450; Д. 11458; Д. 11479; Д. 11482; Д. 11490; Д. 11538; Д. 11602; Оп. 2. Д. 1502.
2. Семейный архив профессора К. Г. Григорьева⁷.

Литература

3. Абдуллин и др. (1988) — *Абдуллин Я. А.* История Казани. Казань: Татарское изд-во, 1988. Кн. I. 352 с.
4. Беляев (1914) — *Беляев В.* Библиография: о монизме Эрнеста Геккеля // Церковный вестник. 1914. № 9. С. 283, 284.
5. Григорьев (1901) — *Григорьев К. Г.* К вопросу о непротивлении злу силою // Вера и разум. 1901. № 16, 17. С. 277–306; 339–362.
6. Григорьев (1903а) — *Григорьев К. Г.* Критический этюд о лекциях профессора Берлинского университета Адольфа Гарнака под заглавием: «Сущность христианства». Харьков, 1903. 140 с.
7. Григорьев (1903б) — *Григорьев К. Г.* Разбор мнений представителей современного социализма о происхождении христианства. Казань, 1903. 43 с.
8. Григорьев (1904) — *Григорьев К. Г.* Немезий, епископ Эмесский и его сочинение: «О природе человека». Казань, 1904. 60 с.
9. Григорьев (1906а) — *Григорьев К. Г.* Запрос жизни к высшей духовной школе // Церковно-общественная жизнь. 1906. № 4. С. 121–124.
10. Григорьев (1906б) — *Григорьев К. Г.* История религий, как особая наука в системе академического образования // Церковно-общественная жизнь. 1906. № 6. С. 200–202.

⁷ В состав этого архива вошли личные записи и воспоминания профессора, его супруги и дочерей. Внучка проф. К. Г. Григорьева Ирина Евгеньевна Семина является на сегодняшний день главным хранителем семейного архива Григорьевых.

11. Григорьев (1906в) — *Григорьев К. Г.* К вопросу о христианском отношении к собственности. Открытое письмо господину Эрну // Православный собеседник. 1906. Ч. 1. С. 263–279.
12. Журавский (1999) — *Журавский А. В.* Казанская Духовная Академия на переломе эпох (1884–1921 гг.). М., 1999. 301 с.
13. Краткосрочные курсы (1913) — Краткосрочные курсы для законоучителей казанского учебного округа с 1 по 14 апреля 1912 г. Казань, 1913. 317 с.
14. Липаков (2007) — *Липаков Е. В.* Архипастыри Казанские. Казань: Центр инновационных технологий, 2007. 476 с.
15. Липаков (2011) — *Липаков Е. В.* Григорьев Константин Григорьевич // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 13. С. 112–113.
16. Павлов (2012) — *Александр Павлов, прот.* Профессор Казанской Духовной Академии И. Ф. Григорьев // Христианское чтение. 2012. № 1. С. 173–184.
17. Правила поступления (1895) — Правила поступления // Протоколы заседаний Казанской духовной академии за 1895 год. Казань, 1895. С. 259–261.
18. Скворцов (1897) — *Скворцов В.* Толстовство, как секта // Миссионерское обозрение. 1897. С. 807–831.
19. Церковно-общественная жизнь (1906) — Церковно-общественная жизнь. 1906. № 2. С. 42–46.

Протоиерей Роман Амплеев

Агитационно-пропагандистская кампания в ростовской периодической печати в связи с изъятием церковных ценностей на Дону

УДК 070:94(470.61)"1922"+271.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_312
EDN BQGWJS



Аннотация: Изъятие церковных ценностей, происходившее в РСФСР весной 1922 г. в связи с голодом и с необходимостью помощи голодающим, проводилась советской властью с целью не только сбора средств на эту помощь, но и борьбы с Православной Церковью. Методы ее предполагали сочетание пропаганды и репрессий. Что касается пропаганды, то она велась на местах в региональной печати. Ход кампании на Дону отражался в ростовских газетах «Советский Юг» и «Трудовой Дон». В материалах газет, письменных нарративах и с помощью визуальных средств, создававшихся при участии квалифицированных литераторов, велась активная антицерковная пропаганда, направленная на формирование соответствующих настроений в обществе. Пропаганда падала на подготовленную почву, поскольку в условиях недавней Гражданской войны и переживавшегося голода образ врага в лице Церкви был для массового сознания весьма убедителен.

Ключевые слова: голод 1921 г., изъятие церковных ценностей весной 1922 г., антицерковная пропаганда, региональная советская печать, газета «Советский Юг», газета «Трудовой Дон».

Об авторе: **Протоиерей Роман Алексеевич Амплеев**

Настоятель храма в честь Донской иконы Божией Матери г. Новошахтинска и храма в честь апостола и евангелиста Иоанна Богослова при ИСОиП (филиала) ДГТУ г. Шахты.

E-mail: rim16.8ampliy@bk.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-7688-2554>

Для цитирования: Амплеев Р., *прот.* Агитационно-пропагандистская кампания в ростовской периодической печати в связи с изъятием церковных ценностей на Дону // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 312–320.

Статья поступила в редакцию 04.07.2023; одобрена после рецензирования 25.07.2023; принята к публикации 19.09.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Archpriest Roman Ampleev

Agitation and Propaganda Campaign in Rostov Periodical Press in Connection with the Seizure of Church Valuables on the Don

UDK 070:94(470.61)"1922"+271.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_312
EDN BQGWJS



Abstract: The seizure of church valuables in the RSFSR in the spring of 1922 caused by the famine and the need to help the starving was pursued by the Soviet government with the aim not only to raise funds to provide this help, but also to fight the Orthodox Church. The methods involved a combination of propaganda and repression. As for propaganda, it was locally conducted in the regional press. The course of the campaign on the Don was reflected in the Rostov newspapers "Soviet South" and "Labor Don". In the materials of newspapers, written narratives and visual aids created with participation of professional writers, active anti-Church propaganda was conducted, aiming at forming appropriate public sentiments. Propaganda fell on a prepared ground, because in the recent civil war situation and the famine experienced, the enemy image represented by the Church was quite convincing for the mass consciousness.

Keywords: famine of 1921, seizure of Church valuables in the spring of 1922, anti-church propaganda, regional Soviet press, newspapers "Soviet South" and "Labor Don".

About the author: **Archpriest Roman Alexeevich Ampleev**

Rector of the church in honor of the Don Icon of the Mother of God of Novoshakhtinsk and the church in honor of Apostle and Evangelist John the Theologian at Institute of Service Sector and Entrepreneurship (branch of Don State Technical University) in town Shakhty.

E-mail: rim16.8ampliy@bk.ru

ORCID: <https://orcid.org/https://orcid.org/0009-0000-7688-2554>

For citation: Ampleev R., archpriest. Agitation and Propaganda Campaign in Rostov Periodical Press in Connection with the Seizure of Church Valuables on the Don. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 312–320.

The article was submitted 04.07.2023; approved after reviewing 25.07.2023; accepted for publication 19.09.2023.

Кампания по изъятию церковных ценностей, развернутая советской властью весной 1922 г. в связи с последствиями голода 1921 г., охватила разные регионы страны. По справедливому замечанию А. В. Шадринной и Л. В. Табунщиковой, «изъятие церковных ценностей — это кампания, направленная на разрушение Русской Православной Церкви и закамуфлированная под помощь голодающим» [Шадринна, Табунщикова, 2013, 7]. Священники и миряне это хорошо осознали и в меру своих сил и возможностей оказывали сопротивление. Причины сопротивления были при этом разные. Одни из них определялись религиозными убеждениями и приверженностью традиции, согласно которой изъятие какого-либо церковного имущества не допускалось без санкции предстоятеля, а такой санкции находившийся под домашним арестом патриарх Тихон не давал. Это было ответом на действия властей, исключавших добровольную основу передачи ценностей государству. Такие действия давали основание патриарху в послании от 28 февраля 1922 г. объявить изъятие святотатством (см.: [Табунщикова, 2021, 85]). Другая причина заключалась в недоверии народа, священников и мирян тому, что изъятые советской властью ценности в самом деле пойдут на помощь голодающим. Так, одно из обвинений, предъявленных ростовскому священнику Александру Гуричу, состояло в том, что тот в разговоре на вопрос: «Куда пойдут ценности?» ответил: «Бог знает; во всяком случае, не на помощь голодающим» (см.: [Бирюкова, 2012, 68]). Наконец, на отношении к изъятию сказывались грубые методы антицерковных кампаний, как 1918 г. по вскрытию мощей, так и 1922 г. по изъятию ценностей, сопровождавшиеся «эксцессами» и сочетавшиеся с репрессиями (см.: [Архивы, 1997, 1, 67, 68, 72]).

Советское государство рассматривало такое сопротивление в качестве контрреволюционных актов, в самой Церкви видело контрреволюционную силу, а в религии — своего идеологического противника. Поэтому преследование тех, кто по разным причинам протестовал против принимавшихся мер по изъятию ценностей, велось в русле общей политической линии по борьбе с контрреволюционными силами и идеологической линии в рамках политики воинствующего атеизма. В соответствии с данной политикой и идеологией советская власть разрабатывала нормативно-правовую базу. Начало ее было положено декретом ВЦИК от 23 февраля 1922 г., подписанным председателем ВЦИК М. И. Калининым и секретарем ВЦИК А. Енукидзе. В нем предусматривалось, что изымались «по описям и договорам все драгоценные предметы из золота, серебра и камней». При этом содержалась оговорка, что изъятие «не может существенно затронуть интересы самого культа». Данная оговорка должна была показать верующим, что власть считается с ними. Но каких-либо реальных ограничений для изъятий декрет не содержал. Указывалось также, что изъятые ценности поступали в особый фонд, который ставился на учет и расходовался на помощь голодающим. Подчеркивалось, что изъятия должны осуществляться гласно, с публикацией в местной печати (см.: [Собрание, 1950, 382]).

Некоторые принципиальные дополнения предлагал внести в декрет Наркомвоенмор и председатель Реввоенсовета республики Л. Д. Троцкий. В его письме от 17 марта под грифом «С. Секретно», направленном на имя Ленина, Сталина и Зиновьева, а также «Всем членам Политбюро для сведения», предлагалось создать на местах «секретные руководящие комиссии по изъятию ценностей», с участием секретаря губкома или заведующего агитационно-пропагандистским отделом. Кроме того, Троцкий предлагал привлечь к участию в таких комиссиях представителей политсостава Красной армии из частей, стоявших на местах, комиссара дивизии или бригады, или начальника политотдела. Представители политорганов армии вводились на случай необходимости жесткого подавления какого-либо сопротивления. В то же время в письме Троцкого подчеркивалась необходимость осторожного проведения кампании и агитации за нее. Он считал необходимым работу с верующими, противопоставление им в пропаганде «бесчеловечных и жадных „князей церкви“». В ходе агитации он считал необходимым представлять изъятия в качестве меры, «целиком направленной на помощь голодающим», и при этом «черносотенная агитация»

должна была решительно пресекаться (см.: [Русская Православная церковь, 1996, 85, 86]). Через два дня после письма Троцкого последовало письмо В. И. Ленина для членов Политбюро, в котором ставилась задача «провести изъятие церковных ценностей самым быстрым и решительным образом» (см.: [Русская Православная церковь, 1996, 89]). Таким образом, партийные установки на проведение изъятий были более жесткими, чем декрет ВЦИК, что отражало взгляд правящей партии на изъятия не только как на меру по борьбе с голодом, но и как на продолжение борьбы с Церковью в особой форме, продиктованной условиями голода. Но вместе с тем такая особая форма сохраняла традиционное сочетание таких сторон этой борьбы, как директивные установки, пропаганда и репрессии.

Еще одной характерной чертой был учет в ходе кампании особенностей регионов. Существенные особенности имели регионы Юга РСФСР, в том числе Донская область, где в период Гражданской войны среди значительной части населения особенно ощущалась поддержка белых и была сформирована Донская армия, состоявшая из казаков. Поэтому неудивительно, что власти стремились не допустить проявлений протеста в любой форме, в том числе на почве отношений государства и Церкви, и принимали самые решительные меры для его подавления. И вообще, по оценке Н. Н. Покровского и С. Г. Петрова, в марте обстановка в Ростове в отношении изъятия ценностей достигла «особой остроты» (см.: [Архивы, 1997, 1, 74]). В качестве одной из подготовительных мер использовалась идеологическая обработка населения с помощью пропагандистских материалов в органах региональной печати. Это соответствовало взглядам на роль партийной печати В. И. Ленина, еще в 1901 г. писавшего, что газета — «коллективный пропагандист и коллективный агитатор» [Ленин, 1967, т. 5, 11]. Для этого на Дону использовались крупные региональные газеты «Советский Юг» и «Трудовой Дон», издававшиеся в Ростове. В этих газетах, конечно же, нет материалов о том, что на Дону, как и в стране в целом, Церковь во главе с патр. Тихоном еще до того, как это начали делать органы Советского государства, с августа 1921 г., стала оказывать активную помощь голодающим (см.: [Архивы, 1997, 8; Бирюкова, 2012, 53]).

К принятию самых решительных мер против тех, кто «хотят сорвать помощь голодающим», призывал «Советский Юг» в редакционной статье от 14 марта «К изъятию церковных ценностей на Ю.-В.». «Провокаторские элементы с белогвардейским душком», по мнению газеты, стояли за событиями в Ростове 14 марта, когда в городе произошла акция против изъятия церковных ценностей. «Провокаторские элементы должны быть изъаты из масс», — призывала газета (Советский Юг. 1922. 14 марта). Тема церковного сопротивления изъятиям вновь поднималась в местной печати 14 апреля, когда «Советский Юг» опубликовал статью, подписанную известным партийным журналистом и функционером М. Н. Рютиным, работавшим в то время в редакции этой газеты, под названием «„Святейшая“ контрреволюция». Поводом для статьи послужили события в Шуге, где «черносотенные князья церкви вместе с Шуйскими попами, лавочниками и старыми чиновниками... подняли бунт против изъятия церковных ценностей». Перепечатка отражала опасения партийных властей Юга страны насчет возможности повторения подобных событий на Дону и Кубани. В статье содержалось предупреждение, что «государство не остановится ни перед каким сопротивлением князей церкви для того, чтобы спасти от смерти миллионы голодающих», но при этом отводило от себя обвинение в покушении «на религиозные убеждения верующих». Напротив, вина возлагалась на Церковь. «Рясофорные друзья Маркова II желают уморить миллионы людей голодом», но «такие поползновения будут выжигаться каленым железом», — предупреждал Рютин (Советский Юг. 1922. 4 апреля). Этот же автор¹ в статье «Верующие и голод» от 16 апреля вновь обвинил Церковь в стремлении помешать изъятию ценностей и заявлял, что «князья церкви

¹ Статья подписана «М. Рютин». Это Мартемьян Никитич Рютин, видный партийный публицист, погибший в период сталинских массовых репрессий.

самые настоящие фарисеи, торгаши, которых по преданию Христос изгонял бичом из храма» (Советский Юг. 1922. 16 апреля).

Вообще, образ «князей церкви» эксплуатировался в печати того времени весьма активно. Это неслучайно. В массовом сознании первых лет после революции и Гражданской войны он хорошо воспринимался в ряду образов других классовых врагов. Поэтому в печати использовался не только текстовый, но и изобразительный материал, рассчитанный на широкий круг малообразованных читателей, для которых визуальные образы были доступнее, чем пассажи из письменных текстов. Например, такой визуальный образ священника, стремившегося не допустить изъятия ценностей и пытающегося прикрыть церковное богатство своей рясой и толстым брюхом, имеется в карикатуре из газеты от 4 мая, с характерным заголовком «Князь церкви». Карикатура снабжена подписью с незатейливыми стихами, в которых голодающий народ «подобрался» «У церковных ворот», и говорил, что «в животе у него пусто-пусто». В ответ на это «Огрызнулся поп — Глухо — Я и сам ин люблю — вишь утробу свою. — Брюхо» (Советский Юг. 1922. 4 мая). Воздействие на сознание массового читателя посредством противопоставления голодающего народа и толстого брюха изображенного на карикатуре священника в агитационном плане было весьма действенным. Оно вместе с тем для русской культуры не было чем-то новым и составляло определенную традицию. Ее использовал еще в 1847 г. В. Г. Белинский в своем «Письме к Н. В. Гоголю», когда писал: «Большинство же нашего духовенства всегда отличалось только толстыми брюхами...» [Белинский, 2010, 557].

Другим направлением пропаганды было стремление представить верующих, выступавших по каким-либо причинам не на стороне проведения изъятий, в качестве людей неразумных и не понимающих ситуацию. Так, говоря о событиях в Шуге, М. Н. Рютин указывал, что для поддержки выступления против изъятия в этом городе «„Святейшая“ контрреволюция» сумела мобилизовать самые отсталые группы населения, кликуш, юродивых, фанатиков» (Советский Юг. 1922. 4 апреля). В газете «Советский Юг» от 4 апреля, где сообщалось о процессе над «князьями церкви» во главе с патр. Тихоном, приводился материал из газеты «Правда», в котором давалась своеобразная классификация участников протестов. Эти князья, говорилось в статье, «через сеть своей архиерейской агентуры» использовали «придурковатых и хитрых», тогда как сами контрреволюционные «батюшки рассматривали» церковные богатства «как резервный фонд контрреволюции, желая сплавить, умело и во-время, это золото, вместо помощи голодающим, западноевропейским лжецам и беглым монастырским волкам» (Советский Юг. 1922. 4 апреля), то есть церковной эмиграции. Образы как «придурковатых», так и «хитрых» несли в себе резко негативную коннотацию и также способствовали созданию резко отрицательного образа противников изъятий, «князей церкви» и вообще «реакционного духовенства» в массовом сознании. О типичном внешнем признаке контрреволюционности духовенства сообщалось в заметке о проведении изъятий в Старом соборе Ростова, где было найдено «несколько национальных флагов (Российской империи. — *prot. P. A.*) и флагов „Союза русского народа“» (Трудовой Дон. 1922. 7 мая). Еще более определенно классовая направленность борьбы против «князей церкви» и церковной контрреволюции провозглашалась в номере «Трудового Дона» от 10 мая: «С генералами и главковерхами поповской контр-революционной армии необходимо вести самую решительную борьбу». Что касается рядовых верующих, то и они предупреждались: «В бога верить можешь, но бороться против рабоче-крестьянского государства не смеешь» (Трудовой Дон. 1922. 10 мая).

Вообще в донской печати дела, связанные с изъятием церковных ценностей, объяснялись в контексте концепции социальных отношений и классовой борьбы. Так, «князья церкви», священники и миряне, которых обвиняли в сокрытиях и в сопротивлении этому мероприятию, обычно связывались с сознательной или бессознательной защитой свергнутых эксплуататорских классов. К числу бессознательных сторонников защитников «князей церкви» относили в одной из публикаций «жалкие

остатки действительно порабощенных старух, фанатиков, слабоумных и т.п.» (Трудовой Дон. 1922. 6 апреля). «Борьба против Советской власти за помещиков, генералов, буржуев — вот истинная цель и подкладка борьбы против изъятия церковных ценностей», — писал журналист «Трудового Дона» Вик. Филлов (Трудовой Дон. 1922. 12 апреля). Напротив, в качестве сторонников изъятий показывались трудящиеся. В корреспонденции газеты «Трудовой Дон» сообщалось о митингах на ряде предприятий и организаций Ростова, в том числе в университетских клиниках, где принимались резолюции с поддержкой изъятий церковных ценностей в пользу голодающих и осуждались «князья церкви» и стоявшая на их стороне часть мирян, не поддерживавшая мер государственной власти по изъятию (Трудовой Дон. 1922. 2 апреля).

Но в этом направлении в местной печати был использован еще один весьма интересный прием. В мае, через три месяца после преобразования ВЧК в ГПУ по постановлению ВЦИК от 2 февраля 1922 г., «Советский Юг» в материале от 10 мая сообщал о заседании «выездной чрезвычайной сессии Обл. Рев. Трибунала в Новочеркасске» по делу «священника архиерейской церкви Михаила Кравцова». Наряду с традиционными обвинениями в даче взятки члену комиссии за сокрытие ценностей, «неправильное освещение взятки, данное члену комиссии», сообщалось, что на суде «выяснилось», будто священ. М. Кравцов был «с 1921 года сотрудником Чеки»² (Трудовой Дон. 1922. 10 мая). В этом очень коротком упоминании «Чеки» прослеживается также пропагандистский смысл, направленный против духовенства. Образ ВЧК как карательного органа советской власти к тому времени отложился в массовом сознании, причем как образ негативный. Связь же с этим органом священника дополняла среди части населения негативный образ служителей Церкви, которые, оказываясь, могли вступать в сотрудничество с органом власти, которая среди верующих нередко оценивалась как власть антихриста. Для власти указание «Чеки», напротив, имело положительный смысл. Оно должно было создать впечатление, что реорганизация ВЧК в ГПУ, сопровождавшаяся кадровыми чистками, должна привести к отказу от чекистских методов, чего власть и стремилась достичь, публично «разоблачая» на суде своего «агента в рясе» как представителя части «карьеристов и примазавшихся элементов» (см.: [Капчинский, 2017, 200]). Впечатление, конечно, ложное, но определенная часть читателей газеты могла в такое поверить, поскольку доверие к советской власти утрачено еще не было.

Публикация в газете фактов с разоблачениями относилась не только к белому духовенству, но и к монашеству. В заметке об изъятии ценностей в церквях и монастырях станицы Старочеркасской сообщалось, что при обыске в женском монастыре в кельях монахинь из «вышей знати» находили «громадные запасы продовольствия: муки, сахара и т.д.», а также обнаруживались «старый одекон, духи, пудра, губная помада, портреты офицеров и т.д.». Вообще в заметке прослеживалось стремление связать сопротивление изъятиям с классовым расслоением общества. Так, при сочувствии изъятиям со стороны большинства жителей станицы отмечалось, что «кулаки и лица, приближенные к церковным советам, настроены против, распространяя слухи, что ценности не пойдут на помощь голодающим» (Советский Юг. 1922. 14 мая).

Существенным элементом пропаганды по мере развертывания кампании стало освещение такого ее успеха, как стимулирование раскола внутри самой Церкви, между ее «князьями», с одной стороны, и массой священников и церковным причтом на местах, готовых сотрудничать с Советским государством в деле осуществления изъятий, с другой. Эта тема поднималась в номере «Советского Юга» от 28 мая. На процессе по делу причта Александровской церкви в Новочеркасске, как бы с подведением итогов этому явлению, было заявлено, что «в среде самой церкви начался раскол, началась борьба с князьями церкви». При этом приводилось в качестве примера воззвание группы ростовского духовенства. В нем обвинялась местная «епархиальная

² Как отмечала Л. В. Табунщикова, этот процесс не получил освещения в печати. Данная газетная заметка свидетельствует о том, что об этом процессе в газете кратко сообщалось (см.: [Табунщикова, 2021, 108]).

власть», которая вносила в церковную жизнь «смуту, бесправие, рабство и деспотизм» (Советский Юг. 1922. 28 мая). В том же духе выступала газета Донского облисполкома «Трудовой Дон». Под заголовком «Божий агитпроп» автор незатейливых стихотворных поделок под именем «Гусляр» поместил стихи. «Сытый жирный злбный поп» в них ничего не дает голодающему. «Жирным злбным бегемотам» в рясах жизнь «так сладка», потому что они «Темный грабили народ». Но, в отличие от них, «попик бедного приходу» «к голодному народу» «сочувствием согрет». «Поэзия» сопровождалась соответствовавшей «живописью» с двумя картинками, изображавшими толстого попа и худого попа, что-то подающего голодному (Трудовой Дон. 1922. 30 апреля). Материал был рассчитан на читателя малокультурного, овладевшего лишь элементарной грамотностью. В номере от 5 мая прямо указывалось на факт раскола внутри Церкви: «Высшее духовенство — противится из'ятию. Низшее духовенство в подавляющем большинстве содействует из'ятию». И подчеркивалась склонность высшего духовенства к греху стяжания: «Каждому ясно, что „князья церкви“ поклоняются богу золота, — „золотому тельцу“» (Трудовой Дон. 1922. 5 мая). В этой же газете от 7 мая сообщалось об аресте в Ростове одного из таких «князей церкви», еп. Арсения (Смоленца), «за противосоветскую агитацию и противодействие из'ятию церковных ценностей», причем епископ был охарактеризован как «прислужник капиталистов, помещиков и дворян» (Трудовой Дон. 1922. 7 мая).

К наиболее острому вопросу, связанному с изъятием, относился вопрос о направлении изъятых ценностей. Этой теме была посвящена заметка в «Трудовом Доне» под прямым названием «Куда идут драгоценности». В ней отмечалось, что противники изъятий из числа реакционного духовенства и буржуазии «пускают всевозможные реакционные слухи о расхищении и т. д.». На самом деле, утверждалось в материале, «ценности идут по назначению — на хлеб для голодных», со ссылками на постановления ЦК Помгола (Трудовой Дон. 1922. 16 апреля).

Тема разоблачений подготавливала читателей газет к освещению темы репрессий. По материалам Юга России эта тема нашла свое освещение в ряде материалов. В газете «Советский Юг» от 17 мая сообщалось о вынесении Ревтрибуналом расстрельных приговоров священникам Александро-Невской церкви Мануйлову и Фирсову, диакону Иванову, ктиторах (бывшему и нынешнему) Головкову и Копытину (см.: Советский Юг. 1922. 17 мая). Экстренный выпуск той же газеты от 28 мая в большой редакционной статье «Суд над церковной контр-революцией», описывавшей судебный процесс, начавшийся 27 мая в театре Карла Маркса, раскрывал, по словам статьи, «новую страницу... деяний черносотенной части духовенства в тяжкую годину голода». Статья вносила в сознание читателя мысль о единстве преступных деяний духовенства политического и уголовного характера. Первое относилось к тому, что «поповская алчность связывалась в процессе с контрреволюционностью», а уголовная сторона — в «хищениях церковных ценностей из Покровской церкви». Это сочеталось с моральной стороной. По словам статьи, «дела князей православной церкви» исходили из принципа «У голодного укради» (Советский Юг. 1922. 28 мая. Экстренный номер). Для страны, только что пережившей ужасы Гражданской войны, переживавшей ужасы голода, все это звучало весьма убедительно.

В номерах местных газет начиная с 28 мая шло подробное освещение в стиле судебного репортажа материалов, относившихся к процессу по делу причта и церковного совета Покровской церкви в Ростове. Репортеры полностью поддерживали линию обвинения, считали вину подсудимых безусловно доказанной. Вместе с тем на сознание читателя оказывали влияние не только репортажи по горячим следам процесса, но и то, что в обобщающей аналитической статье журналиста газеты Вк. Оленина было указано как «Впечатления» в качестве подзаголовка статьи «На процессе». Главная мысль статьи в том, что процесс, «независимо от того, виноваты ли они все, или порознь в настоящем деле», представляли собой старый, уходящий в прошлое мир, стоявший на пути страны и народа, открытого победившей революцией. Автору удалось создать яркие литературные образы такого противостояния. Подсудимые на процессе,

по его словам, выглядели как «стая обитателей ночи, застигнутых снопом прожектора, ярким, электрическим светом». «Тормоз, ослабивший ход Истории»; «Прошлое, старческими руками отстраняющее грядущее»; «XVI век против XX, клубок против авиаторской шапки» (Советский Юг. 1922. 2 июня) — такой образный ряд, относящийся к подсудимым, выстраивал автор. Подобные образы вполне соответствовали устремлению части советского общества того времени в будущее, прежде всего его молодому поколению, готовому довести до конца борьбу с тем, что представлялось в его сознании как старый мир. Поэтому публикация Вк. Оленина, как и вообще материалы о процессе, были рассчитаны прежде всего на эту аудиторию.

Умелая литературная обработка фактического материала, относящегося к процессу по делу Покровской церкви, содержалась в очерке «Епископ Арсений» Ник. Погодина, будущего известного советского драматурга. В очерке говорится о показаниях епископа по поводу изъятий. Духовенство, утверждало обвинение, в ходе изъятий «стоит в стороне». Тем самым «они показывают верующим, что они их пастыри к изъятию не причастны. Они против». «Дьявольская политика», — давал свою оценку Ник. Погодин. И далее он приводил острую разоблачительную реплику члена суда, обращенную к епископу: «почему вы все такие гуманные люди, так жестоко по-чиновнически относились к изъятию? Почему, как люди, как живые люди, вы не хотели помочь голодным?» (Трудовой Дон. 1922. 1 июня). Автор вполне решил свою задачу, создавая для читателя образ бесчеловечного «князя церкви», не желавшего жертвовать церковными богатствами ради спасения людей.

Но, между тем, в очерке Ник. Погодина о судебном заседании 29 мая стремление автора к разоблачению подсудимого, ростовского священника Гурича, обернулось демонстрацией казуистики обвинения. На вопрос обвинения о «политических убеждениях», который будто бы относился к делу, священник ответил, что его идеал — «Представительство от всего народа». Обвинение истолковало ответ так, что свящ. Гурич был сторонником Учредительного собрания (см.: (Трудовой Дон. 1922. 31 мая)). В тех условиях обвинение было серьезным и носило политический характер, поскольку Учредительное собрание было разогнано большевиками, что послужило важным шагом к установлению диктатуры. Для Ник. Погодина такие слова были ответом политического врага. Значительная часть читателей «Трудового Дона» вполне разделяла такую точку зрения. Но далеко не все смогли увидеть, что в данном случае в описании эпизода содержалась мысль, противоречившая авторской тенденции. То есть, если Ник. Погодин хотел показать, что это был процесс по делу о препятствии изъятиям церковных ценностей, и не более того, то на самом деле сам по себе вопрос свидетельствовал о политическом характере процесса и дела о Покровской церкви вообще. В данном эпизоде содержался скрытый смысл, внесенный автором, по существу, против его собственного стремления. Конечно же, увидеть такой смысл могли не многие, в первую очередь люди, владевшие основами юридических и политических знаний. Но таких людей в то время было мало. Поэтому автор добился того, к чему стремился, то есть разоблачения ростовского священника как врага советской власти.

Таким образом, в донской региональной печати тема изъятий церковных ценностей получила весьма широкое освещение. К публикации материалов по этой теме привлекались квалифицированные литературные силы вроде партийного публициста М. Н. Рютина и писателя Н. Ф. Погодина. Все материалы носили пропагандистский характер. При этом под видом выступления в поддержку изъятия церковных ценностей проводилась идея борьбы против Церкви как классового врага, проявившего себя в таком качестве в период революции и Гражданской войны, и в своеобразном виде проводились идеи воинствующего атеизма, соответствующие идеологии и политике партии. Поэтому в материалах газет присутствовало разоблачение «князей церкви», проявлялось стремление расколоть Церковь и противопоставить церковной верхушке рядовое духовенство и мирян. Учитывалось, что эти популярные органы печати имели читателей с невысоким уровнем культуры. Соответственно, была

рассчитана такая подача материала, которая могла быть усвоена подобными читателями, с использованием броского изобразительного материала в виде карикатур и незатейливой поэзии. В обстановке весны 1922 г., когда недавно завершилась Гражданская война и свирепствовал голод, содержание материалов ростовских газет в целом совпадало с настроениями значительной части читателей и могло играть свою роль в агитационно-пропагандистской работе партии против Церкви.

Источники и литература

Источники

1. Советский Юг (1922) — Советский Юг. 1922. 14 марта; 4 апреля; 16 апреля; 4 мая; 14 мая; 17 мая; 28 мая; 2 июня.
2. Трудовой Дон (1922) — Трудовой Дон. 1922. 2 апреля; 12 апреля; 16 апреля; 30 апреля; 5 мая; 7 мая; 10 мая; 31 мая; 1 июня.

Литература

3. Архивы (1997) — Архивы Кремля: Политбюро и Церковь. 1922–1925 гг. / Изд. подг. Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. М.; Новосибирск: РОССПЭН; Сибирский хронограф. 1997. Кн. 1. 600 с.
4. Белинский, 2010 — *Белинский В. Г.* Письмо к Н. В. Гоголю // *Белинский В. Г.* Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. 712 с.
5. Бирюкова (2012) — *Бирюкова Ю. А.* Советская власть и православные общины Дона в 1920–1930-х гг. Характер отношений на местах. Ростов н/Д.: Логос, 2012. 218 с.
6. Капчинский (2017) — *Капчинский О. И.* Гвардейцы Ленина. Центральный аппарат ВЧК: структура и кадры. М.: Крафт+, 2017. 416 с.
7. Ленин (1967) — *Ленин В. И.* С чего начать // *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. М.: Политиздат, 1967. Т. 5. 550 с.
8. Русская православная церковь (1996) — Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996. 352 с.
9. Собрание (1950) — Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1922 г. М., 1950. 1934 с.
10. Табунщикова (2021) — *Табунщикова Л. В.* Церковь и Советская власть на Дону (церковно-государственные отношения на территории Донской (Ростовской) области (1920–1943 годы)). Ростов н/Д.; Таганрог: Изд-во ЮФУ, 2021. 380 с.
11. Шадрина, Табунщикова (2013) — *Шадрина А. В., Табунщикова Л. В.* Изъятие церковных ценностей в Донской области. 1922 год. Ростов н/Д.: Изд-во ЮНЦ РАН, 2013. 418 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1

2024

Протоиерей Андрей Сапсай

«Верах, темже возглаголах»: проповедническая деятельность православного духовенства Пермской епархии в 1960–1980 гг.

УДК 271.2-726.3-9+271.2-475
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_321
EDN CGZCLA



Аннотация: Статья посвящена проповеднической деятельности православного духовенства Пермской епархии в 1960–1980 гг. На основании архивных материалов установлено, что в данный период церковная проповедь была недостаточно активной. Причинами этого было отсутствие у многих священнослужителей духовного образования и их пожилой возраст, а также контроль со стороны Совета по делам религии. Автором статьи выявлено, что в городских храмах все-таки встречались активные проповедники. Одним из них был протоиерей Владимир Платонович Жохов, служивший клириком в Свято-Троицком кафедральном соборе г. Перми с 1961 г. по 1978 г. В данной статье впервые рассматриваются неопубликованные рукописи его проповедей, составленных автором с 1945 г. по 1986 г. Из рукописей мы видим, что во время подготовки проповедей о. Владимир использовал все свои многочисленные таланты: большую начитанность, знание Священного Писания и стихотворчество. Автор статьи делает вывод, что, несмотря на безбожные годы и контроль со стороны уполномоченного Совета по делам религии, некоторые проповедники очень ответственно относились к своему долгу свидетельствовать людям о Христе. Многие из них заботились о содержании своих проповедей, старались быть интересными и нескучными в деле проповеди Слова Божия. Проповедническая деятельность духовенства Пермской епархии в годы государственного атеизма, несомненно, помогала верующим людям чувствовать себя вместе со своими пастырями единой Церковью Христовой.

Ключевые слова: проповедь, православное духовенство, протоиерей Владимир Жохов, Пермская епархия, уполномоченный Совета по делам религии.

Об авторе: **Протоиерей Андрей Васильевич Сапсай**

Кандидат теологии, заместитель проректора по учебной работе Пермской духовной семинарии.
E-mail: andrey-sapsay@rambler.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1470-9574>

Для цитирования: Сапсай А., прот. «Верах, темже возглаголах»: проповедническая деятельность православного духовенства Пермской епархии в 1960–1980 гг. // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 321–331.

Статья поступила в редакцию 16.03.2023; одобрена после рецензирования 19.04.2023; принята к публикации 12.05.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Archpriest Andrey Sapsay

“I Believed, and therefore I Spoke”: Preaching Activities of the Orthodox Clergy of Perm Diocese in 1960–1980s

UDK 271.2-726.3-9+271.2-475
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_321
EDN CGZCLA



Abstract: The article deals with preaching activities of the Orthodox clergy of Perm diocese in 1960–1980s. Archival materials show that church preaching was not intensive enough in that period. The reasons for that were the lack of theological education among many clergymen, their advanced age, and control on behalf of the Council for Religious Affairs. However it is found out that there were active preachers in urban churches. One of them was Archpriest Vladimir Platonovich Zhokhov, a cleric at the Holy Trinity Cathedral in Perm (1961–1978). The article presents the first-time analysis of the unpublished manuscripts of the sermons written by V. P. Zhokhov from 1945 to 1986. From the manuscripts one can see that during his preparation for delivering sermons, Fr. Vladimir used all his numerous talents: great erudition, knowledge of the Holy Scriptures and poetry writing. The conclusion is made that despite the godless years and control by a representative of the Council for Religious Affairs, some preachers took their duty of testifying to people about Christ very seriously. Most of them cared about the content of their sermons, tried to be interesting and not boring when preaching the Word of God. During the years of state atheism, preaching activities of the Perm diocese clergy was undoubtedly helpful for believers to feel together with their pastors as one Church of Christ.

Keywords: sermon, Orthodox clergy, Archpriest Vladimir Zhokhov, Perm diocese, representative of the Council for Religious Affairs.

About the author: **Archpriest Andrey Vasilyevich Sapsay**

Candidate of Theology, Deputy Vice-Rector for Academic Affairs at Perm Theological Seminary.

E-mail: andrey-sapsay@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1470-9574>

For citation: Sapsay A., archpriest. “I Believed, and therefore I Spoke”: Preaching Activities of the Orthodox Clergy of Perm Diocese in 1960–1980s. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 321–331.

The article was submitted 16.03.2023; approved after reviewing 19.04.2023; accepted for publication 12.05.2023.

Одной из главных обязанностей православного духовенства является проповедь Слова Божия, которая имеет огромное значение в жизни Церкви, распространении евангельского учения и научении людей христианской жизни. В ходе истории искусство проповеди неперестанно развивалось и совершенствовалось, вызывало интерес и неоднократно было предметом различных исследований. Через анализ проповеди духовенства можно не только дать оценку состоянию церковной жизни, но и изучить различные государственные, политические и общественные преобразования.

Если история деятельности духовенства в Российской империи достаточно хорошо исследована, то церковная проповедь духовенства в СССР представляет собой новое, малоизученное направление в современной отечественной исторической науке. Исследован в основном период с 1943 г. по 1945 г., когда Русская Православная Церковь получила определенную свободу действий и духовенство смогло вернуться к исполнению своих пастырских обязанностей. Проповедническая деятельность духовенства в годы Великой Отечественной войны как одна из форм патриотической деятельности Русской Православной Церкви исследована в трудах Е. С. Забавниковой и В. В. Калашника [Забавникова, 2014; Калашник, 2017]. Период 1960–1980 гг., который, по мнению некоторых исследователей, характеризовался относительно стабильным отношением к религии, исследован менее подробно. Так, методам контроля над проповеднической деятельностью православного духовенства со стороны уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви уделили свое внимание А. В. Киналь, О. Б. Молодов и К. Ю. Попова [Киналь, Мику, 2015; Молодов, 2012; Попова, 2014]. Эти авторы, изучив региональные архивные материалы Вологодской, Пензенской и Оренбургской областей, изложили историю организации контроля над проповеднической деятельностью духовенства Русской Православной Церкви в 1960–1980 гг. и сделали подробный анализ проповеднической деятельности отдельных священнослужителей. Изучение проповеднической деятельности православного духовенства Пермской епархии в указанный период позволит более детально осветить состояние и развитие церковной гомилетики и тем самым пополнить арсенал современных публикаций, посвященных данной проблеме.

После периода гонений 20–30 гг. XX в. духовенство Русской Православной Церкви, получившее в 1943 г. возможность совершать богослужения и проповедовать в храмах, столкнулось со строгим контролем со стороны советских государственных органов. Кроме этого, полноценному служению мешало отсутствие у большого количества духовенства необходимого духовного образования и физических сил из-за преклонного возраста. В 1962 г. архиеп. Сергей (Ларин), возглавлявший Пермскую епархию, в циркулярном письме к приходскому духовенству писал, что некоторые пастыри уклоняются от проповеди Слова Божия за праздничными и воскресными богослужениями. Владыка напоминал священнослужителям, что проповедь должна быть органической частью Литургии и иметь богословское, нравоучительное и патриотическое содержание. «Амвон церковный ни в каком случае не должен служить местом разжигания личных страстей, сведения личных счетов», — отмечал архиеп. Сергей (АПЕУ. Ф. 1. Д. 4–11. Л. 141).

Пассивная деятельность духовенства в деле проповеди подтверждается наблюдениями контролирующего органа, Совета по делам религии при Совете министров СССР (с 1943 по 1965 г. — Совет по делам Русской Православной Церкви), который в регионах имел подчиненных ему уполномоченных лиц. В рамках антирелигиозной политики советского государства церковная проповедь воспринималась как легальный способ агитации верующих, требующий неусыпного контроля. Главными помощниками уполномоченного и исполнителями в деле контроля и изучения проповедей были специальные сотрудники райисполкомов и горисполкомов. Они формировали из представителей общественности комиссии содействия, члены которых нелегально посещали храмы во время богослужений, прослушивали содержание проповедей духовенства и записывали их краткое содержание. Так, в 1969 г. в Пермской области наблюдатели отмечали, что в чтении проповедей духовенство осторожничает,

в основном использует готовые материалы из журналов Московской патриархии. Проповеди священники в большинстве случаев читали только по праздникам и воскресным дням, довольно равнодушно. Значительная часть духовенства, в силу своей малограмотности, проповеди вообще опускала (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 21. Л. 8).

Одной из главных причин пассивного отношения к делу проповеди было отсутствие у многих священников духовного образования. В Пермской епархии в 1965 г. из 73 священнослужителей высшее богословское образование имели всего 4 человека, незаконченное высшее — 2 человека, полный курс духовной семинарии закончили 13 человек, с незаконченным семинарским образованием — 10 человек. Остальные пастыри, преимущественно престарелые, имели церковно-приходское низшее образование или были вообще без всякого образования. Таким образом, 44 (60%) священнослужителя не имели никакого духовного образования (АПЕУ. Ф. 1. Д. 3–07. Л. 1–3). При этом количество молодых священников, в возрасте до 40 лет, составляло всего 45 человек (60%) (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 16. Л. 66).

К 1976 г. количество молодых священнослужителей сократилось до 19%. Это было связано с тем, что в 1974–1976 гг. из духовных школ в епархию прибыли всего три выпускника, хотя из Пермской области ежегодно 2–3 человека поступали в духовные семинарии. Это свидетельствует о том, что многие из них или не смогли получить духовное образование, или стремились после выпуска распределиться в другие епархии. Пермские архиереи, чтобы восполнить недостаток священнослужителей на приходах, были вынуждены рукополагать в священный сан людей в возрасте 50–65 лет. Тем не менее, в 1976 г. уровень общего образования пермского духовенства повысился. Все 86 священнослужителей имели светское образование, из них 33 человека окончили средние учебные заведения и 53 начальные. Высшее духовное образование имели 16 человек (19%), среднее — 31 (36%) и начальное (самообучение) — 39 человек (45%) (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 32. Л. 136).

Несмотря на то, что у почти половины священнослужителей отсутствовало духовное образование, духовенство старалось регулярно произносить проповеди в храмах. В 1970 г., по подсчетам уполномоченного Совета по делам религии в 41 православных и 4 старообрядческих церквях было произнесено 7000 проповедей (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 24. Л. 14–15). В следующем 1971 г. в каждом храме в течение года произносили в среднем около 144 проповедей. Это составляло около 5500 проповедей в год во всех храмах. Данные подсчеты делались для того, чтобы учитывать их при организации атеистической работы среди населения, в коллективах на предприятиях и в организациях. Так, в 1971 г. количество лекций на научно-атеистические темы, которые проводило пермское общество «Знание», было увеличено до 5787, что примерно сопоставимо с количеством проповедей духовенства (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 27. Л. 10).

Среди духовенства Пермской епархии выделялись священники, которых верующие люди запомнили как хороших проповедников. Большинство из них совершали свое служение в Перми и имели духовное образование. Одним из красноречивых проповедников был настоятель пермской Новокладбищенской церкви (храм Всех святых) прот. Михаил Лукканен. Отец Михаил в 1937 г. окончил Парижский богословский институт и с 1943 г. служил в Пермской епархии.

Уполномоченный Совета по делам религии по Пермской области А. Сонько в своих отчетах отмечал, что проповеди о. Михаила нравятся прихожанам. Вызывая священника к себе на прием, уполномоченный проявлял интерес к его проповеднической деятельности. Отец Михаил рассказывал, что конспекты своих выступлений он не составляет, но всегда внимательно читает те места Евангелия, на которые ему придется делать ссылки во время проповеди. Самому проповеднику должна нравиться выбранная тема. Этот аспект он считал главным в подготовке выступления. Проповедь нужно произнести эмоционально и просто, с учетом уровня образования присутствующих, среди которых много малограмотных. Многие из прихожан «чаще спрашивают не то, что сказал батюшка, а как сказал». «Надо уметь хорошо начать выступление и эффектно его закончить», — отмечал о. Михаил (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 21. Л. 9).

В Свято-Троицком кафедральном соборе, главном храме Пермской епархии, лучшими проповедниками были прот. Иоанн Сексяев, прот. Виктор Баранов, прот. Николай Логинов, прот. Владимир Жохов и др. Проповеди священнослужителей кафедрального собора Перми, по сравнению с наставлениями священников из сельских населенных пунктов области, характеризовались большей степенью интеллектуальности, социальной направленности и актуальности. Это было связано как с общим кругозором и уровнем подготовки верующих, которым были адресованы проповеди, так и с личными качествами самих священнослужителей Перми, которые обладали более высоким богословским образованием, нежели священники на селе. Такая ситуация была и в других крупных городах.

Большое количество воспоминаний пермяков сохранилось о протоиерее Владимире Платоновиче Жохове. Личность о. Владимира является незаурядной: фронтовик, духовный писатель, художник, священник. Кроме своего служения в храме, о. Владимир успевал заниматься литературной деятельностью, которую начал еще в 1942–1943 гг. с написания небольших трактатов о вере, нравственности, молитве, душе. С тех пор написание религиозных текстов станет неотъемлемой частью жизни о. Владимира. Из личного дневника о. Владимира, который он вел с 1966 по 1969 г., мы узнаем, что о. Владимир часто проповедовал на архиерейских службах, в воскресные и праздничные дни, иногда дважды в день, на ранней и поздней литургиях, или утром на литургии и на вечернем богослужении. Чаше других священнослужителей о. Владимир проповедовал 9 мая, в епархиальный праздник, при большом стечении духовенства, говорил приветственные слова именинникам и т. д. Все это свидетельствует о том, что о. Владимир был талантливым проповедником, поэтому на него часто возлагали столь ответственное послушание в соборе (Жохов, 1969, 97).

В семейном архиве его старшего сына, Анатолия Владимировича Жохова, известного пермского философа и общественного деятеля, сохранились рукописные проповеди прот. Владимира. Данные рукописи, несомненно, представляют большой интерес для исследования, так как они не были опубликованы и их содержание не подвергалось научному анализу.

Рукописи проповедей состоят из четырех тетрадей. Тетрадь № 1 размером 120x160 мм состоит из 40 проповедей, составленных и произнесенных с 25 июня 1961 г. по 18 августа 1963 г. в Свято-Троицком кафедральном соборе г. Перми. Тетрадь № 2 (120x160 мм) является продолжением первой тетради и состоит из 34 проповедей, произнесенных с 19 января 1964 г. по 19 декабря 1974 г. в Перми. Первая проповедь в этой тетради — под № 47, а последняя — под № 249. Возможно, что в этой тетради некоторые проповеди не сохранились или проповеди повторялись из года в год, поэтому новые не писались. Тетрадь № 3 (170x210 мм) состоит из таблицы, в которой велся учет проповедей с 3 сентября 1950 г. по 11 декабря 1977 г. Тетрадь № 4 (170x210 мм) называется «Наброски проповедей» и содержит около 100 черновиков проповедей, написанных с 4 ноября 1945 г. по 28 июля 1986 г.

Тетрадь № 1 начинается заголовком «В вероухах, темже возлагаюлах» (Пс 115:1). Вероятно, в своих проповедях о. Владимир пытался подражать пророку-псалмопевцу Давиду, стремился говорить о твердости своей веры, которая заставляла его смело высказывать свои мысли. Первая страница содержит пояснение от автора, которое объясняет содержание всех четырех тетрадей. «Самое первое слово с церковного амвона было произнесено мной 4 ноября 1945 г. в Ильинском кафедральном соборе г. Архангельска в присутствии епископа Леонтия (Смирнова), рукоположившего меня в этот день во иерея. Я говорил на тему значения Церкви в жизни верующих. С того времени, священствуя в течение 15 лет в приходах Архангельской епархии (в Архангельске, Мурманске, Котласе, Красноборске и Сыктывкаре), я неопустительно говорил поучения за каждой литургией на евангельские или праздничные темы, а также почти за всеми вечерними богослужениями, обычно на темы жития святых или христианского катехизиса. Проповеди произносились мною всегда экспромтом и конспектировались очень редко. Чаше всего я просто пересказывал своими словами прочитанную

в книге какую-нибудь понравившуюся проповедь. В Сыктывкаре, чтобы по возможности избегать повторений, я стал вести учет своих проповедей, записывать дату, используемый источник, обозначение темы и т. п. За 10 лет служения в Сыктывкаре мною было совершено 949 литургий и сказано 1867 проповедей. С июня 1961 г., проходя свое священническое служение в Свято-Троицком кафедральном соборе г. Перми, я взял за правило обязательно записывать основную мысль каждого поучения, укладывая текст только на одну тетрадную страничку (40 поучений). В процессе записывания тема небольшой проповеди легко запоминается. Краткость произнесения (минут 5–7) не утомляет слушателей, и тема без труда ими усваивается. Я убежден, что немногословность поучений и совершенная их доступность для восприятия успешно могут служить святому делу веры, делу спасения каждой в отдельности дорогой человеческой души» (Жохов, 1963, 1). Из текста видно, что о. Владимир в своей пастырской деятельности уделял большое внимание церковной проповеди. Он затрачивал немалое время на качественную проработку необходимого материала. Безусловно, в этом о. Владимиру помогало духовное образование, полученное с 1955 по 1958 г. в Ленинградской духовной семинарии на заочном отделении.

Из содержания рукописей видно, что для подготовки проповедей о. Владимир пользовался сборниками поучений и проповедей известных дореволюционных проповедников. Чаще других о. Владимир обращался к трудам свящ. П. Шумова «Сборник общепонятных поучений на все воскресные и праздничные дни», проповедам свящ. В. Востокова, свящ. М. Смирнова, прот. Р. Пуятинина. Чуть реже использовал поучения свящ. С. Ляпидевского «Пастырь-проповедник», прот. А. Белоцветова, прот. В. Гиляровского, свт. Феофана Затворника «Мысли на каждый день», журнал «Руководство для сельских пастырей». Из зарубежных писателей о. Владимир использовал работу шотландского богослова Генри Друммонда «Старший брат». Проповеди современных отечественных богословов, которые печатались в «Журнале Московской патриархии», о. Владимир никогда не использовал.

В рукописи о. Владимир отмечает, что старался добросовестно относиться к делу проповеди и из года в год не произносить одни и те же поучения. Для этого у него была тетрадь № 3, которую он вел в течение 27 лет своего пастырского служения в Сыктывкаре и Перми. Делал он это неслучайно, так как, по воспоминаниям его современников, были священники, которые на протяжении всего своего пастырского служения из года в год читали одни и те же праздничные проповеди. Это приводило к тому, что внимательные прихожане знали проповеди своего духовенства наизусть.

В тетради № 3 находится таблица учета всех богослужений и проповедей о. Владимира с 1950 г. по 1977 г. С 3 сентября 1950 г. автор начал вести учет всем своим службам и проповедям в г. Сыктывкаре в Патриаршей православной Свято-Казанской церкви. 11 декабря 1977 г. о. Владимир произнес свою последнюю проповедь, после чего ушел за штат (на пенсию). Таблица содержит следующую информацию, находящуюся в 9 столбцах: 1) число, месяц, год произнесения проповеди; 2) день недели; 3) вид богослужения (литургия, всенощное бдение, венчание, отпевание); 4) порядковый номер проповеди; 5) автор источника проповеди; 6) название книги; 7) страница книги; 8) заглавие темы проповеди; 9) название праздника.

Из этой тетради мы узнаем, что во время служения о. Владимира в Сыктывкарской епархии он активно занимался проповеднической деятельностью. В 1951 г. он совершил в своем храме 101 литургию и произнес 241 проповедь. В следующем 1952 г. — 112 литургий и 256 проповедей. Всего с 1950 по 1960 г. совершил 949 литургий и произнес 1867 проповедей. В этот период о. Владимир вел учет своим проповедям, произнесенным не только на литургиях и вечерних богослужениях, но и на панихидах, венчаниях, отпеваниях и молебнах.

В Перми о. Владимир стал проповедовать реже. С 1961 г. по 1968 г. он произносил от 16 до 19 проповедей в год. В 1969–1971 гг. количество проповедей увеличилось до 26–29. Вероятно, это было связано с уходом из собора в 1969 г. за штат прот. Николая Логинова, проповедническая нагрузка которого была возложена на о. Владимира.

Другой причиной могло быть болезненное состояние еп. Иоасафа (Овсянникова) и частое его отсутствие на богослужениях. С 1972 по 1977 г. о. Владимир произносил около 20 проповедей в год. Всего с 1961 по 1977 г. в Перми он проповедовал на 293 литургиях в воскресные дни и большие праздники. Проповедовать в будние дни и на вечерних богослужениях не требовалось (Жохов, 1977).

Важным и интересным для исследования является содержание проповедей, в которых могли отражаться как проблемы духовной жизни, так и взгляды духовенства на различные общественные вопросы. Члены комиссий содействия, помогавшие контролировать проповедническую деятельность, докладывали, что в содержании проповедей пермского духовенства присутствовали разъяснения для прихожан о таинствах Исповеди и Причастия, о необходимости укрепления веры, исполнения церковных установлений, звучали призывы читать ежедневно Евангелие, правильно воспитывать детей, совершать паломничества ко святым местам. Необходимо отметить, что члены данных комиссий, в составе которых в основном были служащие (учителя, врачи, библиотекари и т. п.), занимались данной работой на общественных началах и относились к ней достаточно формально. Многие из них отмечали в своих отчетах, что сталкиваются с трудностями в прослушивании проповедей и не готовы к их глубокому анализу. Некоторые секретари райисполкомов прямо заявляли о том, что в их районах нет специалистов для этой работы (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 33. Л. 60).

Тем не менее работа комиссий содействия считалась очень важной и внимательно анализировалась. Особенное раздражение у уполномоченных Совета по делам религии вызывали проповеди, в которых духовенство призывало верующих чаще ходить в храм, крестить своих детей и ежедневно учить их Закону Божию (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 21. Л. 8). Данная реакция была связана с тем, что, несмотря на большие усилия государства по атеистическому воспитанию советских людей, народ продолжал посещать храмы, а количество крещений детей и взрослых с каждым годом увеличивалось.

Из рукописей о. Владимира Жохова видно, что, как и у большинства священнослужителей, главным содержанием его проповедей было свидетельство о Христе, Его жизни, крестной смерти и воскресении, о Царствии Божиим. Среди проповедей, большинство которых о. Владимир заимствовал из книг и сборников, особый интерес вызывают проповеди, написанные им самим.

Так, 23 января 1972 г., в Неделю по Богоявлению, о. Владимир в проповеди о Царстве Божиим использовал близкие людям образы проходившего в Перми в 1960–1970-е гг. масштабного строительства города. «„Царство Божие внутри вас есть“ (Лк 17:21). Как это понимать? Поясно простым примером: выйдя на улицу, мы увидим разрушенные старые дома и бурное строительство величественных, многоэтажных, каменных сооружений. Спрашивается: имеешь ли ты право занять благоустроенную квартиру в новом здании без соответствующего документа? Нет! Для этого нужен ордер. Если же ордер у тебя уже имеется, то с уверенностью можно сказать, что квартира у тебя в кармане, даже с указанием этажа и номера, хотя, может быть, и дом-то еще не достроен! Дорогие братья и сестры! Нам важно знать: обладаем ли мы драгоценным правом быть членами Царства Божия? Это легко проверить. Сейчас же, не выходя из храма... Если в твоей душе царит „любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание“ (Гал 5:22–23), то это означает, что ты уже носишь в себе вечное, непреходящее, духовное счастье, дающее тебе право на вход в Царство Небесного Отца, уготованное нам от создания мира (Мф 25:34)» (Жохов, 1974, 215).

Наблюдатели отмечали, что содержание проповедей священнослужителей часто было связано с событиями, происходящими в стране и за рубежом, с прекращением войны во Вьетнаме, с борьбой за мир во всем мире (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 17. Л. 32). Особенно ярко тема войны, страданий, победы звучала в главный епархиальный праздник, день св. Стефана Пермского, совпадающий с Днем Победы. В этот день проповедь в кафедральном соборе всегда доверяли произносить о. Владимиру Жохову как ветерану Великой Отечественной войны и лучшему проповеднику.

9 мая 1972 г. о. Владимир сказал: «Сегодня весь русский народ празднует день славной победы в Великой Отечественной войне. Нелегко досталась нам эта победа! И невольно вспоминаешь те ужасные дни 1941 г., когда вся страна понесла тяжкий крест священной освободительной войны, когда наша прекрасная Родина облеклась в терновый венец и на ее чело, из под острых игл, брызнули капли-рубины жертвенной крови во исполнение евангельской заповеди: „Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих“. Но вот воссияло над нашим отечеством солнце победы. Наша могучая, наша героическая советская армия, поразившая весь мир своей доблестью, одержала блестящую победу над врагом и полностью освободила землю русскую от немецких захватчиков. Наша Русская Православная Церковь всегда благословляла верующих людей на бранные подвиги с непоколебимой верой в победу. Она и ныне в мирное время благословляет всех нас на борьбу за прочный мир во всем мире. Не будем же равнодушными ко благу Отечества и ко благополучию нашего родного народа, ибо каждый из нас должен и может внести посильную долю участия в борьбе за вожделенный мир!!» (Жохов, 1974, 222).

Важными историческими источниками для изучения проповеднической деятельности являются поздравительные слова и речи архиереям, духовенству, сотрудникам храмов, прихожанам и государственным служащим. В рукописях о. Владимира сохранилось большое количество приветственных слов архиереям Архангельской и Пермской епархий, торжественных проповедей на венчании, поздравлений священников с именинами, проникновенных проповедей на отпевании священнослужителей и церковных работников.

Так, 19 декабря 1974 г. о. Владимир провозгласил поздравление архиеп. Николаю (Бычковскому): «Ваше Высокопреосвященство, дорогой наш Архипастырь и отец! Нынешнее церковное торжество в честь великого святителя Христова Николая, имя которого овеяно всемирной славой, усугубляется сегодня Вашим тезоименитством. Много лет тому назад Вы проходили здесь свое пресвитерское служение, и вот через продолжительный период времени, по неисповедимым путям промысла Божия, приняв в монашестве имя празднуемого ныне святителя Николая, Вы снова вернулись в Пермь, уже православным иерархом, явились к нам благостным ангелом Церкви Христовой. Ваша духовная обаятельность и Ваши глубоко назидательные поучения всегда радуют нас, но мы ведаем и тяжесть жизненного креста Вашего, и тяжесть святительского омофора, лежащего на Ваших раменах. Эту тяжесть составляют постоянные заботы о благе Церкви Христовой и неизбежные скорби на поприще архипастырского служения. Сегодня, имея счастье приветствовать и поздравить Вас, Ваше Высокопреосвященство, с днем Ангела, а вас, дорогой отцы, братья и сестры с высокочтимым именинником (спасибо!!!), я выражаю Вам, благостный Владыка, от лица соборного причта и всех верующих нашей обширной Пермской епархии — сердечные благопожелания доброго здоровья... И пусть Сам Господь милосердия и щедрот увенчает успехом все Ваши архипастырские труды, направленные к тому, чтобы „проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте“ (1 Тим 2:2). И да сотворит он Вас в нашей большой христианской семье „Отца о чадах веселящаяся“. В знак нашей любви и как символ наших всеусердных молитв о Вас, примите эту св. просфору. Многая Вам лета, дорогой Владыка, исполла эти деспота!» (Жохов, 1974, 249).

Кроме разнообразия и глубины содержания, проповедники не забывали и о внешней форме проповеди, которая привлекала внимание слушателей и помогала им по-новому взглянуть на уже известную тему. Опытные проповедники старались использовать различные литературные и риторические приемы, избегать однообразия в формах проповеди, быть оригинальными и остроумными.

12 июля 1977 г., в праздник апп. Петра и Павла, о. Владимир Жохов подготовил для прихожан специальные записки и в конце проповеди объявил: «Хочется в день их [святых апостолов] памяти подарить Вам хотя бы один самый важный для нас текст из этих Посланий, о самой главной добродетели христианской, о любви. <...>

Предлагаю вашему благочестивому вниманию гимн любви. Я только сделаю ссылку на текст этого гимна, а вы сами прочитайте его, перепишите и пользуйтесь его содержанием для раздумия и размышления над теми удивительными глаголами жизни вечной!» Текст записки: «Читать со вниманием раз в неделю, в течение трех месяцев тринадцатую главу первого послания к Коринфянам. Для начала, хорошо читать ее каждый день, особенно те стихи, в которых описывается совершенство характера: „Любовь долготерпит и добра, любовь не завидует, не превозносится“... и т. д. Введите в свою жизнь эти начала, тогда все, что ни делаете, будет вечно, а это стоит труда. Стоит посвятить этому время» (Жохов, 1986).

С ап. Петром также связана хорошо известная пермякам шутка о. Владимира, использованная им во время произнесения одной из проповедей. До праздничного богослужения о. Владимир сообщил сослужащим ему священнослужителям, что на своей проповеди трижды прокукарекает. Данные слова не были восприняты всерьез, и, возможно, кто-то из присутствующих заключил шуточное пари. К удивлению всех, во время проповеди о. Владимир начал рассказывать прихожанам об ап. Петре и проиллюстрировал его отречение от Христа тремя громкими возгласами: «Ку-ка-ре-ку!». Убедившись в нормальном восприятии шутки во время проповеди, о. Владимир неоднократно использовал такой прием. Так, в другой раз о. Владимир сообщил духовенству, что готов во время проповеди громко произнести слова «Слава КПСС!». Произнести в храме данные слова всем показалось неслыханным делом. К большому удивлению всех, о. Владимир начал свою проповедь следующими словами: «Когда вы просыпаетесь, то что вы первым делом говорите? „Слава КПСС!“? Нет. Вы говорите: „Слава Богу!“»

Еще одним способом привлечь внимание слушающих и подкрепить свое проповедническое слово было зачитывание во время проповеди отрывков из Священного Писания. Из личного дневника о. Владимира Жохова известно, что он ежедневно занимался чтением и исследованием Библии. Любовь к Священному тексту он старался передать и своим прихожанам. Так, рукописи его проповедей подтверждают, что 11 сентября 1966 г., в праздник Усекновения главы Иоанна Предтечи, и 27 августа 1967 г., в воскресный день, объясняя смысл пятой заповеди, он зачитывал тексты Священного Писания (Жохов, 1977).

Активная проповедническая деятельность духовенства не могла оставаться незамеченной контролирующими советскими органами. В 1960 г. о. Владимир Жохов за нарушение 15 пунктов советского законодательства был лишен регистрации в г. Сыктывкаре и вынужден был полгода искать новое место своего служения. Из-за контроля со стороны уполномоченных и страха лишиться регистрации многие священники старались быть менее заметными в своей проповеднической деятельности. В 1979 г. члены комиссий содействия в своих отчетах отмечали, что «в ряде церквей, особенно сельских, священники уклоняются от чтения проповеди в присутствии представителя райисполкома, прямо заявляют, что не желают читать проповедь при посторонних лицах» (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 33. Л. 60).

Если проверяющие считали, что содержание проповеди нарушает советское законодательство, то священнослужителя могли вызвать в местный рай(гор)исполком или к уполномоченному Совету по делам религии, которые требовали дать объяснения по содержанию сказанного на проповеди. Особенно активным в этой работе был уполномоченный Совета по делам религии А. Сонько.

10 февраля 1970 г. к уполномоченному был вызван прот. Сергей Богдан из Благovesенской церкви пос. Ильинский. Священнослужителю предложили объясниться о прочитанной им 26 октября 1969 г. в храме проповеди о Страшном суде Христовом. Оправдываясь, священник сказал: «Страшным судом перед верующими не злоупотребляю, читаю (проповедей) меньше, чем следует, более упоминаю о грехах, в особенности о пьянстве, чрез которое, как посмотришь, разрушается здоровье и семья, и (которое) отражается на обществе как верующих, так и неверующих. Поэтому зову к трезвости, к трудолюбию, это больше всего, это чаще всего, ну и конечно

как Евангельская мера предупреждения за грехи иногда напоминает о страшном суде, чего как из Евангелия, так и из проповеди верующий человек безусловно исключить не может» (АПЕУ. Ф. 1. Д. 6–01. Л. 49). После требования уполномоченного больше не читать проповеди св. Иоанна Кронштадтского и Смирнова и угрозы лишить священника регистрации он был отпущен. Учитывая тот факт, что священника вызвали на прием лишь через 3,5 месяца после сказанной в храме проповеди, а также то, что его направили для еще одного объяснения в епархию и отсутствие какого-либо наказания, можно сделать вывод, что данный разговор с уполномоченным носил профилактический и формальный характер.

Особое внимание уделяли контролю проповедей архиереев в кафедральном соборе г. Перми. Наблюдения осуществляли наиболее подготовленные для этой работы преподаватели высших учебных заведений. Однако жалобы на содержание проповеди могли также поступить от духовенства, старосты, прихожан собора или анонимного автора.

31 мая 1968 г. уполномоченный А. Сонько вызвал к себе епископа Пермского и Соликамского Иоасафа (Овсянникова) и сообщил ему, что в Совет по делам религии поступило устное заявление по поводу проповеди, сказанной им 6 мая 1968 г. в Свято-Троицком соборе. В заявлении говорилось, что в этот день владыка Иоасаф, обращаясь к верующим, сказал: «У нас есть в церкви люди, которые изъедают человека, и таким людям в нашем храме нет места». На просьбу чиновника объяснить двусмысленный смысл данных слов, владыка пояснил, что, «видимо, его неправильно поняли, т.к. это относилось к некоторым членам причта собора, которые иногда ругаются между собой, поэтому он хотел их усюветить, другой цели его слова не преследовали» (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 1. Д. 17. Л. 107–108).

Итак, исходя из архивных источников, можно утверждать, что в 1960–1980 гг. проповедническая деятельность духовенства Пермской епархии была недостаточно активной. Это происходило из-за отсутствия у половины духовенства необходимого духовного образования, большого количества священников преклонного возраста (60–70 лет) и страха перед контролирующими советскими органами. Тем не менее, среди духовенства выделялись священники, проповеди которых отличались высокой степенью интеллектуальности и духовной зрелости. Большинство из них совершали свое служение в центральных городских храмах и имели духовное образование. Одним из ярких и востребованных проповедников был клирик Свято-Троицкого кафедрального собора г. Перми прот. Владимир Жохов. Из сохранившихся рукописей проповедей о. Владимира мы видим, что автор с 1950 г. по 1977 г. вел статистический учет своих проповедей. В четырех тетрадях рукописей содержатся черновики и проповеди за все годы служения их автора — с 1945 г. по 1986 г. Во время подготовки и произнесения проповедей о. Владимир использовал все свои многочисленные таланты: большую начитанность, хорошее знание Священного Писания, стихотворчество, прекрасное чувство юмора. Кроме внимания к содержанию проповедей, главной темой которых было свидетельство о Христе, о. Владимир и другие проповедники старались избегать однообразия и в форме проповедей. Наиболее опытные священнослужители привлекали внимание слушателей риторическими приемами и стремились быть оригинальными. Проповедническая деятельность духовенства контролировалась уполномоченными Совета по делам религии, которые проводили со священниками профилактические беседы. Чаще всего данные встречи проходили формально.

Проповедническая деятельность духовенства Пермской епархии в годы государственного атеизма несомненно помогала верующим людям прикоснуться к живому духовному опыту своих пастырей, почувствовать себя вместе с ними единой Церковью Христовой и вдохновиться на подвижническую христианскую жизнь. Опытом проповедников 60–80 гг. XX в., которые смело говорили о своей вере, могут воспользоваться как современные пастыри, так и будущие поколения христиан. Дальнейшее изучение рукописей проповедей о. Владимира Жохова представляет большой интерес для будущих исследователей его наследия с богословской точки зрения.

Источники и литература

Источники

1. ГАПК — Государственный архив Пермского края. Ф. Р-1204. Оп. 1. Д. 16; Д. 17; Оп. 2. Д. 21; Д. 24; Д. 27; Д. 32; Д. 33.
2. АПЕУ — Архив Пермского епархиального управления. Ф. 1. Д. 3–07; Д. 4–11; Д. 6–01.
3. Жохов (1969) — *Жохов В., прот.* Библейские открытия: (дневник). Машинопись, 1966–1969. Архив А. В. Жохова.
4. Жохов (1963) — *Жохов В., прот.* Проповеди церковные: (тетрадь № 1). Рукопись, 1961–1963. Архив А. В. Жохова.
5. Жохов (1974) — *Жохов В., прот.* Проповеди церковные: (тетрадь № 2). Рукопись, 1964–1974. Архив А. В. Жохова.
6. Жохов (1977) — *Жохов В., прот.* Проповеди церковные: (тетрадь № 3). Рукопись, 1950–1977. Архив А. В. Жохова.
7. Жохов (1986) — *Жохов В., прот.* Наброски проповедей: (тетрадь № 4). Рукопись, 1945–1986. Архив А. В. Жохова.

Литература

8. Забавникова (2014) — *Забавникова Е. С.* Проповеднический текст в православной журналистике (на примере публикаций архиепископа Луки — профессора В. Ф. Войно-Ясенецкого в «Журнале Московской Патриархии» 1940-х гг.): в 3 ч. // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2014. № 4 (34). Ч. III. С. 74–78.
9. Калашник (2017) — *Калашник В. В.* Проповедническая и публицистическая деятельность православного духовенства Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 3 (77). Ч. 2. С. 67–74.
10. Киналь, Мику (2015) — *Киналь А. В., Мику Н. В.* Проповедническая деятельность православного духовенства Пензенской области. 1940–1980 гг. // Современные научные исследования и инновации. 2015. № 1–2 (45). С. 22–28.
11. Молодов (2012) — *Молодов О. Б.* Источники о контроле за проповедями православного духовенства Вологодской епархии в 1960–1980-е гг. // Вестник архивиста. 2012. № 4. С. 84–94.
12. Попова (2014) — *Попова К. Ю.* Организация контроля за проповеднической деятельностью православного духовенства со стороны уполномоченных Совета по делам религий при Совете министров СССР в 1960–1980-е гг. (на материалах Южного Урала) // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2014. Вып. 2 (2). С. 263–273.

М. В. Шкаровский

Храм во имя святителя Петра, митрополита Московского: вехи истории

УДК 271.2-523.4(470.23-25)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_332
EDN COXFUF



Аннотация: Храм во имя святителя Петра, митрополита Московского, был построен в 1900-е гг. по проекту известного архитектора А. П. Аплаксина. К 1917 г. храм являлся важным центром духовной, социальной и благотворительной жизни столицы России. В советский период в храме служил целый сонм новомучеников: прот. Христофор Варфоломеев, архиеп. Гавриил (Воеводин), архим. Варлаам (Сацердотский) и др. В 1920-е гг. Петровская церковь была главным храмом знаменитого Александро-Невского братства. Церковь была закрыта в 1929 г., в ее здании разместили завод. В нач. 2000-х гг. Петровский храм возродили, и он вновь стал одним из центров духовной и благотворительной деятельности Северной столицы.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Санкт-Петербург, храм святителя Петра, советская религиозная политика, Александро-Невское братство, новомученики.

Об авторе: **Михаил Витальевич Шкаровский**

Доктор исторических наук, главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: shkarovs@mail.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1918-5319>

Для цитирования: Шкаровский М. В. Храм во имя святителя Петра, митрополита Московского: вехи истории // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 332–342.

Статья поступила в редакцию 28.09.2023; одобрена после рецензирования 24.10.2023; принята к публикации 16.11.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Mikhail V. Shkarovsky

The Church in the Name of St. Peter, Metropolitan of Moscow: Milestones of History

UDK 271.2-523.4(470.23-25)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_332
EDN COXFUF



Abstract: The church in the name of St. Peter, Metropolitan of Moscow, was built in the 1900s by the famous architect Aplaksin. By 1917, the temple was an important center of the spiritual, social and charitable life of the capital of Russia. In the Soviet period, a whole host of new martyrs served in the church: Archpriest Christopher Bartholomeev, Archbishop Gavriil (Voevodin), Archimandrite Varlaam (Satserdotsky), etc. In the 1920s Peter's Church was the main church of the famous Alexander Nevsky Brotherhood. The church was closed in 1929, and its building was used as a factory. In the early 2000s, St. Peter's Church was revived, and once again it became one of the centers of spiritual and charitable activities of the "Northern Capital".

Keywords: Russian Orthodox Church, St. Petersburg, St. Peter's Church, Soviet religious policy, Alexander Nevsky Brotherhood, new martyrs.

About the author: **Mikhail Vitalievich Shkarovsky**

Doctor of Historical Sciences, Chief Archivist of the Central State Archive of St. Petersburg, Professor of the Department of Church History at St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: shkarovs@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1918-5319>

For citation: Shkarovsky M. V. The Church in the name of St. Peter, Metropolitan of Moscow: milestones of history. *Khristianskoye Chteniyе*, 2024, no. 1, pp. 332–342.

The article was submitted 28.09.2023; approved after reviewing 24.10.2023; accepted for publication 16.11.2023.

Церковь во имя святителя Петра, митрополита Московского (Киевского), была устроена в нач. XX в. в бывшей Московской Ямской слободе при подворье существовавшего с 1887 г. Свято-Троицкого Творожковского женского монастыря в селе Творожково Гдовского уезда Санкт-Петербургской губернии (ныне Псковской области). В 1903 г. петербургский купец второй гильдии, домовладелец Петр Евграфович Семенов и его супруга Александра Филипповна купили пустой участок на углу Екатеринославской (современной Днепропетровской) и Роменской ул. Вскоре они обратились с ходатайством к Св. Синоду о строительстве на этом участке на свои средства «каменного дома с церковью», который затем, вместе с землей, передадут в собственность Свято-Троицкому Творожковскому монастырю, желая помочь «скудным средствами» обители (ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 1. Д. 451а. Л. 27). Вместе с благотворителями о разрешении строительства ходатайствовала настоятельница монастыря игуменья Валерия, указывавшая, что «значительное пожертвование сему монастырю супругами Семеновыми немедленно отразится на благосостоянии монастыря и явится полная возможность развить просветительскую и благотворительную деятельность, состоящую ныне, вследствие малой обеспеченности, в ограниченных размерах».

Условием финансирования строительства со стороны Семеновых было устройство их семейного склепа в храме, где они после смерти могли бы обрести вечный покой. Это желание дарителя противоречило санитарным правилам, по которым захоронения были разрешены лишь на кладбищах, и потребовало длительных согласований. В связи с этим строительные работы начались только через восемь лет, после того как 3 июля 1911 г. было получено Высочайшее одобрение императором Николаем II. В том же 1911 г. П. Е. Семенов пожертвовал Творожковскому монастырю участок земли.

В 1867 г. и в последующие годы Семеновы проживали в доме на Загородном пр., 38, с сер. XIX в. Петр Евграфович являлся владельцем ленточного и пуговичного заведения. Позднее, в кон. XIX — нач. XX вв., он фигурирует в качестве хозяина строений на Фурштатской ул., д. 46–48 (где и проживал с семьей), и лавки в Апраксином дворе (№ 53, торговля пуговицами). Кроме того, в 1910-е гг. Семенов владел шестью домами на Петергофском шоссе общей стоимостью в 2073 руб. Семейство также занималось торговлей вещами для офицеров, продавая им нашивки, позумент и другие мундирные аксессуары (Ф. 820. Оп. 1. Д. 35. Л. 278 об. — 279; Весь Петербург, 1903, 594; Весь Петербург, 1911, 801).

14 января 1911 г. Св. Синод указом № 576 разрешил устроить храм при подворье Творожковского монастыря (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 17. Л. 2). Храм и комплекс каменных зданий при нем строился на средства Семеновых около полутора лет (1911–1912) по проекту петербургского епархиального архитектора, гражданского инженера Андрея Петровича Аплаксина. 17 (30) июля 1911 г. состоялась торжественная закладка храма во имя свт. Петра, митрополита Московского (Киевского), и св. царицы Александры (так тогда планировалось освятить церковь в честь небесных покровителей жертвователей) при подворье Свято-Троицкого Творожковского монастыря. В близлежащем храме св. Иоанна Предтечи была отслужена Божественная литургия, а после ее завершения из храма вышел крестный ход с хоругвями, иконами и крестами, возглавляемый первым викарием Санкт-Петербургской епархии епископом Нарвским Никандром (Феноменовым), и направился к месту закладки нового храма в сопровождении большого количества верующих. При пении монахинь Бежецкого монастыря было совершено молебствие, а затем чин закладки храма в присутствии обоих жертвователей — супругов Семеновых, настоятельницы Творожковского монастыря игуменнии Валерии, главного архитектора храма А. П. Аплаксина и других приглашенных лиц. «Масса молящихся сопровождала церковную процессию», — отмечалось в газете «Петербургский листок», репортер которой присутствовал на закладке храма. Газета поместила рисунок строящегося храма, сделанный, очевидно, с проекта главного архитектора. Церковь, по отзыву репортера, строилась в «древнерусском стиле» и была рассчитана на тысячу молящихся (в действительности на 600 человек) (Русский паломник. 1911. № 33. С. 527; Петербургский листок. 1911. 17 июля).

К концу 1912 г. постройка подворья завершилась. Правый (южный) придел во имя Пресвятой Троицы был освящен 2 (15) декабря 1912 г., а 24 марта 1913 г. был освящен главный придел во имя свт. Петра, митрополита Московского (Киевского), в честь небесного патрона благотворителя. Внутреннее убранство главного придела храма отличалось сочетанием строгости и суровой простоты беленых стен с великолепием пятирусного резного иконостаса и было выдержано в стилизованном древнерусском стиле. Чтимой иконой на подворье был привезенной с Афона образ Божией Матери «Скоропослушница» [Антонов, Кобак, 2010, 363; Шульц, 1994, 106].

Следует упомянуть, что сам П. Е. Семенов не дождался этих событий. Он скончался в 1912 г. и был отпет в Спасо-Преображенском соборе, вблизи которого жил (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 127. Д. 2676). Похоронен благотворитель был в семейном склепе, устроенном на нижнем этаже Петровской церкви, в отличие от своей жены, скончавшейся уже в советский период. После смерти мужа Александра Филипповна продолжала жертвовать средства на достройку Петровского храма, при этом она до 1918 г. проживала в принадлежащем ей доме по адресу: Фуриштадтская ул., 48 (и владела домами на Петергофском шоссе) (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 127. Д. 2676. С. 614), а затем, после его национализации, переселилась на Творожковское подворье.

После завершения строительных работ, согласно изначальному желанию жертвователей, отраженному еще в прошении 1903 г., весь комплекс зданий вместе с землей был передан в собственность Свято-Троицкому Творожковскому женскому монастырю. Уже в кон. 1912 – нач. 1913 гг. в келейный корпус заселилось около 10 монахинь и послушниц. Настоятельницей подворья обители на Роменской ул. была назначена пятая по счету начальница Творожковского монастыря игуменья Валерия (Васильева).

8 января 1913 г. строительница подворья А. Ф. Семенова написала прошение митрополиту Санкт-Петербуржскому и Ладожскому Владимиру (Богоявленскому), в котором говорилось: «На пожертвованной мною и покойным моим мужем П. Е. Семеновым Творожковскому женскому монастырю в Петрограде земле, угол Роменской и Екатеринославской улиц, устроено мною подворье названного монастыря, и уже освящено два алтаря устроенной церкви. Для отправления богослужения в церквях подворья необходимо учредить особый штат причта, а посему покорнейше прошу Ваше Высокопреосвященство войти в Святейший Синод с ходатайством об открытии при Свято-Троицкой церкви устроенного мною подворья штатной вакансии священника с предоставлением ему жалования из местных средств по 1200 рублей в год» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 17. Л. 1).

В тот же день владыка написал резолюцию: «Заготовить представление Святейшему Синоду», и 10 января было отправлено соответствующее представление. 13 февраля Синод по указу императора Николая II постановил открыть при церкви штатную вакансию священника (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 17. Л. 2–3). 8 июля 1913 г. Св. Синод, заслушав вопрос о приписке церкви Творожковского подворья к одному из столичных благочиннейших округов, постановил причислить ее к благочинию I столичного округа, как находящуюся в приходе Крестовоздвиженской церкви в Ямской слободе. 23 июля Духовная консистория исполнила постановление, направив указ благочинному прот. Александру Владимирскому (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 17. Л. 4–5).

Подворье имело значительный доход, часть которого использовалась на содержание Творожковского монастыря. Так как игуменья Валерия большую часть времени пребывала в обители, для руководства текущими хозяйственными делами на подворье была назначена заведующая, ее обязанности по очереди исполняли опытные монахини. К 1918 г. в келейном корпусе проживали 35 монахинь и послушниц, которые периодически менялись.

Первым священником, назначенным в феврале 1913 г. на служение в Свято-Петровском храме, был отец Константин Михайлович Митропольский [Храм свт. Петра, 2012, 11–12]. Отец Константин оставался настоятелем Свято-Петровского храма до своей скоропостижной кончины в 1919 г. (Весь Петроград, 1917, 454). 31 марта 1915 г. священником на диаконской вакансии в храм свт. Петра, митрополита Московского, был

назначен переведенный из Творожковского монастыря отец Иоанн Петрович Тихомиров. Ставший 10 мая 1917 г. штатным священником храма, он служил на Петроградском подворье обители до июля 1921 г. [Санкт-Петербургский мартиролог, 2017, 492]. 23 ноября 1915 г. в храм на вакансию псаломщика был назначен диакон Сергей Дмитриевич Федоров (Известия по Петроградской епархии. 1914. № 8; 1915. № 50; 1917. № 34).

Жизнь на столичном подворье Свято-Троицкого Творожковского монастыря только начинала налаживаться, когда летом 1914 г. вспыхнула Первая мировая война. Ко времени начала Февральской революции 1917 г. настоятельницей Творожковского подворья на Роменской ул. по-прежнему была игумения Валерия (Васильева), в храме свт. Петра служили три члена причта: настоятель свящ. Константин Митропольский, второй свящ. Иоанн Тихомиров и диак. Сергей Федоров (Весь Петроград, 1917, стб. 425).

После Октябрьского переворота в связи с требованиями советских властей церковь Творожковского подворья в феврале 1919 г. была преобразована в приходской храм, а «церковный инвентарь» передан в пользование приходскому совету (двадцатке), который был «избран для ведения церковно-приходских дел и заведования храмом и церковным имуществом». В состав избранного на общеприходском собрании совета вошел 21 член и 3 кандидата. В отличие от последующих периодов, в то время среди них подавляющее большинство составляли мужчины (19 человек). В число пяти избранных женщин входила проживавшая в келейном корпусе на Роменской ул., 12, казначей монахиня Марионилла (Петрова). Председателем приходского совета выбрали А. И. Королева, секретарем — М. А. Андреева. 25 февраля 1919 г. состав совета был утвержден городскими властями (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 4. Л. 234–235).

В соответствии с их требованиями 17 сентября 1921 г. двадцатка вновь представила для перерегистрации в отдел управления Петроградского губисполкома тот же список членов приходского совета. Его подписали А. И. Королев в качестве председателя и временно исполняющий обязанности секретаря В. З. Павлов. Это письмо рассматривалось больше двух месяцев, и наконец 29 ноября последовала резолюция: «Возможно перерегистрировать» (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 4. Л. 233).

Однако полностью связь Свято-Петровской церкви с Творожковским монастырем не прерывалась вплоть до его закрытия, и на подворье еще около 10 лет продолжали жить монашествующие, некоторые из них входили в состав периодически переизбираемого приходского совета. Следует отметить, что с 1919 г. во всех официальных документах и в воспоминаниях современников храмовый комплекс начал именоваться Свято-Троицкой церковью, по названию бокового придела (и самого монастыря). В феврале 1919 г. игумения Валерия в ответ на запрос благочинного монастырей Петроградской епархии архим. Макария отправила отчет о деятельности подворья на Роменской ул., в котором отмечала, что на нем живут заведующая монахиня и 34 послушницы — все грамотные, с домашним образованием. В храме подворья было три придела, также имелись колокольня и часовня. Подворье имело только церковный доход, часть которого использовалась на содержание Творожковского монастыря (ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 1. Д. 451а. Л. 27–27 об.).

В это время в храме продолжал служить о. Константин, однако, несмотря на молодость, здоровье его пошатнулось под грузом обрушившихся испытаний, и через два года после начала революционных событий, в 1919 г., он заболел воспалением легких и к сентябрю скоропостижно преставился ко Господу. Его молодая вдова, оставшись одна с двумя малолетними дочерьми, была вынуждена скитаться по родственникам в поисках пропитания, так как на работу ее не брали как жену священника и выпускницу Смольного института. В конце концов, чтобы прокормить дочерей, ей удалось по протекции пристроить их в детский дом и тем самым спасти от голодной смерти. Полностью воссоединиться с детьми Ольга Дмитриевна смогла лишь в 1930-е гг., а скончалась она в годы блокады в Ленинграде [Храм свт. Петра, 2012, 14–15].

После смерти о. Константина настоятелем с сер. 1919 г. около двух лет служил свящ. Иоанн Тихомиров, возведенный в связи с этим в сан протоиерея. Вторым священником Свято-Петровского храма был назначен иерей Иоанн Егоров. 17 сентября

1919 г. члены причта и заведующая подворьем монахиня Сергия обратились с ходатайством к священномученику митрополиту Петроградскому и Гдовскому Вениамину (Казанскому) с прошением из-за невозможности отопления верхнего храма вследствие отсутствия дров разрешить временно служить литургию в трапезной на первом этаже на переносном антиминсе, взятом из верхних приделов — Пресвятой Троицы или свт. Петра. Члены причта отмечали, что будут совершать в нижнем храме две литургии: одну — «в усыпальнице, где похоронен строитель храма» П. Е. Семенов, а вторую — в трапезной. Священники также просили разрешения служить литургию в трапезной без подписи игуменни Валерии, так как «попасть в Творожково» или получить ее письменное согласие сейчас невозможно (вблизи монастыря шли боевые действия между белыми и красными). 21 сентября митрополит поставил резолюцию: «Благословляется устроить временную церковь в трапезной и служить на переносном алтаре» (ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 1. Д. 1203. Л. 26).

Богослужения в помещении трапезной начались, однако вскоре, 5 ноября, к митр. Вениамину обратились с прошением члены приходского совета Свято-Петровской церкви. Они писали, что единогласно пожелали совершить полное освящение престола в трапезной во имя свт. Николая Чудотворца и просили дать на это благословение. 10 ноября владыка написал в резолюции, что разрешает провести освящение и назначает для этого дату 8 декабря (ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 1. Д. 1203. Л. 1).

Таким образом, главный придел нижнего храма был освящен 25 ноября (8 декабря) 1919 г. лично митрополитом Петроградским и Гдовским Вениамином во имя свт. Николая Чудотворца в помещении, которое ранее использовалось под трапезную (в нем молились в холодную погоду). В том же году южный придел нижнего храма освятили во имя равноап. великой княгини Ольги.

В июле 1921 г. прот. Иоанн Тихомиров был назначен настоятелем церкви свт. Николая Чудотворца Быстреевского погоста вблизи Творожковского монастыря и покинул Петроград. Вместо него был назначен новомученик прот. Христофор Варфоломеев, который прослужил настоятелем Свято-Петровского храма почти 10 лет, вплоть до его закрытия в 1930 г.

15 июля 1922 г., значительно позднее, чем в большинстве других храмов города, основная часть риз и богослужебных предметов из драгоценных металлов была изъята. В архиве сохранилась опись изъятых из Творожковского подворья церковных ценностей, из которой можно судить, насколько богато было дореволюционное внутреннее убранство церкви. Всего было изъято «25 риз разного размера, у одной золотой венчик, у одной 88 бриллиантов и 21 зеленый и красный камень, 5 Евангелий в серебре, 3 потира серебряных, 3 диска серебряных, 3 лжицы серебряные» и еще множество предметов. Оставлено было лишь «три сосуда с принадлежностями и 16 предметов», причем за них верующими был собран выкуп весом 14,85 фунтов (около 7,5 кг) (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 128. Л. 196); [Храм свт. Петра, 2012, 17–18].

В итоговом акте комиссии по изъятию церковных ценностей 1-го городского района от 25 июля отмечалось, что в Творожковском подворье «изъятие церковных ценностей произведено полностью». 8 августа 1922 г. районная комиссия переслала акт об изъятии ценностей из храма подворья в центральную городскую комиссию (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 128. Л. 199 об., 204).

Кампания по изъятию церковных ценностей была развернута властями на фоне инспирированного ими же и набиравшего силу раскольнического «обновленческого» движения. Ко 2-й пол. 1923 г. лишь не более десятка из действовавших на то время 123 церквей города не были захвачены обновленцами. Среди этих десяти оплотов канонического православия была и Троицкая церковь Творожковского подворья.

12 июня 1923 г. обновленческое Петроградское епархиальное управление (ПЕУ) приняло постановление об увольнении настоятеля Свято-Троицкого (Петровского) храма и назначило на его место прот. Николая Соколова. «Во исполнение сего Соколов 9 и 12 июня являлся в церковь Творожковского подворья для богослужения, но в этом ему воспрепятствовали представители прихода». Более того, двадцатка

обжаловала требования ПЕУ у Петроградского губернского прокурора А. Розенберга, и тот 14 июля известил приходской совет о незаконности принятого постановления, с указанием, что «действия ПЕУ по удалению настоятелей из церквей и по назначению на их место своих настоятелей, а равно предъявление церквам требований через благочинных о взносах сборов и налогов является не законмерным» (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 107. Д. 153. Л. 36).

Следует отметить, что Свято-Троицкий (Петровский) приход давно вызывал раздражение советских властей и его хотели закрыть еще весной 1923 г., когда в городе началось массовое закрытие храмов при монастырских подворьях, в соответствии с циркуляром отдела управления Петроградского губисполкома от 21 марта, «в случае если помещение храма составляет с помещением подворья одно целое». 20 апреля 1923 г. комиссия в составе нескольких представителей городских властей и специалистов провела технический осмотр зданий Творожковского подворья, составив специальный акт, подписанный техником Н. Токмачевым. Два жилых каменных трехэтажных корпуса с деревянными мансардами, а также здание церкви были оценены в общей сумме в 16 883 руб., при этом храм только в 875 руб. В акте было указано, что в зданиях имелись печное отопление, электроосвещение, водопровод в хорошем состоянии, канализация также находилась в порядке, подвалы были сухими и т.п. В тот же день Н. Токмачев составил сохранившийся в архиве план зданий подворья (ЦГА СПб. Ф. 3201. Оп. 2. Д. 29. Л. 38–40).

В акте обследования также указывалось, что все имевшиеся в жилых корпусах восемь квартир заняты жильцами. Из 30 проживавших людей трое были служащими, двое рабочими и 15 — «свободных профессий» (ЦГА СПб. Ф. 3201. Оп. 2. Д. 29. Л. 38). Тот факт, что храмовое здание подворья имело отдельный вход, а также то обстоятельство, что в келейном корпусе проживали и были официально зарегистрированы советские служащие и рабочие (в основном, прихожане храма), позволило отстоять Свято-Петровскую церковь от закрытия. Известно, что в келейном корпусе подворья нашла себе приют после революции 1917 г. гонимая вдова главного жертвователя на строительство храма купца П. Е. Семенова — Александра Филипповна.

Позднее, через шесть лет, это обследование здания Свято-Петровской церкви использовали как предлог для ее закрытия. В частности, в заключении административного отдела Леноблисполкома от 18 ноября 1929 г., переданном в президиум Ленсовета, говорилось: «В апреле месяце 1923 г. комиссией, созданной для обследования подворья, было установлено, что последнее составляет одно целое с жилым домом; в помещениях проживали не только монахи, но и жильцы дома; ЖАКТа не было, а вся работа выполнялась игуменией подворья; приходно-расходные книги были общие, и таким образом суммы церковные и домовые не представлялось возможным разграничить. Заключение комиссии подворье было признано, как имеющее тесную связь с жилыми помещениями, подлежащим закрытию и передаче в Р[айонный] К[оммунальный] О[тдел], но ввиду того, что особо острой нужды в то время в помещениях не ощущалось, церковь была временно оставлена в пользовании группы верующих, и ей было указано произвести капитальный ремонт, то есть заделать все проходы, соединяющие церковь с жилыми помещениями, что и было подтверждено потом президиумом Володарского райсовета от 12/VI-23 г.» (ЦГА СПб. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 50. Л. 7–7 об.).

Из этого документа видно, что игуменья Валерия (Васильева), выселенная в 1922 г. по суду из Творожковского монастыря, некоторое время проживала на Петроградском подворье и руководила всеми его хозяйственными делами. Решением районных властей дело не ограничилось: 14 июля 1923 г. президиум Петроградского губисполкома, заслушав акты обследования Творожковского и еще пяти монастырских подворий, внесенные губернским отделом управления, постановил: «Считая, что церкви: Шестаковского, Валаамского, Коротского, Творожковского, Пекинской духовной миссии, Федоровского монастырских подворий, должны бы быть по точному смыслу декрета СНК об отделении церкви от государства — ликвидированы, но, принимая

во внимание, что в настоящий момент нет особой нужды в использовании помещений их под общественные нужды, — оставить их во временном пользовании групп верующих при условии обязательной заделки капитальными стенами всех проходов, соединяющих церкви с жилыми помещениями» (ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп. 7. Д. 323. Л. 11).

Вскоре это требование было выполнено, и коридоры, ведущие в храм из келейного и настоятельского корпусов, пришлось перекрыть стенами. Однако церковь продолжила свое существование, в отличие от большинства храмов монастырских подворий Петрограда, которые оказались закрыты, а некоторые и уничтожены.

1923 г. можно назвать началом самого значимого периода в истории преобразованного в приход Творожковского подворья, когда на семь лет его храм стал одним из важнейших духовных центров православия в Северной столице. В том году сюда перешло знаменитое Александро-Невское братство. До этого в течение года братству пришлось перемещаться из храма в храм, по мере захвата власти в епархии обновленцами, пока в сентябре 1923 г. оно наконец не перешло в Петровскую церковь Творожковского подворья. В тот период братство возглавил молодой, богословски образованный иеромонах Варлаам (Сацердотский).

Почти одновременно в Петровском храме начал служить архиеп. Гавриил (Воеводин). В конце 1923 г. он был выслан из Челябинска на родину — в Ленинград, где стал приходить на церковные службы, проводимые Александро-Невским братством на Творожковском подворье, вначале как простой богомolec. Затем владыка был официально приписан к Петровской церкви.

Позднее, когда в 1932 г. архиеп. Гавриил оказался арестован по делу Александро-Невского братства, он сообщил, что «Братство по защите святынь Александро-Невской лавры» было организовано в 1918 г. при митр. Вениамине в ответ на призыв Поместного Собора 1917–1918 гг. защищать православные храмы и святыни от большевиков. С 1922 г. оно представляло из себя организацию общин тайно монашествующих, а сам он, не являясь непосредственным участником братства, с 1923 по 1930 гг. с перерывами служил в церкви Творожковского подворья.

Одна из его духовных дочерей позднее писала об этом периоде жизни владыки: «В подворье, где он служил и руководил всем, служба была совершенно исключительная, строго уставная. Пение было очень красивое, какое-то бодрое, радостное. Все это производило на душу глубокое впечатление, незабываемое. Молилось в этой церкви легко. Один батюшка нам, после того как однажды сослужил владыке, рассказывал: „Стоит это он как младенец, веселый такой, молится так радостно и бубенчиками своего облачения поигрывает и позванивает“. Владыка часто говорил о покаянии, но покаяние у него никогда не было уныло, оно всегда соединялось с радостью» [Храм свт. Петра, 2012, 36–37].

Важные воспоминания о том, как проходили службы на Творожковском подворье при Александро-Невском братстве в сер. 1920-х гг., оставил профессор Н. А. Мещерский: «Первый раз я увидел братское богослужение в 1924 году в Страстной четверг. Это произошло после того, как закрыли малую университетскую церковь. <...> Я... пошел на Творожковское подворье, где служил Владыка Гавриил и пело братство. Я попал туда после 6-го Евангелия на Блаженны. Исполнялись Блаженны с канонархом (всего два дня в году, когда Блаженны исполняются на утрени). У меня сложилось общее впечатление, что здесь поют не так, как в других церквях... Второй раз я попал на братскую службу в Фомино воскресенье; накануне Фомина воскресенья я был на Творожках. Меня тогда поразило очень многое — у них было совсем не то, что мы ожидали от Пасхальной службы. Во всех церквях просто повторяли Пасхальную службу, а здесь совсем другое — строго по уставу служба недели о Фоме... И с тех пор я стал регулярно бывать на Творожковском подворье, где тогда трудилось братство. Мое пребывание в братстве длилось восемь лет — с 1924 по 1932 год. В 1924 году в декабре я принял посвящение в стихарь, получил степень чтеца — посвящал меня епископ Гавриил... В течение этих лет я принимал активное участие в богослужении, т. е. пел, читал, канонаршил, иподьяконствовал... так было

до 1928 года. При всем том я сначала кончил Университет, потом был в аспирантуре» [Храм свт. Петра, 2012, 37–38].

Между тем гонения на Церковь усиливались. В 1924–1925 гг. продолжились аресты наиболее активных членов братства, наказания ужесточились, однако деятельность братства не затухла, а наоборот, начала оживляться, так как стали возвращаться из ссылки его духовные руководители. Сначала, в конце 1924 г., — иером. Лев и архим. Гурий (Егоровы), а в марте 1925 г. — еп. Иннокентий (Тихонов) [Храм свт. Петра, 2012, 38].

Согласно существовавшим тогда правилам регистрации, еп. Иннокентий был приписан к храму свв. Бориса и Глеба на Синопской набережной, куда он перевел часть братства и братский хор с Творожковского подворья, однако Троицкая церковь по-прежнему оставалась основным храмом Александро-Невского братства. Там продолжали служить о. Христофор и архиеп. Гавриил, а для совершения братского чина богослужения был создан второй братский хор.

После ареста в 1927 г. архим. Гурия духовное руководство братством вновь взял на себя архим. Варлаам. Он же окормлял общину сестер на Конной ул. и оба братских хора на Творожковском подворье, где он вновь служил с 1928 по 1930 г. вместе с архиеп. Гавриилом. В это время архимандрит продолжал числиться в составе братии Александро-Невской лавры.

27 июня 1927 г. представители советских властей провели техническое обследование зданий подворья и храма, причем особых претензий у них не было, все содержалось в хорошем состоянии.

Помимо продолжавшейся в стенах Творожковского подворья деятельности Александро-Невского братства, не прерывалась полностью и его связь с Творожковским монастырем, хотя формально монастырь уже не мог владеть никакой собственностью, тем более в другом городе. Так, как уже говорилось ранее, в Творожково и его окрестности вернулся служить о. Иоанн Тихомиров, в нач. 1920-х гг. служивший на подворье в Петрограде. Активная братчица Вера Николаевна Киселева, член общины сестер на Конной ул., приняла в кон. 1925 г. монашеский постриг в Свято-Троицком женском Творожковском монастыре и до 1928 г. была счетоводом монастырской трудовой артели, одновременно исполняя обязанности регента хора братства на подворье. В 1928 г. монастырская сельскохозяйственная артель в Творожкове была ликвидирована, а в 1931 г. закрыт Свято-Троицкий храм обители.

В сентябре-октябре 1929 г. на ряде инспирированных властями общих собраний рабочих и служащих Октябрьской железной дороги, завода имени Аврова, лакокрасочного и лесопильного заводов Жилсоюза, Ленжета № 7 и Госметра были вынесены постановления о немедленном закрытии храма и использовании его под «детский очаг» железнодорожного узла Октябрьской железной дороги. После проведения этих собраний президиум Володарского райсовета вынес постановление — ходатайствовать перед Ленсоветом о закрытии Свято-Петровской церкви и передаче ее помещения Октябрьской железной дороге для культурно-просветительских нужд. В заключении административного отдела Леноблисполкома от 18 ноября 1929 г., переданном в президиум Ленсовета, предлагалось поддержать это ходатайство (ЦГА СПб. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 50. Л. 7–7 об.).

В качестве предлога для закрытия храма использовалось его обследование специальной комиссией в апреле 1923 г. При этом советские власти сознательно не учли тот факт, что содержащееся в акте обследования требование о перекрытии стенами проходов, ведущих в церковь из келейного и настоятельского корпусов, было выполнено в том же году и храм уже больше шести лет являлся полностью изолированным от жилых помещений.

Заслушав соответствующие документы, президиум Ленсовета 18 ноября 1929 г. постановил (протокол 31, пункт 134): «Принимая во внимание, что Свято-Троицкое Творожковское подворье бывшего женского монастыря на углу Роменской и Екатеринославской улиц имеет общее помещение с храмом, что в помещении кроме монахинь

живут частные граждане, причем приходно-расходные церковные и домовые — книги и суммы общие, и, что, согласно циркуляра от 21/III-29 г. за № 248, таковые подворья должны быть ликвидированы, а также учитывая постановление общего собрания рабочих Октябрьской железной дороги, и то, что нужды верующих смогут быть удовлетворены ближайшими церквями аналогичного течения, согласиться с постановлением Володарского райсовета, договор с двадцаткой указанного подворья расторгнуть, церковь закрыть с использованием здания под культурно-просветительные нужды Октябрьской железной дороги» (ЦГА СПб. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 50. Л. 9).

Однако возглавляемые прот. Христофором Варфоломеевым прихожане решили бороться за свой храм, и его двадцатка 18 декабря подала жалобу об отмене постановления о закрытии в высшую инстанцию — президиум Всероссийского центрального исполнительного комитета (ВЦИК). На время рассмотрения этого ходатайства ленинградским властям пришлось оставить Свято-Петровскую церковь действующей.

19 декабря президиум Володарского райсовета переслал жалобу двадцатки вместе с докладной запиской районного инспектора по делам культов Анной Иосифовной Леопольдовой (которая особенно ратовала за закрытие храма) и актом технического обследования зданий подворья и храма от 27 июня 1927 г. в административный отдел Леноблисполкома, а тот, в свою очередь, 22 декабря 1929 г. переправил эти документы в президиум Ленсовета (ЦГА СПб. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 50. Л. 14, 15).

Рассмотрение дела не затянулось, поскольку все храмы бывших монастырских подворий подлежали безусловному закрытию, его исход был predetermined. 5 февраля 1930 г. секретариат председателя ВЦИК отправил в Ленинград сообщение, что президиум ВЦИК отклонил просьбу верующих, и «постановление президиума Ленсовета вступает в законную силу» (ЦГА СПб. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 50. Л. 28).

14 февраля отделение административного надзора Ленсовета переслало этот ответ в райисполком «для исполнения и объявления заинтересованным лицам» (ЦГА СПб. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 50. Л. 27). Храм свт. Петра, митрополита Московского (Пресвятой Троицы), закрыли 22 марта 1930 г., накануне празднования Пасхи (по другим сведениям — в апреле 1930 г., на четвертый день Пасхи). Судьба его помещений некоторое время оставалась неопределенной. Так, в служебной записке начальника отделения административного надзора от 24 ноября 1930 г. относительно церкви на Роменской ул. было указано: «Здание передано райздравотделу» (ЦГА СПб. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 50. Л. 46). Однако эта передача, вероятно, была только формальной и кратковременной.

7 марта 1931 г. Ленинградский областной отдел жилищного хозяйства обратился в президиум Ленсовета с отношением, в котором писал, что Книжная палата занимает помещения жилого типа площадью 1350 кв. м на наб. Фонтанки, д. 20, и, учитывая острый жилищный кризис, может быть переселена в бывшую Троицкую церковь площадью 1300 кв. м, которая в настоящее время, согласно постановлению президиума Володарского райсовета, предназначена к передаче кооперативу «Пролетарий» под столовую. В письме отмечалось, что имеется принципиальное согласие Ленинградского отдела народного образования на перевод Книжной палаты, и поэтому целесообразно отменить решение районных властей и передать здание церкви в распоряжение Областной комиссии по размещению учреждений (ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп. 67. Д. 81. Л. 161).

25 марта отдел жилищного хозяйства попросил ускорить разрешение этого вопроса, но 4 апреля 1931 г. секретариат Ленсовета постановил: «Предложить ТПО и Октябрьской железной дороге до 1-го июня приступить к работам по приспособлению здания бывшей Троицкой церкви под столовую; если к работам до 1-го июня приступлено не будет — передать здание бывшей Троицкой церкви в ведение Облжилотдела» (ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп. 67. Д. 164. Л. 70).

Вероятно, столовая «Пролетария» была открыта, так как Книжная палата в здание храма не переехала. Однако проработала столовая недолго. В 1932 г. здания подворья на несколько десятилетий передали заводу «Гидравлик», который занимал храм и кельи вплоть до начала 1990-х гг.

К 1939 г. были разобраны шатровые завершения церкви и четыре малых барабана с луковичными главками; крыльца, кокошники-щипцы и кровля оказались перестроены, уничтожено внутреннее убранство в древнерусском стиле и отделка фасадов. Верхнюю часть колокольни, отступив на полтора метра от яруса звона, демонтировали, проемы звонницы частично заложили. Настенные росписи (фрески) оказались утрачены безвозвратно, так как их не просто закрасили, а полностью сбили со стен вместе со штукатуркой. Таким же образом была уничтожена майолика.

Здание храма подверглось варварской перестройке для нужд завода, получив дополнительные перекрытия внутри основного объема. На образовавшихся этажах организовали цеха, установили заводское оборудование и станки. В главном алтаре церкви были устроены душевые для рабочих, а напротив размещены туалеты. В дальнейшем в советское время подворье, помимо завода, занимали различные учреждения.

7 сентября 1993 г. Малый совет Санкт-Петербургского городского совета народных депутатов принял решение об объявлении памятниками истории и культуры объектов градостроительства и архитектуры Санкт-Петербурга — подворья Свято-Троицкого Творожковского женского монастыря с церковью св. митрополита Петра и жилыми корпусами по адресу: Роменская ул., 10–12 / Днепропетровская ул., 15 (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 64. Д. 664. Л. 77, 115). С октября 1993 г. в храме возобновились молебны. Петровскую церковь вернули верующим в 1994 г.

Источники и литература

Источники

1. Весь Петербург (1903) — Весь Петербург 1903 г. СПб., 1903.
2. Весь Петербург (1911) — Весь Петербург 1911 г. СПб., 1911.
3. Весь Петроград (1917) — Весь Петроград 1917 г. Пг., 1917.
4. Известия по Петроградской епархии. 1914. № 8; 1915. № 50; 1917. № 34.
5. Петербургский листок. 1911. 17 июля.
6. Русский паломник. 1911. № 33.
7. ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 1000. Оп. 7. Д. 32; Оп. 67. Д. 81; Д. 164; Ф. 1001. Оп. 7. Д. 4; Оп. 107. Д. 153; Ф. 3201. Оп. 2. Д. 29; Ф. 7383. Оп. 1. Д. 50; Ф. 7384. Оп. 33. Д. 128; Оп. 64. Д. 664.
8. ЦГИА СПб — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 19. Оп. 105. Д. 17; Оп. 127. Д. 2676; Ф. 678. Оп. 1. Д. 451а; Д. 1203; Ф. 820. Оп. 1. Д. 35.

Литература

9. Антонов, Кобак (2010) — Антонов В. В., Кобак А. В. Святые Санкт-Петербурга. СПб., 2010.
10. Санкт-Петербургский мартиролог (2017) — Санкт-Петербургский мартиролог. СПб., 2017.
11. Храм свт. Петра (2012) — Храм святителя Петра митрополита Московского на Роменской улице. СПб., 2012.
12. Шульц (1994) — Шульц С. С. Храмы Санкт-Петербурга (история и современность). СПб.: Глаголь, 1994.

О. А. Старковская

История издательской деятельности лютеранских общин Санкт-Петербурга: Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии на территории России

УДК [002.2+655.4/.5]:274.5
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_343
EDN INTZUZ



Аннотация: Одна из крупнейших современных лютеранских церквей нашей страны — Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии на территории России (ЕЛЦИ) — была основана в 1992 г. С момента своего основания церковь занимается издательской деятельностью, выпуская как периодические, так и книжные издания на русском языке. Учитывая тот факт, что церковь не занимается коммерческим распространением своих изданий и по этой причине не ведет систематического ретроспективного и текущего библиографического учета издательской продукции, настоящая статья представляет собой наиболее полный книговедческий обзор репертуара изданий ЕЛЦИ за весь период ее существования. Целью обзора является выявление тематических направлений издательской деятельности религиозной организации, а также основных этапов ее развития и особенностей издательской политики. Большинство представленных изданий проанализированы автором *de visu*. В рамках обзора были рассмотрены также способы взаимодействия ЕЛЦИ с различными фондами и издательствами.

Ключевые слова: лютеране, лютеранство, лютеранская церковь, ЕЛЦИ, Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии, издательская деятельность, издательский репертуар, издание, христианство, христианская книга, катехизис, Библия, Книга согласия.

Об авторе: **Ольга Анатольевна Старковская**

Кандидат филологических наук, доцент кафедры книгоиздания и книжной торговли Высшей школы печати и медиатехнологий Санкт-Петербургского государственного университета промышленных технологий и дизайна.

E-mail: starkovskaya@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-1816-8446>

Для цитирования: Старковская О. А. История издательской деятельности лютеранских общин Санкт-Петербурга: Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии на территории России // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 343–362.

Статья поступила в редакцию 20.10.2023; одобрена после рецензирования 24.11.2023; принята к публикации 16.12.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Olga A. Starkovskaya

History of Publishing Activities of Lutheran Communities in St. Petersburg: Evangelical Lutheran Church of Ingria in Russia

UDK [002.2+655.4/.5]:274.5
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_343
EDN INTZUZ



Abstract: One of the largest modern Lutheran churches in our country, the Evangelical Lutheran Church of Ingria in Russia was founded in 1992. Since its foundation, the Church has been engaged in publishing activities, releasing both periodicals and books in Russian. In view of the fact that the Church does not distribute its publications commercially and, for this reason, does not maintain a systematic retrospective and current bibliographic record of publishing products, this article appears to be the most complete bibliographic review of the publishing repertoire of the Evangelical Lutheran Church of Ingria for the entire period of its existence. The purpose of the review is to identify thematic areas of ELCI publishing activities, as well as the main stages of its development and the features of the publishing policy. Most of the publications presented in the review have been analyzed *de visu* by the author. Within the review, methods of interaction between the Church and various foundations and publishing houses were also considered.

Keywords: Lutherans, Lutheranism, Lutheran Church, Evangelical Lutheran Church of Ingria (ELCI), publishing activity, publishing repertoire, edition, Christianity, Christian book, catechism, Bible, Book of Concord.

About the author: Olga Anatolyevna Starkovskaya

Candidate of Philology, Associate Professor at Department of Book Publishing and Book Trade, Higher School of Printing and Media Technologies, St. Petersburg State University of Industrial Technologies and Design.

E-mail: starkovskaya@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-1816-8446>

For citation: Starkovskaya O. A. History of Publishing Activities of Lutheran Communities in St. Petersburg: Evangelical Lutheran Church of Ingria in Russia. *Khristsianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 343–362.

The article was submitted 20.10.2023; approved after reviewing 24.11.2023; accepted for publication 16.12.2023.

Россия — страна многонациональная и многоконфессиональная, основополагающая роль православия в ее истории безусловна и бесспорна. При этом не следует забывать и о других христианских деноминациях, долгие века сосуществовавших в одном духовно-нравственном поле с Православной Церковью. Ниже речь пойдет об одной из современных лютеранских церквей, основанных в конце XX в., — Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии на территории России (ЕЛЦИ). Это вторая по величине лютеранская церковь нашей страны, она считается консервативной, так как не поддерживает стремление некоторых западных церквей к пересмотру критериев оценки духовно-нравственного состояния человека и его поступков в соответствии с современными тенденциями общественной морали. В частности, ЕЛЦИ не допускает женской ординации и негативно относится к иным отдельным проявлениям западного церковного «либерализма», строго следуя заветам Священного Писания.

Прежде чем рассказать об истории ЕЛЦИ и ее издательской деятельности, хотелось бы в самых общих чертах вспомнить о том, как вообще развивалось лютеранство в России и какое влияние оказали представители этой конфессии на историю христианского книгоиздания.

О. А. Лиценбергер в своей монографии «Евангелическо-лютеранская церковь в Российской истории» отмечает, что лютеранство «появилось в русских землях еще при жизни его основателя Мартина Лютера (1483–1546), а в последующие столетия имело на территории страны немалое количество приверженцев» [Лиценбергер, 2003, 7]. С именем датского мастера, лютеранина Иоганна (Ганса) Мессингейма по прозвищу «Бухбиндер», приглашенного в 1552 г. Иваном Грозным в Москву, связано зарождение русского книгопечатания. Мастер привез с собой лютеранскую Библию и несколько книг, разъясняющих вероучение новой церкви, — книги эти, конечно, не напечатаны, но печатный станок, как известно, заработал. Считается, что первая лютеранская община была основана в Немецкой слободе еще в 1559 г., а первый лютеранский храм появился в Москве почти на столетие раньше, чем католический. Но по-настоящему лютеранство стало распространяться в России в XVIII в. благодаря Петру I и Екатерине II, которая до замужества носила титул принцессы Ангальт-Цербстской и была лютеранкой (как и ее муж император Петр III). Общим местом является тот факт, что в XIX в. супруги большинства русских императоров и великих князей до принятия православия исповедовали лютеранство. Лютеране занимали важные государственные и военные посты, составляя, по выражению О. А. Лиценбергер, «бюрократическую и военную элиту России, прославляли силу русского оружия» [Лиценбергер, 2003, 9]. Автор монографии подчеркивает, что лояльное отношение российских императоров к лютеранству имеет веские основания, в частности, среди них повсеместность его распространения в отдельных регионах империи: Прибалтике, Финляндии, Поволжье; законопослушание и абсолютная зависимость лютеран от императора, полное отсутствие стремления выйти из-под влияния государства; умеренность в открытом ведении миссионерской деятельности [Лиценбергер, 2003, 12]. Именно поэтому «в XIX в. лютеранство получило официальный статус терпимой государством конфессии, который был закреплен законодательно» [Лиценбергер, 2003, 12]. Отношение государства к лютеранской церкви весьма красноречиво демонстрирует и то, что российские императоры и императрицы щедро жертвовали средства на строительство храмов, а Александр I в 1817 г. подписал указ о праздновании 300-летнего юбилея Реформации [Лиценбергер, 2003, 76].

Издательская деятельность лютеранских общин в России началась во втором десятилетии XIX в., но не в Петербурге, как можно было бы предположить, а в Риге: в 1816–1819 гг. на немецком языке выходил «Журнал для протестантских проповедников в Российской империи», а с 1838 по 1914 гг. в Риге и Дерпте издавались «Сообщения и новости для евангелического духовенства России» [Лиценбергер, 2003, 77].

С деятельностью лютеранских общин Российской империи связана и история Российского Библейского общества (РБО), целью которого с самого момента основания стало распространение Слова Божия в изданиях, доступных массовому читателю.

История создания РБО весьма подробно описана И. А. Чистовичем (1828–1893), профессором Санкт-Петербургской духовной академии, в его исследовании «История перевода Библии на русский язык», впервые опубликованном на страницах журнала «Христианское чтение» в 1872 г., а также церковным историком и библиеистом игум. Иннокентием (Павловым). Последний сообщает, что в 1812 г. агент Британского и Иностранного Библейского общества Джон Патерсон (1776–1855) «прибыл в Санкт-Петербург для организации печатания Библии на финском языке¹. С этой целью он встретился с князем А. Н. Голицыным (1773–1844) <...> также занимавшим пост главноуправляющего иностранными исповеданиями. Результатом этой и последующих встреч стала не только организация печатания Библии для нужд финских подданных Российского императора, но и идея создания Библейского общества в Санкт-Петербурге для распространения Священного Писания по всей Российской империи» [Иннокентий Павлов]. Стоит отметить, что первое Библейское общество на территории Российской империи уже существовало — в городе Або, нынешнем Турку, оно появилось как раз в 1812 г. Император Александр I всецело поддержал идею Голицына и своей резолюцией на его докладе объявил о создании Общества. Чистович весьма интересно характеризует личность Голицына и причины, побудившие его поддержать проект создания Общества, он пишет: «Христианство Евангелия, первоначальная основа всех исповеданий, первообраз нашей веры и жизни. Разности, разделяющие собою различные исповедания и их членов... имели в его глазах только второстепенное и подчиненное значение, значение вероисповедной формы, сквозь которую дух верующего в каждом исповедании должен пробиваться к духу Евангелия и к свету заповедуемой им любви ко всем, как братьям во Христе, членам одного тела Христова» [Чистович, 1873, 346]. Именно поэтому Общество виделось Голицыным как «общество Библии, ближайшим образом Евангелия, в отношении к которому нет ни православного, ни католика, ни протестанта, но существуют только христиане, последователи евангельской заповеди» [Чистович, 1873, 346].

С 1813 г. по 1822 г. Библейское общество издало тексты уже существовавших переводов Священного Писания на 14 языках и диалектах, а также опубликовало новые переводы на 12 языках. Отделения Общества были открыты в 58 городах империи [Иннокентий Павлов]. После смерти Александра его преемник Николай I своим рескриптом повелел ликвидировать Общество, в том числе, по словам о. Александра Меня, за его «экуменизм» [Библиологический словарь, 2002, 55]. Эта часть истории РБО также рассматривается Чистовичем, который отмечает, что обвинения Общества «в предвосхищении права, принадлежащего Церкви, духовному правительству, словию пастырей — издавать Библию для народного употребления» [Чистович, 1873, 352] были отчасти справедливы. В результате главное отделение в Санкт-Петербурге, а также отделения, «которые в своей деятельности были связаны с местными православными епархиями» [Иннокентий Павлов], закрылись. Но, как отмечает игум. Иннокентий (Павлов), «в Остзейском крае (Эстляндия, Лифляндия и Курляндия), где деятельность местных отделений РБО была ориентирована на лютеранское население и ассоциирована с местными евангелическо-лютеранскими церквями, она фактически не прекращалась и после закрытия Общества» [Иннокентий Павлов]. Такое полулегальное существование продолжалось до 1831 г., когда по инициативе бывшего вице-президента РБО князя К. А. Ливена императорским указом было учреждено Евангелическое Библейское общество, издававшее тексты Священного Писания для лютеранских и других протестантских общин вплоть до 1918 г.

Все эти факты свидетельствуют о том, что роль российских лютеран в становлении и развитии христианского книгоиздания весьма значительна.

Возвращаясь непосредственно к теме статьи, отметим, что Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии на территории России (ЕЛЦИ) была официально

¹ Чистович сообщает, что Патерсон прибыл в Санкт-Петербург из Або (совр. Турку), где уже работал филиал Библейского общества, с целью заказать шрифты для печати Библии на финском языке [Чистович, 1873, 322].

зарегистрирована в 1992 г., однако отсчет своей истории ведет с 1611 г., когда в Лемболово был основан первый финноязычный приход. Таким образом, в апостольской преемственности церковь восходит к Шведской лютеранской церкви. До начала XVIII в. финские приходы, находившиеся тогда на территории Швеции, постепенно развивались: в 1639 г. территория Ингрии была разделена Выборгским генерал-губернатором на два пробства, а в 1642 г. у Церкви появился первый епископ. При Петре I территория перешла под господство русской короны, тогда же центром русского лютеранства стал Санкт-Петербург. К 1712 г. в столице и ее окрестностях имелось уже 32 финноязычных прихода, количество членов которых составляло порядка 147 тыс. человек [Резниченко, 2011, 237]. Самой крупной финской общиной была община церкви св. Марии. В годы советской власти — время масштабных церковных гонений, период, когда храмы закрывались, приходы уничтожались, а священнослужители подвергались жестокому репрессиям, — церковь фактически перестала существовать: последние лютеранские храмы были закрыты в конце 30-х гг. прошлого столетия. А. Я. Резниченко отмечает: «К 1936 г. лютеранских служителей в стране осталось всего восемь, хотя еще в 1900 г. в стране было 190 духовных лиц ЕЛЦ. К концу 1937 г. уже не существовало ни служащих в приходах пасторов, ни действующих приходов: религиозная жизнь и духовная активность лютеранских общин на время прекратились» [Резниченко, 2011, 239].

Постепенное возрождение церковной жизни ингерманландских лютеран началось в 60–70-е гг. XX в., когда они присоединились к Эстонской лютеранской церкви (кон. 1960-х гг.). Позже советское правительство разрешило финноязычным лютеранам проводить богослужения открыто (до этого времени верующие собирались тайно), были заново открыты два прихода: в Петрозаводске и Пушкине [Резниченко, 2011, 239]. Еще до провозглашения независимости Эстонии выдающимся проповедником, музыкантом, миссионером, пастором Арво Сурво была высказана идея о создании самостоятельного ингерманландского пробства. После выхода Эстонии из состава Советского Союза в 1991 г. идея пастора А. Сурво привела к появлению новой независимой лютеранской церкви на территории России — Церкви Ингрии. Ее возглавил финский епископ-эмеритус Лейно Хассинен, в речи после своей хиротонии заметивший, что его миссия в новой церкви сродни ракете, выводящей на орбиту космический корабль, и что в будущем церковь должна выбрать епископа из числа своих служителей [Резниченко, 2011, 239]. Это и произошло в 1995 г., когда епископом был избран настоятель Колтушской Евангелическо-лютеранской общины пастор А. М. Кугаппи. Именно благодаря неустанной деятельности нового епископа работа по возрождению и созданию приходов значительно активизировалась и «расширилась на всю страну» [Резниченко, 2011, 240].

В наши дни церковь, чье официальное название хоть и связано исторически с географической областью — Ингерманландией, или Ингрией, простирающейся от Карелии до границы с Эстонией, — уже не является национальной, поскольку объединяет верующих представителей разных народов и имеет приходы (их 121 по данным 2021 г.) не только в Ленинградской области, но и на всей территории России: от Сибири до Калининграда, от Карелии до Кавказа, официальный язык церкви — русский. Т. н. национальная составляющая в деятельности общин была сразу же, еще в 90-е гг., «отделена от миссии». Это историческое решение обусловило рост и развитие ЕЛЦИ, выбравшей евангельскую проповедь для всех, независимо от национальности и места проживания [Крылов, 2012, 99].

Все приходы объединены в 9 пробств: Западно-Ингерманландское, Карельское, Московское, Приволжское, Санкт-Петербургское, Северное, Сибирское, Уральское, Южное. Высшим административным органом церкви является Синод, созываемый ежегодно, между заседаниями Синода управление осуществляется Синодальным Советом. Деятельность приходов координируют отделы, работающие при Центральной канцелярии епископа в Санкт-Петербурге, их всего пять: Миссионерский, Диаконический, Детско-юношеский, Информационный и Экономический.

В 1995 г. был основан Учебный центр, преобразованный впоследствии в Теологический институт Церкви Ингрии (ТИЦИ), готовящий пасторов, музыкальных, детских и диаконических работников.

Еще до начала своей официальной деятельности ЕЛЦИ стала выпускать ежеквартальный епархиальный журнал «Церковь Ингрии», первый номер вышел 23 декабря 1991 г. Как отмечает П. В. Крылов — кандидат исторических наук, научный сотрудник Петербургского отделения Института истории РАН, пастор ЕЛЦИ, настоятель прихода в Скворицах, — журнал очевидно является изданием конфессиональным и «не может считаться <...> ингерманландским изданием, поскольку учредившая его поместная Церковь в полной мере следует библейскому правилу апостола Павла, согласно которому нет ни иудея, ни эллина, и проповедь направлена представителям всех народов» [Крылов, 2012, 99]. Таким образом, «журнал никогда не позиционировал себя в качестве принадлежащего к определенному этническому сообществу, тем более что значительная часть его аудитории пользуется в повседневном обиходе русским языком» [Крылов, 2012, 99]. Естественно, что и сам журнал выпускается на русском языке.

Рассматривая содержание журнала, можно отметить несколько главных его тем. Во-первых, это история Церкви Ингрии: времена советского богоборчества, возрождение приходов и храмов. Во-вторых, журнал подробно освещает современную церковную жизнь, рассказывая о деятельности общин и важных общецерковных событиях: рукоположениях священнослужителей, праздниках, открытии новых храмов. Постоянная рубрика «Летопись событий» информирует читателей о том, что произошло или происходит в приходах, в Кафедральном соборе св. Марии, Теологическом институте. Особое место среди этого рода материалов уделяется церковным связям с православными и другими христианскими общинами страны. Весьма интересны материалы о работниках приходов и простых прихожанах — это истории о том, как люди пришли к вере, как нашли свое место в церкви. Важным разделом являються проповеди, они могут быть представлены в виде обращения главного редактора (епископа), адаптированных для печати отрывков из т. н. «Пасторского часа» или «Библейского часа» (бесед и обсуждений текстов Священного Писания, регулярно проводящихся пасторами в церквях). Эти материалы обычно занимают не больше одной-двух полос. В силу отсутствия практики выплаты гонорара за статьи и недостаточного количества штатных авторов основным жанром подачи материала в «Церкви Ингрии» является интервью. Готовит материалы ответственный редактор: составляет вопросы, записывает ответы и компоует текст публикации. И, наконец, на страницах журнала регулярно появляются статьи об истории лютеранского вероучения. Таким образом, журнал устанавливает четкие связи между эпохой Реформации, когда лютеранство только зарождалось, современной жизнью христиан разных конфессий в России и приходами, помогая читателю чувствовать себя частью общины и церкви, частью лютеранского и христианского сообществ России. Иногда выпускаются и тематические номера, в частности юбилейные: в честь 500-летия Реформации или выхода в свет 100-го выпуска «Церкви Ингрии». В 2018 г. вышел тематический номер, целиком посвященный литургии, в его содержании — статьи пасторов и прихожан, посвященные вопросам литургической жизни.

Главным редактором журнала традиционно является епископ — председатель ЕЛЦИ, в настоящее время это И. С. Лаптев; ответственный редактор — Д. А. Шкурлятьева, руководитель епархиальной пресс-службы. Тираж 1 тыс. экз., объем разнится от номера к номеру и составляет в среднем 20–30 полос. В конце 2021 г. издание отметило свой 30-летний юбилей. За эти годы многое изменилось: новости появляются в социальных сетях² задолго до того, как их опубликует ежеквартальный церковный журнал.

² С 2015 г. ЕЛЦИ активно ведет постоянный блог «Лютеране России — Церковь Ингрии» в социальной сети «ВКонтакте», в этой же социальной сети работают блоги общин («Анненкирхе, лютеранская церковь св. Анны», «Евангелическо-лютеранская Церковь Святой Марии», мн. др.), ТИЦИ, воскресных школ приходов, различных проектов, осуществляемых ЕЛЦИ, и т. д. Официальный сайт Церкви Ингрии: elci.ru, работает с 2007 г.

Верующие могут непосредственно участвовать в мероприятиях благодаря онлайн-трансляциям. С 2020 г. издание выходит и в электронной версии, есть возможность оформить годовую подписку за 150 рублей. Тем не менее, как замечает Д. А. Шкурлятьева, бумажную версию «Церкви Ингрии» все еще ждут, читают и любят «в Сибири, на Урале, в маленьких деревнях Карелии и в огромной Москве» [Шкурлятьева, 2021, 4]. Издание распространяется в приходах ЕЛЦИ, новый номер можно купить за 100 руб., старые номера бесплатны. Верующие могут также приобрести «Церковь Ингрии» в магазине христианской литературы «Слово». Журнал не является коммерческим проектом и выпускается в основном на пожертвования. В «Книжной палате» издание не зарегистрировано, однако все его выпуски редакция направляет в Российскую государственную библиотеку. Стоит также отметить, что в 2020 г. вышел всего один его номер, что было связано с пандемией: не работали типографии, а кроме того, ЕЛЦИ испытывала определенные финансовые трудности, которые не могли не сказаться и на издательской деятельности. В 2022 г. вышло всего два номера епархиального журнала. Однако несмотря на финансовые и другие проблемы, руководство ЕЛЦИ намерено продолжать традицию выпуска журнала, поскольку он играет важную роль в жизни приходов, объединяя верующих разных поколений и разных частей страны. Еще раз подчеркнем, что это старейший журнал, издаваемый ЕЛЦИ. Ни одно другое ее периодическое издание не просуществовало столь долго.

В 2020 г. ЕЛЦИ приступает к формированию концепции нового корпоративного проекта — выпуску журнала, получившего название «Вестник Синода». Первый номер вышел специально к выборам и собранию Синода. «Вестник Синода» — ежегодник, его главная цель — информировать приходы о деятельности церкви в масштабе страны. Статьи ежегодника, объем которого не превышает 20 полос, посвящены применению успешных практик в работе, главным образом, отделов ЕЛЦИ: Диаконического, Миссионерского, Информационного, Детско-юношеского. Важное место в содержании журнала занимают статьи, рассказывающие о деятельности Теологического института (ТИЦИ), а также различных мероприятиях, конференциях, проектах, в которых участвуют представители Церкви Ингрии. Главный редактор — И. С. Лаптев, все три номера «Вестника» открываются именно его редакторской колонкой, сочетающей проповедь с напутствием. Выпускающий редактор — Д. А. Шкурлятьева. Журнал распространяется бесплатно среди членов Синода, а также рассылается в библиотеки приходов. Тираж 1 тыс. экз.

Оба журнала выпускаются силами сотрудников Информационного отдела ЕЛЦИ, руководителем которого является Д. А. Шкурлятьева, а также привлеченного по договору подряда верстальщика и специалиста по рассылке (это работник Центральной канцелярии).

Говоря о периодических изданиях ЕЛЦИ, нельзя не упомянуть о молодежном журнале «Выбор», выпуск которого был приостановлен в связи с началом пандемии. «Выбор», выпускавшийся силами Детско-юношеского и Миссионерского отделов ЕЛЦИ, был посвящен вопросам изучения Библии, христианской этики, рассказывал о жизни верующей молодежи в России, Финляндии и Эстонии (журнал выпускался сразу в трех странах на трех языках). На страницах журнала обсуждались исключительно те вопросы, что волновали молодых христиан трех стран: современная музыка и фильмы, интересные события христианского мира, в нем размещались статьи и интервью, посвященные важным проблемам, тревожившим молодежь: самооценка, отношения, выбор профессии, жизнь христианина в современном мире. Русскоязычная редакция состояла из верующих молодых людей, членов приходов ЕЛЦИ. Выходил журнал 4 раза в год с 2011 по 2020 г.

С середины 90-х гг. Церковь выпускала и другие периодические издания для детей и молодежи, правда, просуществовали они недолго. Это детский журнал «Для тебя» (1995–2001), а также молодежный журнал «Тимофей» (1996–2001).

Среди периодических изданий ЕЛЦИ непременно стоит отметить научный ежегодник «Религия. Церковь. Общество», выпускаемый с 2012 г. Главный редактор издания — А. М. Прилуцкий, доктор философских наук, профессор (Российский

государственный педагогический университет им. А. И. Герцена). Ответственный редактор — А. В. Каргальцев, проректор Теологического института Церкви Ингрии (ТИЦИ), кандидат исторических наук, выпускающий редактор — З. А. Лурье, кандидат исторических наук, преподаватель ТИЦИ. В редакционный совет входят историки, философы, представители отечественного и зарубежного научного сообщества. В ежегоднике публикуются статьи на русском, а также переводы с английского, немецкого, французского, испанского, итальянского и финского языков. Среди постоянных рубрик альманаха: «Философия религии», «Религия и общество», «История и культура», «Источниковедение и текстология». Журнал индексируется в базах «IxTheo», «Российский индекс научного цитирования», полный текст журнала и архив номеров доступен на сайте издания, в библиотеках «КиберЛенинка», eLIBRARY.Ru, ряде зарубежных баз данных. Все публикации осуществляются на безвозмездной основе. Печатный тираж обычно не превышает сотни экземпляров. По книжным магазинам журнал не распространяется. С 2014 г. поддержку альманаху оказывает «Союз Мартина Лютера» (Martin Luther Bund).

Завершая рассказ о периодических изданиях, необходимо упомянуть газету для служителей и сотрудников ЕЛЦИ «Актуально-насушно», которая выходила с 1998 по 2001 г., а также совместный с Евангелическо-лютеранской церковью России проект газеты «Лютеранские вести», в котором ЕЛЦИ участвовала с 2001 по 2010 г.

Что касается собственно книжных изданий, то первое время Церковь Ингрии получала книги: тексты Священного Писания, катехизисы, «Книгу согласия», сборники гимнов (без которых немислимо лютеранское богослужение) и молодежные песенники, главным образом из-за рубежа, в основном из Финляндии. Но от сборников гимнов *Virsiikirja* пришлось быстро отказаться, так они были изданы на финском языке, а ЕЛЦИ стала развиваться, как мы помним, в несколько другом направлении, следуя завету ап. Павла «покорять вере все народы» (Рим 1:5) вне зависимости от национальности.

Среди зарубежных изданий, которые до сих пор используются членами приходов и приходскими библиотеками, стоит особо выделить «Большой катехизис» Мартина Лютера (1996, без указания тиража), издание которого на русском языке было осуществлено Финляндской церковью лютеранского исповедания (STLK). Отметим, что это весьма консервативная церковь, не одобрявшая с свое время либерализма финской государственной церкви и выделившаяся из нее. Текст «Катехизиса» был переведен с немецкого выдающимся переводчиком А. А. Никитиным, автором т.н. архаичного перевода «Книги согласия», который попытался сохранить в русском переводе уникальный стиль д-ра Лютера. STLK издавала для российских лютеран и «Краткий катехизис» на русском языке. С 1992 по 1995 г. вышло четыре его издания суммарным тиражом в 66 тыс. экз.

Одним из первых изданий, подготовленных сотрудниками церкви, стал сборник гимнов, выпущенный издательством «Андреев и согласие» в 1994 г. тиражом в 10 тыс. экз. (Сборник гимнов, 1994). Сборник, составителем которого стал пастор В. Л. Киннер (Благинин), содержит 182 гимна, а также краткий молитвослов и катехизис. Всего к настоящему моменту вышло уже три издания «гимников», как их обычно называют верующие, последнее осуществлено исключительно силами прихожан и сотрудников церкви в 2013 г. (тираж 10 тыс. экз., отв. редактор — Д. А. Шкурлятьева). Гимны, вошедшие в этот сборник (Сборник гимнов, 2013), представляют собой образцы как исторические, так и современного литургического пения в переводах на русский язык, исключение составляют лишь небольшое количество гимнов на латыни, вошедших в раздел песнопений Taize. Здесь мы встретим как гимны, сочиненные самим Лютером, так и переводы известных католических песнопений: «Тихая ночь», «Придите к Младенцу, верные, с весельем!». Все гимны распределены по тематическим разделам: «Адвент», «Рождество», «Богоявление», «Великий пост», «Пасха», «Вознесение», «Пятидесятница», «Троица», «Преображение», «День всех святых», «Судное воскресение», «Смерть и вечная жизнь», «Крещение», «Причастие», «Покаяние»,

«Венчание», «Божье Слово», «Вера», «Молитва», «Божья милость во Христе», «Духовные песни», «Песнопения Taize» и др. В сборник включены также такие разделы, как «Литургический» (это чинопоследование богослужения, помогающее верующим следить за ходом литургии, осознать все действия литурга) и «Псалмы и кантики». В последний раздел — «Приложение» — вошли «Краткий катехизис», небольшой молитвенник, в нем собраны молитвы свв. Иоанна Златоуста, Василия Великого, Ефрема Сирина, Иоанна Кронштадтского, оптинских старцев, Франциска Ассизского, Фомы Аквинского и др.). В аппарате издания представлен алфавитный список гимнов, что значительно облегчает их поиск. В 2020 г. вышли аудио- и PDF-версии сборника, они размещены в режиме открытого доступа на официальном сайте ЕЛЦИ. В настоящее время готовится уже четвертое его издание, что отнюдь не удивительно, поскольку сборник гимнов является одной из самых важных литургических книг для церкви, совместное пение прихода и литургов объединяет общину и вдохновляет на служение Богу. Гимны для лютеран — это стихотворная проповедь, положенная на музыку. Именно поэтому в издательском репертуаре ЕЛЦИ уделяется столь пристальное внимание «гимникам», в том числе и молодежным песенным сборникам. Свой первый песенник молодежь Церкви Ингрии получила в 1995 г., это был сборник из 72 духовных песен на финском и русском языках, ноты и аккорды отсутствовали. А к Пасхе 2001 г. по инициативе Детско-юношеского комитета был издан новый молодежный песенник, преимущественно на русском языке (Молодежный песенник, 2001) тираж издания составил 20 тыс. экз.

В 2000 г. совместно с издательством «Светоч» был выпущен «Финско-русский евангелическо-лютеранский Катехизис», куда вошли «Краткий катехизис» доктора Мартина Лютера, а также положения христианского учения. Это второе, исправленное издание перевода, подготовленного пастором В. Л. Киннером (Благининым) в 1991 г. Текст этого катехизиса, как поясняет в предисловии еп. А. М. Кугаппи, «содержит официально принятое... Церковью христианское учение», в отличие от других катехизисов «с разными методами толкования» (Финско-русский катехизис, 2000, 5).

Конфирмационный учебник «Мы нашли путь» (Смедс, Вяйзя, 2003) был также издан благодаря усилиям Детско-юношеского комитета ЕЛЦИ (тираж 20 тыс. экз.). Одним из авторов его стала выдающаяся отечественная органистка, преподаватель Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова, кантор собора св. Марии М. М. Вяйзя. Учебник до сих пор используется во многих приходах для катехизации верующих, готовящихся к конфирмации. Материал разбит на два основных раздела: «Христианское учение и сведения о Библии» и «Церковная музыка, богослужение и церковный год». Первый раздел посвящен основам библейско-христианского вероучения и влиянию Библии на жизнь людей. Авторы разъясняют молодежи, готовящейся стать христианами, суть заповедей, указывают на те опасности (в виде разного рода искушений, ведущих ко греху), которые подстерегают современного человека, показывают, что значит быть христианином. Особое место в учебнике отведено евангельской проповеди, а также важнейшему значению таинств: Крещения и Причастия. Здесь же рассказывается и об устройстве церкви, ее обычаях и повседневной жизни. Вторая часть учебника посвящена столь важному для всех лютеран музыкальному служению: истории церковной музыки, гимнам и духовным песням, без исполнения которых не обходится ни одно богослужение. Учебник проиллюстрирован многочисленными фотографиями, снабжен заданиями в форме небольших тестов. Наиболее важные для конфирмантов положения христианского и, в частности, лютеранского вероучения авторы выделили в виде небольших блоков текста, набранных цветным курсивом на полях.

Среди изданий ЕЛЦИ стоит отметить еще одно, предназначенное для детей и подростков. Это небольшая по формату и объему книжка в обложке под заглавием «Путеводитель по Библии для тебя... пожалуйста!» (Путеводитель, 2004), вышедшая в 2004 г. тиражом 5 тыс. экз. Текст подготовлен коллективом авторов «Союза читателей Библии» и «Миссии Евангелическо-лютеранских студентов и школьников» (Финляндия),

в издании принимало участие «Христианское общество „Библия для всех“ Российского союза евангельских христиан-баптистов», перевод с финского — Н. М. Вязя. Книга представляет собой пересказ отрывков из Нового Завета с пояснением для ежедневного чтения, некоторые отрывки снабжены также небольшими дидактическими заданиями. На последних страницах предоставлена информация о детской и молодежной работе ЕЛЦИ: молодежных богослужениях, конфирмационном лагере.

Основанный в 2005 г. Учебный центр Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии (впоследствии — ТИЦИ) подготовил и выпустил с помощью издательства «Светоч» книгу известного финского теолога, доктора систематического богословия Ристо Ахонена «Миссия в новом тысячелетии» (Ахонен, 2005). Труд Ахонена разъясняет теоретические особенности и различные практические аспекты современной миссиологии, поэтому издание использовалось в качестве учебного пособия студентами Центра.

Первый официальный служебник ЕЛЦИ — «Литургический сборник» (Литургический сборник, 2005) под редакцией пастора Ф. П. Тулынина — был выпущен в 2005 г. издательством «Светоч» тиражом в 500 экз. До этого времени литургии пользовались «опытным образцом» — литургическим Уставом, составленным пастором В. Л. Благининым. Еще в 1993 г. Синод Церкви Ингрии постановил, что ЕЛЦИ будет придерживаться скандинавской традиции богослужения, основываясь на своем историческом происхождении и тесных связях между Финляндской и Ингерманландской церквями, которые не смогла прервать даже революция 1917 г., лишь гонения 1930-х гг. уничтожили «эти, веками существовавшие, отношения» (Литургический сборник, 2005, 306). При этом Синод отметил, что после возобновления регулярной деятельности приходов в конце 1980-х гг. в рамках Евангелическо-лютеранской церкви Эстонии литургии стали придерживаться принятой там немецко-прибалтийской традиции, являющейся другим проявлением «одного лютеранства» (Литургический сборник, 2005, 306). Разница в традициях берет свое начало в исторически различных условиях развития лютеранства в Германии (а затем и Прибалтике) и Скандинавии, поскольку межконфессиональные столкновения с Католической Церковью проявились на родине Мартина Лютера гораздо сильнее, чем, скажем, в Швеции. Отсюда и практически полное отвержение всех обычаев и ритуалов, принятых у католиков: крестного знамения, ритуальных одежд литургов, изображений святых и др., у приверженцев германской традиции. Стоит отметить, что сам Лютер «не был представителем литургического радикализма» (Литургический сборник, 2005, 306), полагая, что все, что не противоречит Писанию, допустимо: и совершение крестного знамения, и проведение шествий (крестных ходов), и ношение пасторами литургических облачений во время богослужений.

История создания сборника началась еще в 1994 г., когда была образована литургическая рабочая группа во главе с еп. А. М. Кугапши, которая занималась разработкой проведения богослужений (особое внимание уделялось, в том числе, особенностям музыкального их сопровождения и одевания священников), а также правил поведения во время мессы для прихожан. В мае 1996 г. Синодальным советом был утвержден Богослужебный устав ЕЛЦИ, единый для всех приходов. Результатом всей этой кропотливой работы стало издание «Литургического сборника».

Основой сборника 2005 г. стала т. н. «Имперская Агенда», утвержденная Генеральной консисторией в 1897 г. При практически полном сохранении чинопоследований (в них редактор-составитель внес лишь незначительные изменения) тексты сборника несколько изменены стилистически, приведены некоторые дополнительные литургические тексты из других лютеранских чинопоследований. В предисловии к сборнику еп. А. М. Кугапши отмечает, что подготовка издания имела целью «собрать воедино собственно Служебник и справочно-вспомогательный материал, который с пользой для служения могут использовать как пасторы и диаконы, как и катехеты и алтарники», поэтому книга может быть использована «и в качестве учебного пособия для занятий конфирмационных школ, а... прихожане, желающие изучить структуру и символику лютеранского богослужения, могут найти в ней ответы на многие литургические вопросы» (Литургический сборник, 2005, 3–4). Именно по этим причинам

в сборник, помимо собственно чинопоследований и Требника, вошел раздел «Руководство по литургии», разъясняющий основы Богослужебного устава ЕЛЦИ, обязанности пасторов, диаконов, алтарников и причетников при подготовке к богослужению, а также особенности их одеяния, ход богослужения, правила проведения причастия, правила поведения прихожан и мн. др. Авторы-составители особо подчеркивают, что прихожанам необходимо подробно объяснять суть символики богослужения, литургических одеяний пасторов, христианских символов, например крестного знамения. То же касается и правил поведения верующих во время богослужения, поскольку они должны совершать все действия исключительно осознанно, ведь «богослужение не является пустым формальным обрядом, но каждый его участник является частью единого сокровища веры» (Литургический сборник, 2005, 306).

В конце 2015 г. была образована специальная Литургическая комиссия, целью которой стала подготовка к публикации нового литургического сборника, полностью соответствовавшего современному этапу развития церкви по полноте, универсальности, унифицированности (это важно для единообразия литургии во всех приходах) и конфессиональности. Под последним имеется в виду возможность разнообразия литургического благочестия, но без противоречий лютеранскому богословию. К сожалению, этот важный и нужный проект пока остается на уровне замысла, но с 2022 г. работа Литургической комиссии по созданию нового сборника была возобновлена. В настоящее время пасторы используют тестовый вариант, разработанный Литургической комиссией в 2017–2018 гг. По содержанию он повторяет изданный в 2005 г. сборник под редакцией пастора Ф. П. Тулынина, но текст представлен в более удобной для литурга форме.

Еще одним чрезвычайно важным издательским проектом ЕЛЦИ стал «Молитвослов и Краткий Катехизис» (Молитвослов, 2015), подготовленный силами сотрудников и прихожан Кафедрального собора св. Марии во главе с его настоятелем пастором М. В. Ивановым. Небольшой по формату и объему, он выдержал уже два издания: в 2015 и 2016 гг. (весьма незначительным тиражом — всего по 500 экз.), готовится к выходу третье. Издание осуществлено благодаря сотрудничеству с лютеранским Фондом «Конкордия». Стоит отметить, что ISBN у этого издания отсутствует, так как оно предназначено исключительно для внутренних нужд Церкви Ингрии. Это одно из немногих рассмотренных нами книжных изданий ЕЛЦИ, не зарегистрированных в системе обязательного экземпляра Российской книжной палаты. Во введении пастор М. В. Иванов подчеркивает, что целью издания является действенная помощь верующим в организации их молитвенной жизни, и призывает к настойчивости в молитве, подчеркивая, что «именно в молитвенной жизни мы можем проявить верность Господу» (Молитвослов, 2015, 9). В разделах книги собраны молитвы на все случаи жизни: личные и семейные (ежедневное молитвенное правило с комментариями), перед и после Причастия, для Исповеди (в т. ч. для пастора, готовящегося выслушать Исповедь) и Крещения, для Страстной недели и Пасхи, литании и несколько псалмов (91, 120, 102, 30, 26 и 22). В основном разделе представлены молитвы «Отче наш», «Апостольский Символ веры», «Малое славословие», «Трисвятое», «Молитва Святому Духу», молитвы святых Православной и Католической Церквей: свв. Иоанна Златоуста, Василия Великого, Ефрема Сирина, Иоанна Кронштадтского, оптинских старцев, Амвросия Медиоланского, Франциска Ассизского, Августина Блаженного, Фомы Аквинского, а также лютеранских пасторов и богословов: Мартина Лютера, Иоганна Герхарда, Дитриха Бонхеффера и мн. др. Издание содержит также «Краткий катехизис» Мартина Лютера и «Лекционарий», порядок ежедневного чтения Священного Писания на год.

Мы рассмотрели основные литургические и учебные издания ЕЛЦИ, но ими книжный репертуар Церкви Ингрии не ограничивается. Перейдем к рассмотрению других издательских проектов, осуществленных в последнее десятилетие. Для удобства стоит, пожалуй, классифицировать издания тематически: теологические (догматика, экзегетика) и исторические.

Говоря об истории Церкви Ингрии, нельзя не отметить, что она подробным образом описана в монографиях О. В. Курило, О. А. Лиценбергер, работах пастора П. В. Крылова, пастора А. Я. Резниченко³ (этих авторов мы уже упоминали), С. Э. Яловицной (ее монографию рассмотрим чуть позже), а также многочисленных изданиях краеведческой тематики, которые выпускают Санкт-Петербургские издательства, например «Гйоль», с которым Церковь Ингрии сотрудничает давно и плодотворно. Позволим себе упомянуть лишь одно из них: «История финской Евангелическо-лютеранской Церкви Ингерманландии» коллектива авторов (СПб.: Гйоль, 2012). Что же касается собственных изданий ЕЛЦИ, то первой книгой подобного рода стало юбилейное издание «Путь веры длиною в столетия» (Путь веры, 2012), посвященное 400-летию Церкви Ингрии. Оно было подготовлено силами прихожан и сотрудников под редакцией еп. А. М. Кугаппи. Тираж издания, ставшего уже библиографической редкостью, составил 1 тыс. экз. В книгу вошли многочисленные фотографии из семейных архивов, воспоминания прихожан, пасторов и членов их семей.

В 2015 г. при поддержке издательства «Гйоль» вышла книга «Евангелическо-лютеранская церковь Святой Марии», тираж 1 тыс. экз. (Евангелическо-лютеранская церковь Святой Марии, 2015). Ее авторы — настоятель прихода св. Марии пастор М. В. Иванов, кантор М. М. Вязя и переводчик, секретарь Санкт-Петербургского пробства Т. В. Шадрунова — собрали и представили в издании обширнейший материал об истории Кафедрального собора св. Марии, что находится на Большой Конюшенной улице в Санкт-Петербурге. Во введении авторы рассказывают о том, кто такие лютеране, как появилась эта христианская деноминация. Основной текст поделен на главы по периодам и знаковым событиям: возникновение и развитие общины (с допетровских времен до 1917 г.), период гонений на церковь, восстановление прихода в 1990-х гг., реставрация храма, сегодняшняя жизнь прихода. Издание проиллюстрировано большим количеством уникальных фотоматериалов: здесь и исторические документы, и портреты пасторов, членов их семей, и интерьеры храма. В издании представлено также множество современных фотографий, рассказывающих о жизни возрожденной общины: этапы реставрации, музыкальные служения, конфирмации, деятельность воскресной школы и мн. др. Весьма интересны приложения: список настоятелей прихода начиная с 1703 г., портреты пасторов, а также Краткий катехизис Мартина Лютера и контактные данные храмов Санкт-Петербурга и Ленинградской области. Для подготовки издания авторы использовали архивные материалы РГИА, ЦСГА, ЦГАИПД СПб, а кроме того — более 80 опубликованных источников на русском, немецком, финском, шведском и эстонском языках.

Из всех рассматриваемых нами изданий ЕЛЦИ лишь одно вышло не в Петербурге, а в столице Карелии — Петрозаводске. Это монография кандидата исторических наук С. Э. Яловицной «Лютеране в Карелии: исторические очерки» (Яловицна, 2016), тираж составил всего 300 экз. Издание подготовлено и осуществлено при финансовой поддержке Министерства по вопросам национальной политики, связям с общественными, религиозными объединениями и средствами массовой информации Республики Карелия в рамках проекта «Лютеране среди вызовов современного мира». Выход книги в свет был приурочен к проведению в Петрозаводске в августе 2016 г. Финно-угорской теологической конференции — встречи представителей лютеранских церквей финно-угорских народов, проходящей раз в четыре года. При работе над монографией, рассказывающей об истории возникновения и распространения лютеранства на территории Карелии, судьбах приходов в советское время, особенностях религиозной самоидентификации, конфессиональных традициях и практиках современных лютеран, автор активно использовала материалы архивов Карельского пробства, личные наблюдения и рассказы прихожан. Настоящая монография является ценным исследовательским вкладом в историю отечественного лютеранства.

³ А. Я. Резниченко является автором известной монографии «Империя протестантов», третье издание которой вышло в издательстве «Эксмо» в 2022 г.

В 2017 г. по заказу ЕЛЦИ в издательстве «Гйоль» выходит еще одна книга, посвященная истории Церкви, — «Ялмари Лауриккала. Биография. Проповеди. Воспоминания» (Ялмари Лауриккала, 2017). Перевод с финского был осуществлен Т. В. Шадруновой, верстка и дизайн — С. П. Парркинен. Биография духовного отца ингерманландских финнов Селима Ялмари Лауриккала, который возглавил Евангелическо-лютеранскую церковь Ингрии⁴ в качестве пробста и председателя Консистерии в самый сложный период: с 1925 по 1937 гг., была составлена его племянницей Сайни Лауриккала в 1969 г. Материалы, вошедшие в издание, представляют собой записи личных бесед с Я. Лауриккала, а также дневниковые записи его жены Сайми, воспоминания его дочери, друзей и коллег. Издание обильно проиллюстрировано архивными фотоматериалами. Торжественная презентация книги прошла в церкви св. Марии 8 февраля 2018 г., на ней присутствовали внуки пастора, еп. А. М. Кугаппи и генеральный консул Финляндии в Санкт-Петербурге.

Сотрудничество с «Гйоль» не ограничивалось лишь выпуском изданий, посвященных церковной истории. Так, в 2014–2016 гг. по заказу и при посредничестве ЕЛЦИ был издан целый ряд небольших по объему книг скандинавских проповедников: «Красная нить Библии» Лейфа Нумелла (Нумелла, 2015), «Жизнь и Евангелие» Веса Оллилайнена (Оллилайнен, 2014), «Впусти в сердце Жизнь» Петри Вялимяки (Вялимяки, 2016), «Да, Бог действует!» Ханса Ньюолма (Ньюолм, 2016), «На пути к исцелению» Аско Матикка (Матикка, 2015). Переводы всех этих книг были осуществлены сотрудниками Церкви Ингрии, часть тиража распространялась по приходам. Некоторые из названных изданий доступны в приходских библиотеках. Например, «Красная нить Библии», книга, изданная в 2015 г., представляет собой курс для изучения Библии пастора Лейфа Нуммела, преподававшего и проповедовавшего в приходах Церкви Ингрии. Не будем подробно останавливаться на всех этих изданиях, поскольку в настоящее время ЕЛЦИ избрала другую стратегию формирования своего издательского репертуара, делая ставку на более фундаментальные, научные труды классиков лютеранского богословия, а также на публикацию собственных материалов. К последним отнесем целый цикл из пяти книг по экзегетике, подготовленный настоятелем Кафедрального собора св. Марии пастором М. В. Ивановым на основе проповедей и конспектов для занятий в «Школе христианской веры». Часть этих материалов печаталась в виде небольших статей в «Приходских листках» общины св. Марии. Благодаря помощи Фонда «Конкордия» в лице его руководителя И. М. Савича и профессиональной работе опытного редактора А. Л. Сагаловой все эти тексты были выпущены отдельными изданиями. Первой из них стала книга «Верую: Размышление над Апостольским Символом веры». Первое издание вышло в свет в 2015 г. (Иванов, 2015), второе — в 2017 г. (Иванов, 2017), третье — в 2020 г. (Иванов, 2020). Тираж каждого составил 500 экз. В 2016 г. часть этой книги была прочитана А. А. Маершиным в эфире «Радио Мария», а в марте 2019 г. полная аудиоверсия книги была размещена на «Трансмировом радио». Во всех трех изданиях отсутствует ISBN.

Следующая книга цикла, «Беседы о Послании к Филиппийцам Апостола Павла», была издана в 2016 г. тиражом 500 экз., ISBN отсутствует (Иванов, 2016). Запись аудиоверсии книги в прочтении автора для «Трансмирового радио» была начата в 2018 г. и появилась в открытом доступе в 2020 г. В этом же году выходит третья книга цикла, «Послание к Колоссянам Апостола Павла» (Иванов, 2018), издательство «СИНЭЛ», тираж 500 экз., в предисловии к ней автор подчеркивает непреходящую значимость этого текста для повседневной жизни каждого христианина. Еще через год тиражом в 300 экз. в этом же издательстве выходит следующая книга пастора — толкование Посланий апостола Иоанна «Жить во свете» (Иванов, 2019). Последняя книга цикла — «Книга Руфь: История о Боге сокровенном» — была издана в 2023 г. тиражом в 1 тыс. экз. (Иванов, 2023). Выход в свет каждой книги пастора М. В. Иванова — важное событие не только

⁴ Личность и деятельность С. Я. Лауриккала настолько значимы для церкви, что с 2019 г. в Теологическом институте Церкви Ингрии проводится ежегодная научная конференция «Лауриккаловские чтения».

для возглавляемого им прихода, но и для всех членов Церкви Ингрии. Эти издания можно приобрести в храмах, а также в магазине христианской литературы «Слово». Часть тиража непременно направляется в библиотеки приходов. Все книги пастора написаны весьма доступным и простым языком, поскольку предназначены самому широкому кругу читателей, их используют прихожане для домашнего чтения, а также служители церкви для проведения занятий в конфирмационных школах и во время «библейских часов». Несмотря на то, что издания выходили в разное время, в разных издательствах и в разных форматах, оформлены они однотипно: светлая обложка с тематически подобранным изображением. Подобный стиль оформления выбран намеренно, он свидетельствует о концептуальном единстве всех пяти книг.

Новый этап издательской деятельности ЕЛЦИ начался в юбилейном для всех лютеран 2017 г., когда в мире праздновалось 500-летие Реформации. Именно тогда было основано издательство Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии Verbum. Главной причиной, побудившей руководство ЕЛЦИ к этому серьезному шагу, стала необходимость подготовки и издания т. н. Учебной Библии с комментариями (Учебная Библия, 2017). Перевод комментариев с английского языка был осуществлен Фондом «Лютеранское наследие» (с оригинала Concordia Self Study Bible), он же оказал и финансовую помощь для осуществления публикации. Уникальное по полноте и составу текста издание вышло в свет в конце октября 2017 г., и как раз в День Реформации, 31 октября, в Кафедральном соборе св. Марии после торжественного богослужения один из теологических редакторов Библии пастор М. В. Иванов представил ее верующим. Объемный том, состоящий из 2336 страниц, содержит текст Священного Писания в синодальном переводе и подробнейшие комментарии (всего около 20 000) практически к каждому стиху Писания. Все книги Ветхого и Нового Заветов предваряют своеобразные введения, обобщающие значение и смысл книг, разъясняющие особенности текстов, здесь же читатель найдет множество карт, таблиц и схем, призванных наглядно помочь изучающим библейские тексты. Более осмысленному и глубокому пониманию Священного Писания способствуют многочисленные перекрестные ссылки. Издание вышло тиражом 3 тыс. экз.

После выхода в свет «Учебной Библии» Церковь Ингрии не планировала продолжать издание книг под маркой Verbum, но благодаря финансовой поддержке Фонда «Лютеранское наследие» уже в следующем 2018 г. был осуществлен проект издания труда выдающегося лютеранского мыслителя, соратника Дитриха Бонхеффера Германа Засе «Сие есть Тело Мое» (перевод с английского В. А. Володина, тираж 2 тыс. экз.) под редакцией пастора М. В. Иванова, он же — автор предисловия. Труд Г. Засе посвящен ехаристическому учению лютеранской церкви. Учение о таинстве Святого Причастия — один из важнейших догматов христианства, поэтому автор, как отмечает в предисловии пастор М. В. Иванов, «внимательно прослеживает историю формирования ехаристического учения», а также ту роль, которую сыграл Мартин Лютер в «процессе формулировки различных ехаристических доктрин» (Засе, 2018, 7). Настоящее издание, написанное вполне понятным и доступным языком, несмотря на обилие постраничных сносок и указателей, не является в полной мере научным, хотя и предполагает наличие у читателя некоторых начальных теологических знаний. Оно будет одинаково интересно как лютеранам, стремящимся пополнить свои знания в догматике, так и представителям других христианских конфессий, интересующихся историей ехаристического вероучения в Западной Церкви. Нельзя не отметить прекрасное художественно-полиграфическое исполнение издания. Позволим себе остановиться на нем более подробно: передняя сторона переплетной крышки и фронтиспис оформлены репродукциями работ художника Густава Кенига из альбома «Жизнь Лютера в 48 исторических гравюрах» (1857), на задней стороне — фотопортрет автора, краткая биографическая справка, аннотация к изданию и логотип издательства. Разворотный титульный лист набран в две краски, на контртитule помещен логотип Фонда «Лютеранское наследие», на основном титуле — логотип издательства. Бумага плотная, белая, шрифты яркие и четкие.

Сразу после выхода книги Г. Зассе была начата работа еще над одним изданием, завершить которое Verbum, увы, самостоятельно не смог. Это книга Эдмунда Шлинка, немецкого лютеранского теолога, «Учение о крещении» (Шлинк, 2019). Сверстанный и подготовленный к печати макет был передан Фонду «Лютеранское наследие». Книга вышла в свет в 2019 г. (перевод Е. С. Терехина, тираж 3 тыс. экз.) в оформлении Verbum (очевидно, издательством планировалось серийное оформление: и формат, и стиль этого издания полностью повторяет предыдущее), с логотипом издательства на задней стороне крышки переплета, но с указанием Фонда в сведениях об ответственности. Хотя в колофоне этого издания ЕЛЦИ упомянута в качестве партнера по проекту.

В дальнейшем издательская марка Verbum более не использовалась. И последние издания выходили с указанием ЕЛЦИ в сведениях об ответственности: это уже упомянутая нами книга п. М. В. Иванова «Руфь» (2023) и «Крещение, вера и спасение» М. К. Вайсянена (Вяйсанен, 2022), это издание осуществлено на средства автора — доктора теологии, епископа-эмеритуса, одного из лидеров «Фонда Лютера», его тираж составил 500 экз.

Наш рассказ об издательском репертуаре ЕЛЦИ был бы неполным без упоминания т. н. «Церковного ежедневника», выходящего с 2016 г. Первый выпуск «Ежедневника» был напечатан на ризографе собора св. Марии «тиражом» в 95 экз. В дальнейшем его стали печатать уже типографским способом в полиграфической компании «НП-Принт». «Ежедневник» — это небольшая книжечка карманного формата с календарем памятных дат, тематическим распорядком богослужений на год и графиком чтений Священного Писания на каждый день, в переплете. Выпуск «Ежедневника» приурочен к началу нового литургического года — у лютеран он наступает в первое воскресенье Адвента, с началом Рождественского поста (в конце ноября — начале декабря). На передней крышке переплета всегда выгеснено изображение, символически отражающее какое-то наиболее значимое, центральное событие предстоящего года, и цитата из Библии, например: 500-летие Реформации — «Роза Лютера», основание издательства Verbum — его издательская марка, посадка дерева пасторами ЕЛЦИ в Виттенберге — дерево, выборы нового епископа — епископская митра. Сегодня тираж «Ежедневника» зависит от количества заявок приходов и рассылается по всей стране. Часть тиража поступает на реализацию в магазин христианской литературы «Слово». С 2023 г. за его подготовку и издание отвечает Литургическая комиссия, секретарь которой, Д. А. Шкурлятьева, в течение года работает над его составлением, учитывая все необходимые дополнения в календаре памятных дат и изменения в распределении по дням библейских чтений.

В завершение отметим, что большинство книг, изданных при участии Церкви Ингрии, верующие могут получить в дар или приобрести за символическое пожертвование. Изданиями ЕЛЦИ пополняют свои фонды приходские библиотеки, естественно, на безвозмездной основе. Отдельные издания, например «Учебная Библия», книги пастора М. В. Иванова, наличествуют в ассортименте магазина христианской литературы «Слово», хотя в Церкви Ингрии издательская деятельность никогда не рассматривалась в качестве коммерческого проекта. Это очевидно, если проанализировать репертуар и особенности книгораспространения. Церковь активно продвигает издания, как собственные, так и других издательств, регулярно размещая информацию о вышедших книгах в социальных сетях, проводя презентации и встречи с авторами. При этом распространением своих изданий на рынке она не занимается, т. е. прибыли от продаж книг фактически не получает. Отсюда проистекают и многочисленные финансовые сложности, которые отнюдь не богатая ЕЛЦИ пытается решить, с благодарностью принимая помощь фондов «Конкордия» и «Лютеранское наследие», а также оказывая посильный вклад в реализацию издательских проектов партнерских организаций. Приведем в качестве примера одно из последних изданий Фонда «Лютеранское наследие», который является активным участником издательского процесса, выпуская большое количество литературы на русском языке для христиан всей России — пятое

издание «Книги согласия» в переводе Константина Комарова (Книга Согласия, 2023), одного из важнейших теологических сборников, определяющих, по словам пастора М. В. Иванова, лютеранскую конфессиональную идентичность. Издание, вышедшее тиражом в 1 тыс. экз., можно назвать образцовым с точки зрения как редакторской подготовки, так и художественно-полиграфического исполнения. В работе над проектом принимали участие и представители ЕЛЦИ: дизайнеры, которые подготовили суперобложку, а также все приходы, которые взяли на себя заботы по распространению готового тиража среди верующих (книгу можно приобрести за любое посильное пожертвование). Конечно, это лишь один пример плодотворного и долгосрочного сотрудничества Церкви Ингрии и Фонда, есть и другие проекты, в которых ЕЛЦИ выступает в роли бенефициара: например издание «Большого катехизиса» в 2019 г. или общецерковная акция по комплектованию фондов приходских библиотек. В этой связи также отметим давний, но очень важный совместный проект ЕЛЦИ с издательством «Эксмо»: издание одного из наиболее выдающихся трудов в истории христианской мысли — книги Иоганна Арндта «Об истинном христианстве» (Арндт, 2016). Значение этой книги для всех христиан настолько велико, что до революции ее дарили лучшим выпускникам Духовных академий Петербурга и Москвы. Перевод и подготовка текста были осуществлены под редакцией игум. Петра (Мещеринова). Участие в проекте ЕЛЦИ выразилось, во-первых, в научно-теологическом консультировании, во-вторых, настоятель Кафедрального собора св. Марии пастор М. В. Иванов написал короткое вступительное слово к этому изданию, а в-третьих, Церковью Ингрии была выкуплена часть тиража (общий тираж издания составил 4 тыс. экз.) еще до его выхода в свет. В сентябре 2016 г. книга была доставлена в собор св. Марии, где прошла ее презентация, на которой выступили игум. Петр (Мещеринов), еп. А. М. Кугаппи, настоятель прихода св. Марии пастор М. В. Иванов, профессор Санкт-Петербургской духовной академии прот. Георгий Митрофанов и другие участники — представители разных христианских конфессий.

Подводя итоги нашего обзора издательской деятельности ЕЛЦИ, подчеркнем несколько ключевых моментов, связанных с дальнейшими перспективами развития этого направления в рамках осуществляемой Церковью Ингрии литургической, миссионерской и научной работы.

Учитывая серьезный рост себестоимости конечного продукта на отечественном книжном рынке последних лет, можно спрогнозировать ухудшение и без того нестабильных финансовых возможностей для книгоиздания ЕЛЦИ. Ситуацию усугубляет и то, что у Церкви Ингрии нет специального органа, ответственного за издательскую деятельность, например издательского совета: решение об издании той или иной книги принимается обычно Канцелярской коллегией, если позволяют средства — книгу решают издавать. Инициатива обычно исходит от отделов ЕЛЦИ (Миссионерского, Диаконического, Молодежного и др.) и настоятелей приходов. Например, настоятель прихода Кафедрального собора св. Марии пастор М. В. Иванов, магистр богословия, признанный специалист церковной экзегетики, является инициатором издания не только собственных работ, но и многих других важных для Церкви, в том числе и переводных, исследований, которые мы рассмотрели в обзоре выше. Случается и так, что автор сам обращается в церковь с предложением издать свой труд, как, например, в случае с книгой Матти Вяйсянена «Крещение, вера и спасение».

Безусловно, за долгие годы Церковь Ингрии накопила значительный опыт работы в книжной сфере, отладив редакционно-издательский процесс в соответствии со своими весьма скромными финансовыми возможностями. Так, в роли переводчиков и редакторов зачастую (но не всегда) выступают прихожане, часто работающие безвозмездно или получающие гонорар, если это позволяют условия реализации проекта. Верстальщики и дизайнеры — это всегда специалисты, привлекаемые по договору. Роль ответственного редактора или координатора проекта лежит на руководителе Информационного отдела Д. А. Шкурлятьевой. Если речь идет о совместных проектах, всеми вопросами финансирования допечатной подготовки и тиражирования

занимаются партнеры. Тем не менее очевидное отсутствие четкого планирования, разработки издательского портфеля весьма усложняет работу. Отметим здесь также и отсутствие системы регистрации и учета вышедших изданий (хотя бы регулярно пополняемого библиографического раздела на сайте), это в значительной степени затрудняет поиск изданий потенциальными читателями и покупателями, не позволяет представить полной картины издательского репертуара Церкви Ингрии.

Условно репертуар изданий ЕЛЦИ можно разделить на четыре основных тематических направления: учебное (учебники, тексты «Катехизиса», «Учебная Библия»); литургическое (литургический сборник, молитвословы, сборники гимнов), теологическое (издание богословских работ) и историческое (книги по истории лютеранской церкви). Очевидно стремление церкви не просто обеспечить прихожан «книжным минимумом», остро необходимой в приходах литературой, но и познакомить их с наследием выдающихся лютеранских богословов. Отметим также, что в репертуаре двух последних десятилетий совсем нет книг для детей. Это можно объяснить сразу несколькими причинами: во-первых, детские издательские проекты требуют гораздо более крупных финансовых вложений, более тщательной редакторской и дизайнерской подготовки, на все это у Церкви Ингрии попросту нет ресурсов. Во-вторых, на рынке и без того представлено достаточное количество библейской литературы для детей, являющейся основой репертуара религиозной детской книги. Ее выпускают, например, Российское Библейское общество, «Издательство Московской патриархии», издательства «Никея», «АСТ», «Эксмо» [Старковская, 2019]. Конфессиональные особенности в сюжетно-тематическом разнообразии библейской литературы для детей не являются столь очевидными (их, в случае необходимости, могут разъяснить родители или учителя воскресной школы), поэтому выбор детской библейской книги весьма широк и не ограничивается рамками какой-либо деноминации.

Как показывает наш обзор, в целом издательская деятельность ЕЛЦИ развивалась поступательно. Это развитие прошло три условных этапа и отразилось на особенностях репертуара в разные периоды. Получая книги от дружественных зарубежных общин, но решительно отказавшись от издания книг на финском языке еще в начале становления, Церковь Ингрии сделала важный шаг в сторону расширения национальных, языковых и географических границ для своей евангельской проповеди, и этот шаг оказался оправданным. На следующем этапе, когда ЕЛЦИ еще формировалась, постепенно обрастая новыми приходами, издательские проекты были направлены главным образом на обеспечение общин литургической литературой с целью установления устойчивых и унифицированных богослужебных и религиозных практик, с одной стороны. С другой стороны, необходимо было помочь евангелизации верующих в приходах, с этой целью выпускалась переводная проповедническая литература. Начиная с 2017 г., года основания издательства Verbum, наступает новый этап развития книгоиздательской деятельности Церкви Ингрии. Именно тогда были сформированы основы ее современной издательской политики, призванной подчеркнуть преемственность церковной традиции, восходящей к Мартину Лютеру и направленной на выпуск научно подготовленных текстов переводов лютеранской догматики, трудов выдающихся лютеранских богословов. Не прекращалась и работа по подготовке литургической литературы, играющей решающую роль в полноценной богослужебной жизни. Переводы книг зарубежных проповедников уступили место в репертуаре сочинениям пасторов ЕЛЦИ. Примером успешного научного издательского проекта Церкви Ингрии и ТИЦИ является журнал «Религия. Церковь. Общество». Таким образом, изменения в репертуаре напрямую связаны с эволюционными изменениями, происходящими внутри ЕЛЦИ. В плане перспектив дальнейшего развития издательской деятельности стоит, в первую очередь, отметить инициативу преподавательского состава ТИЦИ по выпуску учебно-методических пособий для студентов. В настоящее время в качестве учебных материалов используются другие медийные продукты, в частности видеолекции. Это весьма удобный формат для студентов, особенно заочной формы обучения. Однако необходимость обеспечения печатными учебниками

и методическими пособиями увеличивающегося год от года количества студентов стала очевидной.

Возрастающая научно-богословская активность Церкви Ингрии, выразившаяся в организации ряда конференций последних лет (ежегодные «Лауриkkalовские чтения», конференция по «Книге Руфь», прошедшая в марте 2023 г.) дают надежду на возможное появление печатных или электронных сборников научных материалов.

Руководство ЕЛЦИ, рассматривая издание книг и периодики как одну из главнейших составляющих миссии, всегда уделяла этой работе самое пристальное внимание, следя за всеми современными изменениями и технологическими усовершенствованиями медийной и издательской сферы, внедряя их в свою практику.

В заключение подчеркнем, что Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии на территории России — новая церковь рубежа XX–XXI вв., построенная на основе исторического лютеранства, впитавшая в себя традиции ингерманландских общин, испытывавшая разностороннее влияние «православного окружения, взаимоотношения с которым остаются мирными и уважительными» [Крылов, 2012, 52], является сегодня полноправной частью современного российского религиозно-нравственного поля. Поэтому книги и журналы, издаваемые ЕЛЦИ — исключительно на русском языке, — предназначены для всех читателей, интересующихся вопросами церковной истории, философии и теологии, вне зависимости от их конфессиональной принадлежности.

Автор благодарит руководителя Информационного отдела ЕЛЦИ Дарью Шкурлятьеву, настоятеля собора св. Марии пастора Михаила Иванова, преподавателя ТИЦИ Зинаиду Лурье, диакона Сергея Аникина, пастора Федора Тулынина, а также всех служителей и сотрудников Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии на территории России за неоценимую помощь в написании этой статьи, их искреннюю заинтересованность и бесконечное терпение.

Источники и литература

Источники

1. Арндт (2016) — *Арндт И.* Об истинном христианстве / Пер. игумен Петр (Мещеринов). М.: Эксмо, 2016. 1008 с. (Сер.: Легендарные христианские книги).
2. Ахонен (2005) — *Ахонен Р. А.* Миссия в новом тысячелетии: Теологические основы мировой миссии. СПб.: Светоч, 2005. 448 с.
3. Вайсянен (2022) — *Вайсянен М.* Крещение, вера и спасение: что говорят Библия и Книга Согласия о приобщении человека ко Христу / Пер. Т. Шадруновой. СПб.: Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии на территории России, 2022. 336 с.
4. Вялимяки (2016) — *Вялимяки П.* Впусти в сердце Жизнь: Как обрести смысл жизни, здоровую самооценку и свое призвание / Пер. Т. Шадруновой. СПб.: Гйоль, 2016. 162 с.
5. Евангелическо-лютеранская Церковь Святой Марии (2015) — Евангелическо-лютеранская Церковь Святой Марии. История прихода / Пастор М. Иванов, Т. Шадрунова, М. Вайзя. СПб.: Гйоль, 2015. 112 с.
6. Зассе (2018) — *Зассе Г.* Сие есть Тело Мое [Лютеранское учение о Таинстве Святого Причастия] / Пер. В. Володин. СПб.: Verbum, 2018. 608 с.
7. Иванов (2015) — *Иванов М.* Верую. Размышление над Апостольским Символом веры. СПб., 2015. 128 с.
8. Иванов (2016) — *Иванов М.* Беседы о Послании к Филиппийцам Апостола Павла. СПб., 2016. 160 с.
9. Иванов (2017) — *Иванов М.* Верую. Размышление над Апостольским Символом веры. СПб., 2017. 128 с.

10. Иванов (2018) — *Иванов М. В.* Послание к Колоссянам апостола Павла. СПб.: СИНЭЛ, 2018. 168 с.
11. Иванов (2019) — *Иванов М. В.* Жить во свете. Толкование посланий апостола Иоанна. СПб.: СИНЭЛ, 2019. 192 с.
12. Иванов (2020) — *Иванов М.* Верую. Размышление над Апостольским Символом веры. СПб., 2020. 128 с.
13. Иванов (2023) — *Иванов М.* Книга Руфь: История о Боге сокровенном. СПб.: Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии на территории России, 2023. 120 с.
14. Книга Согласия (2023) — Книга Согласия / Пер. К. Комаров. Б. м.: Фонд «Лютеранское наследие», 2023. 776 с.
15. Литургический сборник (2005) — Литургический сборник Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии на территории России. СПб.: Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии на территории России, 2005. 340 с.
16. Матикка (2015) — *Матикка А.* На пути к исцелению. СПб.: Гйоль, 2015. 160 с.
17. Молитвослов (2005) — Молитвослов и Краткий Катехизис. СПб.: Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии на территории России; Евангелическо-лютеранский кафедральный собор Святой Марии, 2005. 144 с.
18. Молодежный песенник (2001) — Молодежный песенник. СПб.: Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии, 2001. 240 с.
19. Нумелла (2015) — *Нумелла Л.* Красная нить Библии: Курс изучения Библии / Пер. В. Володин. СПб.: Гйоль, 2015. 204 с.
20. Ньюхолм (2014) — *Ньюхолм Х.* Да, Бог действует! СПб.: Гйоль, 2014. 104 с.
21. Оллилайнен (2015) — *Оллилайнен В.* Жизнь и Евангелие. СПб.: Гйоль, 2015. 126 с.
22. Путеводитель по Библии (2004) — Путеводитель по Библии для тебя... пожалуйста! СПб.: Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии, 2004. 74 с.
23. Путь веры (2012) — Путь веры длиною в столетия. Церковь Ингрии: 400 лет истории. 40 лет без храмов. 4 вехи возрождения. СПб.: Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии, 2012. 296 с.
24. Сборник гимнов (1994) — Сборник гимнов Евангелическо-лютеранской Церкви / Сост. В. Л. Киннер. СПб.: Андреев и Согласие, 1994. 336 с.
25. Сборник гимнов (2013) — Сборник гимнов Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии на территории России. СПб.: Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии на территории России, 2013. 1006 с.
26. Смедс, Вьяйза (2003) — *Смедс П., Вьяйза М.* Мы нашли путь: Учебник по конфирмационному обучению. СПб.: Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии, 2003. 120 с.
27. Учебная Библия (2017) — Учебная Библия с комментариями: Синодальный перевод. СПб.: Verbum, 2017. 2336 с.
28. Финско-русский катехизис (2000) — Финско-русский евангелическо-лютеранский Катехизис. СПб., 2000. 242 с.
29. Шлинк (2019) — *Шлинк Э.* Учение о Крещении / Пер. Е. Терехин. СПб.: Фонд «Лютеранское наследие», 2019. 352 с.
30. Ялмари Лауриккала (2017) — Ялмари Лауриккала. Биография, Проповеди. Воспоминания / Пер. Т. Шадрунова; дизайн С. Парккинен. СПб.: Гйоль, 2017. 368 с.
31. Яловицына (2016) — *Яловицына С. Э.* Лютеране в Карелии: Исторические очерки / Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии на территории России. Петрозаводск, 2016. 219 с.

Литература

32. Библиологический словарь (2002) — Библиологический словарь: в 3 т. Т. 3: Р–Я. М.: Фонд им. Александра Меня, 2002. 525, [2] с.
33. Крылов (2012) — *Крылов П. В.* Ингрия, ингерманландцы и Церковь Ингрии в прошлом и настоящем. Статьи и лекции разных лет. СПб.: Гйоль, 2012. 120 с.
34. Лиценбергер (2003) — *Лиценбергер О. А.* Евангелическо-лютеранская церковь в Российской истории (XVI–XX вв.). М.: Фонд «Лютеранское культурное наследие», 2003. 544 с.

35. Павлов — Павлов С. Н. Очерк истории РВО. URL: <https://biblia.ru/AboutUs/AboutUs-GoalsAndHistory/AboutUs-200yearsOfRVO.html> (дата обращения: 05.12.2023).
36. Резниченко (2011) — Резниченко А. Я. История и современное состояние Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии на территории России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 3–4. С. 237–241.
37. Старковская (2019) — Старковская О. А. Библейские сюжеты в детской литературе // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна: научный журнал. Сер. 3: Экономические, гуманитарные и общественные науки. 2019. № 2. С. 109–116.
38. Чистович (1873) — Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык / [Соч.] И. Чистовича. СПб., 1873. Ч. 1. 361 с.
39. Шкурлятьева (2021) — Шкурлятьева Д. А. Журналу «Церковь Ингрии» 30 лет! // Церковь Ингрии. 2021. № 4. 36 с.

И. О. Тюменцев

**Размышления над статьей Т. В. Бордачёва
«Концепция богоизбранности Русской земли
в период формирования единого государства
с центром в Москве: внешнеполитический аспект»
(Христианское чтение. 2023. № 3. С. 253–268)**

УДК [94(470):930](049.32)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_363
EDN FFULPK



Аннотация: В целом высоко оценивая труд Т. В. Бордачёва и поддерживая его наблюдение о значительной роли внешнего фактора в истории нашей страны, автор заметки отмечает, что нужно было бы проанализировать идею «братолюбствия» прп. Сергия Радонежского, установление фактической автокефалии Великого княжества Московского после Флорентийской унии (1438) и падение Константинополя (1453), а также рождение русского богословия в конце XV— начале XVI столетий.

Ключевые слова: история русской общественной мысли, православие, национальная идея, рождение русского богословия, национальная исключительность.

Об авторе: **Игорь Олегович Тюменцев**

Доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Южного научного центра Российской академии наук, Заслуженный и Почетный работник высшего образования Российской Федерации; ответственный исполнитель ГЗ ЮНЦ РАН на 2022 г. (00-22-15, № гр. проекта АААА-А20-120122990111-9» направления ПФНИ 21–2030 г. 6.1.2.8. «Формы социальной организации и социальные группы в прошлом и настоящем», ОЭСР 6.1.1 «История»).

E-mail: tjumencev@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8762-9308>

Для цитирования: Тюменцев И. О. Размышления над статьей Т. В. Бордачёва «Концепция богоизбранности Русской земли в период формирования единого государства с центром в Москве: внешнеполитический аспект» (Христианское чтение. 2023. № 3. С. 253–268) // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 363–366.

Статья поступила в редакцию 05.10.2023; одобрена после рецензирования 12.11.2023; принята к публикации 14.12.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Igor O. Tyumentsev

Reflections on the Article by T.V. Bordachev
“The Concept of the God-Chosen Russian Land
during Formation of United State
Centered in Moscow: Foreign Policy Aspect”
(Khristianskoye Chteniye, 2023, no. 3, pp. 253–268)

UDK [94(470):930](049.32)

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_363

EDN FFULPK



Abstract: Generally appreciating the work of T.V. Bordachev and supporting his observation about the significant role of the external factor in the history of our country, it should be noted that it should be necessary to analyze the idea of “brotherly love” of St. Sergius of Radonezh, the establishment of real autocephaly of the Grand Principality of Moscow after the Union of Florence (1438) and the fall of Constantinople (1453), as well as the birth of Russian theology in the late 15th–early 16th centuries.

Keywords: history of Russian public thought, Orthodoxy, national idea, birth of Russian theology, national exclusivity.

About the author: **Igor Olegovich Tyumentsev**

Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Researcher at the Southern Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Honored and Honorary Worker of the Higher Education of the Russian Federation; responsible executor of GO YUNTS RAS for 2022 (00–22–15, project gr. AAAAAA20–120122990111–9” Directions of the PFNI 21–2030 6.1.2.8. “Forms of social organization and social groups in the past and present”, OECD 6.1.1 “History”).

E-mail: tijumencev@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8762-9308>

For citation: Tyumentsev I. O. Reflections on the Article by T.V. Bordachev “The Concept of the God-Chosen Russian Land during Formation of a United State Centered in Moscow: Foreign Policy Aspect” (Khristianskoye Chteniye, 2023, no. 3, pp. 253–268). *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 363–366.

The article was submitted 05.10.2023; approved after reviewing 12.11.2023; accepted for publication 14.12.2023.

В своей статье доктор политических наук Тимофей Вячеславович Бордачёв поднимает весьма актуальную ныне тему: формирование идеи богоизбранности русского народа, созданных им государства и страны. В появлении такой идеи нет ничего необычного. Она проистекает из первобытного деления человеческого общества на «мы» и «они», с приходом цивилизации трансформировавшегося в «мы» — цивилизация, а «они» — «варвары». Для русских это — принятие православия в 988 г. и приобщение к христианской цивилизации, включая католический мир (разрыв и противостояние между православием и католицизмом произойдут только в 1054 г.), в противовес «варварскому» языческому степному миру. Автор во многом прав, что противопоставление углубляется, а общество объединяется вокруг идеи религиозной, а затем национальной исключительности в период обострения внешней опасности и это явление ослабевает по мере затухания внешнего противостояния.

Предпосылки возникновения идеи исключительности Т. В. Бордачёв видит еще в Древней Руси. Монгольское завоевание, наступление на русские земли литовцев и поляков, немецких и шведских рыцарей, по мнению исследователя, привели к тому, что русский народ был вынужден объединиться вокруг Москвы, так как в XV в. вел войну сразу на «три фронта»: с агонизирующей Золотой Ордой, Литвой и Польшей, Ливонским орденом и Швецией. Внешний фактор, по мнению, Тимофея Вячеславовича, сыграл решающую роль в усвоении библейской идеи богоизбранного народа, православного царства и, в конечном счете, теории «Москва — Третий Рим».

Автор прав, что внешний фактор сыграл исключительно важную роль в процессе единения русского народа и в образовании русского централизованного государства в условиях, когда для этого еще не вызрели экономические условия. Однако значение этого фактора не следует преувеличивать. Он «определял» развитие русской общественной мысли, а не непосредственно на нее воздействовал. На наш взгляд, автор упустил из виду несколько судьбоносных сдвигов в русской общественной мысли. Прежде всего — призыв прп. Сергия Радонежского к русским людям «к братолюбствию», утраченному после монгольского завоевания, когда во имя спасения себя, своей семьи, своего княжества не считалось аморальным предать ради прихоти иноземца брата, сестру, отца и т. д. Именно проповедь прп. Сергия Радонежского способствовала пробуждению русского народа и формированию его новой национальной идеи.

Второе поворотное событие для русской общественной мысли, которое Т. В. Бордачёв упускает из виду, — заключение Флорентийской унии между Греческой Православной и Римской Католической Церквями в 1439 г. Как известно, Московская Русь унию не признала. Русская митрополия перестала подчиняться Константинопольскому патриархату, посчитав, что греки, заключив унию с еретиками, порушили истинную православную веру, и фактически положила тем начало автокефалии Русской Православной Церкви. Падение Константинополя в 1453 г. на Москве сочли явным проявлением гнева Божия за измену истинной вере, что и привело к падению Второго Рима. Неслучайно в «Повести о взятии Царьграда турками» Нестора Искандера благодать Божия покидает Константинополь в виде столпа огненного, уходящего в небо.

Нашествие монголов на Руси восприняли как попущение Богом нашествия варваров-язычников в наказание русскому народу за грехи. И. Я. Фроянов неоднократно отмечал, что одним из ключевых последствий нашествия явилось изживание двоеверия в народной среде. Свержение же власти золотоордынских ханов в результате стояния на Угре в 1480 г. привело к освобождению Московского государства от власти «неверных» и утверждению «самодержавия», но не в том позднем смысле XIX–XX вв. тоталитаризма и угнетения народа, а в смысле независимости от византийских и золотоордынских царей или кого бы то ни было. Самодержавие превратило Московию в единственное в тогдашней ойкумене свободное православное государство. Обращение русского народа к православной вере и твердое отстаивание ее догматов привели его к освобождению и исключительному положению в мире. Следовательно, путь духовных исканий, избранный русским духовенством и ведомым им народом, — верный!

Третий момент, который, на наш взгляд, автор упустил из виду, — указанные выше тектонические сдвиги в самосознании русского народа в XV в. привели к рождению русского богословия, которое усвоило идеи «братолюбствия», правильности, чистоты и исключительной ценности русского православия и «автокефалии», независимости от других Православных Церквей и равноправия с ними. В полной мере это проявилось в идеях архиеп. Геннадия (Гонзова), прпп. Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, подготовивших появление теории «Москва — Третий Рим».

Еще один момент в статье Т. В. Бордачёва выглядит весьма спорным: утверждение, что русская духовная мысль черпала свои идеи из библеистики. Полный текст Библии, как известно, появился лишь на рубеже XV–XVI в., благодаря подвижнической деятельности архиеп. Геннадия (Гонзова) в связи с непримиримой борьбой этого архиепископа Новгородского с ересью жидовствующих. На наш взгляд, основные идеи русская православная мысль черпала из византийского богословия — из Второго Рима, на отрицании «заблуждений» которого и строилась теория «Москва — Третий Рим» с гордым утверждением «а четвертому не бывать!».

В. В. Долгов

Израильский троп в древнерусской книжности XI–XIV вв.

УДК 94(470):930

DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_367

EDN FMFKBO



Аннотация: Настоящая заметка — отклик на статью проф. Т. В. Бордачёва, связавшего становление концепции богоизбранности Руси с актуализацией формулы «Русь — Новый Израиль» во время прохождения завершающей стадии борьбы Московского государства с ордынским игом. Автор отклика предлагает сосредоточить внимание на двух аспектах предлагаемой трактовки. Во-первых, сама по себе идея богоизбранности Руси была сформулирована существенно раньше и вне непосредственной связи с монголо-татарским игом. Формулировки этой идеи были разнообразны, однако и вариант, представляющий Русь как воплощение богоизбранного Израиля на новом витке истории, в домонгольском книжном материале можно отыскать без особого труда. Он встречается и в летописных текстах, и, особенно часто, в Александро-Невской житийной традиции. В свете этого необходимым видится уточнение: действительно ли идеи, сформулированные архиеп. Вассианом, содержали принципиально новую историософскую концепцию, или в «Послании на Угру» ростовский владыка использовал уже известную и овеянную традицией систему взглядов для риторического усиления своего обращения к Ивану III? Во-вторых, важно понять, насколько прочно в мировоззрении мыслителей XV в. образ «врагов Израиля» оказался связан именно с Ордой? По предположению автора, формула «Израиль vs безблагодатный мир» оставалась универсальной формулой описания отношения Руси со всеми ее «экзистенциальными» врагами, включая Запад.

Ключевые слова: Святая Русь, богоизбранность, архиепископ Вассиан (Рыло), святой князь Александр Невский, Новый Израиль, Иван III.

Об авторе: **Вадим Викторович Долгов**

Доктор исторических наук, профессор Удмуртского государственного университета.

E-mail: dolgov@ya.udm.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2243-9853>

Для цитирования: Долгов В. В. Израильский троп в древнерусской книжности XI–XIV вв. // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 367–373.

Статья поступила в редакцию 28.12.2023; одобрена после рецензирования 13.01.2024; принята к публикации 25.01.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2024

Vadim V. Dolgov

Israeli Trope in Ancient Russian Literature of the 11th-14th Centuries

UDK 94(470):930
DOI 10.47132/1814-5574_2024_1_367
EDN FMFKBO



Abstract: This short article is the response to the article by Prof. T.V. Bordachev who found a link between formation of the concept of God-chosenness of Rus' and the updating of the formula "Rus' is New Israel" during the final stage of the struggle of the Moscow state against the Horde yoke. One should focus on two aspects of Bordachev's theory. Firstly, the idea of Holy Rus' by itself was formulated much earlier, without being directly associated with the Mongol-Tatar yoke. There were various formulations of the idea of God-chosenness, but the one in which Rus' is presented as the embodiment of Israel as chosen by God at a new stage of history, can be found in large numbers in the Russian literature of pre-Mongol period without much difficulty. This idea is found both in chronicle texts, and especially often, in the Alexander Nevsky hagiographic tradition. Accordingly, some clarification seems to be necessary: did ideas of Archbishop Vassian really contain a fundamentally new historiosophical concept, or did he just use a well-known traditional system of views in the "Message to the Ugra" to rhetorically strengthen his address to Ivan III? Secondly, it is important to understand how firmly the image of the "enemies of Israel" turned out to be related precisely to the Horde in the worldview of the thinkers of the 15th century. According to the assumption made, the formula "Israel vs the graceless world" remained a universal one for describing the relationship of Rus' with all its "existential" enemies, including the West.

Keywords: Holy Rus', God-chosenness, Vassian Rylo, Alexander Nevsky, New Israel, Ivan III.

About the author: **Vadim Viktorovich Dolgov**

Doctor of Historical Sciences, Professor of Udmurt State University.

E-mail: dolgov@ya.udm.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2243-9853>

For citation: Dolgov V.V. Israeli Trope in Ancient Russian Literature of the 11th-14th Centuries. *Khristsianskoye Chteniye*, 2024, no. 1, pp. 367–373.

The article was submitted 28.12.2023; approved after reviewing 13.01.2024; accepted for publication 25.01.2024.

Мировоззренческая конструкция, где социальная общность, к которой принадлежит осмысляющий, представляется богоизбранной, единственной, обладающей истинно человеческими качествами, реализующей некий онтологический максимум, несомненно, весьма распространена в истории. Следы ее можно отыскать повсюду. От Чукотки, коренные обитатели которой гордо именовали себя «лыгъоравэтльят» («настоящие люди»), до пустынь Магриба и американских прерий.

При этом, конечно, в каждом конкретном случае воплощение этой устойчивой идеи имеет различный, характерный месту и времени, колорит и стилистику. Сообщества, чье идейное и духовное развитие происходило в орбите авраамической группы религий, на библейской основе, часто используют для оформления этой мировоззренческой конструкции древнееврейский образец, примеряя на себя таким образом ветхозаветный венец богоизбранности.

Русь не осталась в стороне от этой волнующей возможности. К этому ее весьма решительно подтолкнула «родительская» византийская цивилизация, которая тоже, претендуя на место религиозного и культурного центра ойкумены, в полной мере отдала дань подобного рода политическим теориям. Причем под воздействием греческих интеллектуалов «израильский» «мем» был дополнен и в некоторой степени преобразован «мемом» «константинопольским», глубинная сущность которых если и не идентична, то взаимно комплементарна.

Таким образом, Русь как наследница византийской идеологической традиции получила этот комплекс идей изначально в неразрывном единстве с идеями имперскими. Еще слабо разбираясь в сути и тонкостях библейско-византийской картины мира, Русь посильными средствами начинает ее копировать.

Понимание этого факта вызывает интерес к истокам концепции богоизбранности Руси, оформленной через идею «Нового Израиля». Ее актуализацию проф. Т. В. Бордачев связал с активизацией борьбы Руси против ордынского господства, а идейные истоки справедливо полагает в предшествующем развитии политической мысли, старт которому был дан в XI в. принятием христианства [Бордачев, 2023, 255].

Об этом и пойдет речь в настоящей заметке.

В целом, можно считать, что идея Руси как особенной земли, на новом витке истории воспроизводящей противостояние святости против безблагодатного окружения, впервые была сформулирована еще митр. Иларионом. То есть первое оригинальное произведение зарождающейся древнерусской литературы уже содержало ядро рассматриваемой теории во вполне сформированном виде.

Идея Святой Руси продвигалась сразу по нескольким каналам. Можно согласиться с автором в том, что словосочетание «новый Израиль» становится особенно заметным в древнерусской литературе начиная с XV в. Однако сам круг образов, связанных с библейским Израилем, весьма велик и разнообразен: это и иерусалимская составляющая, и темы, связанные с древними царями, и сопротивление филистимлянам — всё это мы находим в древнерусских текстах и более раннего времени.

Начнем с «иерусалимской» составляющей древнерусского образа города. Она неоднократно привлекала внимание исследователей [Аверинцев, 2000, 550; Аментьев, 1995, 76–79; Данилевский, 2001, 355–369]. Иерусалиму уподоблялся Киев, причем формула этого отождествления может быть представлена следующим образом: Киев = Константинополь = Иерусалим. А вслед за Киевом подобное отождествление переходило и на другие стольные города, которые, в свою очередь, тянулись за Киевом.

В летописном некрологе князь Андрей Боголюбский уподобляется царю Соломону (см.: (ПСРЛ, I, 368)). Царь Соломон построил новые стены в Иерусалиме, а князь Андрей — во Владимире. По тому же принципу «вторым Соломоном» ранее в Повести временных лет назван князь Ярослав Мудрый, который возвел новую систему укреплений в Киеве. Рассказ о гибнущем под ударом монголов городе Владимире уподобляется пророчеству о захвате «языцами» Иерусалима (см.: (ПСРЛ, I, 463)). Встречается также использование образа Иерусалима и относительно Новгорода (см.: (ПСРЛ, I, 480; ПСРЛ, III, 337)).

Безусловно, сравнение с Иерусалимом служило в контексте древнерусской литературы XI–XIII вв. не только и, может быть, не столько религиозным или философским, сколько политическим целям и было расхожей идеологией, которую использовали в качестве дополнительной детали для оформления претензий на общерусское (а не общемировое) лидерство. Для Киева равенство Иерусалиму было настолько актуально, насколько оно предполагало равенство Константинополю, а для Новгорода и еще в большей степени для Владимира оно было актуально прежде всего как равенство Киеву. Можно считать, что на Руси идея уподобления города Иерусалиму стала популярна именно в силу наличия в ней явно читаемого политического подтекста. Это можно с достаточной степенью уверенности утверждать потому, что «иерусалимские пассажи» чаще всего встречаются в сюжетах, так или иначе связанных с политическими вопросами. Иерусалимско-константинопольский образ «святого города» стал формой сакрализации властных функций древнерусского города как целого. То есть, хотя и в несколько ином контексте, но эксплуатация комплекса идей, родственных тем, которые исследует Т. В. Бордачев, прослеживается явно. Пусть не в историософском, а в идейно-политическом контексте, но мысль о том, что Русь свята так, как была свята в прошлом земля обетованная, видна отчетливо.

Весьма многочисленный набор примеров «израильских» реминисценций и прямых отсылок находим мы в литературном комплексе, связанном с Александро-Невской традицией.

Обстоятельному изучению они были подвергнуты В. П. Мансиккой, который показал, насколько широко использовался библейский материал автором жития благоверного князя. Стремясь прославить блгв. кн. Александра, автор подбирает подходящие цитаты, сравнивает князя с библейскими царями и героями: Соломоном, Иосифом, Самсоном, Езекией и Давидом. Если кн. Александр есть царь Давид или Соломон, то Русь, соответственно, не может быть ничем иным, как Израилем. Причем Русь в этих пассажах противопоставляется отнюдь не Востоку.

Сравнение с царем Давидом особенно интересно. Библейские сюжеты, связанные с ним, использовались автором жития св. кн. Александра не только для характеристик главного героя, но и служили моделью описания целых сюжетных линий. Причем сюжетных линий, описывающих сражения с западными соседями Руси. Так, например, описание возвращения кн. Александра после победы на льду Чудского озера В. П. Мансика сопоставляет с фрагментом Первой книги Царств, рассказывающей о возвращении царя Давида после победы над филистимлянами. Сопоставления эти действительно весьма красноречивы. В этом легко убедиться при параллельном чтении соответствующих фрагментов, из которых наиболее яркими в своей переключке являются следующие:

1 Цар 18:6

И бысть, внигда входити имъ, егда возвратиса давидъ от побѣды надъ иноплемѣнникомъ: и изыдоша [дѣвы] ликовствующия во срѣтеніе Саула царя от всѣхъ градовъ Израилевыхъ поюща и скачуща въ тимпанѣхъ съ радостію и съ гусльми.

И исхождаху жены ликующа и глаголюща: побѣди Саулъ съ тысящами своими, а Давидъ со тмами своими.

Житие Александра Невского

И яко же приближися князь къ граду Пскову, игумени же и попове и весь народ срътоша и пред градомъ съ кресты, подающе хвалу Богови и славу господину князю Александру, поюще пѣснь: «Пособивый, Господи, кроткому Давиду побѣдити иноплемѣнныкы и вѣрному князю нашему оружию крестным и свободи градъ Псков от иноязычникъ рукою Александровою» (Житие, 364).

Конечно, совпадение текстов не буквальное. Тем не менее Мансика считал возможным сопоставлять эти фрагменты как минимум на уровне общей композиции и эмоционального содержания. Как видим, у него были для этого вполне резонные основания.

Еще важней обнаруженная В. П. Мансиккой библейская параллель житийному перечню отличившихся героев, который даже скептически настроенные авторы считали возможным включать в число исторических фактов (в узком событийном смысле слова), не угадывая в этом перечне влияния библейского текста. «Упомянутый параллелизм выступает более рельефно в эпизоде о шести героях, которые „мужествовали крепко“ с Александром на Невском побоище. У Давида были тоже свои „сильные“, которые крепко подвизались с ним в царстве его, вместе со всем Израилем, чтобы воцарить его, по слову господню, над Израилем“ (1 Цар 11:10). Из числа Давидовых „храбрых“ некоторые выделялись особенною знаменитостью. Подобно тому, как в житии Александра приводятся их имена вместе с обозначением имени отца и родового происхождения и перечисляются их героические дела. Сперва описываются деяния трех из них, потом вскоре других троих, стало быть, всего шести» [Мансикка, 1913, 21].

Для нас, во-первых, значимой в данном случае является сама сюжетная конструкция, в которой выделяются отдельные военные подвиги главного героя (царя Давида / князя Александра), характеристика которых содержит краткое описание совершенного подвига. Во-вторых, само количество героев, удостоенных специального внимания (шесть), при том, что и в библейском, и в житийном текстах отмечается, что в целом количество отважных бойцов в дружине царя / князя было велико.

2 Цар 23:8–21

8. Сія именá сильныхъ давидовыхъ: Иевосеѣй Хананѣанинъ князь третiаго естъ: Адинонъ Асонѣй, сеѣ обнажѣ мечъ свой на осмь сотъ воиновъ [и побѣди] единою.

9. И по немъ Елеазаръ, сынъ отца брата его, въ триехъ сильныхъ братахъ, сеѣ бѣ со давидомъ [во сирранѣ] внигда поносити ему во иноплемѣнницѣхъ: и иноплемѣнницы собращася тамо на брань, 10. и изыдоша мужіе Израилевы противу лица ихъ, и той воста и убиваше иноплемѣнники, дондеже утрудися рука его и прильпѣ рука его къ мечу: и сотвори Господь спасеніе велико въ той день: и людіе обратишася вслѣдъ его токмо совлачати.

11. И по немъ самаіа сынъ асы, Арухѣйскій: и собращася иноплемѣнницы во Фирію: и бѣ тамо часть села исполнь лiащи: и людіе бѣжаша от лица иноплемѣнника:

12. и ста аки столпъ посредеѣ части, и исхити ю, и поразі иноплемѣнники: и сотвори Господь спасеніе велико.

13. И снидоша три князи от тридесятихъ, и придоша въ касонъ къ даvidу въ вертепъ Одолламъ: и чинове иноплемѣнникъ ополчшася во юдоби Рафайнстѣй.

14. И давидъ тогда бѣ во обдержаніи, и станъ иноплемѣнническъ бѣ тогда въ Виолеемѣ.

15. И возжада давидъ и рече: кто напоитъ мя водою изъ рова, иже въ Виолеемѣ при врагѣхъ? станъ же бѣ тогда иноплемѣнничъ въ Виолеемѣ.

Житие Александра Невского

Здѣ же въ полку в Олександровѣ явилася 6 мужей храбрыхъ и сильныхъ и мужествовавъ съ имъ крѣпко.

Гаврило един, именемъ Алексичъ. Сей наѣхавше на шняку, видѣвъ королевичъ мчащсе подь руце, възѣхавъ досыцѣ до самого короля, по нейже досцѣ возжожаху и востокоша предъ нимъ и паки обрящесе и свергоша его з доски и съ конемъ в море. Божією благодатию оттуду изыде невреженъ, и паки наѣхавъ бися съ самимъ воеводою крѣпко среди полку.

Другій же Новгородецъ, именемъ Збыслав Якуновичъ. Сей наѣхавъ многажды бьшесе единымъ топоркомъ, не имѣяша страха въ сердци своемъ, и паде нѣколько отъ топорка его. Подивившася князь Александр Ярославичъ силе его и храбрости его.

Третий же Яков, родомъ Полочянинъ, ловчей бысть у князь. Сей наѣхавъ на полкъ съ мечемъ и мужествовалъ, и похвали его князь.

Четвертый же Новгородецъ, именемъ Миша. Сей пѣшъ з дружиною своею погуби три корабли Римлянъ.

Пятый от молодыхъ его. Именемъ Сава. Сей наѣхавъ шатерь королевъ великій златоверхий и подсече столпъ шатерный.

16. И расторгóша тріе сильнии ополчѣніе иноплемѣнничо, и почерпóша воды изъ рóва Виолеемскаго, иже при вратѣхъ: и взяша, и прїидóша ко давиду, и не восхотѣ пити ея: и возлія ю Гóсподу

17. и рече: милостивъ мнѣ, Гóсподи, еже сотворити сіе, кровъ ли мужей пошедшихъ въ душáхъ своихъ пити имаѣтъ? И не восхотѣ пити ея. Сїя сотвориша тріе сильнии.

18. И Авесса брáтъ Иоáвль сынъ саруинъ, сѣй бѣ князь въ тріехъ, и сѣй воздвїже копїе своѣ на трїста язвѣныхъ, и тому імя есть въ тріехъ.

19. От тріехъ оныхъ славный, и бысть имъ князь, и да́же до тріехъ не прїиде.

20. И ванѣа сынъ Иодаевъ, мѹжь сѣй премно́гъ въ дѣлѣхъ, от кавасайла, и сѣй уби два сына Аріила Моáвскаго: и той сніде, и уби льва посредѣ рóва въ дѣнь снѣженъ:

21. и той порази мѹжа Егїптянина, мѹжа красна, въ руцѣ же Егїптянина копїе яко древо лѣствицы корáбленья: и сніде къ нему со пáлицею, и исторже копїе изъ руку Егїптянина, и уби его копїемъ его:

22. сїя сотвори ванѣа сынъ Иодаевъ, и тому імя въ тріехъ сильныхъ,

23. от тріехъ славный, и ко тріемъ не прїиде: и поста́ви его давидъ надъ тайнники своими.

Полцыи жъ великого князя Александра Ярославича видѣша падѣніа шатра, возрадовашася и падѣніе шатра того.

Шестый же отъ слугъ его, именовъ Ратмиръ. Сей бысть пѣшь. и оступиша его мнозии, и отъ многихъ ранъ паде и скончася. Сїи же вся слышавъ отъ господина своего князя Александра Ярославича и отъ иныхъ же въ то время обретошася въ той же сѣчи [Мансикка, 1913, 1–10].

Как видим, и в данном случае речь идет не столько о буквальном использовании библейских цитат, сколько о реализации схожей повествовательной парадигмы. Значит, речь не идет о повествовательных клише самого элементарного уровня. Агиограф не просто заимствовал фразы из библейского текста, а работал на уровне мыслей и образов. Генеральная идея прослеживается вполне ясно: русские противостоят шведам, как народ Израиля победоносно противостоял филистимлянам или иевусеям. Обратим внимание: шведам!

Конечно, отождествление Руси с Израилем в Александро-Невской житийной традиции не было последовательным. Временами св. кн. Александр превращался из «второго Давида» или «Соломона» во «второго Веспасиана», и в этом качестве оказывался уже как бы «анти-Израилем». Однако факт остается фактом: среди разнообразных древнерусских текстов мы имеем такие, в которых отождествление Руси с Израилем производится вполне явственно, еще до периода формирования единого государства с центром в Москве. Об этом в отечественной исторической науке не раз писали самые разные авторы. Израильский троп как инструмент утверждения идеи русской богоизбранности возник на Руси фактически одновременно с появлением оригинальной литературы.

Можно ли говорить, что во время формирования Русского московского государства происходит какое-то изменение (углубление, усиление, развитие) в бытовании этой идеологической конструкции? Насколько это усиление связано с активизацией антиордынской борьбы? Т. В. Бордачѣв утвердительно отвечает на оба вопроса.

С первым положением, пожалуй, можно согласиться. В его пользу свидетельствует появление в это время прочного отождествления Руси с Израилем, приведшее к тому, что под пером Андрея Курбского эти слова превращаются чуть ли не в синонимы. Пожалуй, в более ранний период связь эта была менее основательной.

А вот второе утверждение оставляет, можно думать, некоторое пространство для продолжения дискуссии. Безусловно, на роль «фараона» царь ордынский по сюжетному сходству годился лучше всего (пленение, освобождение от плена и пр.). Но ведь в это же самое время продолжают свое бытование тексты Александро-Невской житийной традиции, где распределение ролей остается совершенно иным.

Несомненно, «Послание на Угру» формирует картину, в которой Русь приравнивается к Израилю, а хан Ахмат — фараону. Но был ли такой ход рассуждения архиеп. Вассиана результатом формирования новой историософской концепции или всего лишь традиционным для древнерусской литературы использованием старых тропов для описания новых ситуаций (то есть фактом не столько философским, сколько риторическим)? Об этом можно спорить. Для этого было бы интересно проследить дальнейшую судьбу рассматриваемой идеи. Насколько она оказалась прочна? Насколько универсально отождествление именно восточной угрозы с библейскими врагами Израиля? Что там с «коллективным Западом»? Не остался ли израильский троп универсальной моделью описания противостояния со всеми «экзистенциальными» врагами?

Разговор требует продолжения.

Источники и литература

Источники

1. ПСРЛ, I — Полное собрание русских летописей. Т. I: Лаврентьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1997. 496 с.
2. ПСРЛ, III — Полное собрание русских летописей. Т. III: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки русской культуры, 2000. 720 с.
3. Житие — Житие Александра Невского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5: XIII в. СПб.: Наука, 1997. С. 358–515.

Литература

4. Аверинцев (2000) — *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Из истории русской культуры. Древняя Русь. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 1. С. 520–551.
5. Акентьев (1995) — *Акентьев К. К.* Мозаики Киевской Св. Софии и Слово митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Литургия, архитектура и искусство византийского мира: Труды XVIII Международного конгресса византинистов (Москва, 8–15 августа 1991) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа / Под ред. К. К. Акентьева. (Византинороссика. Т. 1). СПб., 1995. С. 76–79.
6. Бордачев (2023) — *Бордачев Т. В.* Концепция богоизбранности Русской земли в период формирования единого государства с центром в Москве: внешнеполитический аспект // Христианское чтение. 2023. № 3. С. 253–268.
7. Данилевский (2001) — *Данилевский И. Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). Курс лекций. М.: Аспект пресс, 2001. 339 с.
8. Мансикка (1913) — *Мансикка В. П.* Житие Александра Невского. Разбор редакций и текст // Памятники древней письменности и искусства. Т. CLXXX. СПб.: О-во любителей древней письменности, 1913. VI, 226, 12–137 с.

Для заметок

Учредитель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 1, 2024

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).

Решением Высшей аттестационной комиссии (ВАК) журнал с 01.01.2024 г.
распределен в Категорию К1 на три года.

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС P24-403-0048

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: Д. В. Волужков
Корректор: О. Б. Рыбакова
Верстка: Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки: Константин Пешков

Подписано в печать: 20.02.2024. Дата выхода в свет: 01.03.2024.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 31,3 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.
Заказ № 20. Тираж 250 экз.