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

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

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

Khristianskoye Chteniye [Christian Reading]

№ 2, 2024

Scientific Journal

HAC
Category K1

Publishing House of Saint Petersburg
Theological Academy
2024

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 2, 2024

Научный журнал

ВАК
Категория К1

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2024 год

UDC 281.93(051)

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

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– .
№ 2 [март-апрель] : Теология. Философия. История. — 2024. — 340 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 Václav 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 Faulty 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 (правящий 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 Сергий (Акимов Виталий Викторович)*, доктор богословия, полномочный представитель Московского Патриархата по взаимодействию с высшими учебными заведениями Западной Европы (Италия);

4. *Елени Влахопулу (Eleni Vlachopoulou)*, доктор археологии, профессор Высшей церковной академии г. Салоник (Греция);

5. *Александра Андреевна Дорская*, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, профессор, Северо-Западный филиал Российского государственного университета правосудия;

6. *Алексей Борисович Егоров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;

7. *Священник Вацлав Ежек (Václav Ježek)*, доктор философии, профессор византийского богословия и философии Православного богословского факультета в Университете г. Прешова (Словакия);

8. *Дмитрий Игоревич Макаров*, доктор философских наук, доцент, Уральская государственная консерватория им. М. П. Мусоргского;

9. *Священник Эрменеджильдо Маникарди (Ermenegildo Manicardi)*, доктор теологии, ректор колледжа Капраника, профессор богословского факультета Папского Григорианского университета г. Рима (Италия);

10. *Юрий Владимирович Оспенников*, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королева;

11. *Алексей Владимирович Петров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;

12. *Владислав Пузовић*, доктор богословских наук, экстраординарный профессор Православного богословского факультета Университета в Белграде (Сербия);

13. *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

Академическое богословие

Священник Димитрий Лушников. Профессор Казанской духовной академии А. Ф. Гусев (1845–1904) как преподаватель основного богословия 12

Н. А. Тарнакин. «Из Академии в Академию»: жизненный путь профессора Ленинградской духовной академии К. А. Сборовского (1883–1965) 29

Богословие и литература

И. Ю. Роготнев. Поэзия А. С. Пушкина в горизонте политической теологии.... 42

К. В. Кременецкий. «Словесе мятежна». Восприятие современниками публицистики Л. Н. Толстого 1880-х годов 55

Историческая теология

А. Ю. Митрофанов. Образ императора Иоанна I Цимисхия (969–976) в повествовании Анны Комниной: миф или плод коллективной памяти? 75

Е. Н. Багинская. Историография христианских росписей Сирии и Ливана XI–XIII веков 95

Я. Ф. Макаров. Религиозно-политический раскол Голландской реформатской церкви во время восстания Якоба Лейслера..... 104

Иеромонах Геннадий (Поляков). Преподавание символики в Греции в XIX — начале XX века 115

Церковное право

Материалы VII Барсовских чтений

А. В. Ведяев. Анафематствование в новейшей практике Русской Православной Церкви 136

А. А. Зейферт. Анафема в Вельске в 1909 г.: восприятие указа «Об укреплении начал веротерпимости» 17 апреля 1905 г. 152

А. А. Хохлов. Принцип законности в церковном праве: к постановке проблемы 162

Материалы конференции «Проблемы преподавания церковного права в церковных и светских вузах»

П. И. Гайденко. Проблемы преподавания канонического права и сопутствующих дисциплин в высших светских и духовных школах: ожидания, реальность, перспективы 170

Философия

Т. Н. Резвых. Конец теодицеи: Семен Франк и другие 179

Священник Давид Рожин. К вопросу о влиянии «философского синтетизма» В. Н. Карпова на «трансцендентальный монизм» В. Д. Кудрявцева-Платонова 187

Г. Н. Самуйлов. Платон и Жозеф де Местр 199

Государство и Церковь в Древней Руси

В. И. Петрушко. Проблема иерархического возглавления Русской Церкви в контексте межкняжеских отношений после монгольского завоевания Руси 215

Е. Д. Подвальнов. Участие священнослужителей в военных походах Древней Руси: канонические и правовые основания 235

Священник Николай Кадура. Почему князья допускали физическую расправу над русскими митрополитами в XIV в.? Сходство событий 1358 и 1378 гг. 244

Русская Церковь в конце XIX — начале XX вв.

Иеромонах Ферапонт (Широков). Система ревизий духовно-учебных заведений во 2-й пол. XIX — нач. XX вв. 253

Диакон Николай Борисов. Жизнь Черниговской епархии конца XIX — начала XX вв. на страницах губернаторских отчетов 261

А. П. Савчук. Обер-прокуроры Святейшего Синода думской монархии в отечественной историографии 271

Диакон Константин Бабак. Конфессиональная проблематика в западнорусских епархиях Российской империи: взгляд западнорусских губернаторов по материалам переписки губернских канцелярий с Департаментом духовных дел иностранных исповеданий (1905–1909 гг.) 282

Русская Церковь в начале советской эпохи

Н. С. Майорова. Епископское служение в контексте решений Поместного Собора 1917–1918 гг. и антирелигиозной политики советской власти 290

Т. А. Балыко. Живоцерковный раскол и деятельность орловского обновленческого протоиерея Николая Поликарпова в 1922–1923 гг. 302

Диакон Сергий Кульпинов. Становление и ключевые особенности сибирской обновленческой идеологии на раннем этапе (1922–1923 гг.) 317

Игумен Агафангел (Гагуа). Нижегородская (1925–1927) и пермская (1927–1929) ссылки в жизни архиепископа Молотовского и Соликамского Александра (Толстопятова) 330

CONTENTS

Academic Theology

Priest Dimitry Lushnikov. Professor of Kazan Theological Academy A. F. Gusev (1845–1904) as a Teacher of Fundamental Theology 12

Nikolay A. Tarnakin. "From Academy to Academy": the Life Path of Professor of Leningrad Theological Academy K. A. Sborovsky (1883–1965) 29

Theology and Literature

Ilia Yu. Rogotnev. Alexander Pushkin's Poetry in the Context of Political Theology 42

Konstantin V. Kremenetski. "Verbo aspero". Contemporaries' Perception of Leo Tolstoy's Non-Fiction of the 1880s 55

Historical Theology

Andrey Yu. Mitrofanov. The Image of Emperor John I Tzimiskes (969–976) in Anna Comnena's Narrative: a Myth or a Fruit of Collective Memory? 75

Ekaterina N. Baginskaya. Historiography of Christian Paintings in Syria and Lebanon in the 11th–13th Centuries 95

Yan F. Makarov. The Religious and Political Schism of the Dutch Reformed Church during Leisler's Rebellion 104

Hieromonk Gennady (Polyakov). Teaching Symbolics in Greece in the 19th – Early 20th Centuries 115

Canon Law

Proceedings of the VIIth Barsov Readings

Alexey V. Vedyaev. Anathematization in the Latest Practice of the Russian Orthodox Church 136

Anastasia A. Seifert. Anathema in Velsk in 1909: Perception of the Decree "On Strengthening the Principles of Religious Tolerance" of April 17, 1905 152

Alexander A. Khokhlov. The Principle of Legality in Church Law: Problem Statement 162

Proceedings of the Conference "Problems of Teaching Church Law in Church and Secular Universities"

Pavel I. Gaidenko. Problems of Teaching Canon Law and Related Disciplines at Higher Secular and Theological Schools: Expectations, Reality, Prospects 170

Philosophy

Tatyana N. Rezvykh. The End of Theodicy: Semyon Frank and Others 179

Priest David Rozhin. On the Influence of V. N. Karpov's "Philosophical Synthetism" on V. D. Kudryavtsev-Platonov's "Transcendental Monism" 187

Gennady N. Samuylov. Plato and Joseph de Maistre 199

State and Church in Ancient Rus'

Vladislav I. Petrushko. The Problem of Hierarchical Leadership of the Russian Church in the Context of Inter-Princely Relations after the Mongol Conquest of Rus' 215

Evgeny D. Podvalnov. Participation of Clergymen in Military Campaigns of Ancient Rus': Canonical and Legal Grounds 235

Priest Nikolay Kadura. Why Did Princes Allow Physical Violence against the Russian Metropolitans of the 14th Century? Similarity of 1358 and 1378 Events 244

Russian Church in the Late 19th – Early 20th Centuries

Hieromonk Ferapont (Shirokov). Audit System at Theological Educational Institutions in the Second Half of the 19th and Early 20th Centuries 253

Deacon Nikolay Borisov. Life of the Chernigov Diocese of the Late 19th – Early 20th Centuries on the Pages of Governor's Reports 261

Anastasia P. Savchuk. Chief Prosecutors of the Holy Synod of the Duma Monarchy in Russian Historiography 271

Deacon Konstantin Babak. Confessional Issues in the Western Russian Dioceses of the Russian Empire: the View of Western Russian Governors Based on Correspondence of Provincial Offices with the Department of Theological Affairs of Foreign Denominations (1905–1909) 282

Russian Church at the Beginning of the Soviet Era

Natalya S. Maiorova. Episcopal Ministry in the Context of the Decisions of the 1917–1918 Local Council and Anti-religious Policy of the Soviet Government 290

Timofey A. Balyko. "Living-Church" Schism and the Activities of the Oryol Renovationist Archpriest Nikolai Polikarpov in 1922–1923 302

Deacon Sergiy Kulpinov. Formation and Key Features of the Siberian Renovationist Ideology at an Early Stage (1922–1923) 317

Hegumen Agafangel (Gagua). Alexander Tolstopyatov, Archbishop of Molotov and Solikamsk: Exiles to Nizhny Novgorod (1925–1927) and Perm (1927–1929) 330

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

Священник Димитрий Лушников

Профессор Казанской духовной академии А. Ф. Гусев (1845–1904) как преподаватель основного богословия

УДК 271.2(470.41-25)-756-9+929
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_12
EDN ZCEZVV

Аннотация: Статья посвящена изучению фундаментально-теологического наследия профессора основного богословия Казанской духовной академии Александра Федоровича Гусева (1845–1904), одного из наиболее ярких представителей отечественной духовно-академической апологетической науки синодального периода. Несмотря на огромное количество публикаций А. Ф. Гусева (более 5 тыс. стр.), его курс лекций по основному богословию не был издан. В связи с этим в статье предпринята попытка реконструкции курса на основе сохранившихся отчетов А. Ф. Гусева о преподавании основного богословия, в которых кратко представлена тематическая структура его лекций, а также его публикаций, соответствующих данной структуре. Делаются выводы: 1) Полученные результаты дают основания говорить о высоком научно-богословском уровне апологетического наследия А. Ф. Гусева, что позволяет считать его достойным продолжателем дела становления и развития основного богословия в КазДА; 2) Научно-богословская и преподавательская деятельность А. Ф. Гусева отличалась стремлением удовлетворить наиболее настоятельным нуждам тогдашней действительности; 3) А. Ф. Гусев аккумулировал в своем творчестве лучшие достижения фундаментально-теологической науки СПбДА и КазДА; 4) Одним из достоинств апологетической работы А. Ф. Гусева можно считать его открытость к диалогу в обсуждении фундаментальных мировоззренческих вопросов; 5) По итогам изучения деятельности А. Ф. Гусева можно говорить о завершении формирования самостоятельной школы основного богословия КазДА.

Ключевые слова: А. Ф. Гусев, история Казанской духовной академии, основное богословие, апологетика, методология основного богословия, теология и естественнонаучное знание, нравственность и религия, рациональные основания христианского теизма.

Об авторе: **Священник Димитрий Юрьевич Лушников**
Кандидат богословия, кандидат теологии, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии, заведующий кафедрой богословских и церковно-практических дисциплин Псково-Печерской духовной семинарии.
E-mail: hram-sretenya@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7985-1371

Для цитирования: Лушников Д., свящ. Профессор Казанской духовной академии А. Ф. Гусев (1845–1904) как преподаватель основного богословия // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 12–28.

Статья поступила в редакцию 15.01.2024; одобрена после рецензирования 17.02.2024; принята к публикации 12.03.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Priest Dimitry Lushnikov

Professor of Kazan Theological Academy A. F. Gusev (1845–1904) as a Teacher of Fundamental Theology

UDK 271.2(470.41-25)-756-9+929
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_12
EDN ZCEZVV

Abstract: The article studies the heritage of the fundamental theology professor at Kazan Theological Academy, Alexander Fyodorovich Gusev (1845–1904), a prominent representative of Russian apologetic science in the academic theological environment of the Synodal period. Despite a huge number of publications (more than 5000 pages), A. F. Gusev's lecture course on fundamental theology was not published. Taking this into account, an attempt is made to reconstruct the course, for which A. F. Gusev's extant reports on teaching fundamental theology, which briefly present the thematic structure of his lectures, were used along with his publications reflecting this structure. Following are the conclusions made: 1) the results obtained give grounds to speak about the high scientific and theological level of A. F. Gusev's apologetic heritage; this allows us to consider him a worthy successor to the formation and development of fundamental theology at Kazan Theological Academy; 2) A. F. Gusev's scientific, theological and teaching activities were distinguished by his desire to meet the most urgent needs of the time; 3) A. F. Gusev's activities accumulated the best achievements in fundamental theology of St. Petersburg and Kazan Theological Academies; 4) A. F. Gusev's openness to dialogue in discussing fundamental worldview issues can be considered as one of the advantages of his apologetic work; 5) summing up the results of studying A.F. Gusev's activities, it is possible to say that an independent school of fundamental theology has finally been formed at Kazan Theological Academy.

Keywords: A. F. Gusev, history of Kazan Theological Academy, fundamental theology, apologetics, methodology of fundamental theology, theology and natural science, morality and religion, rational foundations of Christian theism.

About the author: **Priest Dimitry Yurievich Lushnikov**
Candidate of Theology, Candidate of Divinity, Associate Professor, Head of the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy; Head of the Department of Theological and Church Practical Disciplines at Pskov-Pechory Theological Seminary.
E-mail: hram-sretenya@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7985-1371

For citation: Lushnikov D., priest. Professor of Kazan Theological Academy A. F. Gusev (1845–1904) as a Teacher of Fundamental Theology. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 12–28.

The article was submitted 15.01.2024; approved after reviewing 17.02.2024; accepted for publication 12.03.2024.

Преподавательская и научно-богословская деятельность А. Ф. Гусева

С именем проф. Александра Федоровича Гусева (1845–1904), заместившего прот. Александра Владимирского (1821–1906) на кафедре основного богословия Казанской духовной академии, по праву может быть связана одна из самых замечательных страниц истории преподавания этого богословского предмета в духовной школе.

Ученик одного из корифеев отечественного основного богословия проф. Н. П. Рождественского (1840–1882) (см.: [Апологетические труды, 1889, 115]), А. Ф. Гусев известен не только как многолетний преподаватель данной богословской дисциплины в КазДА, но и как видный ученый, оригинальный русский апологет, стяжавший славу строго логического мыслителя (см.: [Буткевич, 1899, 445, 453]). Став «одним из передовых борцов русской богословской науки за цельность и единство христианства» [Колобов, 1904, 15], А. Ф. Гусев оказал заметное влияние на развитие основного богословия как научного направления русской духовно-академической мысли синодального периода.

Родился будущий профессор 23 июля 1845 г., в Тверской губернии, в семье причетника. Среднее образование получил в Тверской духовной семинарии, а высшее — в СПбДА, которую окончил в 1871 г. со степенью кандидата богословия. После окончания Академии А. Ф. Гусев был назначен преподавателем основного, догматического и нравственного богословия в Казанскую духовную семинарию. 1 октября 1874 г. в Совете СПбДА он успешно защитил магистерскую диссертацию (см.: [Журналы Совета СПбДА, 1874, 203]) «Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству» [Гусев, 1874б].

На заседании Совета КазДА 1 сентября 1886 г. ее ректор прот. Александр Владимирский выразил желание оставить занимаемую им кафедру Введения в круг богословских наук, с удержанием преподавания только одного отдела указанной науки. В соответствии с этим 31 октября того же года Совет академии остановился на двух кандидатах по замещению означенной кафедры: преподавателе Казанской духовной семинарии А. Ф. Гусеве и преподавателе Воронежской духовной семинарии А. Потехине. В конечном итоге указом Св. Синода от 9 февраля 1887 г. доцентом по кафедре Введения в круг богословских наук был утвержден А. Ф. Гусев (см.: [Отчет о состоянии КазДА, 1887, 6])[1]. По словам проф. К. Г. Григорьева, ученика и преемника Александра Федоровича по кафедре, Гусев наконец-то «получил то, что давно заслуживал» [Григорьев, 1905, ч. 3, 89][2]. Доцент А. Ф. Гусев немедленно приступил к чтению лекций, и всего во 2-м семестре 1886–1887 уч. г. по предмету им было прочитано семь лекций вводного раздела науки «о том, что такое богословие вообще, на какие особые группы распадается оно и какая сторона христианской религии обнимается каждой из них» [Отчет о состоянии КазДА, 1887, 29].

Спустя два года, в 1889 г., вновь по представлению ректора КазДА и ходатайству ее Совета (см.: [Отчет о состоянии КазДА, 1889, 19]), А. Ф. Гусев был утвержден в звании экстраординарного профессора. 24 апреля 1895 г. ему была присуждена степень доктора богословия за сочинение «Основные религиозные начала графа Л. Н. Толстого» (Казань, 1893), которое в переработанном и значительно дополненном виде было издано в 1902 г. [Гусев, 1902].

---

[1] Второй кандидат, Александр Потехин, спустя два года также был принят в число преподавателей КазДА, получив в 1889 г. должность доцента по кафедре Логики и Психологии. См.: [Отчет о состоянии КазДА, 1890, 7].

[2] Профессор Григорьев отмечает, что еще в 1881 г. после ревизии Казанской духовной семинарии в журнале Учебного комитета ревизором г. Керским было написано: «Преподаватель Основного и Догматического богословия г. Гусев принадлежит к числу наиболее талантливых наставников в духовных семинариях… Его талантливость и качество его учено-литературной деятельности дают ревизору основание полагать, что настоящее ему место на академической кафедре» [Григорьев, 1905, ч. 3, 88].

16 марта 1896 г. А. Ф. Гусев постановлением Совета академии избран и указом Св. Синода от 19 марта того же года утвержден ординарным профессором (см.: [Отчет о состоянии КазДА, 1896, 8]). В конце 1901–1902 уч. г. А. Ф. Гусев в силу резкого ухудшения здоровья подал прошение об отставке, которое было удовлетворено указом Св. Синода от 26 июля 1902 г. (см.: [Отчет о состоянии КазДА, 1902, 9]). При этом, по общему желанию членов Совета академии, он согласился продолжить чтение лекций, осуществляя при этом руководство своим преемником по кафедре, профессорским стипендиатом Константином Григорьевым (см.: [Отчет о состоянии КазДА, 1902, 9]).

В следующем 1902–1903 уч. г., который стал последним в преподавательской карьере А. Ф. Гусева, он продолжал чтение лекций. Для студентов I курса им были изложены наиболее существенные отделы методологии и энциклопедии богословских наук, а для II курса — основные истины религии в апологетическом изложении и трактаты о Божественном происхождении ветхозаветной и христианской религий (см.: [Отчет о состоянии КазДА, 1903, 27]).

Скончался А. Ф. Гусев 8 июля 1904 г.[3] Таким образом, преподавание им основного богословия в КазДА продлилось 17 лет, а с учетом трудов в Казанской духовной семинарии он посвятил данной дисциплине более 30 лет своей жизни.

А. Ф. Гусев, будучи «ревностным и искусным полемистом против лжеверия и плодовитейшим писателем» (см.: [Отчет о состоянии КазДА, 1904, 12]), оставил после себя богатое научно-богословское наследие. В составленном В. В. Колокольцевым некрологе, подводящем итог более чем 30-летней литературной деятельности А. Ф. Гусева, приведен перечень его публикаций, содержащий, кроме уже указанных двух диссертаций, еще 53 пункта [Колокольцев, 1904, 27–30].

Труды казанского профессора, опубликованные как в виде журнальных статей, так и отдельными изданиями, могут быть разделены на несколько основных рубрик: 1) посвященные нравственной проблематике; 2) касающиеся основного богословия; 3) направленные на критику антихристианских воззрений Л. Н. Толстого; 4) догматического содержания[4] и 5) связанные с полемикой по вопросу о Filioque и Евхаристии со старокатоликами.

Для настоящего исследования непосредственный интерес представляют труды А. Ф. Гусева, посвященные фундаментально-теологическим исследованиям, при этом особое внимание нами будет уделено тем из них, которые соответствуют тематике читавшегося им академического курса лекций по основному богословию[5].

Однако, прежде чем перейти к библиографическому описанию и анализу их содержания, необходимо сделать некоторое замечание, касающееся общей оценки богословия А. Ф. Гусева, точнее, определения преимущественной принадлежности исследований последнего к той или иной богословской специальности.

Дело в том, что в опубликованной в «Православной энциклопедии» статье А. В. Журавского, посвященной А. Ф. Гусеву, профессор представлен исключительно как «специалист по нравственному богословию и этике как философской дисциплине» [Журавский, 2006, 499]. На наш взгляд, подобная оценка А. Ф. Гусева является

[3] Биографические данные об А. Ф. Гусеве также см.: (ГАРТ. Ф. 10. ОП. 1. Д. 11094. Л. 98 об. — 102 об.); [Журавский, 2006, 499–500].

[4] К немногочисленным, но весьма ценным по содержанию догматическим сочинениям А. Ф. Гусева можно отнести внушительное по объему «Введение в догматику», а также статью «Ложные воззрения по вопросу усовершаемости христианства» [Гусев, 1877а; Гусев, 1878а; Гусев, 1878б; Гусев, 1878в].

[5] Отметим, что публикации автора, посвященные разбору и критике учения Л. Н. Толстого, также могут быть отнесены к основному богословию. Подтверждением этому может быть то, что прот. Павел Светлов в своем «Систематическом указателе апологетической литературы» помещает данную тематику (вместе с критикой материализма, позитивизма, эволюционизма, дарвинизма, ницшеанства и ричлианизма) в специальный отдел «Обзор религиозно- и научно-философских течений нашего времени» (см.: [Светлов, 1907, 40–88]). Но в силу обширности данного материала, представленного в работах А. Ф. Гусева, изучение этой проблематики должно стать предметом специального исследования, выходящего за рамки данной статьи.

ошибочной. Одной из причин, из-за которой сформировалась данная точка зрения, вероятно, стали магистерская диссертация и некоторые журнальные статьи казанского профессора, посвященные нравственной проблематике.

Действительно, будучи преподавателем не только основного и догматического, но и нравственного богословия в Казанской духовной семинарии, А. Ф. Гусев некоторое число своих публикаций посвятил вопросам, относящимся к данной теологической дисциплине. Однако следует учитывать, что основное и нравственное богословия имеют между собой очень важное тематическое пересечение, касающееся выявления объективных (религиозных) оснований нравственности и критики автономистских этических теорий. В основном богословии традиционно данная проблематика представлена в разделе «О религии», в отделе, посвященном отношению религии к другим сторонам духовной жизни человека — науке, нравственности и эстетике (см.: [Рождественский, 1884, т. 1, 145–171; Лушников, 2021б, 253–325]). В силу этого сам А. Ф. Гусев, согласно представленному им отчету о преподавательской деятельности за 1888–1889 уч. г., вопросы «о взаимоотношении между верой и знанием, о неразрывной связи между религиозной и моральной областями, об отношении религии к эстетическим потребностям человека» [Отчет о состоянии КазДА, 1889, 43] помещал в предметную структуру своего академического курса основного богословия.

Поэтому далеко не все статьи А. Ф. Гусева, содержащие в своем названии слово «нравственность», должны быть отнесены (как это делает автор статьи в «Православной энциклопедии») к нравственному богословию. Напротив, многие из них вполне справедливо должны рассматриваться как имеющие прямое отношение к области фундаментально-теологических исследований[6].

Кроме этого, не выдерживает никакой критики и указание А. В. Журавского на статью А. Ф. Гусева «Единобожие ветхозаветной религии как доказательство божественного ее происхождения» [Гусев, 1895] как относящуюся к области христианской этики, рассматриваемой «применительно к библейским сюжетам» [Журавский, 2006, 499]. Данная статья напрямую связана с разработкой второго отдела основного богословия — «Об Откровении», одной из главных задач которого является обоснование истинности христианской религии, или ее Богооткровенного характера.

Что касается вышеупомянутой магистерской диссертации А. Ф. Гусева, то она действительно расценивалась некоторыми его современниками как сочинение, относящееся прежде всего к нравственному богословию (см. подр.: [Гренков, 1875]). Так, А. А. Бронзов (1858–1919 или 1937) в своем монументальном исследовании «Нравственное богословие в России в течение XIX столетия» [Бронзов, 1901] среди сочинений, особенно содействовавших росту нравственного богословия в России, выделяет и указанный труд А. Ф. Гусева. Однако при этом главное достоинство данного сочинения А. А. Бронзов видит в том, что его автор «наглядно показывает и доказывает неосновательность утверждений некоторых ученых о существующей будто бы зависимости христианского учения о нравственности от буддийской морали» [Бронзов, 1901, № 11, 735]. Другими словами, А. А. Бронзов расценивает диссертацию как направленную прежде всего на обоснование превосходства христианской религии как единственно истинной. В таком случае проведенный в ней сравнительный анализ христианства и буддизма, пусть и в узком тематическом ограничении его нравственной проблематикой, вполне допустимо рассматривать как относящийся к разработке второго раздела основного богословия, что соответствовало уже утвердившейся в отечественной фундаментальной теологии того времени традиции[7].

---

[6] Среди таких публикаций автора можно выделить: [Гусев, 1874а; Гусев, 1875–1878; Гусев, 1886; Гусев, 1889; Гусев, 1894].

[7] Впервые в отечественном основном богословии историко-философский метод сравнительного анализа естественных религий и христианства, с целью обоснования богооткровенного характера последнего, был применен предшественником А. Ф. Гусева по кафедре основного богословия КазДА еп. Хрисанфом (Ретивцевым). Об этом см. специальную статью: [Лушников, 2023б].

Поэтому отнюдь не случайно диссертация А. Ф. Гусева рассматривалась его современниками и как относящаяся к проблематике основного богословия. Так, профессор по кафедре основного богословия КазДА К. Г. Григорьев, подчеркивая апологетический характер данного исследования, указывает на то, что А. Ф. Гусев «для понимания истинного смысла, характера и ценности буддийского и христианского учений о нравственности» [Григорьев, 1905, ч. 2, 560] прежде всего акцентирует внимание на рассмотрении их связи с теоретическими или религиозными верованиями буддистов и христиан (см.: [Григорьев, 1905, ч. 2, 561]), т. е. для достижения целей нравственного богословия проводит фундаментально-теологический анализ.

В связи с этим становится понятным, почему профессор Харьковского университета прот. Тимофей Буткевич (1854–1925), один из самых авторитетных русских апологетов синодального периода, в своем специальном исследовании, посвященном истории христианской апологетики, расценивает данное сочинение А. Ф. Гусева как имеющее важное значение для русской апологетической литературы (см.: [Буткевич, 1899, 453]).

Автор статьи «Апологетические труды проф. А. Ф. Гусева» также характеризует данный труд как направленный на обоснование Богооткровенного характера христианской веры и ее абсолютной истинности (см.: [Апологетические труды, 1889, 115]).

Косвенным подтверждением междисциплинарного характера магистерской диссертации А. Ф. Гусева может служить то, что вторым оппонентом на ее защите был назначен профессор основного богословия СПбДА Н. П. Рождественский, включивший во второй раздел преподаваемой им науки «Учение о религии Богооткровенной, Христианской» тематику «критико-сравнительного обзора естественных религий» (см.: [Рождественский, 1884, т. 2, 5–104]).

Наконец, наиболее существенным аргументом — своего рода ultima ratio — в пользу того, чтобы рассматривать А. Ф. Гусева прежде всего как специалиста по основному богословию, нам представляется сам факт его 17-летнего пребывания на соответствующей кафедре КазДА.

Основное богословие профессора А. Ф. Гусева

Несмотря на проведенную проф. А. Ф. Гусевым в течение его многолетней духовно-академической преподавательской деятельности масштабную фундаментально-теологическую работу, его курс лекций по основному богословию так и не был издан. Однако сохранившиеся отчеты А. Ф. Гусева о преподавании основного богословия, в которых пусть и кратко, но все же представлена тематическая структура его лекций, а также его публикации, соответствующие данной структуре, позволяют провести частичную реконструкцию содержания преподававшейся им теологической дисциплины.

Тематическая структура лекций

В течение 17-летнего пребывания А. Ф. Гусева на кафедре предметная структура его лекций претерпевала ряд изменений. В период с 1887–1888 по 1894–1895 уч. гг. Александр Федорович читал лекции для студентов I и II курсов Академии, при этом для II курса — совместно с ректором прот. Александром Владимирским.

Согласно Отчету о состоянии КазДА за 1887–1888 уч. г., А. Ф. Гусевым сначала сообщались предварительные понятия о богословии вообще, о его отдельных отраслях и о более правильной их группировке, о совместимости строго научных и православно-вероисповедных требований в богословских исследованиях, а также об общем взаимоотношении между богословием и религией. Затем раскрывались понятия о сущности религии с ее объективной и субъективной сторон, решались вопросы о взаимоотношении между верой и знанием, о неразрывной связи между религиозными и нравственными областями, об отношении религии к эстетическим

потребностям человека. Заканчивал чтение своей части курса лекций А. Ф. Гусев религиологической проблематикой — разбором редукционистских теорий о происхождении религии (см.: [Отчет о состоянии КазДА, 1888, 33]).

В 1890–1891 уч. г. отдел о происхождении религии был заменен на «критический анализ неправильных мнений по вопросу о бытии Божием, о личности Божества, о промысле, о сверхъестественном Божественном откровении и бессмертии души человеческой» [Отчет о состоянии КазДА, 1891, 24]. По отчету за 1892–1893 уч. год, А. Ф. Гусев вновь возвращается к прежней предметной структуре, восстанавливая в ней отдел о происхождении религии, добавляя, кроме этого, к тематике взаимоотношения веры и положительной науки также вопрос взаимоотношения религии и философии (см.: [Отчет о состоянии КазДА, 1893, 20]).

В следующем 1893–1894 уч. г. А. Ф. Гусев вновь изменяет структуру лекций для II курса, сосредотачиваясь на выполнении задачи научно-философского оправдания основных и всеобщих религиозных верований, а также обоснования истинности и самобытности христианского веро- и нравоучения (см.: [Отчет о состоянии КазДА, 1894, 23]).

После окончания в 1895 г. преподавания основного богословия прот. Александром Владимирским, когда проф. А. Ф. Гусев становится единственным преподавателем данной дисциплины, структура его лекций закрепляется окончательно и сохраняется неизменной вплоть до 1902 г. Для студентов I курса он преподает наиболее существенные отделы из энциклопедии и методологии богословских наук, из первого раздела «О религии» — отдел о сущности и происхождении религии, с опровержением рационалистических воззрений на этот предмет. На II курсе А. Ф. Гусев читает лекции, посвященные обоснованию основных религиозных истин, и трактаты о Божественном происхождении ветхозаветной иудейской и христианской религии (см.: [Отчет о состоянии КазДА, 1896, 22; Отчет о состоянии КазДА, 1898, 24; Отчет о состоянии КазДА, 1900, 27; Отчет о состоянии КазДА, 1901, 28; Отчет о состоянии КазДА, 1902, 26]). Таким образом, отдел об отношении религии к основным сферам практической деятельности человека уступает место отделу о рациональном обосновании основных религиозных истин.

Содержание лекций

Разработка вопросов методологии основного богословия у А. Ф. Гусева нашла отражение в статье «Потребность и возможность научного оправдания христианства», которая является также печатным вариантом его вступительной лекции, прочитанной в КазДА по предмету Введения в круг богословских наук [Гусев, 1887].

По мнению А. Ф. Гусева, главную задачу основного богословия составляет «научное оправдание христианства, как единственно истинной и навсегда человечеству данной богооткровенной религии» [Гусев, 1887, 352]. Выполнение данной задачи предполагает обсуждение двух проблемных вопросов: 1) что делает необходимым существование такой науки, как основное богословие, и 2) возможно ли в принципе научное оправдание христианской религии? (см.: [Гусев, 1887, 352]).

Необходимость особой науки, ставящей своей задачей научно-философское оправдание христианства, А. Ф. Гусевым обосновывается: 1) неискоренимой потребностью нашего разума уяснить себе логические основания веры в то, почему христианская религия должна быть признана единственно истинной; 2) заветом ап. Петра быть готовым всякому требующему у нас отчета в наших верованиях дать надлежащий ответ, что предполагает выработку научно-философских соображений, или объективных ручательств, способных удостоверить вопрошающего в том, что субъективная уверенность христиан в истинности их религии не напрасна и не ошибочна; 3) практическими нуждами современности, состоящими в необходимости защиты как от нападок на христианское миросозерцание со стороны философии, естествознания и т. н. исторической критики, отрицающей Богочеловечество Иисуса Христа,

так и от усиливающегося и все более распространяющегося неверия как такового среди образованных слоев Западной Европы и русской интеллигенции с ее духовной неустойчивостью и рабским отношением к тому, что на западе Европы имеет вид новизны; 4) невозможностью для отдельных специально-богословских наук выполнять надлежащим образом, т. е. полноценно, апологетическую задачу рационального оправдания христианства (см.: [Гусев, 1887, 353–368]).

Далее, решая в рамках основного богословия вторую фундаментальную проблему богословской апологетической науки, т. е. вопрос «о возможности придать защите христианства несомненный научно-философский характер» [Гусев, 1887, 368], А. Ф. Гусев рассуждает о «доказательной силе» рациональных аргументов в пользу истинности содержания христианской веры. Так, он отмечает, что «напрасно было бы воображать, будто доказательства, какие может приводить апологетика христианства в подтверждение истинности и спасительности его, способны иметь принудительный характер, т. е. быть очевидными и неотразимо действующими на всякого» [Гусев, 1887, 369], иначе «не встречалось бы не только безверия, но и маловерия» [Гусев, 1887, 369]. При этом для А. Ф. Гусева вне всякого сомнения, что сама по себе аподиктическая достоверность доказательств истинности христианства в сотериологическом контексте недопустима, иначе «вера и неверие утратили бы тот чисто нравственный характер, каковой свойствен им, и не могли бы вменяться человеку первая в своего рода заслугу, а вторая в вину» [Гусев, 1887, 369].

Однако, по мнению А. В. Гусева, несмотря на невозможность очевидных и неотразимо действующих доказательств в христианской апологетике, между последней и философским знанием не возникает непреодолимой пропасти. Основной упрек со стороны философии и науки в отношении рациональности теистических убеждений А. Ф. Гусев видит в том, что «апологетика христианства начинает с веры, руководится верой и оканчивается ею же» [Гусев, 1887, 368], тогда как философия и наука ничего не принимают на веру, а «каждое, допускаемое в них положение есть продукт предварительного дознания и размышления» [Гусев, 1887, 368]. В силу этого с точки зрения философии говорить о научно-философском характере защиты христианства не приходится, а приводимые в апологетическом богословии доказательства, не имея логической принудительности, не являются достоверными (см.: [Гусев, 1887, 368]).

В построении своей контраргументации А. Ф. Гусев прежде всего исходит из факта того, что в науке — особенно в философии — далеко не все положения являются плодом предварительных исследований. Многое в научных дискурсах допускается в качестве предположений, без рациональных оснований и без ожидаемой проверки, т. е. принимается на веру. По его мнению, в области философии, как и в апологетике, никаких принудительных доказательств нет и быть не может, поскольку «принудительный характер имеют только доказательства в сфере математики и точной науки» [Гусев, 1887, 369][8]. Примером допущения своего рода элементов догматической веры в области философского знания может быть, по мнению А. Ф. Гусева, не только мистицизм, но даже и материализм, который, «как и мистицизм, выходит из веры и покоится на вере» [Гусев, 1887, 377]. Так, «начиная с Левкиппа и оканчивая Бюхнером, ни один из представителей материализма не давал себе труда доказать коренной тезис материалистической философии — существование материи. Для всех их оно — несомненная истина, свидетельствуемая внешними чувствами… Материалисты верят в объективность чувственных восприятий, в соответствующий ощущениям внешний субстрат, единственно только ему свойственное бытие, не придя к этому путем предварительного анализа и исследования» [Гусев, 1887, 377].

[8] Более того, и даже математика, считает А. Ф. Гусев, не обходится без «научной веры», т. е. без предположений и своего рода непостижимостей, и далеко не все в ней может быть возведено на уровень совершенно понятных и очевидных истин. Для иллюстрации этого положения он приводит высказывание Дж. С. Милля, согласно которому «линия, как она определяется геометрами, т. е. длина без ширины, есть нечто совершенно непостижимое и недоказуемое» [Гусев, 1887, 370].

Другим аргументом, подтверждающим ранее высказанный тезис о том, что далеко не все в области философского знания построено на достаточно обоснованных положениях, для А. Ф. Гусева служит сам факт разнообразия философских воззрений. Так, по его мнению, «не только противоположности, но и разнообразия во взглядах не может быть там, где они вызываются и подтверждаются несомненным знанием и логически принудительными доводами» [Гусев, 1887, 378], и если бы философская мысль всегда выстраивала свое мировоззрение на логически принудительных основаниях, то «тогда была бы возможна и на деле существовала бы только одна определенная философская система» [Гусев, 1887, 378].

Наконец, А. Ф. Гусев отмечает, что поскольку в истории философских учений новизна и оригинальность во многом состоят не в основных и коренных идеях этих учений, а в их научном и логическом обосновании — т. е. в разработке более основательной аргументации для новых форм философских концепций, в их преобразовании и методическом развитии в определенную систему, что предполагает в том числе устранение «фантастических элементов» из философских построений, и соединении однородных философских начал, — вряд ли приходится говорить о «безпредположительности философии» и наличии «логически принудительной аргументации в ее области» [Гусев, 1887, 378–379].

Поэтому, делает вывод А. Ф. Гусев, «предвзятые начала и идеи были и всегда будут неотъемлемой принадлежностью и философского мышления» [Гусев, 1887, 379], и поскольку это не отнимает у философии права именоваться наукой, то, соответственно, и присутствие элементов веры в научно-философском построении христианской апологетики нисколько не мешает последней стоять на научно-философской почве и не лишает эту отрасль богословского знания научно-философского характера (см.: [Гусев, 1887, 379]).

Отметим, что более основательно вопросы методологии основного богословия, точнее, соотношения веры и разума, или Богооткровенного учения и восприятия его человеческим разумом, разработаны А. Ф. Гусевым в специальном исследовании «Христианство в его отношении к философии и науке» [Гусев, 1885]. Согласно современной предметной структуре основного богословия, представленная в данной статье тематика входит в четвертый раздел дисциплины — «Учение о принципах богословского познания», и может стать предметом отдельного исследования.

По замечанию К. Г. Григорьева, А. Ф. Гусев «очень интересовался естествознанием и обладал значительной начитанностью в естественно-научных сочинениях» [Григорьев, 1905, ч. 3, 85]. Более того, будучи убежденным в том, что религия и наука не только не противоречат, но и взаимодополняют друг друга, он настаивал на необходимости введения во всех духовных академиях кафедры естественнонаучной апологетики (см.: [Григорьев, 1905, ч. 3, 85])[9].

Отметим, что А. Ф. Гусев в своих лекциях особое внимание уделял проблематике взаимоотношения религии и естественнонаучного знания, долгое время оставляя данную тематику в структуре курса своих лекций[10].

Сохранилось несколько публикаций А. Ф. Гусева, посвященных разносторонней разработке данного вопроса. В пространной статье «Фиктивный союз материализма с естествознанием» (103 с.) А. Ф. Гусев убедительно показывает, что: 1) материализм не имеет никакой органической и неразрывной связи с эмпирическими науками как таковыми; 2) основные положения материализма о вечности материи, о материи как сущности всего мирового бытия, о происхождении живого

[9] Отметим, что из всех духовных академий России данная кафедра была открыта только в Московской духовной школе, усилиями ее ректора прот. Александра Горского, при поддержке митр. Московского Иннокентия, несмотря на противодействие со стороны обер-прокурора Св. Синода Д. А. Толстого. См. об этом: [Колыванов, 2010].

[10] Как уже было отмечено выше, с 1895–1896 уч. г. отдел об отношении религии к основным сферам практической деятельности человека был заменен отделом о рациональном обосновании основных религиозных истин.

из неживого и психического из физического есть не что иное, как нелепые догматы веры, а не научно (философски) обоснованные факты; 3) логически продуманные факты естествознания и психологической науки не только не ведут к материализму, но, напротив, убеждают в реальности бытия Божественного как разумной причины бытия мира и источника духовной природы человека [Гусев, 1877б].

В статье «Огюст Конт, как автор „Курса положительной философии“ и „Положительной политики“» [Гусев, 1875] А. Ф. Гусев знакомит читателей с антипозитивистской аргументацией, разработанной в капитальном труде профессора Варшавского университета Н. Хлебникова «Право и государство в их взаимных отношениях», опубликованном в 1874 г. Причинами, побудившими А. Ф. Гусева к написанию данной статьи, стали: 1) все большее распространение в среде русской интеллигенции позитивистских идей, характеризующихся отрицанием религии и игнорированием существенных вопросов человеческого ума относительно сущности бытия; 2) отсутствие в отечественной публицистике того времени, в том числе в духовной, специальных сочинений, посвященных серьезной научной разработке вопросов, которые тенденциозно решаются позитивизмом[11]; 3) несмотря на то, что сочинение Н. Хлебникова изначально не предназначалось для апологетических задач, представленный в нем беспристрастный научный анализ сущности учения Конта способствует достижению тех целей, которые должна преследовать преимущественно журналистика духовная (см.: [Гусев, 1875, 690, 692, 696]).

По мнению А. Ф. Гусева, основной тезис сочинения Н. Хлебникова состоит в утверждении того, что позитивизм и другие т. н. реалистические теории, стремящиеся выявить неизменные законы развития человеческого духа и объяснить цивилизацию из начал, несовместимых с христианским мировоззрением, при критическом их рассмотрении оказываются несостоятельными, тогда как христианское учение, напротив, в решении данных вопросов «есть самое основательное в философском и научном смысле, могущее вполне удовлетворить наше сознание, как бы оно серьезно требовательно ни было» [Гусев, 1875, 696–697]. Далее в статье приводятся как исторические, так и философские аргументы в поддержку выдвинутых тезисов [Гусев, 1875, 705–711].

Полемическая статья «Натуралист Уоллэс и его русские переводчики» [Гусев, 1878–1879], вышедшая впоследствии отдельной книгой (Москва, 1879), посвящена защите теистических воззрений известного английского ученого-естествоиспытателя Альфреда Уоллеса (1823–1913). Таковая защита потребовалась после перевода на русский язык книги Уоллеса «Естественный подбор»: многие места этого сочинения, где автор говорит о недостаточности только естественного объяснения происхождения человека и о необходимости признания воздействия на мировые процессы творческой промыслительной силы Божественного разума, были тенденциозно переделаны и урезаны переводчиком, сторонником т. н. дарвинизма профессором Петровской сельскохозяйственной академии К. Э. Линдеманом (1844–1929).

Профессор Санкт-Петербургского университета Н. П. Вагнер (1829–1907), изобличив подлог Линдемана и добросовестно переведя книгу А. Уоллеса, выступил тем не менее противником взглядов английского ученого относительно участия Высшего Разума в деле происхождения человека, присовокупив к переводу свою специальную статью.

Опровержению контраргументации Н. П. Вагнера — а вместе с ней дарвинизма как такового — и был посвящен указанный труд А. Ф. Гусева. Теистические доводы последнего сконцентрированы преимущественно вокруг вопроса происхождения духовных особенностей человеческой природы: разума, нравственного и эстетического чувств, творческого начала и религиозной идеи.

Как отмечает проф. К. Г. Григорьев, «по изяществу речи, по метким и остроумным замечаниям, по тонкости логических оборотов мысли и умелому анализу

[11] А. Ф. Гусев отмечает, что «даже духовные журналы, по какой-то рационально необъяснимой причине, до последнего времени сохраняют таинственное молчание о статьях и сочинениях, производящих позитивное учение» [Гусев, 1875, 692].

естественно-научных фактов, книга „Натуралист Уоллэс“ представляет собой одно из самых удачных произведений А. Ф.» [Григорьев, 1905, ч. 3, 83].

Не менее обстоятельно А. Ф. Гусевым исследуется проблематика объективного, или религиозного, обоснования нравственности, также долгое время входившая в предметную структуру его курса основного богословия.

Началом его исследований вопроса взаимоотношения нравственности и религии можно считать пространную статью против утилитаризма Джона Стюарта Милля (1806–1873) [Гусев, 1875–1878], громкое имя которого в отечественной журналистике того времени было окружено ореолом непогрешимости и неуязвимости (см.: [Григорьев, 1905, ч. 2, 574]). По замечанию К. Г. Григорьева, А. Ф. Гусев своим чисто полемическим по характеру трактатом первым из церковных писателей выступил против популярного и широко распространенного в среде русской интеллигенции тех лет этического учения Милля (см.: [Григорьев, 1905, ч. 2, 574]). В статье автором были подробно изложены и сопровождены меткими критическими замечаниями основные положения утилитаристской доктрины английского ученого.

Исследование данной фундаментально-теологической проблематики А. Ф. Гусев продолжил в своем первом противотолстовском сочинении «Зависимость морали от религиозной или философской метафизики» [Гусев, 1886] и близкой к нему по содержанию статье «Религиозность как основа и опора нравственности» [Гусев, 1889].

В более упорядоченном и дополненном виде указанная проблематика была представлена им в солидном трактате «Религиозность как основа нравственности» [Гусев, 1894], в шести главах которого А. Ф. Гусев последовательно опровергает аргументацию представителей автономной морали, выявляя слабые места их пропозиций. При этом, как отмечает сам автор, его критическая оценка была направлена не на то, чтобы «отдельно говорить о разных представителях автономной этики», а на то, чтобы «отыскать и представить то общее, что объединяет всех автономистов» [Гусев, 1894, 6]. Другими словами, в данном сочинении А. Ф. Гусевым была осуществлена попытка всестороннего типологического анализа феномена автономной морали, отрицающей органическую связь нравственности с религией.

По нашему мнению, важно, что в данном трактате А. Ф. Гусев вполне отчетливо определяет метод своей апологетической работы, направленный не только на то, чтобы отстоять истинность религиозного мировоззрения, но и на то, чтобы наладить диалог с инакомыслящими. Так, он замечает: «не можем не выразить искреннего желания, чтобы представители автономной этики в нашей „светской“ печати по возможности прямо и ясно высказались против того, что они находят в нашем сочинении не состоятельным. Мы рады выслушать особенно их замечания и возражения и будем весьма благодарны за каждое спокойное и дельное слово» [Гусев, 1894, 7].

С 1890–1891 уч. г. научно-преподавательский интерес А. Ф. Гусева все более сосредотачивается вокруг проблематики рационального обоснования религии вообще и христианства в частности, разработке которой был посвящен ряд его публикаций. Началом исследований в данной области фундаментально-теологического знания можно считать четвертую главу противотолстовского сочинения «Граф Л. Н. Толстой, его исповедь и мнимо-новая вера» [Гусев, 1890], под названием «Рациональные основания христианского теизма» [Гусев, 1890, 203–298]. В этой главе автор, доказывая несостоятельность скептицизма Л. Н. Толстого в отношении учения о Боге как Существе личном, Творце и Промыслителе Вселенной, уделяет внимание разбору Кантовой критики доказательств существования Бога и учению Г. Спенсера о непознаваемости Божества.

Обнаружив синкретический и внутренне противоречивый характер богословско-философских воззрений Л. Н. Толстого, нередко допускающих смешение противоположных идей — от позитивизма, плоского сенсуализма, утилитаризма и эвдемонизма до пантеизма, антропоцентризма, коммунизма, фатализма, протестантского сектантства и буддийского государственно-гражданского нигилизма, — А. Ф. Гусев в конечном итоге указывает на преимущественную зависимость мировоззрения Толстого от позитивизма Спенсера (см.: [Гусев, 1890, 212–218]). По его мнению, отрицая

возможность богословской и философской метафизики, Л. Н. Толстой смело утверждал, что «никто не может доказать ему бытия Высшего Разума» [Гусев, 1890, 215]. Однако, не найдя у Спенсера специального трактата, посвященного доказательствам бытия Божия, эту свою уверенность Л. Н. Толстой основывает на Канте, доказавшем, по его мнению, невозможность вообще доказательств существования бытия Божия (см.: [Гусев, 1890, 215]).

А. Ф. Гусев, обращая внимание читателя, что в рамках своего сочинения он не имеет возможности представить обстоятельный разбор Кантовой критики доказательств бытия Божия, указывает в полемике с Л. Н. Толстым прежде всего на факт существования собственного нравственного доказательства Канта, а также на то, что «отвергнутые Кантом три доказательства бытия Божия были то в той, то в другой форме восстановляемы и защищаемы весьма крупными представителями философской мысли, как напр. Гегелем» [Гусев, 1890, 221]. Что касается собственно философских контраргументов А. Ф. Гусева против Кантовой критики доказательств, то он вначале указывает на общие недостатки субъективно-идеалистической гносеологии кенигсбергского профессора, полагающей «непроходимую пропасть между нашим мышлением о предметах и их действительным бытием» [Гусев, 1890, 223], а затем переходит к опровержению критики самих трех доказательств, во многом следуя уже сложившейся в отечественном духовно-академическом основном богословии, в лице В. Д. Кудрявцева-Платонова и Н. П. Рождественского, традиции (см.: [Гусев, 1890, 224–236]).

Далее А. Ф. Гусев переходит к изложению критических замечаний в отношении позитивизма Спенсера, точнее, его учения о непознаваемости Божества (см.: [Гусев, 1890, 237–264]), в рамках которого в том числе утверждается несостоятельность теизма, признающего бытие личного Бога (см.: [Гусев, 1890, 264–282]).

В более детальной разработке вопрос обоснования личности Божества был представлен А. Ф. Гусевым в специальном исследовании [Гусев, 1896], в котором он утверждает идею о том, что «понятие личности не только не противоречит понятию об абсолютном существе, но прямо предполагается этим понятием» [Гусев, 1896, 58].

Проблематика рационального обоснования основных истин христианского вероучения была представлена А. Ф. Гусевым преимущественно в докторской диссертации, первая глава которой — «О сущности религии вообще и христианской религии в частности» [Гусев, 1902, 34–319], занимающая половину сочинения (285 с.), вполне могла бы считаться, по словам К. Г. Григорьева, цельным курсом апологетики, если бы не использованный в сочинении метод, приспособленный специально к критике толстовской доктрины [Григорьев, 1905, ч. 3, 277].

В данной главе А. Ф. Гусев не только опровергает возражения Л. Н. Толстого против главных истин христианской веры, но и тщательно, с присущей ему ясностью и точностью изложения мысли сообщает положительное содержание основных догматов христианства: о Боговоплощении, об Искуплении, о Церкви и таинствах. Главная цель предпринятых А. Ф. Гусевым апологетических усилий состояла в обосновании идеи исключительности христианской религии, т. е. того, что христианство — как Богооткровенная религия — в полной мере удовлетворяет самым требовательным религиозным потребностям человеческого духа, а его истины составляют сущность идеального вероучения. При этом, по его мнению, в данном контексте речь может идти только о церковной форме христианства, где религия находит для себя единственно полное выражение и осуществление.

Как уже было отмечено, статья «Единобожие ветхозаветной религии, как доказательство божественного ее происхождения» соответствует тематике второго раздела основного богословия — «Об Откровении». Однако, поскольку методологически обоснование Богооткровенного характера ветхозаветной религии в статье выстраивается от противного, т. е. через опровержение взглядов представителей т. н. эволюционного подхода в изучении религии, данный текст может быть отнесен по своему содержанию и к первому разделу дисциплины — «О Религии», к той его части, где дается критика натуралистических теорий происхождения религии.

Центр тяжести критической аргументации А. Ф. Гусева против эволюционистской теории, утверждавшей, что «ветхозаветная и новозаветная религии суть произведения чисто-естественные, возникшие вследствие медленного, но прогрессивного развития людей… из одних чисто естественных причин и условий, не прибегая к божественному откровению» [Григорьев, 1905, ч. 3, 197, 199], сосредотачивается вокруг ответа на вопрос о происхождении единобожия древних евреев, точнее, о невозможности получения удовлетворительного объяснения возникновения ветхозаветного монотеизма с точки зрения данной концепции.

Характеристика фундаментально-теологического наследия А. Ф. Гусева

Взвешенность аргументации, последовательность суждений и точность выводов, которые обнаруживаются при рассмотрении текстов А. Ф. Гусева, позволяют говорить о высоком научно-богословском уровне его апологетического наследия, а самого автора по праву считать одним из самых ярких представителей отечественной апологетической науки синодального периода. Отличительной особенностью творчества казанского профессора можно считать то, что в своей научно-богословской и преподавательской деятельности он всегда старался удовлетворить наиболее настоятельным нуждам современной действительности [Дружинин, 1904, 6]. Как отмечал проф. К. Г. Григорьев, «его (А. Ф. Гусева. — *свящ. Д. Л.*) главной задачей было служить обществу ответами христианской науки на запросы текущей духовной жизни»; выполняя эту задачу, он «развернул перед своими читателями целую энциклопедию богословских знаний на пяти с половиной тысячах страниц» [Григорьев, 1905, ч. 3, 476].

Можно вполне согласиться с мнением одного из современников А. Ф. Гусева, что «едва ли мы впадем в преувеличение, если позволим себе сказать, что в последней четверти нашего времени никто из богословов вообще и специалистов-апологетов в частности так много не обогатил нашей богословской литературы весьма ценными работами по научной защите христианства пред различными подкопами под него и нападками на него, идущими с разных сторон — философии, историографии, естествознания и рационалистической философии» [Апологетические труды, 1889, 114]. Поэтому, считает проф. А. А. Бронзов, многочисленные сочинения А. Ф. Гусева «сделали его имя незабвенным в истории русской богословской литературы…» [Бронзов, 1904, 578].

По нашему мнению, проф. А. Ф. Гусев сумел аккумулировать в своем творчестве лучшие достижения фундаментально-теологической науки двух духовных академий России того времени — Санкт-Петербургской и Казанской. Влияние его учителя Н. П. Рождественского обнаруживается прежде всего в сохранении в программе и тщательной содержательной проработке специального отдела дисциплины, посвященного взаимоотношению религии с естественнонаучным знанием, нравственностью и эстетикой (ср.: [Рождественский, 1884, т. 1, 145–171]).

Подобно Н. П. Рождественскому, А. Ф. Гусев особое внимание уделил тематике апологетического изложения основных истин христианского вероучения, хотя и представил свои разработки не в виде отдельного трактата, а только, как уже было отмечено, в контексте полемики с толстовством (ср.: [Рождественский, 1884, т. 1, 395–427]). (Отметим, что из отечественных фундаментальных теологов наиболее продвинулся в этой области основного богословия профессор Киевского университета прот. Павел Светлов (1861–1941), автор капитального исследования, посвященного данной проблематике [Светлов, 1898; Светлов, 1905][12].)

Будучи представителем казанской школы основного богословия, А. Ф. Гусев учитывал и традиционные для нее направления апологетических исследований. Во-первых,

[12] «Курс апологетического богословия» (1905), содержащий систематическое изложение учения об Искуплении, сам автор рассматривал как третий том «Опыта апологетического изложения…» (1898) (см.: [Светлов, 1907, 23]).

следуя программе своего предшественника по кафедре прот. Александра Владимирского, особое внимание он уделил разбору и опровержению различных современных рационалистических богословских и философских учений, ставивших под сомнение истинность христианской веры (см.: [Отчет о состоянии КазДА, 1873, 13–14]). Во-вторых, он успешно применил введенный еп. Хрисанфом (Ретивцевым; 1832–1883) историко-философский метод критического изучения других религий, в частности буддизма. В-третьих, как и архиеп. Никанор (Бровкович; 1826–1890), он подробно исследовал проблематику, относящуюся к четвертому разделу основного богословия, т. е. вопросы богословской методологии и учения о принципах богословского познания[13].

Курс основного богословия А. Ф. Гусева охватывал три из четырех традиционных для данного предмета разделов — О религии, Об Откровении и О принципах богословского познания. Четвертый раздел — «Церковь», хотя и не был отдельно представлен в структуре его лекций, частично был разработан в противотолстовских полемических сочинениях (см.: [Гусев, 1890, 203–450; Гусев, 1902, 252–276]).

Продемонстрированную А. Ф. Гусевым в обсуждении фундаментальных мировоззренческих вопросов открытость к диалогу можно считать одним из достоинств его апологетической работы, что, несомненно, остается актуальным для современной фундаментально-теологической и апологетической церковной науки и практики.

В целом, незаурядные способности и потрясающая работоспособность сделали А. Ф. Гусева одним из корифеев духовно-академического основного богословия кон. XIX — нач. XX вв., поэтому мы можем с полной уверенностью говорить о том, что он стал достойным продолжателем дела становления и развития основного богословия в КазДА, начатого его выдающимися предшественниками по кафедре еп. Хрисанфом (Ретивцевым) и архиеп. Никанором (Бровковичем), в значительной мере положившим основания отечественной апологетической науки как таковой.

Также, обозревая деятельность А. Ф. Гусева, можно говорить о завершении формирования самостоятельной школы основного богословия КазДА, и не только ввиду достижения им значительных результатов фундаментально-теологических исследований, но и по причине того, что тщательно разработанные и заложенные им направления апологетической работы — здесь мы прежде всего имеем в виду критику актуальных противохристианских концепций западных ученых и антихристианских воззрений Л. Н. Толстого — нашли свое дальнейшее развитие у его ученика и преемника по кафедре проф. К. Г. Григорьева[14].

В заключение следует отметить, что многие из представленных в основном богословии А. Ф. Гусева направлений фундаментально-теологических исследований, рассмотренных в настоящей статье, вполне могут стать в будущем предметом отдельного специального историко-аналитического изучения.

Источники и литература

1. Апологетические труды (1889) — *Б /а.* Апологетические труды проф. А. Ф. Гусева // Вера и Церковь. 1889. Т. II. С. 114–132.

2. Бронзов (1901) — *Бронзов А. А.* Нравственное богословие в России в течение XIX столетия // Христианское чтение. 1901. № 1. С. 29–45; № 2. С. 172–219… (№№ 1–12).

3. Бронзов (1904) — *Бронзов А. А.* Проф. А. Ф. Гусев (Некролог) // Миссионерское обозрение. 1904. № 14. С. 576–579.

4. Буткевич (1899) — *Буткевич Т., прот.* Исторический очерк развития апологетического или основного богословия. Харьков: Тип. Губернского Правления, 1899.

[13] Об основном богословии архиеп. Никанора см. специальные статьи: [Лушников, 2021б; Лушников, 2023а].

[14] Об апологетическом наследии проф. Григорьева см. специальную статью: [Лушников, Ларионов, 2024].

5. ГАРТ — Государственный архив Республики Татарстан. Ф. 10. ОП. 1. Д. 11094. Л. 98 об. — 102 об.

6. Гренков (1875) — *Гренков А. И.* Пионер науки о христианской нравственности // Православный собеседник. 1875. Ч. I. С. 23–64.

7. Григорьев (1905) — *Григорьев К. Г.* Памяти профессора Александра Федоровича Гусева (1845–1904). Очерк его учено литературной деятельности // Православный собеседник. 1905. Ч. 2. С. 553–576; 1905. Ч. 3. С. 68–89, 261–283, 467–477.

8. Гусев (1874а) — *Гусев А. Ф.* Нравственность как условие истинной цивилизации и специальный предмет науки. Разбор теории Бокля // Православное обозрение. 1874. 1-е полугодие. С. 495–528, 609–634; 2-е полугодие. С. 3–32

9. Гусев (1874б) — *Гусев А. Ф.* Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству СПб.: Тип. А. И. Половицкого и К°, 1874. 283 с.

10. Гусев (1875) — *Гусев А. Ф.* Огюст Конт, как автор «Курса положительной философии» и «Положительной политики» // Православное обозрение. 1875. Т. III. С. 690–730.

11. Гусев (1875–1878) — *Гусев А. Ф.* Джон Стюарт Милль как моралист // Православное обозрение. 1875. Т. I. 101–131; 445–471; Т. II. С. 618–653; Т. III. С. 99–139; 1876. Т. II. С. 271–312; 1877. Т. II. С. 311–368; 1878. Т. II. С. 567–595.

12. Гусев (1877а) — *Гусев А. Ф.* Предисловие к новому опыту православного догматического богословия // Православное обозрение. М., 1877. Т. III (декабрь). С. 748–753.

13. Гусев (1877б) — *Гусев А. Ф.* Фиктивный союз материализма с естествознанием // Православное обозрение. 1877. Т. II. С. 442–498; 604–651.

14. Гусев (1878а) — *Гусев А. Ф.* Введение в догматическое богословие: важность и значение догматов (против так называемых антидогматистов) // Православное обозрение. М., 1878. Т. I (февраль). С. 172–193; Т. I (март). С. 370–392.

15. Гусев (1878б) — *Гусев А. Ф.* Введение в догматическое богословие: понятие о догматическом богословии и о догматах // Православное обозрение. М., 1878. Т. I (январь). С. 57–81.

16. Гусев (1878в) — *Гусев А. Ф.* Ложные воззрения по вопросу об усовершаемости христианства // Православное обозрение. М., 1878. Т. I (апрель). С. 544–572; Т. II (май-июнь). С. 241–274.

17. Гусев (1878–1879) — *Гусев А. Ф.* Натуралист Уоллэс и его русские переводчики // Православное обозрение. 1878. Т. III. С. 481–510; 767–810; 1879. Т. I. С. 60–107; С. 233–264; С. 430–470.

18. Гусев (1885) — *Гусев А. Ф.* Христианство в его отношении к философии и науке. М.: Университетская типография (М. Катков), 1885. 99 с.

19. Гусев (1886) — *Гусев А. Ф.* Зависимость морали от религиозной или философской метафизики. По поводу Исповеди графа Л. Н. Толстого. М.: Университетская тип. (М. Катков), 1886. 95 с.

20. Гусев (1887) — *Гусев А. Ф.* Потребность и возможность научного оправдания христианства // Православный собеседник. 1887. № 3. С. 352–382.

21. Гусев (1889) — *Гусев А. Ф.* Религиозность как основа и опора нравственности // Православное обозрение. 1889. Т. II. С. 3–66.

22. Гусев (1890) — *Гусев А. Ф.* Граф Л. Н. Толстой, его исповедь и мнимо-новая вера. М.: Университетская тип., 1890. 460 с.

23. Гусев (1894) — *Гусев А. Ф.* Религиозность как основа нравственности. Против автономистов. Казань: Типо-лит. Имп. Ун-та, 1894. 194 с.

24. Гусев (1895) — *Гусев А. Ф.* Единобожие ветхозаветной религии как доказательство божественного ее происхождения // Вера и разум. 1895. Т. I. Ч. II. С. 197–221; 263–286.

25. Гусев (1896) — *Гусев А. Ф.* Разбор возражений Спенсера и его единомышленников против учения о Боге, как личном Существе. Казнь: Типо-лит. Имп. Ун-та, 1896. 58 с.

26. Гусев (1902) — *Гусев А. Ф.* О сущности религиозно-нравственного учения Л. Н. Толстого. Казань: Издание книжного магазина А. А. Дубровина, 1902. 620 с.

27. Дружинин (1904) — *Дружинин А. И.* Слово вместо запричастного стиха на заупокойной литургии // Профессор Александр Федорович Гусев (Некролог) / Сост. В. В. Колокольцев. Казань: Типо-лит. Имп. Ун-та, 1904. С. 1–9.

28. Журавский (2006) — *Журавский А. В.* Гусев Александр Федорович // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XIII. С. 499–500.

29. Журналы Совета СПбДА (1874) — Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской Духовной Академии за 1874 г. СПб.: Типография Департамента уделов, 1874. 347 с.

30. Колобов (1904) — *Колобов М. свящ.* Речь по совершении литии // Профессор Александр Федорович Гусев (Некролог) / Сост. В. В. Колокольцев. Казань: Типо-лит. Имп. Ун-та, 1904. С. 15–17.

31. Колокольцев (1904) — *Колокольцев В. В.* Биография А. Ф. Гусева // Профессор Александр Федорович Гусев (Некролог) / Сост. В. В. Колокольцев. Казань: Типо-лит. Имп. Ун-та, 1904. С. 27–30.

32. Колыванов (2010) — *Колыванов Г. Е.* Кафедра естественно-научной апологетики Московской духовной академии (1870–1903) в лице Д. Ф. Голубинского // Богословские труды. Юбилейный сборник, посвященный 325-летию Московской духовной академии (1685–2010). Сергиев Посад, 2010. № 11–12. С. 265–274.

33. Лушников (2021а) — *Лушников Д. Ю., свящ.* Основное богословие: учебник бакалавра теологии. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. равноапп. Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2021.

34. Лушников (2021б) — *Лушников Д., свящ.* Учение о принципах богословского познания в основном богословии архиепископа Никанора (Бровковича; 1826–1890) // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 192–206.

35. Лушников (2023а) — *Лушников Д., свящ.* Анализ курса лекций по основному богословию архиепископа Никанора (Бровковича) // Христианское чтение. 2023. № 4. С. 56–69.

36. Лушников (2023б) — *Лушников Д. Ю., свящ.* Историко-философский метод основного богословия епископа Хрисанфа (Ретивцева; 1832–1883) // Вестник Екатеринбургской семинарии. 2023. № 42. С. 74–94.

37. Лушников, Ларионов (2024) — *Лушников Д. Ю., Ларионов Д. С.* Константин Григорьевич Григорьев (1875–1833) — последний преподаватель основного богословия Казанской Духовной Академии // Вопросы теологии. 2024. [Принято к публикации].

38. Отчет о состоянии КазДА (1873) — Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1872–73 учебный год. Казань: В тип. ун-та, 1873.

39. Отчет о состоянии КазДА (1887) — Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1886–1887 учебный год. Казань: Тип. Имп. Унив., 1887.

40. Отчет о состоянии КазДА (1888) — Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1887–1888 учебный год. Казань: Тип. Имп. Унив., 1888.

41. Отчет о состоянии КазДА (1889) — Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1888–1889 учебный год. Казань: Тип. Имп. Унив., 1889.

42. Отчет о состоянии КазДА (1890) — Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1889–1890 учебный год. Казань: Тип. Имп. Унив., 1890.

43. Отчет о состоянии КазДА (1891) — Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1890–1891 учебный год. Казань: Тип. Имп. Унив., 1891.

44. Отчет о состоянии КазДА (1893) — Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1892–1893 учебный год. Казань: Типо-лит. Имп. Унив., 1893.

45. Отчет о состоянии КазДА (1894) — Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1893–1894 учебный год. Казань: Типо-лит. Имп. Унив., 1894.

46. Отчет о состоянии КазДА (1896) — Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1895–1896 учебный год. Казань: Тип. Имп. Унив., 1896.

47. Отчет о состоянии КазДА (1898) — Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1897–1898 учебный год. Казань: Тип. Имп. Унив., 1898.

48. Отчет о состоянии КазДА (1900) — Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1899–1900 учебный год. Казань: Типо-лит. Имп. Унив., 1900.

49. тчет о состоянии КазДА (1901) — Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1900–1901 учебный год. Казань: Типо-лит. Имп. Унив., 1901.

50. Отчет о состоянии КазДА (1902) — Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1901–1902 учебный год. Казань: Типо-лит. Имп. Унив., 1902.

51. Отчет о состоянии КазДА (1903) — Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1902–1903 учебный год. Казань: Типо-лит. Имп. Унив., 1903.

52. Отчет о состоянии КазДА (1904) — Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1903–1904 учебный год. Казань: Типо-лит. Имп. Унив., 1904.

53. Рождественский (1884) — *Рождественский Н. П.* Христианская апологетика. Курс основного богословия, читанный студентам в 1881/2 учебном году / Под ред. проф. А. И. Предтеченского: в 2 т. СПб.: Тип. Дома Призрения Малолетних Бедняков, Лиговка, д. № 16, 1884. Т. 1.

54. Светлов (1898) — *Светлов П., прот.* Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения. Киев, 1898. Т. I–II.

55. Светлов (1905) — *Светлов П., прот.* Курс апологетического богословия. Киев, 1905.

56. Светлов (1907) — *Светлов П., прот.* Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы на русском, немецком, французском и английском языках (248–1906 гг.). Киев: Тип. С. В. Кульженко, 1907. VI, 266 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

Н. А. Тарнакин

«Из Академии в Академию»: жизненный путь профессора Ленинградской духовной академии К. А. Сборовского (1883–1965)

УДК 271.2(470.23-25)-756-9+929
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_29
EDN BCYMLH

Аннотация: В статье на основании архивных и опубликованных материалов реконструируется биография выпускника Санкт-Петербургской духовной академии, профессора основного богословия Ленинградской духовной академии Константина Александровича Сборовского (1883–1965). Для целей статьи описание разделено на три периода: до 1917 г., после революции и период его деятельности в Ленинградской духовной академии (ЛДА). Показано, что К. А. Сборовский прошел классический путь получения духовного образования (училище, семинария, академия), однако затем решил закончить историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета и дальнейшую преподавательскую деятельность посвятить русскому языку и литературе. После революции К. А. Сборовский продолжает читать те же дисциплины, совмещая преподавание с общественной работой. В ЛДА с 1946 г. он становится преподавателем основного богословия. Педагогическая деятельность К. А. Сборовского с 1946 по 1957 гг. весьма насыщенна: помимо главного предмета он преподает русский и церковнославянский языки, Св. Писание Нового Завета, читает лекции в Боннском университете и др. Также К. А. Сборовский выполняет административные функции секретаря Педагогического Совета Академии, секретаря Ученого Совета, секретаря Совета Деканов. В заключение статьи ставится ряд вопросов, требующих углубленного изучения. Делается вывод, что реконструкция биографий первого поколения преподавателей возрожденной Академии дает богатейший материал для дальнейших исследований и публикаций.

Ключевые слова: К. А. Сборовский, Ленинградская духовная академия и семинария, преемственность, основное богословие, апологетика, митрополит Григорий (Чуков), митрополит Никодим (Ротов).

Об авторе: **Николай Александрович Тарнакин**
Магистр теологии, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии, помощник директора Издательства СПбДА.
E-mail: tarnakin.n.a@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9218-346X

Для цитирования: Тарнакин Н. А. «Из Академии в Академию»: жизненный путь профессора Ленинградской духовной академии К. А. Сборовского (1883–1965) // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 29–41.

Статья поступила в редакцию 14.11.2023; одобрена после рецензирования 18.12.2023; принята к публикации 16.01.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Nikolay A. Tarnakin

"From Academy to Academy": the Life Path of Professor of Leningrad Theological Academy K. A. Sborovsky (1883–1965)

UDK 271.2(470.23-25)-756-9+929
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_29
EDN BCYMLH

Abstract: Drawing on archival and published materials the article reconstructs the biography of a graduate of St. Petersburg Theological Academy, Professor of fundamental theology at Leningrad Theological Academy Konstantin Aleksandrovich Sborovsky (1883–1965). For the purposes of the article, the life story is divided into three periods: before 1917, after the revolution and the period of his activity in Leningrad Theological Academy (LTA). K. A. Sborovsky received theological education in a classical way (school, seminary, academy), but then decided to graduate from the Faculty of History and Philology of St. Petersburg University and devote his further teaching career to the Russian language and literature. After the revolution, K. A. Sborovsky continued teaching the same disciplines, combining teaching with social work. At LTA in 1946 he became a lecturer of fundamental theology. Pedagogical activities of K. A. Sborovsky from 1946 to 1957 were very rich: in addition to the major subject, he taught the Russian and Church Slavonic languages, the Holy Scriptures of the New Testament, delivered lectures at the University of Bonn, etc. Also, K. A. Sborovsky performed administrative functions of the secretary of the Pedagogical Council of the Academy, the secretary of the Academic Council, and the secretary of the Council of Deans. In conclusion, the article raises a number of questions that require in-depth study. It is concluded that the reconstruction of biographies of the first generation of professors of the revived Academy provides rich materials for further research and publications.

Keywords: K. A. Sborovsky, Leningrad Theological Academy and Seminary, continuity, fundamental theology, apologetics, Metropolitan Gregory (Chukov), Metropolitan Nikodim (Rotov).

About the author: **Nikolay Aleksandrovich Tarnakin**
Master of Theology, Postgraduate student of St. Petersburg Theological Academy; Assistant of the director of the Publishing House of St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: tarnakin.n.a@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9218-346X

For citation: Tarnakin N. A. "From Academy to Academy": the Life Path of Professor of Leningrad Theological Academy K. A. Sborovsky (1883–1965). *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 29–41.

The article was submitted 14.11.2023; approved after reviewing 18.12.2023; accepted for publication 16.01.2024.

Введение

В настоящей статье продолжается начатое автором ранее изучение вопроса преемственности образовательной и научной моделей дореволюционных академий и семинарий в ЛДАиС, поскольку говорить о «преемственности возрожденных духовных школ можно лишь благодаря преподавателям и выпускникам дореволюционных академий и семинарий» [Тарнакин, 2021, 386]; также продолжается исследование проблематики научно-богословского наследия преподавателей основного богословия СПбДА [Лушников, 2017; Лушников, 2021; Лушников, 2022; Лушников, 2023; Карпук, 2017] и ЛДА [Костромин, 2012; Лушников и др., 2020; Тарнакин, 2019; Тарнакин, 2020].

К первому поколению преподавателей возрожденной Ленинградской духовной академии принадлежит профессор основного богословия Константин Александрович Сборовский (1883–1965). Выпускник Санкт-Петербургской духовной академии, продолживший обучение в Санкт-Петербургском университете, Константин Александрович в 1946 г. вернулся в свою alma mater.

Его путь «из академии в академию» оказался необыкновенно богат на события, места и лица. Для целей настоящей статьи биография К. А. Сборовского разделена на три периода: до 1917 г., после революции и период его деятельности в ЛДА.

До 1917 года

Константин Александрович Сборовский родился в многодетной семье священника 24 сентября 1883 г. в с. Еваново (впоследствии пос. Еремково) Вышневолоцкого уезда Тверской губернии (АСПбДА. Л. 7). Константин был шестым ребенком. Его отец, протоиерей Александр Георгиевич Сборовский, был настоятелем старинного храма Воскресения Христова в том же селе[1].

Храм Воскресения Христова с. Еремково, 2020 г.
Фото — Илья Смирнов (https://sobory.ru/photo/410291)

[1] Сохранившееся до наших дней в перестроенном виде здание храма было возведено в 1769 г. (см.: [Еремково, 2023]).

К. А. Сборовский, 1908 г.
(ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 52541. Л. 26)

В 1893 г. Константин закончил земскую школу в с. Еваново, а затем в 1898 г. — духовное училище в г. Бежецке Тверской губернии. В 1904 г. К. Сборовский закончил духовную семинарию в Твери[2]. После выпуска, 24 июля 1904 г., Правление семинарии рекомендовало в состав нового академического курса СПбДА одного воспитанника — Константина Сборовского (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 224. Л. 1). По результатам вступительных экзаменов он был принят в число казеннокоштных студентов [ЖЗС СПбДА, 1905, 4–8]. В 1908 г. К. А. Сборовский, учившийся по историческому отделению, закончил СПбДА со степенью кандидата богословия по 1 разряду, с правом на соискание степени магистра богословия без новых устных испытаний (ЦГИА СПб. Ф. 405. Оп. 1. Д. 286. Л. 43); [ЖЗС СПбДА, 1908, 244–245]. Согласно разрядному списку выпускников LXV курса СПбДА от 23 июня 1908 г., К. А. Сборовский занимал восьмое место [ЖЗС СПбДА, 1908, 244–245].

О кандидатском сочинении К. А. Сборовского «Отношение христианства к культуре»[3] мы можем судить лишь по отзыву ординарного профессора А. А. Бронзова (1858–1936/37), в котором недостатком работы указывается то, что «автор не пользовался иностранными пособиями… Не видно у него особенного пользования и литературой русскою…» [ЖЗС СПбДА, 1908, 291]. В то же время в отзыве отмечается и ряд положительных качеств работы: «автор хорошо воспользовался библейскими данными, постарался проникнуть в их смысл и значение… внимательно вдумывался в изучавшийся им вопрос» [ЖЗС СПбДА, 1908, 291]. Также проф. А. А. Бронзов характеризует некоторые умозаключения как вызывающие недоумения и возражения, но главные и существенные «в общем удобоприемлемы» [ЖЗС СПбДА, 1908, 291].

После окончания Академии К. А. Сборовский, обязанный по общему правилу отслужить шесть лет по духовно-учебной части, поступает в Санкт-Петербургский университет и одновременно подает в Св. Синод прошение об отсрочке обязательной службы. В студенты университета К. А. Сборовский зачислен 23 августа 1908 г., а синодальным определением от 13–21 августа 1908 г. ему предоставлена отсрочка (ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 52541. Л. 2, 3).

В 1910 г. К. А. Сборовский заканчивает славяно-русское отделение историко-филологического факультета[4] с дипломом первой степени. Определением Св. Синода от 27–31 января 1912 г. он освобожден от обязательной службы по духовному ведомству при условии уплаты долга за содержание в Академии в размере 900 руб. посредством 10%-х вычетов из полученного дохода (ЦГИА СПб. Ф. 405. Оп. 1. Д. 286.

[2] Любопытную косвенную оценку полученного им начального образования дал спустя несколько лет ордин. проф. А. А. Бронзов в своем отзыве на кандидатское сочинение К. А. Сборовского: «солидная подготовка, полученная автором во время его школьной жизни, расширившая его богословско-философский кругозор, помогла ему весьма существенно. <…> Автор много трудился, вдумчив и толков» [ЖЗС СПбДА, 1908, 291–292].

[3] Сам текст диссертации не удалось обнаружить ни в Отделе рукописей РНБ (Ф. 573), ни в ЦГИА СПб (Ф. 277).

[4] Впоследствии К. А. Сборовский только его и указывал в сведениях о себе (ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 1).

Л. 20). Отметим, что в 1912 г. годовой доход К. А. Сборовского составлял 780 руб., т. о., без учета индексации выплачивать долг пришлось бы более 11,5 лет.

В апреле 1917 г. К. А. Сборовский вступает в брак с Татьяной Владимировной Бритневой (род. 21 ноября 1897 г.).

Преподавательская деятельность Константина Александровича связана с разнообразными учебными заведениями (в том числе высшими) Петербурга-Петрограда-Ленинграда. Отметим, что К. А. Сборовский, во-первых, начинает преподавательскую деятельность еще будучи студентом университета, во-вторых, он, впоследствии преподававший в основном русский язык, в семинарском аттестате имел за «Русскую словесность» и «Историю русской литературы» лишь четверки.

Полный перечень учебных заведений, в которых К. А. Сборовский состоял преподавателем литературы, истории, русского и латинского языков, см. в Приложении № 1. До революции он в основном преподавал в школах, например в женских гимназиях, после 1917 г. — в основном в военных и технических институтах.

После революции

Трудовая деятельность К. А. Сборовского с 1918 по 1936 гг. заслуживает особого внимания, поскольку, помимо преподавательской деятельности, в его жизни появляются несколько неожиданные занятия.

Так, Сборовский был:

- Заведующим школой взрослых «Красный Ленинград» (01.10.1918–30.12.1930) (ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 3, 5 об.);
- Инструктором красноармейских чинов культурно-просветительского отделения Губвоенкомитета (15.09.1919–15.09.1920) (ЦГА СПб. Ф. Р-6690. Оп. 1–1. Д. 647; ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 2, 5 об.);
- Инструктором школьного отдела политотдела Управления военно-морских учебных заведений (1.09.1920–01.10.2021) (ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 2, 3, 5 об.);
- Членом тарифно-нормировочной комиссии (15.08.1921–01.09.1930) (ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 3);
- Членом тарифно-расценочной комиссии отдела образования 2-го городского района (01.09.1921–15.12.1936) (ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 6).

В 1923 г. на конференции преподавателей школ для взрослых К. А. Сборовский сделал доклад на тему «Стенгазета как один из методов политпросвет работы» (ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 3). Особо отметим, что в 1929 г., будучи заведующим курсами для взрослых «Красный Ленинград», Сборовский прошел чистку госаппарата и был оставлен в должности (ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 6 об.). При этом он не был членом ВКП(б) (ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 2.).

Во время Великой Отечественной войны, находясь в эвакуации (февраль 1942 г. — август 1944 г.), К. А. Сборовский работал учителем средней школы в своем родном поселке Еремково Калининской области (АСПбДА. Л. 3).

Деятельность в Ленинградской духовной академии

В начале сентября 1946 г. К. А. Сборовский приступает к работе в возрожденной ЛДА[5]. 8 сентября 1946 г. он назначается доцентом кафедры истории религиозной философии и русской религиозной мысли (кафедры истории религиозно-философской мысли). Также К. А. Сборовский преподает Основное богословие в семинарии и академии. Одновременно он становится секретарем Ученого Совета (АСПбДА. Л. 3, 8)[6].

[5] Об обстоятельствах приглашения К. А. Сборовского в Академию см. ниже.

[6] О развитии богословской науки в ЛДА в первые годы ее существования см.: [Карпук, 2016].

Проф. К. А. Сборовский в ЛДА

В течение 1946–48 уч. гг. К. А. Сборовский читает лекции и составляет лекции-стенограммы по истории религиозно-философской мысли для студентов I и II курсов Духовной академии. В своем отчете Сборовский отмечает, что стремится «привлечь внимание у тому, как постепенно медленно и с трудом вырабатывалась та философская терминология, которая была использована в христианской догматике» (АСПбДА. Л. 13 об.). В 1950–51 уч. г., в связи с тем, что с февраля 1949 г. история философии была исключена из учебного плана Академии, К. А. Сборовский переработал лекции сначала в «Очерки по истории христианской апологетики» (Сборовский, 1951) для студентов I курса Академии, позже в «Курс Основного богословия (апологетики)» для I–III курсов Академии (Сборовский, 1954а; Сборовский, 1954б; Сборовский, 1955а).

Обратим внимание, что несмотря на изъятие из учебного плана истории религиозно-философской мысли, работа в этом направлении продолжалась, например, на кафедре Византологии. Так, в 1955 г. К. А. Сборовский рецензировал кандидатские сочинения «М. П. Погодин и его значение в деле возрождения славянства» и «Иван Васильевич Киреевский как славянофил и богослов» (АСПбДА. Л. 78).

Обращает на себя внимание, что педагогическая деятельность К. А. Сборовского в ЛДА с 1946 по 1957 гг. отличалась чрезвычайной насыщенностью. При этом следует отметить, что нагрузка в течение каждого учебного года менялась, предметы переходили от одного преподавателя к другому, поэтому установить точные временные рамки преподавания дисциплин не представляется возможным. Таким образом, помимо преподавания Основного богословия, К. А. Сборовский:

1946–47 уч. г. — начал преподавать русский и церковнославянский языки;

1948–49 уч. г. — составил учебные руководства по Основному богословию (для заочников) и по Св. Писанию Нового Завета (Четвероевангелие, Соборные послания, Послания св. ап. Павла);

1949–51 гг. — был деканом кафедры филологии (К. А. Сборовский указывал в своей анкете преподавателя, что знает латинский и греческий языки (АСПбДА. Л. 5));

1950–51 уч. г. — начал преподавать Св. Писание (во 2-м классе).

Особо следует отметить, что в 1956 г. К. А. Сборовский был командирован в Западную Германию, где читал лекции в Боннском университете и в высших богословских школах в Вуппертале и Зосте [Парийский, 1965, 12–13], а годом ранее принимал участие во II международной конференции патрологов в Оксфорде (АСПбДА. Л. 3; Сборовский, 1955б; Парийский, 1965), представив доклад о св. Иустине Философе (Сборовский, 1957).

* * *

Вскоре после начала работы в возрожденной ЛДА К. А. Сборовскому было поручено заниматься решением одной из насущных в то время проблем. 2 декабря 1947 г. Объединенный Педагогический Совет ЛДАиС постановил: «Организовать сводную группу из учеников 1, 2 и 3 классов Духовной Семинарии, не успевающих по русскому языку, вести с ними дополнительные занятия по два часа в неделю… поручить эти занятия доценту Сборовскому К. А.» (АСПбДА. Л. 12).

Однако спустя пять лет было признано, что проблема так и не решена. 30 августа 1952 г. Совет ЛДАиС постановил: «По примеру прошлых лет вести дополнительные занятия по Русскому языку с отстающими, вследствие слабой их подготовки, каковыми обыкновенно являются украинцы и белорусы, поручить указанные занятия Сборовскому К. А. в количестве 4-х недельных часов».

* * *

В первые годы своего существования Академия предпринимала все возможное, чтобы активизировать научную деятельность профессорско-преподавательской корпорации. Немалая заслуга в этом деле принадлежит митр. Григорию (Чукову; 1870–1955), который, в частности, способствовал защите преподавателями магистерских диссертаций. В отношении К. А. Сборовского это выглядело следующим образом.

27 мая 1951 г. митр. Григорий направляет резолюцию в Совет ЛДАиС о том, что он ознакомился во всем объеме с трудами доцента К. А. Сборовского и предлагает выбрать следующие работы для представления к ученой степени магистра богословия (по совокупности педагогических трудов): 1) учебное руководство по Основному богословию (для заочников семинарии); 2) учебное руководство по Св. Писанию Нового Завета (Четвероевангелие, Соборные послания, Послания св. ап. Павла) (для семинаристов и заочников); 3) методическую записку к программе по русскому языку в духовных семинариях (1950); 4) докладную записку «О значении курса Истории философии в системе богословского образования» (1949); 5) ценный в историческом смысле большой труд по истории философии (стенограммы), прочитанный в 1946/47 уч. г. (757 стр.) и в 1947/48 уч. г. (1008 стр.). Также в резолюции отмечалось, что «попутно можно иметь в виду и прочие труды К. А. Сборовского по описанию деятельности некоторых лиц и его труды по истории литературы» (АСПбДА. Л. 36).

В ответ на резолюцию уже сам К. А. Сборовский 12 июня 1951 г. подает митр. Григорию прошение. Отмечая, что ранее он подавал на рассмотрение для соискания степени магистра богословия работу «Очерки по истории христианской апологетики», которую рассмотрели и на которую дали свои отзывы проф. прот. А. Осипов и проф. С. А. Купрессов, Константин Александрович просит разрешить переработать свой труд в соответствии с замечаниями, а не дорабатывать и подавать на защиту педагогические труды (АСПбДА. Л. 37). На данное прошение митрополитом была наложена положительная резолюция.

Спустя год, 4 июня 1952 г., К. А. Сборовский успешно защитил магистерскую диссертацию «Очерки по истории христианской апологетики», и 14 июля 1952 г. был утвержден Святейшим Патриархом Алексием I в степени магистра богословия (АСПбДА. Л. 68). Соответственно, с нового учебного года он был назначен на должность профессора.

* * *

Помимо педагогической нагрузки, К. А. Сборовский выполнял также ряд административных функций: секретарь Педагогического Совета Академии, секретарь Ученого Совета, секретарь Совета Деканов. Также 4 апреля 1951 г. решением Совета ЛДАиС К. А. Сборовский был включен в Комиссию по унификации учебных планов для Духовных академий (АСПбДА. Л. 32) и в Комиссию по осуществлению штатно-окладной системы педагогического труда (АСПбДА. Л. 33), а 19 ноября 1952 г. избран в Комиссию по разработке применительно к условиям ЛДАиС проекта МДАиС «Положения о премиях за лучшие сочинения учащихся» (АСПбДА. Л. 42).

При этом, ввиду преклонного возраста (в сентябре 1953 г. ему исполнилось 70 лет), Константин Александрович постепенно оставляет некоторые должности: в сентябре 1951 г. — секретаря Педагогического Совета Академии и Совета Деканов (АСПбДА. Л. 38), в сентябре 1953 г. — секретаря Ученого Совета (АСПбДА. Л. 71, 72).

Корпорация ЛДАиС, 1949 г.

Также К. А. Сборовский старается освободиться от некоторых достаточно экзотических, на сегодняшний взгляд, обязанностей. В январе 1954 г. он обращается в Совет Академии со следующим заявлением: «По должности Секретаря Совета Академии я являлся ответственным за имеющийся в Духовной Академии авторотатор. С сентября 1953 г., по моему заявлению, Совет освободил меня от указанной должности, между тем до сих пор ответственность за авторотарор с меня не снята. Прошу Совет Академии поручить наблюдение за работой авторотатора другому лицу» (АСПбДА. Л. 73).

В 1957 г. состояние здоровья К. А. Сборовского ухудшается, и 27 декабря он подает заявление о переводе на пенсию в Совет ЛДАиС (АСПбДА. Л. 88), который, в свою очередь, обращается в Учебный комитет с просьбой ходатайствовать перед Патриархом о назначении Сборовскому пенсии (АСПбДА. Л. 94–94 об.). В итоге с 15 марта 1958 г. К. А. Сборовский освобожден от преподавания, ему назначено пособие (т. к. вопрос о церковных пенсиях еще не был разрешен) 2000 руб. в месяц (АСПбДА. Л. 96), при том что до увольнения профессор зарабатывал 4500 руб. в месяц (АСПбДА. Л. 100–101).

В марте 1958 г. Совет Академии постановил избрать проф. К. А. Сборовского почетным членом ЛДАиС (АСПбДА. Л. 97).

* * *

Говоря о личных качествах К. А. Сборовского и о нем как о преподавателе, приведем несколько различающихся отзывов. По словам проф. Л. Н. Парийского, «в отношении к людям, в частности к студентам, Константин Александрович был всегда приветлив, мягок, деликатен. К поручаемому делу относился усердно, был точен и исполнителен» [Парийский, 1965, 13].

Патриарх Алексий I (1877–1970), в декабре 1950 г. посетивший академические лекции, высказал замечания по поводу урока по апологетическому богословию доцента К. А. Сборовского. После лекции, «слишком подробно и скучно излагавшей студентам биографию Максима Грека, Святейший Патриарх заметил педагогу о недопустимости параллелизма в преподавании апологетического богословия и церковной истории, к которой и следовало отнести материал прочитанной лекции» [Церковное торжество, 1950, 18].

По воспоминаниям выпускника Академии, «Сборовский был интересный преподаватель, читал у нас апологетику. Одно время также философию — очень интересно преподавал. Он был большой знаток русской художественной литературы. Вел этот предмет у нас в семинарии, но раньше преподавал в университете. Пушкина

он почти всего знал на память, помнил хорошо содержание всего Толстого. В нашей Семинарии устраивались интересные литературные вечера. Он сам на них выступал с декламацией» [Сборовский, 2023]. Например, в 1947 г. в дни Пушкинских торжеств К. А. Сборовский сделал два доклада о творчестве великого русского поэта (ЦГА СПб. Ф. Р-9324. Оп. 2. Д. 12. Л. 48), а 20 ноября 1949 г. выступил на тему «Нравственные черты Евгения Онегина» (ЦГА СПб. Ф. Р-9324. Оп. 2. Д. 28. Л. 96).

* * *

Скончался К. А. Сборовский 28 августа 1965 г. на 83-м году жизни, «как истинный христианин, спокойно, в полном сознании, простившись с своей женой…» [Парийский, 1965, 13]. 1 сентября в академическом храме ап. и ев. Иоанна Богослова митр. Никодим (Ротов; 1929–1978) возглавил заупокойную Литургию и отпевание. По шестой песни канона слово произнес ученик почившего доцент-протоиерей Василий Стойков (1929–2020). Похоронен К. А. Сборовский на Красненьком кладбище Ленинграда.

Отпевание проф. К. А. Сборовского

* * *

При изучении биографии К. А. Сборовского неизбежно возникает ряд вопросов.

Во-первых, кем и как он был приглашен в Академию? Как следует из некролога Л. Н. Парийского, Сборовский «в 1946 году по приглашению митрополита Ленинградского Григория… пришел в восстановленную духовную академию, где ему было поручено преподавание Основного богословия» [Парийский, 1965, 12]. 9 сентября состоялось первое заседание Объединенного педагогического совета, на котором было заслушано сообщение о назначении доцентом Академии К. А. Сборовского ((АСПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1: ЖЗС ЛДА. Л. 236), цит. по: [Шкаровский, 2015, 391]), при том что остальные преподаватели были утверждены в должностях с 1 сентября и собраны на организационное собрание 4 сентября ((АСПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1: ЖЗС ЛДА. Л. 17–35), цит. по: [Шкаровский, 2015, 390–391; Сорокин, 2006, 13–14]). Был ли митрополит лично знаком с ним или позвал его по чьей-то рекомендации? Как человек, о котором

не упоминается в перечне приглашаемых в Академию преподавателей, оказывается вдруг не только доцентом, но секретарем Ученого Совета?

Во-вторых, каковы мотивы приглашения именно К. А. Сборовского? Дело в том, что после окончания Академии в 1908 г. Константин Александрович ни одного дня не преподавал богословские дисциплины (воскресная школа до 1913 г. не в счет). В течение почти 36 лет он преподавал только литературу, историю, русский и латинский языки (т. е. согласно своему университетскому образованию[7]). Почему же в ЛДА он начинает прежде всего преподавать Основное богословие и философию?

В-третьих, К. А. Сборовский два года, до 1948 г., совмещает работу в ЛДА с преподаванием в Педагогическом институте им. А. И. Герцена, причем преподает там литературу и языки. Почему же он сразу, в 1946 г., не ушел — или не был уволен — из института, когда стал преподавателем Духовной академии?

В-четвертых, в анкетах К. А. Сборовский указывал, что имел медаль «За победу над Германией» (АСПбДА. Л. 4). Однако, согласно статуту этой медали [Сборник законодательных актов, 1987, 143–145], учрежденной Указом Президиума Верховного Совета СССР от 9 мая 1945 г., ею награждались военнослужащие и лица штатного состава, принимавшие непосредственное участие в рядах Красной армии, выбывшие по ранению и болезни и т. д. Данных о том, что Сборовский воевал, нет[8]. Сам он в анкете указывал, что находился в эвакуации (февраль 1942 — август 1944 гг.) в Калининской области (АСПбДА. Л. 3). В то же время, согласно дополнению к Положению о медали «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.», ею также награждался личный состав органов Народного комиссариата внутренних дел СССР и Народного комиссариата государственной безопасности СССР [Сборник законодательных актов, 1987, 143]. Таким образом, ситуация с награждением Сборовского указанной медалью представляется неясной.

Далее возникает несколько частных вопросов, следующих из контекста полностью собранной биографии К. А. Сборовского. Прежде всего это вопрос, почему выпускник Духовной академии, работавший в 1920–1930-е гг. в столь серьезных организациях, как Военно-морское училище им. М. В. Фрунзе, Промышленная академия им. И. В. Сталина, Высшее военно-морское училище им. Ф. Э. Дзержинского, Высшая военно-морская офицерская школа, Юридический институт им. М. И. Калинина, не был репрессирован? Как он вообще умудрился работать в этих организациях, будучи беспартийным? Почему в 1946 г., перед приходом в ЛДА, Сборовский оставил все прежние места работы, за исключением Института им. Герцена?..

Заключение

В настоящей работе реконструирована значительная часть биографии профессора основного богословия ЛДА К. А. Сборовского (1883–1965). При этом выявлены проблемные поля для дальнейших углубленных исследований. Одни из них относятся к сфере преподавания основного богословия (вопросы о том, почему учитель русского языка преподавал основное богословие и религиозную философию), другие — к изучению истории СССР (вопросы о получении медали, о беспартийности и репрессиях).

Как представляется, полученные результаты по изучению биографий первого поколения преподавателей возрожденной ЛДА дают богатейший материал для дальнейшего исследования и публикаций. В то же время они ставят ряд вопросов как по истории Русской Православной Церкви в целом, так и по истории Санкт-Петербургских Духовных школ в частности.

[7] В апреле 1952 г. в своей анкете Сборовский указал, что получает пенсию «за выслугу лет», «за 25 лет службы учителем (в 1933 г.)» в размере 150 руб. в месяц.

[8] Автором статьи был сделан запрос в Филиал Центрального архива Министерства обороны Российской Федерации (архив Военно-Морского Флота, г. Гатчина). Ответ от 4 июня 2021 г. гласил, что «в находящемся на хранении в архиве деле… (фонд 3, опись 1, дело 1635) сведений о награждении Сборовского К. А. не содержится».

Приложение № 1

Полный перечень учебных заведений, в которых состоял преподавателем К. А. Сборовский

- Воскресная школа Общества распространения религиозно-нравственных знаний в духе Православной Церкви при храме Воскресения Христова у Варшавского вокзала (01.09.1908–01.10.1911) (АСПбДА. Л. 3; ЦГИА СПб. Ф. 15. Оп. 2. Д. 1042А; ЦГИА СПб. Ф. 405. Оп. 1. Д. 286. Л. 29);
- Торговая школа А. И. Янсона (15.09.1908–1.09.1909) (ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 5 об.);
- Реальное училище на Невском, 147 (Санкт-Петербург) (1.09.1909–1.09.1912) (АСПбДА. Л. 2, 7, 9; ЦГИА СПб. Ф. 405. Оп. 1. Д. 286; ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 5 об.);
- Мариинская и Коломенская женские гимназии (01.09.1910–01.11.1918) (АСПбДА. Л. 2, 7, 9; ЦГИА СПб. Ф. 405. Оп. 1. Д. 286; ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 5 об.);
- 12-я мужская гимназия Министерства народного просвещения (16.08.1911–1913; Санкт-Петербург, Невский пр-т) (АСПбДА. Л. 2; ЦГИА СПб. Ф. 15. Оп. 2. Д. 1042А);
- Павловский женский институт (01.10.1912–1917; Санкт-Петербург) (АСПбДА. Л. 2, 7, 9; ЦГИА СПб. Ф. 15. Оп. 2. Д. 1042А);
- Екатерининская женская гимназия (с 09.1913; Санкт-Петербург) (АСПбДА. Л. 2; ЦГИА СПб. Ф. 15. Оп. 2. Д. 1042А);
- Александровский (Смольный) институт (1912–1917; Санкт-Петербург) (АСПбДА. Л. 2, 7, 9; ЦГИА СПб. Ф. 2. Оп. 1. Д. 18541);
- Коммунистический университет (1920–1923; Ленинград) (АСПбДА. Л. 9; ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 3);
- Рабфак Технологического и Электротехнического институтов (08.12.1919–15.03.1922; Ленинград) (АСПбДА. Л. 2, 7, 9; ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 5 об.);
- Рабфак Химико-технологического института (20.01.1920 — не ранее 30.09.1935; Ленинград) (ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 5 об., 6 об.);
- Рабфак института инженеров путей сообщения (1921) (АСПбДА. Л. 9; ЦГА СПб. Ф. Р-2928. Оп. 1. Д. 1015);
- Военно-морское политическое училище им. Рошаля (01.10.1921–15.04.1927; Ленинград) (АСПбДА. Л. 2, 7, 9; ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 2, 3, 5 об.);
- Военно-морское училище им. М. В. Фрунзе (15.10.1924–01.10.1926) (АСПбДА. Л. 2; ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 5 об.);
- Курсы красных хозяйственников (1927) (ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 3);
- Рабфак Электротехнического института (01.09.1927–01.09.1933; Ленинград) (ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 5 об.);
- Промышленная академия им. И. В. Сталина Академии тяжелой промышленности (01.07.1929–1935; Ленинград) (АСПбДА. Л. 3, 8, 9; ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 5 об.);
- Промышленная академия им. С. М. Кирова Академии легкой промышленности (01.09.1930–20.03.1938; Ленинград) (АСПбДА. Л. 3, 8, 9; ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 5 об., 11);
- Заочная промышленная академия (15.09.1930–30.10.1933) (ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. Л. 5 об.);
- Высшее Военно-морское училище им. Ф. Э. Дзержинского (1934–1940; Ленинград) (АСПбДА. Л. 2, 7, 9);
- Высшая Военно-морская офицерская школа (в/ч 95206) (01.08.1944–15.12.1946; Ленинград) (АСПбДА. Л. 3, 7, 9)
- Юридический институт им. М. И. Калинина (1936–1942; Ленинград) (АСПбДА. Л. 3, 8, 9);

- Институт иностранных языков им. Покровского (1938–1942; Ленинград) (АСПбДА. Л. 3, 8);
- Педагогический институт им. А. И. Герцена (по возвращении из эвакуации, 1944–1948; Ленинград) (АСПбДА. Л. 3, 8, 9).

Источники и литература

Источники

1. АСПбДА — Архив Санкт-Петербургской духовной академии. Личное дело Константина Александровича Сборовского.
2. ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга.
   ЦГА СПб. Ф. Р-2889. Оп. 3. Д. 195. 14 л.: Сборовский Константин Александрович.
   ЦГА СПб. Ф. Р-2928. Оп. 1. Д. 1015. 5 л.: Сборовский Константин Александрович.
   ЦГА СПб. Ф. Р-6690. Оп. 1–1. Д. 647. 13 л.: Личное дело сотрудника Губвоенкомата. Сборовский Константин Александрович.
   ЦГА СПб. Ф. Р-9324. Оп. 2. Д. 12. 238 л.: Переписка с канцелярией митрополита.
   ЦГА СПб. Ф. Р-9324. Оп. 2. Д. 28. 100 л.: Переписка с Ленинградской духовной семинарией и академией.
3. ЦГИА СПб — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга.
   ЦГИА СПб. Ф. 15. Оп. 2. Д. 1042А. 2 л.: Сборовского Константина Александровича.
   ЦГИА СПб. Ф. 2. Оп. 1. Д. 18541. 2 л.: Личное дело Сборовского Константина Александровича, преподавателя русского языка.
   ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 224. 3 л.: Сборовский Константин Александрович.
   ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 52541. 39 л.: Сборовский Константин Александрович.
   ЦГИА СПб. Ф. 405. Оп. 1. Д. 286. 44 л.: Дело о службе с приложением формулярного и послужного списков. Сборовский Константин Александрович, преподаватель русского языка Коломенской гимназии.
4. Сборовский (1951) — *Сборовский К. А.* Очерки по истории христианской апологетики. Л., 1951. [Машинопись; Библиотека СПбДА].
5. Сборовский (1954а) — *Сборовский К. А.* Курс Основного богословия (апологетики). I курс Духовной Академии. Л., 1954. [Машинопись; Библиотека СПбДА].
6. Сборовский (1954б) — *Сборовский К. А.* Курс Основного богословия (апологетики). II курс Духовной Академии. Л., 1954. [Машинопись; Библиотека СПбДА].
7. Сборовский (1955а) — *Сборовский К. А.* Курс Основного богословия (апологетики). III курс Духовной Академии. Л., 1955. [Машинопись; Библиотека СПбДА].
8. Сборовский (1955б) — *Сборовский К. А.* Вторая международная конференция патрологов в Оксфорде // ЖМП. 1955. № 11. С. 64–66.
9. Сборовский (1957) — *Сборовский К. А.* Святой Иустин Философ и Мученик как Апологет // Studia Patristica. Berlin, 1957. Vol. II. P. 366–367.

Литература

10. Еремково (2023) — Еремково (Еваново, Николаевский-Поддубский погост) — Воскресенская церковь // Православные храмы Тверской земли. URL: http://hram-tver.ru/index.php/khramy-tverskoj-oblasti/udomelskij-rajon/1858-eremkovo-evanovo-nikolaevskij-poddubskij-pogost-voskresenskaya-tserkov (дата обращения: 25.03.2024).
11. ЖЗС СПбДА (1905) — Журналы заседаний Совета С.-Петербургской духовной академии за 1904–1905 учебный год (в извлечении). СПб.: Типография М. Меркушева, 1905.
12. ЖЗС СПбДА (1908) — Журналы заседаний Совета С.-Петербургской духовной академии за 1907–1908 учебный год. СПб.: Типография М. Меркушева, 1908.

13. Карпук (2016) — «В современных учебных заведениях им зажжена лампада знания перед алтарем Вечной Истины». Документы по истории развития богословской науки в Ленинградской Духовной Академии в первые годы ее существования (*вступ. статья, публ. и примеч. Д. А. Карпука*) // Христианское чтение. 2016. № 4. С. 110–156.

14. Карпук (2017) — *Карпук Д. А.* Научно-исследовательская и педагогическая деятельность Н. М. Малахова. Период 1911–1918 гг. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2017. № 1. С. 8–17.

15. Костромин (2012) — *Костромин К., прот.* Архиепископ Михаил (Мудьюгин) как студент, ректор и профессор Санкт-Петербургских (Ленинградских) духовных школ // Христианское чтение. 2012. № 2. С. 6–42.

16. Лушников (2017) — *Лушников Д. Ю., свящ.* Критический разбор курса основного богословия преподавателя Петроградской духовной академии Нила Михайловича Малахова (1884–1934) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2017. № 1. С. 18–24.

17. Лушников (2021) — *Лушников Д. Ю., свящ.* Учение о принципах богословского познания в основном богословии архиепископа Никанора (Бровковича; 1826–1890) // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 192–206.

18. Лушников (2022) — *Лушников Д. Ю., свящ.* Святитель Иннокентий (Борисов) как родоначальник отечественного академического основного богословия // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 98–115.

19. Лушников (2023) — *Лушников Д. Ю., свящ.* Естественная теология в богословском наследии святителя Иннокентия (Борисова) // Вопросы теологии. 2023. Т. 5. № 2. С. 263–286.

20. Лушников и др. (2020) — *Лушников Д., свящ., Костромин К., прот., Палюлин Е., прот., Фирсов С. Л., Тарнакин Н. А.* Материалы круглого стола, посвященного 20-летию со дня кончины архиепископа Михаила (Мудьюгина) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 1 (5). С. 86–108.

21. Парийский (1965) — *Парийский Л. Н.* Памяти К. А. Сборовского // ЖПМ. 1965. № 10. С. 12–13.

22. Сборник законодательных актов (1987) — Сборник законодательных актов о государственных наградах СССР: по состоянию на 1 янв. 1987 г. М.: Известия, 1987. 334 с.

23. Сборовский (2023) — Сборовский Константин Александрович // Санкт-Петербургская Духовная Академия. URL: https://spbda.ru/professors/honorary-members/sborovskij-konstantin-aleksandrovich (дата обращения: 25.03.2024).

24. Сорокин (2006) — *Сорокин В., прот.* 60-летие возрождения духовных школ в Санкт-Петербурге // Христианское чтение. 2006. № 26. С. 13–14.

25. Тарнакин (2019) — *Тарнакин Н. А.* Отдельные аспекты богословского наследия архиепископа Михаила (Мудьюгина) (1912–2000) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 2 (4). С. 216–236.

26. Тарнакин (2020) — *Тарнакин Н. А.* К вопросу об отношении архиепископа Михаила (Мудьюгина) к евхаристическому богословию. По материалам межхристианских богословских собеседований // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 2 (6). С. 62–72.

27. Тарнакин (2021) — *Тарнакин Н. А.* К вопросу о преемственности образовательной и научной моделей дореволюционных духовных школ в Ленинградской духовной академии и семинарии (вторая половина 1940-х годов) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2021. № 3 (8). С. 386.

28. Церковное торжество (1950) — Церковное торжество в Ленинграде // ЖПМ. 1950. № 1. С. 18.

29. Шкаровский (2015) — *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. Т. 1.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

И. Ю. Роготнев

Поэзия А. С. Пушкина в горизонте политической теологии

УДК 821.161.1.09+32:2
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_42
EDN WYHGDB

Аннотация: В духовном пути А. С. Пушкина обнаруживается корреляция между политическими и религиозными исканиями поэта, что позволяет поставить вопрос о возможности прочтения его текстов в горизонте политической теологии. Опыт такого прочтения определяет новизну исследования, актуальность которого заключается в применении метода сопряжения, согласования богословских и политических смыслов текста. Следуя интуиции К. Шмитта, под политической теологией можно понимать отношение между политическими и теологическими структурами дискурса, а также проект исследования этих отношений. В пушкинском творчестве политико-теологическая мысль заявляет о себе в стихотворении о сеятеле (1823), которое послужило источником развернутого богословского размышления об истории в «Великом инквизиторе» Достоевского. В стихотворении Пушкина осуществляется перенос категории «Свобода» из сферы политического в область духовного опыта. В поэме «Медный всадник» (1833) обнаруживаются концептуальные параллели с политико-теологической конструкцией Т. Гоббса. Государство предстает как необходимый, но монструозный момент истории. Политико-теологическая мысль Пушкина находит свое завершение в цикле стихотворений 1836 г., где фигура Христа предстает в качестве источника свободы в мире и средства исхода из политической реальности. Политическая теология Пушкина может быть охарактеризована как дуалистическая, то есть разделяющая священное и мирское, и как знание о пределах политического. Это знание имеет для поэта практическое значение.

Ключевые слова: Пушкин, политическое, политическая теология, власть, священное и мирское, Каменноостровский цикл, монархизм, «Левиафан», свобода.

Об авторе: **Илья Юрьевич Роготнев**
Кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы Пермского государственного национального исследовательского университета.
E-mail: rogotnev05@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7053-6180

Для цитирования: Роготнев И. Ю. Поэзия А. С. Пушкина в горизонте политической теологии // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 42–54.

Статья поступила в редакцию 25.12.2023; одобрена после рецензирования 17.01.2024; принята к публикации 12.02.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Ilia Yu. Rogotnev

Alexander Pushkin's Poetry in the Context of Political Theology

UDK 821.161.1.09+32:2
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_42
EDN WYHGDB

Abstract: Analysis of Alexander Pushkin's spiritual path reveals correlation between the poet's political and religious searchings, and makes it possible to undertake a reading of his texts in the context of political theology. The experience of such a reading determines the novelty of the study whose relevance is in the application of the method of conjugation, coherence of theological and political meanings of the text. Following Carl Schmitt's intuition, political theology can be defined as relationship between political and theological structures of discourse, as well as the project of studying these relationships. In Pushkin's work, political and theological thought manifests itself in the poem about a sower (1823), which happened to be a source of extensive theological reflection on history in Dostoevsky's *The Grand Inquisitor*. In Pushkin's poem the concept of Freedom is transferred from the area of political experience to the field of spiritual experience. *The Bronze Horseman* (1833) reveals conceptual parallels with the political-theological construct of Thomas Hobbes. The state appears as a necessary but monstrous moment in history. Pushkin's political-theological thought is finally completed in the cycle of poems (1836) where Jesus Christ appears as a source of freedom in this world and a means of escape from political reality. Pushkin's political theology can be defined as dualistic, i.e., separating the sacred and the profane, and as knowledge of the limits of the political. This knowledge is of practical significance for the poet.

Keywords: Pushkin, the political, political theology, power, the sacred and the profane, *Kamennoostrovsky (Stone Island)* lyrical cycle, monarchism, *Leviathan*, freedom.

About the author: **Ilia Yurievich Rogotnev**
Ph.D. in Philology, Lecturer, Department of Russian Literature, Perm State University.
E-mail: rogotnev05@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7053-6180

For citation: Rogotnev I. Yu. Alexander Pushkin's Poetry in the Context of Political Theology. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 42–54.

The article was submitted 25.12.2023; approved after reviewing 17.01.2024; accepted for publication 12.02.2024.

В основании политической теологии лежит вопрос о взаимоотношениях политического (*нем.* das Politische, *англ.* the Political) с областью священного. В свете этого вопроса многие аспекты истории, права, культуры, религии обнаруживают смысл, недоступный при партикулярном взгляде на феномены политической и религиозной жизни. В судьбе А. С. Пушкина обнаруживается взаимосвязь политической биографии и духовного пути: сдвигаясь от декларативного либерализма к просвещенному консерватизму и политическому реализму, поэт в то же время осуществляет в своих произведениях разворот от просветительского скепсиса к религиозной медитации (нам близко прочтение жизни поэта, представленное в работе: [Сурат, Бочаров, 2002]). Отмеченная корреляция интуитивно кажется естественной, едва ли не самоочевидной. Между тем анализ текстов такого без преувеличения безупречного автора, как Пушкин, позволит, как мы надеемся, выяснить смысловую структуру, лежащую в основе одного из возможных типов взаимоотношений политического и священного в христианской культуре.

Ввиду известных разночтений в трактовках политической теологии как проблемы для мысли и как области мышления (см.: [Кондуров, 2021, 23–40]) представляется уместным изложить наше понимание этого фундаментально открытого (здесь уместно сказать: *разверзнутого*) вопроса (1). Затем мы возьмем политическую теологию в качестве горизонта понимания пушкинских текстов, что для нас значит прочитать их в круге политико-теологических интуиций христианской культуры. Мы предпримем прочтение стихотворения «Свободы сеятель пустынный…» с учетом его влияния на «Великого инквизитора» Достоевского (2); поэму «Медный всадник» мы предлагаем прочитать как параллель к трактату Томаса Гоббса «Левиафан» (3); интерпретация итогового лирического цикла Пушкина — «Каменноостровской мессы», как назвал его Андрей Битов [Битов, 2006] — осуществляется в сопоставлении пушкинской политико-теологической концепции с языческой (античной) метафизикой (4). Опираясь на поэтическую мысль Пушкина, мы в заключение возьмем на себя смелость определить политическую теологию уже не как вопрос, но как особое знание (5).

1. Политическая теология

Современная (модерная, нововременная) политическая теология позволяет ощутить перерыв, разлад, зазор между политическим и теологическим в христианской культуре и сосредоточиться на продумывании, постижении этого зазора, на извлечении из этого осмысления философских и методологических выводов.

Подлинный источник этого разрыва в континууме общественной мысли — само Евангелие: «Царство Мое не от мира сего» (Ин 18:36); «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф 22:21). Сформулируем профанное недоумение перед «политической теологией» Иисуса Христа. Почему, отдавая Богу Божие, требуется отдавать и кесарю? Если Царство Христа не от мира сего, то не освобождает ли Он нас от долга миру сему? Задолженность Богу и задолженность кесарю — «случайно» («контингентно») сопоставленные факты или же эти долги связаны единой кредитной линией? Входит ли долг кесарю в «экономику спасения» (излюбленная метафора Джорджо Агамбена)?

Исходя из Евангелия и других текстов Писания, христианская традиция политической мысли вводит радикально новое — для античного интеллектуального ландшафта — понятие о власти и выстраивает тонкую диалектику вопроса о власти земной и Божественной [Марей, 2019]. Между тем неустранимое недоумение разума перед проблемой власти в свете Божественной реальности порождает всегда возобновляющееся в европейской культуре усилие по конструированию границ между политическим и священным. «Граница, проводимая между духовным и мирским, может быть спорной, и ее всегда нужно проводить заново (**этим политическая теология и занимается постоянно**), но если это разделение пропадает, то у нас иссякает наше (европейское) дыхание…» [Таубес, 2021, 123] (выделено нами).

Эпоха модерна предала забвению «зияние» между политическим и священным, представив религию лишь сферой, пусть иногда и привилегированной, общественной жизни. В момент острого кризиса современного мира, в межвоенный период, Карл Шмитт, верующий католик и выдающийся теоретик государства и права, придал политической теологии новый, собственно модернистский импульс. Напомним тот интеллектуальный ход, который осуществляет Шмитт для введения в политическую теорию теологического горизонта. Эссе Шмитта «Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете» (1922) открывается чеканной формулой: «Суверенен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении» [Шмитт, 2012, 8]. В развитие тезиса вводится аналогия между чрезвычайным положением как приостановкой регулярного правового режима и чудом как вмешательством божества в дела тварного мира. Аналогия эта позаимствована, очевидно, у Хуана Доносо Кортеса, который использовал ее в своей блистательной «Речи о диктатуре» [Доносо Кортес, 2023, 22–23]. Для Доносо Кортеса люди всегда, фатально уклоняются в погибель, и лишь «прямое, личное, суверенное действие» Бога спасает историю и род людской [Доносо Кортес, 2023, 67, 68]. Соответственно, диктатура («чрезвычайное» управление) является проекцией Божественной власти в область политического.

Над этой аналогией (суверен — Господь Бог, чрезвычайное положение — чудо) Шмитт выстраивает свою теоретическую стратегию: он заявляет о систематическом характере корреляций (или даже тождеств) между предельными политическими понятиями и понятиями теологическими [Шмитт, 2012, 41]. Несущая конструкция политического мира теологична; выходя к пределам политического, мы сталкиваемся со священным. Какова природа этих корреляций: является ли теология местом и способом свершения уставных политических актов? или, быть может, политические перформативы порождают в качестве своих идеологических дериватов теологию? — Шмитт как будто не берется выяснять.

В 1970 г. Шмитт издает свой последний трактат «Политическая теология II. Легенда о закрытии любой политической теологии». В этой прощальной реплике Шмитт настаивает на том, что политическая теология есть вопрос открытый, развернутый: политическая теология имеет место, и даже попытка «закрыть» политическую теологию происходит в поле политической теологии.

Кажется, недостаточно внимания уделено тому факту, что Шмитт переводит проблему, названную нами «зиянием» между политическим и священным, из онтологии в анализ дискурса. Это очевидно уже в первой «Политической теологии» (1922), где речь идет о понятиях и понятийных корреляциях. Это же подчеркнуто во второй «Политической теологии», где Шмитт раскрывает тему взаимной методологической ориентированности теологии и права как двух великих дискурсов христианского Запада [Schmitt, 1970, 99–102]. Если у св. Павла (Рим 13:1–2) Бог устанавливает власть (важный момент: «…идет речь не о каждом начальнике в отдельности, но о самой власти» [Иоанн Златоуст, 1903, 774]), то Шмиттовы размышления могут быть поняты в том духе, что теология устанавливает правовой порядок. Следуя Шмиттовой интуиции, общественная мысль модерна стремится показать — обычно с критическими целями, — как много в нашей политической реальности зависит от теологического истока. Теологична светская философия истории [Лёвит, 2021]; теологичны прославленные Э. Канторовичем «два тела короля» — смертное и бессмертное, — концепция «государства» и производное от нее «священное чувство патриотизма» [Канторович, 2015]; теологично само понимание политики как прежде всего управления [Агамбен, 2019]; в этом горизонте природа капитализма раскрывается в фигуре отрицания теологии и превращения религии в безблагодатную и самореферентивную веру (кредитование как вера в веру) [Агамбен, 2021]. Богословское ядро нашей политической реальности скрыто от ее обитателей, подвергнуто «амнезии» [Taubes, 2003, 64]. Западный мир в своих предельных основаниях отсылает к священному, однако западный модерн — это проект забвения, вытеснения политической теологии. Тогда в качестве интеллектуального поля современная политическая теология выступает способом

реконструкции истоков и прояснения смысла общественных институтов, политического языка и самого политического.

Итак, согласно шмиттианской гипотезе (подтвержденной трудами К. Лёвита, Э. Канторовича, Дж. Агамбена и др.), теологическая подоплека политического имеет место даже в том случае, если мы подвергли вопрос о мирском и священном забвению. Наша цивилизация располагает, однако, универсальным способом припоминания или местом, в котором мысль понуждается к тому, чтобы помнить свой исходный контекст. Этим местом выступает литература — дискурс, репрезентирующий сам язык в богатстве его формальных, смысловых, эстетических возможностей и всегда обращенный к другому дискурсу, играющий с текстами и текстовыми традициями (см.: [Culler, 2000, 28–34]).

2. «Свободы сеятель пустынный…» (1823)

Любопытно, как на политическую теологию однажды, как бы невзначай, натолкнулся Пушкин — поэт, энергично осваивавший культурное пространство европейского модерна. Пушкин рубежа 1820-х гг. — певец политической вольности, поэтический «декабрист» (так в советской гуманитарии принято было обозначать либеральную/республиканскую ориентацию русских романтиков). Идеал его декларативной поэзии трудно описать в строгих категориях политической мысли, но во всех его поэтических выступлениях на политические темы проступает стремление к политической свободе и ниспровержению тирании. В 1823 г. (в момент перехода в литературную «зрелость») Пушкин пишет своего «Сеятеля», поясняя в письме А. И. Тургеневу, что теперь с *либеральным бредом* он порывает и обращается к притчам *умеренного демократа* — Иисуса Христа (Пушкин, IX, 84).

В «Сеятеле» поражает язвительный, горький слог: *Паситесь, мирные народы! / Вас не разбудит чести клич. / К чему стадам дары свободы? / Их должно резать или стричь. / Наследство их из рода в роды / Ярмо с гремушками да бич* (Пушкин, II, 16). С. Г. Бочаров верно указывает на связь этого текста с политической теологией Великого инквизитора (Ф. М. Достоевский, «Братья Карамазовы») [Бочаров, 2007], который повторит вывод пушкинского лирического субъекта: свобода людям не нужна, Сеятель (в славянском переводе Евангелия от Луки — *сеяй*, то есть *сеющий*) *потерял… только время* (Пушкин, II, 16).

В источнике (Лк 8:5–15) под семенем, как мы помним, разумеется Слово Божие. Притча говорит о редкой среди людей способности расслышать, воспринять и употребить сие семя. У Пушкина весь «горький» образный ряд: *стада, ярмо с гремушками* и проч. — независим от Евангелия; субъект смотрит на людей отнюдь не евангельским взором.

Если народы суть стада, невосприимчивые к слову о свободе (*чести клич*), то вся политическая программа пушкинского «декабризма» терпит крах. Почву для слова-семени нет смысла искать среди «народов». С этого пункта Пушкин начинает свое движение навстречу государству и государственной власти.

Важно отметить, что Пушкин предвосхищает образы не только Инквизитора, но и Христа в трактовке Достоевского. Пушкинский *сеяй* сеет свободу — как и Христос в поэме о Великом инквизиторе. Помимо разочарования в политической пропаганде свободы, мы обнаруживаем в «Сеятеле» тенденцию к теологизации свободы. Эта категория будет теперь перемещаться из политического в теологическое, из поля власти и сопротивления в сферу отношений субъекта с трансцендентным. Пушкин будет «петь» монархию (и особенно Петра Великого) как государственную волю к могуществу и национальному развитию. Свободу же как ценность Пушкин ищет на уровне субъекта, но, как нам представляется, уже не на уровне политии.

Следует сразу оговорить своеобразный характер продемонстрированной Пушкиным впоследствии политической лояльности. Очень точно охарактеризовал гражданскую позицию Пушкина свящ. Б. Васильев, комментируя стихотворение «Друзьям»

(1828): «Пушкин предстает перед русской образованной общественностью, перед правительством и царем как свободный *поэт*, который говорит языком сердца и вдохновения, как в древности великие библейские пророки. Он и обличает царя, и прямодушно высказывает ему надежды, которые он и в лице его русский народ возлагает на царствование; и ждет от него амнистии осужденным декабристам, большей свободы печати и выражения мнений, решительных реформ внутри страны, в частности в области народного просвещения» [Васильев, 1994, 142]. Мы настаиваем на том, что сам разговор Пушкина с «правительством и царем» имел условием отчетливый интеллектуальный разрыв с декабризмом.

Образ Христа помогает Пушкину покинуть политику (область ангажированной речи), точнее — либеральную политику, однако на покинутом месте поэт оставил мизантропическую тень, мимо чего не прошел гениальный читатель — Достоевский. «Великий Инквизитор является и будет еще являться в истории под разными образами. <…> Где есть опека над людьми, кажущаяся забота о их счастье и довольстве, соединенная с презрением к людям, с неверием в их высшее происхождение и высшее предназначение, — там жив дух Великого Инквизитора» [Бердяев, 1993, 23]. *Паситесь, мирные народы!* — заявляет пушкинский *сеятель*. Инквизитор Достоевского идет, однако, дальше: о стадах следует проявить заботу, причем без Бога, но усилиями тех, кто уже освобожден. Кажется, никто не задавался вопросом: что сделало свободным (во всяком случае в его собственном понимании свободным) самого Инквизитора? Его освободило от мира сего Слово Божье, брошенное семя, против которого Инквизитор и развернул свою волю.

3. «Медный всадник» (1833)

Итак, людьми приходится править. Думается, именно это открытие ведет Пушкина к проблематике «Медного всадника» — его последней поэмы и его самого глубокого высказывания в поле политической теологии, куда вновь обращается мысль поэта через десять лет после «Сеятеля».

«Медный всадник» может быть рассмотрен в качестве поэтической параллели к основополагающему политико-философскому трактату Нового времени — «Левиафану» Томаса Гоббса. Мотивы поэмы имеет смысл сопоставить с хорошо известными гоббсианскими тезисами: люди, преследуя свои интересы, склонны вступать в конфликты и угрожать друг другу смертью («война всех против всех», которая есть, по Гоббсу, «естественное состояние»); заключая в себе деструктивное начало, люди, однако, с готовностью отказываются от права убить ближнего в пользу суверена; в результате договора каждого с каждым и делегирования власти суверену образуется «искусственный человек», он же «смертный бог» и «Левиафан»; мир (согласие) устанавливается на основе полного, неоспоримого права суверена диктовать свою волю другим; власть суверена — владения Левиафана — ограничена «сверху», законом Божиим.

Божественный порядок определяет ограниченный, но всё же широкий простор Левиафану, который в своей монструозности являет, однако, защиту каждому от всех остальных. Внушаемый «смертным богом» политический трепет — одна из самых сложных, непроясненных тем Гоббсовой политической теологии [Филиппов, 2015].

У нас нет оснований говорить об интертекстуальной связи произведения Пушкина с теориями Гоббса. Русский поэт, однако, размышляет в своей последней поэме об идеях «Государя» Никколо Макиавелли [Кара-Мурза, 2016]. Преемственность Гоббса в отношении Макиавелли известна: именно Гоббс реализует философские последствия макиавеллистской революции в политической мысли (см.: [Штраус, 2000, 74]). Пушкинская политико-теологическая конструкция не наследует Гоббсу, но параллельна и альтернативна последнему: Пушкин ставит те же вопросы и исходит, вероятно, из того же, маккиавеллистского, импульса.

Наследуя русской панегирической традиции — а русские классицисты не только отдали дань статуарным, скульптурным образам Петра, но и предпринимали опыты

«оживления» статуи [Пумпянский, 2000, 183], — Пушкин персонифицирует идею суверена в образе первого российского императора. В «Медном всаднике», однако, произведено отделение личности Петра от функции Петра, в терминах Э. Канторовича — тела смертного от тела бессмертного. Всадник — идол того духа, которого, опираясь на прецедентный текст Гоббса, удобно назвать Левиафаном. В качестве живой и обаятельной личности Петр представлен Пушкиным в целом ряде произведений, например в стихотворении «Пир Петра Первого» (1835), которое резко контрастирует с мрачными и возвышенными картинами «Медного всадника».

В поэме Петр, когда он творит свой политический проект — воплощенный в его городе, Санкт-Петербурге, — обозначен таинственно: *он*. У суверена в тот момент нет имени, здесь творит некий дух. «Пушкин подчеркивает, что Он есть демиург, Творец, покоритель стихий, воплощение Бога на земле. Но этот земной бог отнюдь не благ» [Альтшуллер, 2003, 58]. Цель политического творения гениально раскрыта Пушкиным: это военный и экономический успех (*Отсель грозить мы будем шведу… Все флаги в гости будут к нам…* — Пушкин, III, 285). Результат политического творчества Пушкин оценивает прежде всего эстетически, через суждение вкуса: Санкт-Петербург прекрасен, эстетически безупречен (*Люблю тебя, Петра творенье…* и далее, — Пушкин, III, 286–287).

Могущественные силы (имперская власть), уже во Вступлении к поэме как бы заведомо оправданные автором, в основном тексте показаны в конфликте с обывателем, человеком без фамилии — Евгением. Раскроем политико-теологические импликации этой коллизии.

Демонизм фигуры Всадника означивает, как мы отметили, дух Левиафана — политическое «бессмертное тело» государя, отделенное от тела смертного. «И сам поэт, охваченный ужасом перед этой сверхчеловеческой мощью, не умеет ответить себе, кто же это перед ним» [Брюсов, 1975, 39]. Вся символика поэмы метонимична. Статуя — дух петровского царства; Петербург — метонимия петровского проекта; гибель Параши (невесты Евгения) — метонимия холодной, лишенной гуманного начала логики империи. Метонимически поэма разворачивает тяжбу между империей и обывателем, лишенным аристократического достоинства (см.: [Сурат, Бочаров, 2002, 153]), своей любви и в конце концов разума — в угоду имперскому величию.

Важнейшие строки поэмы (обращены к Петру): *О мощный властелин судьбы! / Не так ли ты над самой бездной, / На высоте, уздой железной / Россию поднял на дыбы?* (Пушкин, III, 297) — требуют постановки герменевтического вопроса. Гоббсов Левиафан спасает людей от бездны «естественного состояния» («войны всех против всех»), но о какой «бездне» идет речь у Пушкина? Ради чего принесен в жертву обыватель? Стихи о *самой бездне* относятся к конкретной мизансцене: всадник возвышается над Евгением. Этот «маленький человек» парадоксальным образом представительствует за *бездну*. Безусловно, есть в поэме бездна как воды — и всплывающий из разлившихся вод город напоминает библейского Левиафана. Между тем следует включить в категорию «бездна» и несчастного Евгения, о жизненных интересах которого Пушкин дает исчерпывающее представление: *Уж кое-как себе устрою / Приют смиренный и простой / И в нем Парашу успокою. / Пройдет, быть может, год-другой — / Местечко получу, Параше / Препоручу семейство наше / И воспитание ребят… / И станем жить, и так до гроба / Рука с рукой дойдем мы оба, / И внуки нас похоронят…* (Пушкин, III, 289). Империя учреждается над «бездной» обывательского сознания и с ним вступает в глубокое противоречие.

Уместно вспомнить о загадочной, не проясненной аллюзии Гоббса к книге Иова. Господь говорит Иову о Левиафане, перед мощью которого человек жалок, ничтожен, однако Творец способен «играть» с Левиафаном в бездне. Левиафан — момент ужаса, включенный в творение. Называя именем Левиафана свой политический трактат, Томас Гоббс совершает экзегетический акт (в русле своеобразной политической теодицеи): для чего Творцу ужас в системе мироздания? — чтобы укрощать ужас жизни людской. Гоббс всегда почтителен к государю и государству, потому, вероятно,

он и не раскрывает глубину своего заглавного символа. Устанавливая в мире власть как позицию (как «суверенитет»), Бог оставляет людей в подчинении Левиафана, но Сам Он играючи одолевает тварь из бездны. Гоббсово государство в известном смысле монструозно, однако Творец «воздает» Левиафану:

> *Можешь ли ты уздою вытащить Левиафана и веревкою схватить за язык его? Вденешь ли кольцо в ноздри его? Проколешь ли иглою ноздри его? Будет ли он много умолять тебя и будет ли говорить с тобою кротко? Сделает ли он договор с тобою, и возьмешь ли его навсегда себе в рабы? Станешь ли забавляться им?* (Иов 40:20–24). *Надежда тщетна: не упадешь ли от одного взгляда его?* (Иов 41:1).

Гоббс дает политико-теологическую трактовку этого образа — вслед за средневековыми еврейскими мистиками, которые уже видели в Левиафане символ враждебной политической общности: «Мировая история трактуется [каббалистами] как борьба языческих народов между собой. В частности, Левиафан, то есть морские державы, борется против Бегемота, сухопутных держав. Бегемот стремится разорвать Левиафана своими рогами, тогда как последний своими плавниками зажимает Бегемоту рот и ноздри, умерщвляя его удушьем, что, кстати сказать, прекрасно иллюстрирует процесс покорения сухопутной державы посредством блокады» [Шмитт, 2006, 116]. В гоббсианской перспективе приведенные библейские стихи раскрывают отношения человека к государству («надежда тщетна») и государства к Богу (перед Богом Левиафан — «раб», с которым «забавляются»). Не является ли пережитое Евгением наводнение «забавой» Бога с его монструозным «рабом»?

Величие и красота империи подавляют частного человека с его житейским интересом (в этом и заключается монструозный момент порядка). Тяжба эта вершится, кажется, не по Божьему закону: империя есть решение проблемы негативной антропологии — проблемы людей, которыми приходится править (людей как «стада»), — но империя отнюдь не вводит в мир Божественную справедливость.

Монархический принцип необходим Пушкину как раз потому, что через институт самодержавия в государственный порядок вводится гуманность. Монарх как живая личность эксцентричен политическому порядку (закону), поскольку он может позволить себе милосердие, превозмогающее формальную справедливость. К этой идее Пушкин обращается в поэме «Анджело», стихотворении «Пир Петра Первого», в повести «Капитанская дочка» (см.: [Лотман, 1995б, 249–250; Сурат, Бочаров, 2002, 160–161]).

4. «Каменноостровский цикл» (1836)

В 1836 г. Пушкин снова вводит в поэтический мир образ Христа. Мы знаем, что в середине 1830-х гг. Пушкина преследуют тяжелое, мрачное настроение и чувство разочарования в своем пути (см.: [Лотман, 1995, 167–168]). В 1835–1836 гг. поэт размышляет и много пишет о смерти и даже о самоубийстве (см.: [Сурат, 2009, 269]). Именно в этом жизненном контексте задуман и написан итоговый лирический цикл Пушкина, который пушкиноведами был назван «Каменноостровским».

Впервые гипотезу о циклической связи между рядом пушкинских стихотворений, написанных летом 1836 г. (четыре из них в черновиках имеют римскую нумерацию), обстоятельно изложил и аргументировал Н. В. Измайлов (см.: [Измайлов, 1975, 243–259]). Существуют различные взгляды на состав и структуру цикла: из него исключают то стихотворение «Из Пиндемонти» [Davidov, 1993], то «Памятник» [Dinega Gillespie, 2004]; «Из Пиндемонти» рассматривают как открывающее или, напротив, завершающее стихотворение цикла [Старк, 1982]. Александр Долинин и вовсе отказывает «каменноостровским» текстам в сюжетном и тематическом единстве (см.: [Долинин, 2007, 234–235]). Думается, исследователями доказано как минимум наличие

циклизующей тенденции в пушкинских текстах лета 1836 г. Расположение «Из Пиндемонти» в начале или в конце серии — в любом случае оно обозначает позицию этого стихотворения как некоторого края художественной конструкции «Каменноостровской мессы» (термин А. Битова).

Согласно С. А. Фомичеву, в «Каменноостровский цикл» имеет смысл включить: «Из Пиндемонти», «Отцы-пустынники и жены непорочны...», «Подражание итальянскому», «Мирская власть», «Когда за городом, задумчив, я брожу...», «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...». Известно, что образно-смысловое единство цикла задано символизмом Страстной недели. «Отцы-пустынники...» содержат переложение молитвы св. Ефрема Сирина, читаемой во дни Великого поста; «Подражание...» раскрывает тему Иуды; «Мирская власть» организована вокруг образа Распятия (тема Страстной пятницы); «Когда за городом...» — размышление о смерти; «Памятник» — о бессмертии (тема Пасхи) (см.: [Фомичев, 1986, 266–282]). Мы склонны придерживаться этой концепции, признавая, впрочем, небезосновательность иных подходов.

С. А. Кибальник, рассматривающий христианские мотивы Пушкина как скорее этические, чем собственно религиозные, в свое время справедливо отметил: «Показательно, что попытки чисто религиозного истолкования, например, так называемого „каменноостровского цикла“ стихотворений сопровождаются, как правило, игнорированием горацианского плана в „Памятнике“ и выводом за скобки стихотворения „Из Пиндемонти“...» [Кибальник, 1999, 178]. Наша интерпретация цикла, напротив, делает акцент именно на этих, «нерелигиозных» частях целого.

Вводя в цикл «мирское» стихотворение «Из Пиндемонти», Пушкин придает «Каменноостровскому циклу» политический смысл. «Из Пиндемонти» манифестирует разрыв поэта с политикой. Последняя оказывается занятием ничтожным и бесполезным перед лицом истинной свободы — свободы от службы и борьбы для радостей красоты (природы, искусства). Тот факт, что истинным источником произведения является не лирика И. Пиндемонти, а известная ода Горация [Кибальник, 1982], усиливает степень «отстраненности» и с нею особой значимости стихотворения. Оно не случайно написано «под маской»: стихотворение заключает в себе набор антиполитических афоризмов (*Я не ропщу о том, что отказали боги / Мне в сладкой участи оспоривать налоги / Или мешать царям друг с другом воевать; / И мало горя мне, свободно ли печать / Морочит олухов...* — Пушкин, III, 455), в высокой степени созвучных автору, но не выражающих авторскую позицию. Свой истинный смысл «Из Пиндемонти» обретает только в составе цикла: Пушкин включил эти сентенции в круг размышлений на Страстной. «Пиндемонти» (маска поэта) избрал свободу и отверг политику, и этот жест открывает/закрывает христологический цикл. Бегство из политического нуждается в надмирном освободителе: обрести свободу в мире сем от мира сего можно только в юрисдикции Христа.

Отметим, что «Из Пиндемонти» уже рассматривалось как размышление о пути человека из рабства к свободе во Христе — на основании выявления полемического интертекста стихотворения [Науменко, 2014]. Безусловно, «Из Пиндемонти» не поддается «имманентному» чтению; более того: антиполитические афоризмы стихотворения сами по себе представляются довольно тривиальными, хоть и безупречно изложенными. В целом высказывавшиеся ранее взгляды на этот текст как выводящий «Каменноостровский цикл» за границы христианской этики [Тодес, 1983] нам не представляются обоснованными.

Прежде чем перейти к дальнейшему чтению цикла, эксплицируем намеченную в наших интерпретациях духовно-политическую линию пушкинской судьбы. В 1823 г. Пушкин покидает поприще политической борьбы, способ его исхода из «либеральной политики» (в «Сеятеле») — обращение ко Христу. В 1826 г. Пушкин поступает на службу идеологическим аппаратам империи, уже зная, что в отношениях между государством и подданными не следует искать свободы: она поэтом уже деполитизирована, уже отмечена для Пушкина присутствием Христа. Империя есть

Левиафан, в ее основе лежат принуждение и гнет — во имя мира и величия (не демагогического, а реального). В 1836 г. Пушкин символически покидает «имперскую политику» — и вновь именно Христос указывает путь исхода. Христос выручает из политики — таков важнейший пункт пушкинской политической теологии. Подобный ход мысли выходит за рамки той парадигмы изучения политического-теологического, которую впоследствии задает Карл Шмитт. Мышление Пушкина (а поэзия есть мышление) заключает в себе какую-то иную (не корреляционную) политико-теологическую структуру.

Ян Ассман обнаруживает в истории духовной культуры три способа связать политическое и божественное: 1) дуализм — мыслить царство и божество как различные сферы, разделять мирское и священное; 2) теократия — учреждать политию авторитетом божества и подчинять непосредственно богу/богам мир политический; 3) репрезентация — мыслить корреляцию между властью и божественным, с «вытекающим отсюда слиянием политического и религиозного руководства в руках земного представителя» [Ассман, 2022, 66].

Пушкинская политическая теология, судя по всему, дуалистична (в то время как шмиттианская — репрезентативна). Пушкинский Христос не репрезентирован в мирской политике, Он освобождает от политики. «Мирская власть» — текст, непосредственно ставящий проблему отношений между сферами политического и священного. Стихотворение направлено на обличение казенного христианства, «огосударствления» Христа. «Мирская власть» показывает, что «национализация» Бога работает как ограда, как застава между Богом и народом: *Но у подножия теперь креста честнаго, / Как будто у крыльца правителя градскаго, / Мы зрим поставленных на место жен святых / В ружье и кивере двух грозных часовых. / К чему, скажите мне, хранительная стража? / Или распятие казенная поклажа, / И вы боитеся воров или мышей? / Иль мните важности придать царю царей? <…> И, чтоб не потеснить гуляющих господ, / Пускать не велено сюда простой народ?* (Пушкин, III, 453). Ассмановская «репрезентация» выступает как государственный контроль доступа к Богу. Вероятно, политическая власть стремится ограничивать доступ к священному потому, что Христос есть *Царь царей* в особом смысле — Он располагает свободой от политического порядка.

Пушкин, разумеется, далек от анархизма, он выступает скорее как политический реалист. Поэт не обманывается блеском государства, зная монструозный момент, залегающий в основании политического мира. Последний не становится и воплощением зла, ведь его уберегают от этого эксцентричная личная воля монарха и наличие выхода, открытость этой темницы через священное, через Христа.

Отметим здесь, что монархизм Пушкина связан, судя по всему, исключительно с этическим запросом к государству. Бюрократия и закон у зрелого Пушкина не бесчеловечны, но вне-человечны. Человечна личность, и это свойство монарха никак не связано с его легальностью (но, возможно, оно-то и сообщает монарху легитимность). Царскую милость демонстрирует в «Капитанской дочке» Пугачев, причем его милость — истинно царская, не законническая, не правосудная, но строго эксцентричная слепой логике наград и наказаний (на это преимущество Пугачева перед Екатериной недавно указала В. А. Мильчина, см.: [Мильчина, 2021, 181–182]).

В «Памятнике» Пушкин так определяет свою гражданскую миссию: *в свой жестокий век восславил я свободу и милость к павшим призывал…* (Пушкин, III, 460). Эта хвала свободе — не напоминание об оде «Вольность» и иных декларациях «декабристского» периода. Важно понять комплексность заявленных Пушкиным категорий: это свобода-и-милость в жестокий век. Речь идет об эксцентричных политическому миру силах. Поэт ставит себе в заслугу не идеологическую службу либеральной фронде или имперской власти (той и другой Пушкин отдал дань), добродетель его — в проведении в политику эксцентричных сил.

«Памятник» поставлен в цикле в позицию Воскресения, Христовой Пасхи. Между тем бессмертие, о котором здесь идет речь, — сугубо мирское. Заключенный

в стихотворение диссонанс впервые почувствовал М. О. Гершензон, который счел четвертую строфу (*И долго буду тем любезен я народу…* — Пушкин, III, 460) относящейся к чужому голосу, к народной молве, которая, как предсказывает поэт, будет судить о его стихах превратно — ценить в них «чувства добрые» и славу свободе, на самом деле как бы безразличные автору (см.: [Гершензон, 2000, 39–41]). Мы полагаем, что некоторый момент противоречия (точнее, противопоставления, оппозиции) имеет место между пятой, заключительной, и всеми остальными строфами, изображающими громкую посмертную славу поэта. Это не христианское бессмертие души, но то бессмертие, о котором знала культура древних, где человек определялся как фундаментально смертный (бессмертен — бог). В античном миросозерцании лучший, высший путь человека — земная слава: ты смертен, но ты можешь стяжать славу как земной аналог божественного состояния — бессмертия. «Бессмертие — это продолжающееся пребывание во времени, смерть без умирания, какая в греческом восприятии была присуща природе и олимпийским богам. В этой вечно длящейся жизни природы и под небом не знающих смерти и старения богов были рождены смертные люди, единственное преходящее в непреходящем космосе, где смертное и бессмертное встречались друг с другом, но где не было вечности или господства вечного бога» [Арендт, 2017, 29]. «Тогда задача и потенциальное величие смертных в том, что они способны производить вещи — творения, деяния, речи, — которые заслуживают того, чтобы на все времена водвориться в космосе, и благодаря которым сами смертные могут найти себе заслуженное место внутри порядка вещей, где всё непреходяще, кроме них самих» [Арендт, 2017, 30].

Итак, описанное в «Памятнике» бессмертие в людской молве: *Слух обо мне пройдет по всей Руси великой…* (Пушкин, III, 460) — это бессмертие «классическое», бессмертие древних, у которых Пушкин и заимствует модель стихотворного «памятника». О бессмертии во Христе нелепо свидетельствовать с одическим гулом и панегирическим гигантизмом. О бессмертии в вечности поэт говорит исключительно косвенно, при этом явно меняя интонационный регистр: *Веленью Божию, о муза, будь послушна, / Обиды не страшась, не требуя венца. / Хвалу и клевету приемли равнодушно / И не оспоривай глупца* (Пушкин, III, 460).

Таков символический финал пушкинской лирики как единого корпуса. Мирская слава должна быть поэту безразлична, он свободен от нее, потому что послушен веленью Бога. Пушкин устанавливает в финале своего пути теологический провал в вечность. Он создает текст в кодировке поэтической традиции, в кодах Горация и Державина — дабы ввести в дискурс то, что этому дискурсу глубоко противоречит.

5. Заключение

Кажется, не будет слишком большим упрощением определить политический фокус русского богословия как выяснение смысла и границ императива покорности «высшим властям» (см.: [Антоний Паканич, 2009, 196–201]). Пушкинская поэтическая теология устремлена по ту сторону «покорности», то есть не к опровержению этого императива, но скорее к его восполнению в смысле обретения имманентной христианской свободы от власти мира сего.

Политическая теология — это знание пределов, начал и концов, входов и выходов политического мира. У Шмитта политическая теология обнаруживается там, где порядок отменяет себя, — в диктатуре, в чрезвычайном. Пушкин же выявляет значение «зияния» между политическим и священным не для политии, но для субъекта: наличие теологического горизонта дает ему свободу от политической власти, а с нею — источник добра в жестокий век.

Источники и литература

Источники

1. Пушкин — *Пушкин А. С.* Собрание сочинений: в 10 т. / Под общ. ред. Д. Д. Благого, С. М. Бонди, В. В. Виноградова, Ю. Г. Оксмана. М.: Гос. изд-во художественной лит-ры, 1959–1962.

Литература

2. Агамбен (2019) — *Агамбен Дж.* Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления / Пер. с ит. Д. С. Фарафоновой (гл. 1–8), Е. В. Смагиной (приложение); под науч. ред. Д. Е. Раскова, А. А. Погребняка, Д. С. Фарафоновой. М.: Изд-во Института Гайдара; СПб.: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2019. 552 с.

3. Агамбен (2021) — *Агамбен Дж.* Капитализм как религия / Пер. с ит. Н. Охотина // *Агамбен Дж.* Творение и анархия. Произведение в эпоху капиталистической религии / Под ред. М. Лепиловой. М.: Гилея, 2021. С. 123–143.

4. Альтшулер (2003) — *Альтшуллер М.* Между двух царей: Пушкин в 1824–1836 гг. СПб.: Академический проект, 2003. 354 с.

5. Антоний Паканич (2009) — *Антоний (Паканич), архиеп.* Послание святого апостола Павла к Римлянам в отечественной библейской науке с отдельными экскурсами в западную библеистику. Киев: Издательский отдел УПЦ, 2009. 232 с.

6. Арендт (2017) — *Арендт Х.* Vita Activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина. 2-е изд., испр. и доп. М.: Ад Маргинем, 2017. 416 с.

7. Ассман (2022) — *Ассман Я.* Политическая теология между Египтом и Израилем / Пер. с нем. А. Лагурева. СПб.: Владимир Даль, 2022. 182 с.

8. Битов (2006) — *Битов А. Г.* Каменноостровская месса // Новый Мир. 2006. № 1. С. 142–161.

9. Бочаров (2007) — *Бочаров С. Г.* Пустынный сеятель и великий инквизитор // *Бочаров С. Г.* Филологические сюжеты М.: Языки славянских культур, 2007. С. 233–262.

10. Брюсов (1975) — *Брюсов В. Я.* Медный всадник // *Брюсов В. Я.* Собрание сочинений. М.: Художественная литература, 1975. Т. 7. С. 30–61.

11. Васильев (1994) — *Васильев Б. А., свящ.* Духовный путь Пушкина. М.: Sam&Sam, 1994. 303 с.

12. Гершензон (2000) — *Гершензон М. О.* Мудрость Пушкина // *Гершензон М. О.* Избранное. М.: Университетская книга; Иерусалим: Gesharim, 2000. Т. 1. С. 9–115.

13. Долинин (2007) — *Долинин А.* Пушкин и Англия: Цикл статей. М.: Новое литературное обозрение, 2007. 280 с.

14. Доносо Кортес (2023) — *Доносо Кортес Х.* Речь о диктатуре / Пер. с исп. А. В. Марея. СПб.: Владимир Даль, 2023. 196 с.

15. Измайлов (1975) — *Измайлов Н. В.* Лирические циклы в поэзии Пушкина конца 20–30-х годов // *Измайлов Н. В.* Очерки творчества Пушкина. Л.: Наука, 1975. С. 213–269.

16. Иоанн Златоуст (1903) — *Иоанн Златоуст.* Беседы на Послание к Римлянам // Творения святаго отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб.: Изд-во СПбДА, 1903. Т. 9. Кн. 2. С. 773–787.

17. Канторович (2015) — *Канторович Э. Х.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Пер. с англ. М. А. Бойцова, А. Ю. Серегиной. Изд. 2-е, испр. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. 752 с.

18. Кара-Мурза (2016) — *Кара-Мурза А. А.* Поэма «Медный всадник» А. С. Пушкина: политико-философские проекции // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 2. С. 54–65.

19. Кибальник (1982) — *Кибальник С. А.* «Из Пиндемонти» (Пушкин и Гораций) // Временник Пушкинской комиссии. 1979. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1982. С. 150–156.

20. Кибальник (1998) — *Кибальник С. А.* Художественная философия Пушкина / ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом). СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. 200 с.

21. Кондуров (2021) — *Кондуров В. Е.* Политическая теология Карла Шмитта: теоретико-правовое исследование. Дис. … канд. юр. наук. СПб., 2021. 442 с.

22. Лёвит (2021) — *Лёвит К.* Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории / Пер. с англ. А. Саркисьянца. СПб.: Владимир Даль, 2021. 511 с.

23. Лотман (1995а) — *Лотман Ю. М.* Александр Сергеевич Пушкин. Биография писателя // *Лотман Ю. М.* Пушкин. СПб.: Искусство-СПБ, 1995. С. 21–184.

24. Лотман (1995б) — *Лотман Ю. М.* Идейная структура поэмы Пушкина «Анджело» // *Лотман Ю. М.* Пушкин. СПб.: Искусство-СПБ, 1995. С. 237–252.

25. Марей (2019) — *Марей А. В.* О Боге и его наместниках: христианская концепция власти // Полития: Анализ. Хроника. Прогноз (Журнал политической философии и социологии политики). 2019. № 2 (93). С. 85–107. DOI: 10.30570/2078–5089–2019–93–2–85–107

26. Мильчина (2021) — *Мильчина В.* Опять о правосудии и милости: еще один возможный источник финала «Капитанской дочки» // Новое литературное обозрение. 2021. № 6 (172). С. 180–192. DOI: 10.53953/08696365_2021_172_6_180.

27. Науменко (2014) — *Науменко Г. А.* «Из Пиндемонти» в Страстном сюжете Каменноостровского цикла // Litera. 2014. № 2. С. 22–65. DOI: 10.7256/2409–8698.2014.2.12287

28. Пумпянский (2000) — *Пумпянский Л. В.* «Медный всадник» и поэтическая традиция XVIII века // *Пумпянский Л. В.* Классическая традиция: Собрание трудов по истории русской литературы / Отв. ред. А. П. Чудаков; сост.: Е. М. Иссерлин, Н. И. Николаев; вступ. ст., подгот. текста и примеч. Н. И. Николаева. М.: Языки славянской культуры, 2000. С. 158–196.

29. Старк (1982) — *Старк В. П.* Стихотворение «Отцы пустынники и жены непорочны…» и цикл Пушкина 1836 г. // Пушкин: Исследования и материалы. Т. 10 / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом). Л.: Наука: Ленинградское отделение, 1982. С. 193–203.

30. Сурат (2009) — *Сурат И. З.* «Жил на свете рыцарь бедный…» // *Сурат И. З.* Вчерашнее солнце: О Пушкине и пушкинистах. М.: РГГУ, 2009. С. 185–292.

31. Сурат, Бочаров (2002) — *Сурат И., Бочаров С.* Пушкин: Краткий очерк жизни и творчества. М.: Языки славянской культуры, 2002. 240 с.

32. Тоддес (1983) — *Тоддес Е. А.* К вопросу о каменноостровском цикле // Проблемы пушкиноведения: Сб. научн. трудов. Рига: Латвийский гос. ун-т им. П. Стучки, 1983. С. 26–44.

33. Филиппов (2015) — *Филиппов А. Ф.* Политический трепет и теодицея Левиафана // *Филиппов А. Ф.* Sociologia: наблюдения, опыты, перспективы. Т. 2 / Под общ. ред. С. П. Баньковской. СПб.: Владимир Даль, 2015. С. 197–206.

34. Фомичев (1986) — *Фомичев С. А.* Поэзия Пушкина: творческая эволюция. Л.: Наука, 1986. 304 с.

35. Шмитт (2006) — *Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. Смысл и фиаско одного политического символа / Пер. с нем. Д. В. Кузницына. СПб.: Владимир Даль, 2006. 300 с.

36. Шмитт (2016) — *Шмитт К.* Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца // *Шмитт К.* Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 5–59.

37. Штраус (2000) — *Штраус Л.* Три волны современности // *Штраус Л.* Введение в политическую философию / Пер. с англ. М. Фетисова. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 68–81.

38. Culler (2000) — *Culler J.* Literary Theory: A Very Short Introduction. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000. 149 p.

39. Davidov (1993) — *Davidov S.* Puskin's Easter Triptych: "Hermit Fathers and Immaculate Women", "Imitation of the Italian", and "Secular Power" // Puškin Today / Ed. by D. M. Bethea. Bloomington: Indiana UP, 1993. P. 38–58.

40. Dinega Gillespie (2004) — *Dinega Gillespie A.* Side-Stepping Silence, Ventriloquizing Death: A Reconsideration of Pushkin's Stone Island Cycle // The Pushkin Review / Пушкинский вестник. 2003–2004. Vol. 6/7. P. 39–83.

41. Schmitt (1970) — *Schmitt C.* Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie. Berlin: Duncker & Humblot, 1970. 126 S.

42. Taubes (2003) — *Taubes J.* The Political Theology of Paul / Transl. by D. Hollander. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003. 184 p.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

К. В. Кременецкий

«Словесе мятежна». Восприятие современниками публицистики Л. Н. Толстого 1880-х годов

УДК 821.161.1.09(092)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_55
EDN XFYHQR

Аннотация: В статье рассматривается восприятие современниками религиозно-философской и общественно-политической публицистики Л. Н. Толстого в 1880-е гг. Вначале Толстой делился планами о произведении на религиозно-философскую тематику со своими корреспондентами, одновременно в частных беседах высказывая мысли о несовершенстве современного общественно-государственного устройства. Таким образом он способствовал распространению слухов о своих творческих планах и привлекал внимание публики. Толстой сознательно пошел на конфликт с духовной цензурой, справедливо полагая, что цензурный запрет будет способствовать росту читательского интереса. Бесцензурное распространение статей Л. Н. Толстого затрудняло обсуждение его произведений в периодической печати. Дополнительным фактором стал перевод и издание произведений Толстого за рубежом. Внезапная международная известность Толстого, отзывы зарубежных авторов о его произведениях, визиты к нему иностранных корреспондентов не имели прецедентов в истории русской словесности и произвели большой эффект в общественном мнении. Отношение современников к публицистике Толстого было двойственным. Некоторые считали, что писатель специально создает атмосферу скандала для привлечения внимания, другие же видели в этом пример добросовестного заблуждения гениального писателя и надеялись на возвращение Толстого к художественному творчеству.

Ключевые слова: Л. Н. Толстой, К. Н. Леонтьев, М. Вогюэ, Н. П. Гиляров-Платонов, П. Д. Голохвастов, Г. Джордж, Дж. Кеннан, В. Стэд, публицистика, полемика.

Сведения об авторе: **Константин Владимирович Кременецкий**
Кандидат географических наук, преподаватель, Нью-Йоркская киноакадемия, отделение в Лос-Анджелесе.
E-mail: kkremenetski@gmail.com
ORCID: http://orcid.org/0000-0002-6729-2437

Для цитирования: Кременецкий К. В. «Словесе мятежна». Восприятие современниками публицистики Л. Н. Толстого 1880-х годов // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 55–74.

Статья поступила в редакцию 18.01.2024; одобрена после рецензирования 17.02.2024; принята к публикации 14.03.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Konstantin V. Kremenetski

"Verbo aspero". Contemporaries' Perception of Leo Tolstoy's Non-Fiction of the 1880s

UDK 821.161.1.09(092)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_55
EDN XFYHQR

Abstract: The article deals with perception of Leo Tolstoy's religious-philosophical and socio-political works by his contemporaries in the 1880s. Tolstoy started sharing his plans concerning his religious-political work with reporters by correspondence. At the same time in his private discussions, he spoke out some ideas of imperfection of the contemporary social and state system. Thus, Tolstoy helped spread rumors of his creative plans and attracted attention of the society. He consciously triggered the conflict with the ecclesiastic censorship, rightly assuming that the effect of censorship ban would promote the growth of public interest to his writings. The spread of Tolstoy's articles, bypassing the censorship, made it difficult to discuss his works in legal periodicals. On top of that, Tolstoy's novels and papers were translated and published abroad. Tolstoy's sudden international fame, reviews of his works by foreign authors and visits of foreign reporters to his place had no precedents in the history of Russian literature, and greatly affected the public opinion. The contemporaries' perception of Tolstoy's writings was ambivalent. Some considered the writer was deliberately creating an atmosphere of scandal in order to draw attention, while others viewed that as example of the genius' bona fide delusion and hoped for Tolstoy's return to fiction writing.

Keywords: Leo Tolstoy, K. Leontiev, Melchior de Vogüé, N. Gilyarov-Platonov, P. Golokhvastov, H. George, G. Kennan, W. Stead, non-fiction, polemics.

About the author: **Konstantin Vladimirovich Kremenetski**
Ph.D. in Geography, Instructor in New York Film Academy, Los Angeles Campus.
E-mail: kkremenetski@gmail.com
ORCID: http://orcid.org/0000-0002-6729-2437

For citation: Kremenetski K. V. "Verbo aspero". Contemporaries' Perception of Leo Tolstoy's Non-Fiction of the 1880s. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 55–74.

The article was submitted 18.01.2024; approved after reviewing 17.02.2024; accepted for publication 14.03.2024.

Анализ религиозно-философских произведений Л. Н. Толстого в 1880-е и последующие годы и вызванная ими в русском обществе полемика уже становились предметом исследования [Никитин, 1980; Пичурина, 1994; Христианство, 2002; Ореханов, 2010; Ореханов, 2011; Ореханов, 2015; Ореханов, 2016; Kolstø, 2022].

Меньшее внимание уделялось его публицистике по другим общественно-политическим вопросам, преемственности произведений Л. Н. Толстого 1880-х гг. с его более ранними публицистическими работами, а также тому, как воспринималась современниками и самим Толстым его внезапная международная известность.

В 1860-е и 1870-е гг. Толстой дважды обращался к публицистике: в журнале «Ясная Поляна» и в статье «О народном образовании». В обоих случаях кроме заявленной темы о народном образовании статьи Толстого содержали многочисленные демонстративно-противоречивые утверждения по разным вопросам современности и вызывали бурное обсуждение в печати (см. подр.: [Кременецкий, 2021]).

«Духовный кризис» Толстого

Обращение Толстого к публицистике разнообразных жанров в 1880-е гг. часто связывают с пережитым им духовным кризисом (см., напр.: [Гусев, 1963, 430–588]). Следует иметь в виду, что определение, формулировка и хронология кризиса принадлежат самому Л. Н. Толстому.

Претензии к православному богослужению и катехизису появляются в письмах к Страхову и в дневниковых записях Толстого с конца 1877 г. [ПСС, т. 48, т. 62, 352–353, 380–381, т. 70]. В июне 1879 г. Толстой посетил Киево-Печерскую лавру, которая его разочаровала (см.: [ПСС, т. 83, 270]). В сентябре того же года в Москве Толстой беседовал с Московским митрополитом Макарием (Булгаковым) и викарием Алексием (Лавровым-Платоновым). Затем Толстой съездил в Троице-Сергиеву лавру и беседовал с архим. Леонидом (Кавелиным). В письме к Страхову Толстой отметил, что эти беседы были ему нужны для подтверждения своего заранее составленного мнения (см.: [ПСС, т. 62, 499]).

Имеются поздние воспоминания о приезде Толстого в Свято-Троицкую Сергиеву лавру. Знаменитого писателя встретили и показали ему все достопримечательности. Толстой беседовал с профессорами Духовной академии, для которых цель визита Толстого осталась непонятной. Сначала Толстой отказался от приглашения отобедать с отцом настоятелем, а затем попросился к нему на прием — и произвел на о. Леонида впечатление своей гордыней (см.: [Московские Церковные Ведомости. 11 декабря 1910. С. 898; Богословский вестник. 1910. № 11. С. 569]).

Затем у Толстого началась фаза работы над текстом, о чем он сообщал в письмах к Страхову и Фету. Толстой писал Страхову, что поставил целью «возбудить к своей жизни отвращение всех читателей», и что работа «не художественная и не для печати» (см.: [ПСС, т. 62, 500, 503–504]).

Слухи и толки о новых произведениях Толстого

От Страхова и Фета сведения о том, что Толстой работает над новым трудом, связанным с религией и который не сможет быть опубликован, распространялись среди публики. После выхода в свет «Анны Карениной» Л. Н. Толстой стал вполне заслуженно восприниматься как живой классик, и любые новости о его творческих планах вызывали интерес.

В январе 1880 г. Толстой приехал в Петербург и при встречах способствовал распространению сведений о своих новых взглядах. Толстой посетил А. С. Суворина, который сотрудничал с ним в 1862 г. в журнале «Ясная Поляна». Суворин в частном письме поделился впечатлением от визита Толстого. Суворин знал о стремлении Толстого к оригинальности и отмечал, что Толстой утверждал в беседе с ним, «что вся

история — это разбой, что современные государства — наследие Римской империи, что несчастье современного общества в том заключается, что Константин Великий приклеил к языческой империи христианский ярлык и он теперь ходит по свету» [Толстой в воспоминаниях, 1978, т. 1, 274–275].

В Петербурге Толстой беседовал на религиозные темы с А. А. Толстой (см.: [Толстой, Толстая: *Переписка*, 2011, 391–393]), встречался с Страховым и со Стасовым (см.: [ПСС, т. 63, 3, 10]). В марте 1880 г. Страхов писал Толстому, что слухи об «обращении» Толстого широко циркулируют в Петербурге (см.: [Толстой, Страхов: *Переписка*, 2003, 248]). Философские и религиозные идеи Толстого обсуждались в переписке Фета со Страховым и с Толстым (см.: [Литературное наследство, 2008]). В мае 1880 г. к Толстому заезжал Тургенев и беседовал с ним (см.: [ПСС, т. 63, 16, 154]). В Москве на пушкинском празднике в литературной среде распространились слухи о том, что Толстой «почти с ума сошел» [Достоевский, 1976, 326–327].

В сентябре 1880 г. в Ясную Поляну приехал Стасов, и Толстой зачитывал ему фрагменты из «замечания на Евангелие» [Лев Николаевич Толстой, 1928, 347–352; Толстой, Стасов: *Переписка*, 1929, 52–56]. В кон. 1880 г. слухи о том, что Толстой опубликовал «Толковое Евангелие» в Германии, дошли в Париже до Тургенева, и он пытался выяснить, правда ли это, у проживавшего в Германии П. В. Анненкова [Тургенев: *Письма*, 1968, т. 13, кн. 1, 27, 33; Анненков, 2005, 130].

О том, что Толстой пишет комментарии на Евангелие, И. Н. Крамской писал П. М. Третьякову в феврале 1881 г. [Крамской, 1888, 431–432]. В марте 1881 г. Страхов писал Фету, что он читал рукопись «Соединение и перевод четырех Евангелий» Толстого. Эту же рукопись Толстой обсуждал с Вл. Соловьевым (см.: [Литературное наследство, 2008]). Тогда же распространились слухи о том, что Толстой написал царю письмо с просьбой помиловать цареубийц, о чем И. С. Аксаков писал Страхову: «Я знаю, что гр. Л. Толстой писал об этом письмо, но ведь Толстой, говорят, встречая солдат, внушает им, что они не должны стрелять в неприятеля. Это кривомудрие» [Аксаков, 2007, 51].

В июне 1881 г. Толстой ходил пешком в Оптину пустынь, о чем писал Тургеневу и Страхову, а Страхов написал об этом Фету. Тургенев поделился этой новостью с Анненковым (см.: [ПСС, т. 63, 70, 72; Анненков, 2005, 138–139; Литературное наследство, 2008]). В июле 1881 г. Толстой приехал в имение к Тургеневу, переодевшись крестьянином. У Тургенева в это время находился Я. П. Полонский. Толстой рассказывал им о своем посещении Оптиной пустыни, о своих новейших идеях и о беседах с сектантами (см.: [Нива. 1884. № 5. 4 февраля. С. 115]).

Содержание рукописей Толстого было неизвестно публике, которая ожидала от него новых художественных произведений. В нач. 1882 г. в газетах появилось известие о скором появлении в печати статей Толстого о художестве. Этой новостью заинтересовался Стасов и написал об этом Толстому (см.: [Толстой, Стасов 1929, 60–61]).

Толстой принял участие в московской городской переписи. После этого Толстой подготовил статью «О переписи в Москве». Текст статьи был первоначально опубликован в газете и зачитан Толстым в московской городской Думе [Современные известия. 1882. 20 января. С. 1]. Статья Толстого вызвала многочисленные отклики в прессе [Церковный вестник. 1882. 30 января. Ч. неофиц. С. 13; Харьковские губернские ведомости. 1882. 2 февраля. С. 3]. В либеральных журналах появились негативные отзывы М. П. Драгоманова [Дело. 1882. Февраль. С. 43–49] и М. А. Протопопова [Устои. 1882. Февраль. С. 124]. Н. М. Минский писал о речи Толстого: «Ни для кого не тайна, что граф Толстой, одетый в крестьянское платье, с евангелием за пазухой пешком ходил по монастырям и раскольничьим деревням, отыскивая правду; или для кого же тайна, что он хотел раздать свое имущество и только постороннее вмешательство не дало ему привести в исполнение своего желания» [Устои. 1882. Февраль. С. 146]. Отзыв Минского показывает, что представления о Толстом — правдоискателе и противнике собственности, уже были достаточно распространены, и статья Толстого о переписи воспринималась в контексте таких представлений.

Это подтверждается письмом Страхова Толстому от 6 февраля 1882 г. Страхову уже было известно, что у А. А. Толстой находится рукопись «Краткого изложения Евангелия» (см.: [Толстой, Страхов: *Переписка*, 2003, т. 2]). Это произведение расходилось в списках (см.: [ПСС, т. 63, 125–126]). В конце 1882 г. К. П. Победоносцев писал, что Толстой «впал в религиозную манию. Это разрешилось совершенным его отчуждением от христианства в смысле верования. Он составил перефраз Евангелия с комментариями, исполненными цинизма, в котором, опровергая и учение о личном божестве и о божественности Христа Спасителя, проповедует христианскую мораль в рационалистическом смысле» [Литературный музей, 1948, 208].

Толстой и «Русская мысль»

Редактор журнала «Русская мысль» С. А. Юрьев ознакомился с текстом «Исповеди» Толстого в марте 1882 г. и предпринял попытку опубликовать эту статью в своем журнале (см.: [Гусев, 1970, 142]). Содержание «Исповеди» потребовало представления рукописи на одобрение в духовную цензуру. Смутные слухи о новом произведении Толстого попадали в печать. Газеты писали, что из-за духовной цензуры «граф Л. Н. Толстой принужден издавать заграницей свои толкования на Евангелие» [Южный край. 1882. 17 июня. С. 1]. В апреле 1882 г. в газетах появились сообщения, что в «майской книге „Русской Мысли“ будет напечатана психологическая автобиография» Толстого [Харьковские губернские ведомости. 1882. 18 апреля. С. 3]. Затем сообщалось, что статья Толстого рассматривается духовной цензурой, и наконец, что духовная цензура запретила статью Толстого [Харьковские губернские ведомости. 1882. 19 мая. С. 3; Голос. 1882. 24 июля. С. 2]. Г. Н. Потанин написал краткую заметку о том, что Толстой написал автобиографию для «Русской мысли» и что теперь «Толстой ходит в армяке, беседует с раскольниками и переходит к их образу жизни. У него были уже столкновения с полициею. — В настоящее время Л. Толстой пишет „толкование на евангелие“» [Сибирская газета. 1882. № 42. 17 октября. С. 1041] (см. об этом: [Серебренников, 2011, 66]).

Переговоры с духовной цензурой вел секретарь «Русской мысли» Н. Н. Бахметьев, оставивший об этом воспоминания [Новое время. 1908. 1 октября. С. 3]. В сферу компетенции духовной цензуры не входило рассмотрение беллетристики. Одобрение духовной цензуры означало, что произведение не противоречит учению Церкви, а этому критерию «Исповедь» не соответствовала. Толстому предлагали внести в текст небольшие «косметические» добавления, чтобы сделать его приемлемым для цензуры. Но Толстой на это не соглашался, потому что ему был нужен конфликт. Он исходил из того, что после запрета цензурой «Исповедь» будет распространяться путем переписки и литографирования, что и произошло.

Редактор «Русской мысли» С. А. Юрьев в апреле 1882 г. послал гранки «Исповеди» Гилярову-Платонову с просьбой написать предисловие к ней. Ознакомившись с текстом «Исповеди», Гиляров-Платонов ответил Юрьеву письмом с отказом и отрицательной оценкой «Исповеди»[1]. Копии этого письма Гиляров-Платонов посылал Л. Н. Толстому, К. П. Победоносцеву, М. Н. Лопатину и И. С. Аксакову (см.: [Русский листок. 1902. № 281. С. 1; Разумевающие верой, 2011, 230–231; Люди русской правды, 2018, 291–292]).

В мае 1882 г. в Москву приезжал П. В. Анненков и встречался с Толстым. Впечатления о встрече с Толстым и о запрещенной цензурой статье Толстого Анненков изложил в письмах к М. М. Стасюлевичу и И. С. Тургеневу. Анненков отмечал театральность в поведении Толстого и его склонность к оригинальности суждений

[1] Гиляров-Платонов приводил примеры запоминающихся софизмов в «Исповеди»: «А рядом идет постоянное озлобление, направленное впрочем в единственную сторону — против церковных формул и церкви. „Возмутительное преподавание бессмысленных изречений катехизиса“. За что же однако, граф, сердиться?» [Русский архив. 1889. Ноябрь. С. 430; ПСС, т. 23, 508].

и софизмам (см.: [Стасюлевич: *Переписка,* 1912, т. 3, 402]). Статья Толстого произвела на него странное впечатление: «Здесь он рассказывает, что, принудив себя причащаться, он был возмущен на обедне провозглашением Христа Богом, приглашением считать хлеб и вино его телом и кровью, молитвой „Иже Херувимы“ — и т. д. Все это противно православию, которого он считает себя представителем. Что это такое?» [Анненков, 2005, 154]. Как и другие давно знавшие Толстого современники, Анненков находил преемственность между новейшими писаниями Толстого и высказывавшимися им ранее взглядами, и повторил эту оценку Толстого в воспоминаниях о Тургеневе (см.: [Вестник Европы. 1884. Февраль. С. 470]).

«Краткое изложение Евангелия» и «Исповедь» становились известны публике, не будучи опубликованы в печати. Это создало ситуацию, затруднявшую их критику. По-видимому, первый публичный критический отклик на публицистику Толстого принадлежит К. Н. Леонтьеву. Формально эссе Леонтьева было посвящено анализу рассказа Толстого «Чем люди живы». Степень знакомства Леонтьева с публицистикой Толстого к тому времени неизвестна. Леонтьев был цензором Московского цензурного комитета и знал обстоятельства цензурного запрета «Исповеди» (см. подр.: [Фетисенко, 2021, 265]).

Статья Леонтьева первоначально была опубликована под псевдонимом «Православный мирянин» в «Гражданине», издававшемся князем Мещерским, и вскоре была выпущена отдельной брошюрой вместе со статьей Леонтьева о Достоевском [Гражданин. 1882. 8 июля. № 54. С. 7–10; 11 июля. № 55. С. 6–9; Леонтьев, 1882]. Князь Мещерский похвалил статью в письме к Леонтьеву. Публикации статьи в «Гражданине» способствовал Т. И. Филиппов, который заметил в письме Леонтьеву, что Толстой не является христианином и что ему всегда претила «притворная искренность» Толстого (см.: [Пророки Византизма, 2012, 220–228]).

Леонтьев называет Толстого проповедником нового христианства, и указывает, что лжехристианские идеи Толстого не новы, а заимствованы у европейских социалистов и других западноевропейских писателей (см.: [Леонтьев, 1882, 61–68])[2]. Статья вызвала дискуссию. О том, что высказанная в ней критика религиозных взглядов Толстого не имеет отношения к содержанию рассказа Толстого «Чем люди живы», писал К. Н. Леонтьеву Гиляров-Платонов [Гиляров-Платонов, 2013, 654]. В защиту Толстого выступил Н. С. Лесков. Мнение Н. С. Лескова было сопровождено примечанием редакции, где выражалось согласие с Леонтьевым по поводу «вероотступнических заблуждений графа Л. Толстого» [Исторический вестник. 1883. Февраль. С. 292].

В то же время профессор СПбДА М. О. Коялович выражал уверенность, что «наш первейший современный писатель граф Л. Толстой», без сомнения, идет тем же путем, что и «наш великий Пушкин, наш Гоголь, Достоевский» [Церковный вестник. 1883. 12 марта. Ч. неофиц. С. 3].

В апреле 1883 г. в печати появилось сообщение о предстоящей публикации в Париже очерка И. Ф. Циона о произведениях Толстого [Кавказ. 1883. 30 апреля. С. 2; La Nouvelle Revue. 1883. 1 Juin. P. 619–657]. В июле 1883 г. появилась первая публикация публицистики Толстого на иностранном языке. Это был французский перевод введения к «Краткому изложению Евангелия» [La Nouvelle Revue. 1883. 15 Juillet. P. 241–256]. Статья Толстого обсуждалась в переписке Н. С. Лескова и А. С. Суворина. В письме Суворину от 9 октября 1883 г. в ответ на рассуждения Суворина о «вихляйстве» и барском «чудачестве» Толстого, Лесков оправдывал Толстого и ссылался на то, что у Толстого «Желание постраждовать, ведь, даже прямо выражено им в конце его предисловия к его евангелию» [Лесков, 1958, т. 11, 287; La Nouvelle Revue. 1883. 15 Juillet. P. 256]. Непосредственным отзывом на статьи Толстого стала брошюра Н. Б. Юсупова [Юсупов, 1883]. Брошюра была издана в Берлине, но имелась в продаже в Петербурге. Юсупов пришел к «заключению, что мысли, убеждения и основания догматики

[2] На сходство взглядов Толстого и французского социалиста Прудона указывал Н. К. Михайловский в 1875 г. (см. подр.: [Кременецкий, 2021, 29]).

нового Апостола до того шатки и неуловимы, что рассудок, под влиянием душевных ощущений, не решается их исследовать» [Юсупов, 1883, 7–8].

В сентябре 1883 г. Толстой привлек внимание прессы и публики, демонстративно отказавшись выполнять обязанности присяжного заседателя по месту жительства в отделении тульского окружного суда в г. Крапивне (см.: [Лесков, 1958, т. 11, 286]). Толстой не пришел к началу судебного заседания, и в соответствии с существовавшей процедурой ему решением суда был заочно выписан штраф на 100 руб. за неявку. Толстой появился в зале суда во время сессии и объявил, что отказывается быть присяжным заседателем по религиозным убеждениям. Такая причина для отказа не была предусмотрена законодательством, и суд объявил Толстому, что он будет считаться как не явившийся. Это событие оживленно обсуждали газеты [СПб ведомости. 1883. 7 октября. С. 2; Судебная газета. 1883. 16 Октября. С. 10–13]. Как отмечал В. Сахаров, Толстой, «отказавшись участвовать в суде „по своим религиозным убеждениям“, напомнил обществу о существовании каких-то своих „особых“ верований, несогласных с учением Православной церкви» [Московские церковные ведомости. 1883. № 49. 4 декабря. С. 603]. В другом комментарии читателей предостерегали от «ложных и крайних богословских воззрений, вышедших к тому же под флагом любимого писателя-романиста» [Церковный вестник. 1883. № 51. 17 декабря. Ч. неофиц. С. 2–3].

В августе 1883 г. в Париже умер И. С. Тургенев. В появившихся в связи с этим статьях и воспоминаниях были и упоминания о философии и об «Исповеди» Толстого и о том, что религиозно-мистический трактат Толстого готовится к напечатанию во Франции, поскольку по цензурным условиям его публикация невозможна в России (см.: [Русская старина. 1883. Октябрь. С. 211–212; Исторический вестник. 1883. Декабрь. С. 380–391; Нива. 1884. № 5. 4 февраля. С. 114–115]).

В марте 1884 г. рассуждения Толстого о непротивлении злу осудил В. И. Ламанский. Он был славистом и провел параллель между декларациями Толстого и чешского протестанта Хельчицкого, который был современником Яна Гуса и считается одним из духовных предшественников евангелистов: «Наш знаменитый писатель, могучий художник и глубоко искренний человек, но слабый критик-мыслитель, недавно с ревностью, напоминающею многих старых сектаторов, между прочим и славянина Хельчицкого, в помыслах отдельных людей и народов о самозащите и самообороне обличал одно содержание, глубоко безнравственное и антихристианское» [Известия СПб слав. благотв. об-ва, 1884. Март. С. 6–7].

Один из первых критических отзывов об «Исповеди» Толстого принадлежит Н. С. Соханской (см. подр.: [Фетисенко, 2021, 263–281]). Значительные фрагменты из «Исповеди» Толстого появились в опубликованном посмертно эссе М. С. Громеки [Русская мысль. 1884. Ноябрь. С. 162–235; Громека, 1884]. Они были представлены в форме происходившего во сне диалога между автором и персонажем «Анны Карениной» К. Левиным.

Следующим произведением Толстого, предназначенным для бесцензурного распространения литографированных экземпляров, была книга «В чем моя вера» [Новое время. 1908. 1 октября. С. 3; Русанов, 1912, 53–55]. Запрет книги Толстого стал новостью в литературной жизни. В начале 1884 г. Салтыков-Щедрин писал Толстому, что ему обещают прислать экземпляр для прочтения (см.: [Салтыков-Щедрин, 1977, т. 19, кн. 2, 282–284]).

Л. Н. Толстой и Сютаев

Общение Толстого с крестьянином-сектантом В. К. Сютаевым упоминается исследователями (см.: [Муратов, 1934, 21–23; Никитин, 1980, 120–121]).

Дело о сектантстве крестьянина тверской губернии В. К. Сютаева было начато в январе 1876 г. после известия о том, что Сютаев не окрестил новорожденную внучку. Расследование тянулось несколько лет. В итоге Сютаев и члены его семьи были определены как «менее вредные» сектанты, и в марте 1881 г. дело было производством

прекращено (см.: [ТЕВ. 1882. № 9. 1 мая. Ч. неофиц. С. 253–261; № 11. 1 июня. Ч. неофиц. С. 330–336; № 13. 1 июля. Ч. неофиц. С. 358–368]).

Эта история не представляла из себя ничего выдающегося, пока в 1880 г. о появлении секты «сютаевцев» не написали столичные газеты. В прессе появлялись сообщения, что «сютаевцы» «отрицают брак, крещение, исповедь, посты, погребение (?) и миропомазание» [Странник. 1881. Август. С. 600]. На Сютаева обратил внимание либеральный петербургский журналист А. С. Пругавин[3] и в мае 1881 г. приехал в Тверскую губернию, чтобы с ним познакомиться. Толстой встретился с А. С. Пругавиным в июле 1881 г. во время поездки в свое самарское имение и узнал от Пругавина о существовании Сютаева, заинтересовался им и в сентябре 1881 г. к нему съездил. Через несколько месяцев Сютаев приезжал в Москву и был у Толстого (см.: [ТЕВ. 1882. № 9. 1 мая. Ч. неофиц. С. 255; № 13. 1 июля. Ч. неофиц. С. 366–367; ПСС, т. 49, 54, 58; т. 83, 293]).

Пругавин опубликовал о Сютаеве серию статей под претенциозным заголовком «Алчущие и жаждущие правды» [Пругавин, 1881–1882]. Со ссылкой на местного священника Пругавин написал, что Сютаев отпал от православия под влиянием петербургского «барона-нигилиста». Речь шла о евангелисте М. М. Корфе, у которого в Петербурге Сютаев проработал шесть лет (см.: [Пругавин, 1881–1882, Декабрь, 279; Январь, 272]). В изложении Пругавина Сютаев призывает к неповиновению злым властям: «— А войну хто делает?.. А оброки злые хто делает?.. Опять же в острог хто сажает?... Все от ней идет, от злой власти!..» [Пругавин, 1881–1882, Январь, 267]. Сютаев якобы своим умом додумался до идей социализма: идеальное общественное устройство — это когда все будет общее; выступает против торговли и капитала: «в капитале — наша погибель» [Пругавин, 1881–1882, Январь, 273, 287]. В отзыве на статьи Пругавина отмечалось, что «раскольники и сектанты восхваляются еще за то, что они протестуют против подушной подати, против владения землею и стоят за коммунизм» [Церковный вестник. 1882. № 4. 23 января. Ч. неофиц. С. 8].

Появление статей Пругавина и известия об интересе к Сютаеву Толстого сделали Сютаева местной знаменитостью. К сютаевцам приезжали два социалистических агитатора, которых крестьяне сдали в полицию. После этих событий Сютаева посетил тверской губернатор (см.: [ТЕВ. 1882. № 13. 1 июля. Ч. неофиц. С. 368]).

Толстой стал восхвалять Сютаева. Он писал М. М. Энгельгардту: «Вы верно знаете про Сютаева. Вот вам безграмотный мужик, — а его влияние на людей, на нашу интеллигенцию больше и значительнее, чем всех русских ученых и писателей со всеми Пушкиными, Белинскими вместе взятыми, начиная от Третьяковскаго и до нашего времени» [ПСС, т. 63, 122]. Письмо Толстого к Энгельгардту распространялось в списках и было одним из способов рекламы утверждений Толстого об отрицании собственности, денег, судов, военной службы и т. д. (см.: [ПСС, т. 63, 112–124, 235]). Литографированный экземпляр этого письма, в котором адресат не был указан, был в распоряжении А. Ф. Гусева, который обратил внимание на фрагмент, где Толстой обвинил И. С. Аксакова во лжи (см.: [ПСС, т. 63, 112; Православное обозрение. 1886. Апрель. С. 748]). В 1886 г. «Письмо к Энгельгардту» было известно преосвящ. Антонию (Храповицкому), который в то время не был уверен, что это письмо распространяется с ведома Толстого (см.: [Антоний Храповицкий, 1900, 298]).

Сведения о декларируемом Толстым увлечении Сютаевым просачивались в публику. Над этим в письмах иронизировал М. Е. Салтыков-Щедрин (см.: [Салтыков-Щедрин, 1977, т. 20, 102, 137–140]).

На статьи Пругавина о Сютаеве в «Русской мысли» обратил внимание секретарь французского посольства в Петербурге Э.-М. Вогюэ. Его статья под названием «Русский сектант» была готова летом 1882 г. и вышла в нач. 1883 г. Она в значительной степени представляет собой изложение статей Пругавина. Вогюэ связывал историю Сютаева с распространением евангелизма в России и отмечал коммунистические

[3] Твердый нигилист, по мнению К. Н. Леонтьева (см.: [Богословский вестник. 1914. Февраль. С. 231]).

тенденции «сютаевцев». На статью Вогюэ обратили внимание в Англии и России, в том числе сам Пругавин (см.: [Vogüé, 1932, 317, 323; Revue des Deux Mondes. 1883. 1 Janvier. P. 56–95; Scottish review. 1883. February. P. 418; Исторический вестник. 1883. Февраль. С. 467; Неделя. 1885. 29 сентября. С. 1355–1356]). А. А. Толстая вспоминала, что Е.-М. Вогюэ узнал об интересе Толстого к Сютаеву от нее в 1882 г., и цитировала письмо Вогюэ, где он выражал сожаление по поводу религиозных взглядов Толстого последнего времени (Толстой, Толстая: *Переписка*, 2011, 37).

В очерке о Толстом Вогюэ упомянул о том, что, как говорят, проповедь Сютаевым евангелия братства и коммунизма повлияла на Толстого (см.: [Revue des Deux Mondes. 1884. 15 Juillet. P. 296–297]). Со ссылкой на Вогюэ о влиянии Сютаева на Толстого писали А. Барин и Леруа-Болье (см.: [Revue bleue. 1886. 24 Juillet. P. 99–100; Revue des Deux Mondes. 1888. 15 Septembre. P. 423; Исторический вестник. 1888. Декабрь. С. 781]). В июне 1886 г. в Ясной Поляне был Дж. Кеннан. В записях Кеннана о беседе с Толстым отмечено, что Толстой одобряет Сютаева (LC. Manuscript Division. George Kennan Papers. Box 20. Notebook 22. P. 74). Кеннан писал, что видел портрет Сютаева в кабинете Толстого (см.: [Century. 1887. June. P. 261]).

Позднее Н. Н. Страхов, не указывая напрямую, кого имеет в виду, полемизировал с ошибочными представлениями иностранцев о том, «что Толстой был обращен к религии одним из наших раскольников. Это не верно; но понятно, что в глазах иностранцев два различные явления подходят под одну формулу, под ту черту глубокой веры, которую знает весь мир за Россией» [Вопросы философии и психологии. 1891. Сентябрь. С. 106]. Л. Е. Оболенский вспоминал, что Толстой любил возиться с самородками из народа и вкладывал в Сютаева собственные мысли (см.: [Исторический вестник. 1902. Апрель. С. 82–83]).

Вогюэ о Толстом

В России обратили внимание на вышедший в июле 1884 г. во Франции очерк Э.-М. Вогюэ о Толстом [Revue des Deux Mondes. 1884. 15 Juillet. P. 264–301]. О подготовке этой статьи Вогюэ еще до ее выхода Толстой знал от Л. Д. Урусова, который встречался с Вогюэ в Париже (см.: Л. Д. Урусов — Л. Н. Толстому, 22 апреля 1884 (ГМТ. Ф. 1 193/28–26)). Наряду с рассказом о художественных произведениях Толстого в статье Вогюэ было краткое упоминание «Исповеди», «Комментариев к Евангелиям» и «Ma religion» [Revue des Deux Mondes. 1884. 15 Juillet. P. 296–301][4]. В философских взглядах Толстого Вогюэ выделял пессимизм, пантеизм и нигилизм и в аккуратно подобранных выражениях написал, что во взглядах Толстого нет ничего нового (см.: [Revue des Deux Mondes. 1884. 15 Juillet. P. 272])[5].

Критики подчеркивали, что статья Вогюэ привела к появлению интереса к романам Толстого во Франции и в Германии [Неделя. 1885. 11 августа. С. 1131; Исторический вестник. 1885. Октябрь. С. 210–211; Булгаков, 1886. ч. I, 17–18].

К этому времени статьи Вогюэ о русской литературе и искусстве были известны в России. В начале 1884 г. издававшийся Аксаковым журнал «Русь» напечатал перевод рассказов Вогюэ на русские темы [Вогюэ, 1884]. В благожелательном комментарии редакции «Руси» Вогюэ был даже ошибочно приписан перевод на французский язык «Войны и мира». «Русь» напечатала написанное по-русски письмо Вогюэ к И. С. Аксакову. В этом письме Вогюэ благодарил Аксакова за публикацию русского перевода его рассказов и писал, что считает своей целью распространение во Франции «более правдивых понятий об истории, о значении Русского народа» [Русь. 1884. № 6. 15 марта. С. 28].

[4] «Ma religion» было заголовком готовившегося в то время во Франции к изданию перевода книги «В чем моя вера».

[5] О пессимизме и пантеизме в статьях Л. Н. Толстого писал А. А. Григорьев в 1864 г. (см.: [Кременецкий, 2021, 24]).

Н. Н. Страхов познакомился со статьей Вогюэ о Толстом во время поездки в Германию и по возвращении в Россию в октябре 1884 г. обратился к И. С. Аксакову с предложением «написать об Л. Н. Толстом по поводу статьи Вогюэ» для журнала «Русь». Аксаков поддержал предложение Страхова и высказал несколько пожеланий. Аксаков уже читал статью Вогюэ и обратил внимание на его замечания о нигилизме Толстого [Аксаков, 2007, 107–112]. О своем решении написать статью по поводу статьи Вогюэ Страхов написал Толстому 1 ноября 1884 г. (см.: [Толстой, Страхов: *Переписка*, 2003, т. 2]). Толстой выписывал «Revue des deux Mondes» (см.: [ПСС, т. 17, 725]), и, вероятно, Страхов исходил из того, что Толстой читал статью Вогюэ[6].

Получив от Страхова текст статьи, Аксаков высказал свои соображения: «Апостол Иоанн говорит, что всякий не признающий Христа Сыном Божиим, пришедшим во плоти — от духа ложна есть». Аксаков внес некоторые изменения в заключительную часть статьи Страхова о Толстом, «чтобы не подумали, что „Русь“ считает его религиозные, напечатанные или в десятке тысяч литографированные сочинения чем-то правоверным…» [Аксаков, 2007, 116].

Статья Страхова появилась в январе 1885 г. [Русь. 1885. № 2. 12 января. С. 13–18]. Страхов писал, что Вогюэ назвал Толстого нигилистом, и посвятил значительную часть статьи защите Толстого от этого обвинения. Перед выходом статьи Страхов написал П. Д. Голохвастову с просьбой высказать о ней свое мнение (см.: [Аксаков, 2007, 118]). В ответном письме Голохвастова содержится подробный отзыв-разбор статьи Страхова о Вогюэ. Статью Вогюэ о Толстом Голохвастов еще к тому времени не видел, поэтому просьба Страхова стала для него поводом высказать свои мысли о религиозной публицистике Толстого. Голохвастов читал «Исповедь» и «евангелия» — «литографированная порнография с авторитетом имени Толстого». «В чем моя вера» ему не была известна. В противовес Страхову Голохвастов считал, что Толстой специально устроил скандал вокруг своих произведений и пропагандирует нигилизм. В качестве источника вдохновения для Толстого Голохвастов указывал Ренана и «La Pucelle» Вольтера (П. Д. Голохвастов — Н. Н. Страхову, 2 марта 1885 г. (НБ АН УССР. Отдел рукописей. Ш.17077))[7].

Полемикой со статьей Страхова стала статья Н. В. Шаховского. Шаховской изложил оценки, данные Вогюэ религиозным взглядам Толстого, включил в свою статью перевод одного из параграфов и прокомментировал его: «Передовая мысль смотрит на нас, хотя и с некоторым сочувствием, но свысока. Вогюэ полагает, что лучшие умы России трудятся над созданием „новой религии“, в которой „напрасно искать оригинальной мысли“. Нас приурочивают к европейским средним векам» [Revue des Deux Mondes. 1884. 15 Juillet. С. 299–300; Современные известия. 1885. 2 февраля. С. 2]. Статью Страхова отметили в церковной периодике, процитировав мнение Вогюэ о нигилизме Толстого (см.: [Церковный вестник. 1885. № 4. 26 января. Ч. неофиц. С. 69]).

Полемика церковная и светская

Полемические разборы публицистики Толстого стали появляться в церковной периодике с кон. 1885 г. Первой была серия статей в журнале «Вера и разум» приват-доцента МДА М. А. Остроумова, впоследствии включенная в расширенное издание

[6] Страхов дорожил знакомством и общением с Л. Н. Толстым и отдавал себе отчет в том, что интересом к нему самому он в значительной степени обязан этому знакомству. В письмах к Толстому Страхов писал то, что, по его мнению, могло понравиться Толстому. Этим обстоятельством можно объяснить, например, почему Страхов в письме к Толстому пересказал сплетню о Достоевском.

[7] Позднее П. Д. Голохвастов писал Страхову о воздействии статей Толстого на общественное мнение: «Народа он, надеюсь, не развратит, но общество — развратит окончательно, втерев ему в рот змею за рыбу и камень за хлеб. Дорого обойдется России его вторая знаменитость. Не жалеючи губит нас, себя ради, махровый эгоист — Лев Николаевич» (П. Д. Голохвастов — Н. Н. Страхову 12 декабря 1886 г. (НБ АН УССР. Отдел рукописей. Ш.17062. Л. 2 об.)).

отдельным томом [Остроумов, 1887]. В отзыве на журнальную публикацию подчеркивалось неудобство «вступать в политику с неизданным, но очень распространенным в обществе произведением» и поощрялось решение «Остроумова принять на себя труд изобличить автора „Исповеди“ в лживости и фальшивости тех мыслей, какие он довольно откровенно развивает в указанном произведении» [Московские церковные ведомости. 1885. № 50. 8 декабря. С. 749].

Остроумов приводит примеры содержащихся в «Исповеди» противоречащих друг другу высказываний (см.: [Вера и разум. 1885. № 23. С. 761–762]). Остроумова удивило, что Толстой причислил математику к опытным наукам (см.: [ПСС, т. 23, 17]): «Здесь всего несколько фраз, но каждая фраза представляет или неточность, или неверность» [Вера и разум. 1885. № 23. С. 753]. Остроумов указывал на софизмы в рассуждениях Толстого (см.: [Вера и разум. 1885. № 23. С. 627–628]) и на то, что взгляды Толстого на христианство заимствованы из книги Фейербаха «Сущность христианства» (см.: [Остроумов, 1887, 271–272]).

Вслед за Остроумовым подробный анализ религиозно-философских воззрений Толстого предпринял профессор КазДА А. Ф. Гусев, сначала в журнале, а затем отдельной книгой [Православное обозрение. 1886. Январь — Октябрь; Гусев, 1890].

В двух номерах «Православного обозрения» Гусев опубликовал почти полный текст «Исповеди» Толстого [Православное обозрение. 1886. Январь. С. 143–163; Февраль. С. 297–311]. Об этом было известно Л. Н. Толстому. В беседе с Дж. Кеннаном в июне 1886 г. Толстой рассказал, что номера «Православного обозрения», где была напечатана «Исповедь», хорошо распродавались и что в библиотеках были разрезаны только страницы с текстом «Исповеди», а возражения священника на них никто не читал (LC. Manuscript Division. George Kennan Papers. Box 20. Notebook 22. P. 146–147). Кеннан воспроизвел этот сюжет в статье о Толстом, заменив для усиления эффекта священника епископом (см.: [Century. 1887. June. P. 262]).

Гусев использовал французский перевод введения к «Краткому изложению Евангелия» с предисловием Адан [La Nouvelle Revue. 1883. 15 Juillet. P. 241–256; Православное обозрение. 1886. Май-Июнь. С. 327] и немецкий перевод «В чем моя вера» [Православное обозрение. 1886. Январь. С. 136–137; Tolstoi, 1885]. Гусев писал об удивлении, которое вызвали слухи о том, «что Л. Н. Толстой в своих сочинениях, недопущенных в печать, не только объявил о своем решительном отпадении от православно-христианской церкви, но и вообще от всей догматической стороны христианства, явился в роли нового истолкователя сущности учения Христа и выступил с проповедью о ненасильственном уничтожении церкви, государства и собственности» [Православное обозрение. 1886. Январь. С. 133].

Гусев цитировал оценку религиозных взглядов Толстого, данную Э.-М. Вогюэ, и подчеркивал, что сочинения Толстого имеют только отрицательное значение, поскольку оказывают влияние на настроения общества (см.: [Православное обозрение. 1886. Январь. С. 137–138]). Манипуляции Толстого с текстом Евангелия, по мнению Гусева, не заслуживают критики, поскольку любой читатель «сам легко увидит, что в брошюре слова евангелистов искажаются и обезображиваются местами до непозволительности» [Православное обозрение. 1886. Январь. С. 140–141].

К таким же выводам пришел профессор КазДА А. К. Волков (см.: [Православный собеседник. 1886. № 5. С. 81–118; № 6. С. 213–230; № 7. С. 317–354; № 8. С. 427–468; № 9. С. 89–119; № 11. С. 325–346; № 12. С. 458–497]). Для иллюстрации взглядов Толстого проф. Волков использовал французское издание «Ma religion»[8] [Tolstoï, 1885] и приводил оттуда пространные цитаты в переводе с французского. Сделанный Волковым перевод использовался в проповеди о Толстом преосвящ. Никанором (Бровковичем) (см.: [Православный собеседник. 1886. № 6. С. 214; Прибавления к ХЕВ. 1886. № 23. С. 891]).

Волков приводил примеры запоминающихся утверждений Толстого, например совет носить одну рубашку целую неделю (см.: [ПСС, т. 25, 306; Православный

[8] Под таким заголовком вышел французский перевод «В чем моя вера» Толстого.

собеседник. 1886. № 7. С. 348]), провокационных высказываний о бесполезности науки (см.: [Православный собеседник. 1886. № 12. С. 480])[9].

Как и других современников, Волкова занимал вопрос об искренности Толстого: «заблуждается он, или притворяется?» [Православный собеседник. 1886. № 12. С. 458]. Волков вслед за другими духовными писателями склоняется к искренности Толстого (см.: [Православный собеседник. 1886. № 12. С. 461]). Исходя из допущения об искренности Толстого проф. Волков приходит к выводу, что Толстой «любит только свое учение, но он ненавидит, хулит все что дорого человеку. <…> Теперь же все это, яко бы существенно необходимое, симпатичное учение графа о том, что пора перестать нам ссориться друг с другом, есть только искусный приступ к старой уже проповеди всеобщего разрушения» [Православный собеседник. 1886. № 12. С. 486].

Н. П. Гиляров-Платонов отмечал, что весь интерес к публицистике Толстого вызван его заслуженной литературной славой и что если бы «на его комментариях к Евангелию, на его „Исповеди“, на его „Как нам жить“ не стояло бы: *Л. Н. Толстой*, — каким гомерическим хохотом встретила бы те же самые произведения та же самая толпа, которая теперь признает в них нечто даже великое» [Гиляров-Платонов, 2013, 703][10]. Н. П. Гиляров-Платонов видел в этих произведениях Толстого проявление эксцентричности: «вчитываюсь, употребляю усилие собрать смысл, и наконец спрашиваю: я ли с ума сошел, или автор? Но книга имеет все признаки осмысленного ученого изложения. Все слова знакомые и предмет известный, но стоят они в странном сочетании» [Дело. 1887. Январь. С. 94].

Известный критик Н. К. Михайловский регулярно писал о Толстом. Критике педагогических статей Л. Н. Толстого была посвящена статья Михайловского 1875 г. «Десница и шуйца Льва Толстого» (см. об этом: [Кременецкий, 2021, 29]). Поэтому когда Михайловский издал критические статьи о Толстом отдельной книгой, то он включил туда статью «Десница и шуйца Льва Толстого» — связь новейших умствований Толстого с его же предыдущими статьями была для Михайловского очевидна (см. подр.: [Михайловский, 1887]).

Толстой знал о статьях Михайловского. В записи разговора с Толстым Кеннана в июне 1886 г. упоминается статья Михайловского, критикующая взгляды Толстого о непротивлении (LC. Manuscript Division. George Kennan Papers. Box 20. Notebook 22. P. 146). Михайловский отмечает обилие характерных для манеры Толстого софизмов и приводит пример определения Толстым хореографии (см.: [Северный вестник. 1886. Май. Отд. 2-й. С. 198]). Михайловский вспоминает о своей статье «Десница и шуйца Льва Толстого» и отмечает, что в новых сочинениях Толстой повторяет то, что он уже писал раньше (см.: [Северный вестник. 1886. Май. Отд. 2-й. С. 203]).

Михайловский писал о сказке Толстого об Иване Дураке, что Толстой «безбоязненно берет самое крайнее выражение насилия — нашествие иноплеменников — и удостоверяет, что оно должно прекратиться, если несопротивление этому страшному злу будет полное. <…> Благополучного же окончания нашествия иноплеменников никогда не бывало, и потому здесь у теоретика своя рука владыка, он может фантазировать как ему угодно и сколько угодно, то есть, может у него не дрогнуть рука написать неправду» [Северный вестник. 1886. Июль. Отд. 2-й. С. 162–163].

На Михайловского, как и на других современников, произвела большое впечатление внезапная международная известность Толстого: «И какая странная слава! Как странен и двусмыслен в особенности процесс наростания славы гр. Толстого!» [Северный вестник. 1886. Май. Отд. 2-й. С. 200].

Поскольку религиозная публицистика Толстого за рубежом была напечатана почти одновременно с переводами художественных произведений, то современники

[9] О провокационных и противоречивых высказываниях Толстого ранее писали критики педагогических статей Толстого (см. об этом: [Кременецкий, 2021, 28–29]).

[10] Практически в тех же выражениях писал в 1875 г. о педагогических статьях Толстого преподаватель математики В. П. Воленс. Тогда Толстой объявлял вредным изучение в школе таблицы умножения (см.: [Кременецкий, 2021, 28]).

проецировали представления о Толстом в России на Европу и писали, что интерес к религиозным трактатам Толстого продиктован интересом к Толстому как писателю (см.: [Исторический вестник. 1886. Январь. С. 239]).

Отрицание собственности на землю

Важное место в публицистике Толстого стало занимать отрицание частной собственности на землю, в связи с чем Толстой рекламировал предлагавшего национализацию земли американского публициста Генри Джорджа. Запись о вреде собственности на землю имеется в дневнике Толстого в августе 1865 г. [ПСС, т. 48, 85] (см. об этом: [Алексеева, 2010, 127–136]).

Тогда же Толстой записал в свой дневник известный софизм французского социалиста Прудона: «„La proprieté c'est le vol" останется больше истиной, чем истина английской конституции, до тех пор, пока будет существовать род людской» [ПСС, т. 48, 85][11].

Первое упоминание в печати об увлечении Толстого идеями Г. Джорджа содержится в беседе с Толстым Г. П. Данилевского, которая состоялась 22 сентября 1885 г. Г. П. Данилевский отметил, что в библиотеке Л. Н. Толстого на видном месте находится «Progress and poverty» Г. Джорджа издания 1884 г. Данилевский воспроизвел рассуждения Толстого о пользе государственной собственности на землю со ссылкой на примеры Китая, Турции и Древнего Востока и на то, что до этого додумались американские ученые, Джордж и другие (см.: [Исторический вестник. 1886. Март. С. 536, 544]).

Идеи Джорджа о национализации земли не вызывали интереса в США, но использовались для целей политической агитации в Великобритании, главным образом в Ирландии и Шотландии. В Англии в 1881 г. было организовано Общество национализации земли (Land Nationalization Society) во главе с А. Уоллесом. Уоллес способствовал организации лекционных туров Джорджа в Великобритании, пропаганде и изданию его книг (см. об этом: [Gaffney, 1997, 613–614]).

За новостями европейской общественной мысли внимательно следили в России. Журнал «Русское богатство» даже ошибочно произвел Г. Джорджа в профессора политической экономии Калифорнийского университета (см.: [Русское богатство. 1883. Март. С. 609]). Подробное изложение книги Джорджа было сделано С. Н. Южаковым [Отечественные записки. 1883. Январь. С. 95–134; Февраль. С. 427–452]. Южаков писал о росте популярности идеи о национализации земли в Англии: «В Лондоне митинг под председательством выдающегося члена парламента Коуэна уже вотировал резолюцию о национализации земельной собственности» [Отечественные записки. 1883. Февраль. С. 452]. В «Русской мысли» был напечатан детальный разбор идей Джорджа за авторством Н. И. Зибера [Русская мысль. 1883. Сентябрь. С. 235–293; Ноябрь. С. 330–374; Декабрь. С. 107–136][12]. Толстой в это время сотрудничал с «Русской мыслью» и мог узнать о Джордже из этого журнала. В письмах Толстого знакомство с книгой Джорджа «Progress and poverty» приходится на февраль 1885 г. (см.: [ПСС, т. 83, 479; т. 85, 144]). Прямое упоминание Г. Джорджа имеется в статье Толстого «Так что же нам делать?» [ПСС, т. 25, 290].

Первые «паломничества» к Толстому: Д. Кеннан и В. Стэд

Приезд Д. Кеннана в июне 1886 г. был первым визитом представителя англоговорящего мира к Л. Н. Толстому после публикации переводов религиозно-философских статей Толстого на Западе. О визите Кеннана к Толстому упоминали исследователи [Travis, 1990, 143–144; Меламед, 1988, 130–133; Алексеева, 2010, 138–151; Wallance, 2023, 206–207].

---

[11] До Прудона этот софизм сформулировал маркиз де Сад (см.: [Rohrbasser, Véron, 2019, 266]), но Прудон на де Сада никогда не ссылался.

[12] С. Н. Южаков был связан с революционным подпольем и три года провел в ссылке в Сибири. Н. И. Зибер был марксистом. Для этих авторов статьи о Г. Джордже были способом популяризации идеи национализации земли в легальной печати.

Кеннан провел девять месяцев в путешествии по Сибири и по его завершении прибыл в Лондон 26 марта 1886 г. (см. об этом: [Travis, 1990, 111–124]). Кеннан оставался в Лондоне около 20 дней и встретился с русскими революционерами Степняком-Кравчинским и Кропоткиным. Еще один участник этой встречи был представлен как Иванов. Позднее Кропоткин вспомнил, что третьим участником был Н. В. Чайковский (LC. Manuscript Division. George Kennan Papers. Box 20. Notebook 21. P. 1; Library of Congress. Manuscript Division. George Kennan Papers. Box 13: Emeline Kennan to Jessie Weld. April 13, 1886; Atlantic Monthly. 1899. February. P. 190). После этого Кеннан опять поехал в Россию и прибыл в Петербург 7/19 апреля 1886 г. (LC. Manuscript Division. George Kennan Papers. Box 20. Notebook 21. P. 2–5).

В России Дж. Кеннан встречался и беседовал с представителями революционной и либеральной интеллигенции. Его воспринимали как представителя свободного мира и были с ним откровенны. В общей сложности Кеннан встретил около 50 оппозиционеров всех направлений (см. об этом: [Travis, 1990, 140–142]). В Петербурге он нанес визиты также товарищу министра иностранных дел, шефу жандармов и начальнику главного тюремного управления (см. об этом: [Меламед, 1981, 38]).

Одна из тем, которая интересовала Дж. Кеннана, заключалась в выяснении того, насколько широко распространены последние произведения Толстого и каково отношение к ним в обществе.

9/21 апреля 1886 г. Кеннан разговаривал с женщиной, представительницей революционной интеллигенции, имя которой он не называет из соображений конспирации. Запись частично закодирована. Собеседница сообщила Кеннану, что произведения Толстого читаются всеми слоями общества как никогда раньше. Они мистические и полны философских противоречий. Многие представители образованного общества читают Толстого, но считают его наполовину безумным. Толстой не помогает революционерам. Когда к Толстому обратились за финансовой помощью для политзаключенных, то он назвал их героями, но денег не дал (LC. Manuscript Division. George Kennan Papers. Box 20. Notebook 21. P. 9). Н. М. Ядринцев в беседе с Кеннаном сетовал, что Толстой проповедует пассивность. Как человек с такими взглядами может стоять в стороне и ничего не делать, когда он видит угнетение, несправедливость и нищету? (LC. Manuscript Division. George Kennan Papers. Box 20. Notebook 21. P. 19–20).

4/16 июня 1886 г. Кеннан встретился в Москве с А. С. Пругавиным. Пругавин показал Кеннану фотографию Толстого в крестьянской блузе и пообещал предоставить ему ее экземпляр (LC. Manuscript Division. George Kennan Papers. Box 20. Notebook 22. P. 70). Действительно, эта фотография была помещена в начале номера «The Century», в котором было напечатано интервью Кеннана с Толстым [Century. 1887. June. P. 252]. В июне 1886 г. Кеннан был в Твери у либеральных земцев Петрункевичей. По мнению Петрункевичей, крестьяне не обращают внимания на крестьянский наряд Толстого и его физический труд. Это воспринимается ими как барский каприз и развлечение, это несерьезно и неискренне (LC. Manuscript Division. George Kennan Papers. Box 20. Notebook 22. P. 145–146). Записи Кеннана о визите в Ясную Поляну в значительной степени представляют собой заготовку будущей статьи (см.: [Century. 1887. June. P. 252–265])[13]. В разговоре с Кеннаном Толстой высказался о «глупом догмате о Троице» (LC. Manuscript Division. George Kennan Papers. Box 20. Notebook 22. P. 147)[14].

После выхода статьи Кеннана появились положительные отзывы, в которых Толстой был назван русским квакером [Pall Mall Gazette. 1887. 21 July. P. 11; British Friend. 1887. September. P. 228–231].

В 1888 г. в Россию приезжал английский журналист В. Стэд. Неделю он провел в Ясной Поляне (см. об этом: [Литературное наследство. Т. 75. Ч. II. 1965, 98–111; Куликов, 2013, 20–21]). Стэд поехал в Россию на поезде через Париж и Берлин. Во время поездки он отправлял в «Pall Mall Gazette» корреспонденции на темы

[13] The Century также издавался в Лондоне, где его издателем был Фишер Унуин (T. Fisher Unwin) — он был квакером.

[14] В текст статьи о Толстом Кеннан этот перл не включил.

европейской политики, часть из которых впоследствии вошла в книгу «Правда о России» [Stead, 1888].

В очерке о пересечении русской границы в Вержболово Стэд писал, что русская таможня интересуется книгами и может конфисковать даже Шекспира как контрабанду, но сам он такого не видел (см.: [Pall Mall Gazette. 1888. 17 May. P. 1]).

Стэд приехал в Петербург в Великую субботу 23 апреля (5 мая) 1888 г. По договоренности с церковными властями он попал на пасхальную службу в Исаакиевский собор, и его поставили на такое место в храме, откуда ему все было хорошо видно. Поскольку Стэд был пуританином, то ему пришлось напомнить читателям, что он испытывал инстинктивное отвращение даже к простой англиканской службе и никогда в жизни не был на католическом богослужении. Для него пасхальная служба выглядела как помпезный языческий ритуал. К чему все это великолепие, когда вокруг храма дети умирают неграмотными и т. д., замечал он. Стэду не понравилось, что священнослужители были только мужчины и ничто не напоминало о ведущей роли женщин в истории Воскресения (см.: [Pall Mall Gazette. 1888. 17 May. P. 1–2]).

Двумя годами ранее, в 1886 г., Стэд в Лондоне в доме у В. А. Пашкова встретился с В. Г. Чертковым, который в то время приезжал в Англию и был представлен Стэду как переводчик «Christ's Christianity»[15]. Чертков увидел в Стэде единомышленника и обращался к нему за помощью при подготовке перевода рукописи Толстого к изданию. Стэд также встречался с Г. Баттерсби, который переводил «Christ's Christianity» вместе с Чертковым. Эти встречи запомнились Стэду, поэтому, оказавшись в России, он решил лично познакомиться с Толстым[16].

Для этой цели Стэд прибег к помощи А. А. Толстой. А. А. Толстая переслала запрос Стэда в Москву к С. А. Толстой. Стэд обратился к Толстому с письмом с просьбой разрешить ему приехать в Ясную Поляну. В письме он сослался на знакомство с В. Г. Чертковым в Англии. В это время С. А. Толстая готовилась к переезду в Ясную Поляну, куда уже уехал Л. Н. Толстой, и предложила Стэду приехать туда[17]. Перед отъездом из России Стэд направил Толстому письмо, в котором благодарил за оказанный прием. А. А. Толстая интересовалась у Стэда, как прошла его поездка, и спрашивала в письме к Т. Л. Толстой, какое впечатление Стэд произвел в Ясной Поляне[18].

Одна из корреспонденций Стэда из России, появившаяся после его отъезда из Ясной Поляны, была помечена как написанная в Ясной Поляне у графа Толстого. В ней Стэд назвал Толстого, возможно, величайшим писателем современности (см.: [Pall Mall Gazette. 1888. 18 June. P. 1–2; Stead, 1888, 49–50]).

Подробный рассказ о религиозно-философских взглядах Толстого Стэд включил в свою книгу «Правда о России» [Stead, 1888]. Перед публикацией Стэд отправил текст глав о Толстом из этой книги для ознакомления А. А. Толстой, предоставив ей право убрать из текста неподходящие, по ее мнению, пассажи[19]. Текст глав из книги о Толстом Стэд писал, что именно «Ma confession» и «Ma religion» и их английский перевод побудили его отправиться с паломничеством (pilgrimage) к Толстому[20]. Стэд

[15] Под таким заголовком был опубликован перевод «Исповеди», «В чем моя вера» и «Краткое изложение Евангелия» Л. Н. Толстого.

[16] См.: V. Tchertkoff to W. Stead 13 July 1886 (Churchill Archives Centre. GBR/0014/STED 1/69); W. Stead to V. Tchertkoff. July 14, 1886 (РГАЛИ. Ф. 552. Оп 2. Ед. хр. 846. Л. 1–2); [Pall Mall Gazette. 1888. 21 November. P. 2; Stead, 1888, 405–408, 423].

[17] См.: A. Tolstoy to W. Stead [May 1888] (Churchill Archives Centre. GBR/0014/STED 1/69); W. Stead to L. Tolstoy 11 May 1888 (ОР ГМТ. Ф. 1. № 241/40/1); S. Tolstoy to W. Stead 13/25 May 1888 (Churchill Archives Centre. GBR/0014/STED 1/69).

[18] См.: W. Stead to L. Tolstoy 8/20 June 1888 (ОР ГМТ. Ф. 1. № 241/40/2–3); A. Tolstoy to W. Stead 29 May/10 June 1888 (Churchill Archives Centre. GBR/0014/STED 1/69); [Толстой, Толстая: *Переписка,* 2011, 555].

[19] См.: W. Stead to S. A. Tolstoy 29 December 1888 (ОР ГМТ. Ф. 47. Папка 126. № 16283. Л. 1–2).

[20] «Ma confession» — французский перевод «Исповеди»; «Ma religion» — французский перевод «В чем моя вера». Это показывает, что Стэд ознакомился с религиозно-философской публицистикой Толстого по французским изданиям.

видел в этом проявление религиозного возрождения в России[21]. Стэд назвал Толстого христианским анархистом, сравнивал его с квакерами. Он отметил, что Толстой разделяет идеи Г. Джорджа о национализации земли, что Толстой ведет войну против Церкви, которая, по мнению Толстого, должна быть уничтожена (см.: [Stead, 1888, 405–429]). Стэд изобрел термин «Tolstoism» для обозначения идей Толстого, впоследствии ставший общепринятым в западной литературе (см.: [Pall Mall Gazette. 1888. 29 October. P. 2; Stead, 1888, 436]). Из наиболее важных идей Толстого Стэд указал национализацию земли, абсолютную свободу совести и свободу печати (см.: [Stead, 1888, 457]). Стэд писал С. А. Толстой, что во время визита в Англию Г. Джордж был у Стэда и так восхитился идеями Толстого, что почти собрался отправиться в паломничество (pilgrimage) в Ясную Поляну, но обстоятельства потребовали его возвращения в США[22].

После выхода книги «Правда о России» Стэд написал об этом С. А. Толстой. Стэд опасался, что книга будет запрещена цензурой, приписывая инициативу запрета К. П. Победоносцеву, и просил сообщить адрес знакомого Толстых, которому можно выслать книгу[23]. С. А. Толстая попросила Стэда выслать книгу на адрес проф. Н. Я. Грота, который имел право на получение зарубежной литературы без цензуры[24]. Вскоре книга была получена Толстым, о чем он сообщал в письме А. С. Суворину (см.: [ПСС, т. 64, 216]). Опасения Стэда были напрасны. В каталоге запрещенных иностранной цензурой сочинений книга «Правда о России» отсутствует [Каталог, 1898].

Книга Стэда была замечена в России. Одна из ее глав — «Неделя в Ясной Поляне» — была опубликована в газете «Новое время» от 25 января 1889 г. (см.: [Литературное наследство, 1965, т. 75, ч. II, 98]). В другой рецензии было отмечено, что Стэд приводит мнение Толстого, «что вместе с наделением народа землею, необходимо декретировать полную свободу совести и полную свободу печати» [Исторический вестник. 1889. Апрель. С. 235].

Визиты западных журналистов были для Л. Н. Толстого сигналом, что он находится на правильном пути. Толстой понимал, что стало причиной его международной известности, и учитывал это в своей дальнейшей публицистической деятельности.

В религиозно-философской публицистике 1880-х гг. Толстой применял те же приемы, которые он использовал в предыдущие десятилетия. Коллег-литераторов и читателей интересовали творческие планы великого писателя русской земли. Толстой подогревал читательский интерес в частной переписке, общении и появлении на публике, заявляя о своем обращении к вопросам религии и общественного устройства. В серии статей Толстой систематически компоновал взаимоисключающие положения, использовал подмену понятий, запоминающиеся провокационные высказывания и софизмы. Уникальным в истории литературы стало искажение и переписывание Толстым на свой вкус текстов Евангелий. Толстой инициировал распространение своих статей бесцензурным образом.

Когда Толстой отрицал бухгалтерию, таблицу умножения, предлагал заменить нотные знаки цифрами, придирался к сусликам и обличал способы преподавания арифметики в народных школах, то обсуждение его публицистики не выходило за пределы России. Когда же Толстой, по выражению К. П. Победоносцева, переменил фантазию и стал отрицать Православную Церковь и основы государственного устройства, его статьи начали переводить и издавать в Европе. В Ясную Поляну стали приезжать иностранные корреспонденты.

Отношение современников к Толстому-публицисту было неотделимо от их отношения к Толстому-писателю. Международная известность Толстого стала предметом гордости соотечественников. Отзывы иностранных критиков о произведениях Толстого отслеживались в России и использовались в полемике вокруг его публицистики.

---

[21] Revival — для нонконформиста Стэда этот термин означал распространение нонконформизма.

[22] W. Stead to S. A. Tolstoy 29 December 1888 (ОР ГМТ. Ф. 47. Папка 126. № 16283. Л. 2).

[23] W. Stead to S. A. Tolstoy 29 December 1888 (ОР ГМТ. Ф. 47. Папка 126. № 16283. Л. 3).

[24] S. Tolstoy to W. Stead 28 December 1888 (Churchill Archives Centre. GBR/0014/STED 1/69).

Отношение критики к публицистике Толстого было двойственным. Нарочитая и систематическая противоречивость его воззрений вызывала у многих авторов сомнения в его искренности. В церковной периодике исходили из презумпции добросовестности Толстого и видели в религиозно-философских трактатах Толстого печальный пример заблуждений гениального писателя, взявшегося рассуждать о предмете, с которым он не был достаточно знаком.

Автор считает своим приятным долгом высказать искреннюю признательность Т. Г. Никифоровой и другим сотрудникам Отдела рукописей Государственного Музея Л. Н. Толстого за многотерпеливую помощь и содействие в ознакомлении с письмами из фондов Музея.

Источники и литература

1. Аксаков (2007) — И. С. Аксаков — Н. Н. Страхов: переписка. М.: ИМЛИ, 2007.

2. Алексеева (2010) — *Алексеева Г. В.* Американские диалоги Льва Толстого. Тула: Ясная Поляна, 2010.

3. Анненков (2005) — *Анненков П. В.* Письма к И. С. Тургеневу. Кн. 2: 1875–1883. СПб.: Наука, 2005.

4. Антоний Храповицкий (1900) — *Храповицкий А., преосв.* Полное собрание сочинений. Казань: Типо-лит. Имп. Ун-та, 1900. Т. 3.

5. Богословский вестник — Богословский Вестник. 1910. № 11, 569; 1914. Февраль. С. 231.

6. Булгаков (1886) — *Булгаков Ф. И.* Граф Л. Н. Толстой и критика его произведений русская и иностранная. СПб.; М.: Изд. тов-ва М. О. Вольф, 1886.

7. Вера и разум — Вера и Разум. 1885. № 23. С. 627–628, 753–762.

8. Вестник Европы — Вестник Европы. 1884. Февраль. С. 470.

9. Вогюэ (1884) — *де-Вогюэ М.* Зимние рассказы // Русь. 1884. № 4. 15 февраля. С. 25–38; № 5. 1 марта. С. 41–48; № 6. 15 марта. С. 28–43.

10. Вопросы философии и психологии — Вопросы философии и психологии. 1891. Сентябрь. С. 106.

11. Гиляров-Платонов (2013) — Никита Петрович Гиляров-Платонов. СПб.: Росток, 2013.

12. Голос — Голос. 1882. 24 июля. С. 2.

13. Гражданин — Гражданин. 1882. 8 июля. № 54. С. 7–10; 11 июля. № 55. С. 6–9.

14. Громека (1884) — *Громека М. С.* Последние произведения графа Л. Н. Толстого. М.: Изд. Н. Н. Бахметьева, 1884.

15. Гусев (1890) — *Гусев А. Ф.* Граф Л. Н. Толстой, его исповедь, и мнимо-новая вера. М.: Университетская тип., 1890.

16. Гусев (1963) — *Гусев Н. Н.* Лев Николаевич Толстой: материалы к биографии с 1870 по 1881 год. М.: Изд-во АН СССР, 1963.

17. Гусев (1970) — *Гусев Н. Н.* Лев Николаевич Толстой: Материалы к биографии с 1881 по 1885 год. М.: Наука, 1970.

18. Дело — Дело. 1882. Февраль. С. 43–49; 1887. Январь. С. 94.

19. Достоевский (1976) — *Достоевский Ф. М., Достоевская А. Г.* Переписка. Л.: Наука, 1976.

20. Известия СПб слав. благотв. об-ва — Известия С.-Петербургского славянского благотворительного общества. 1884. Март. С. 6–7.

21. Исторический вестник — Исторический вестник. 1883. Февраль. С. 292, 467; Декабрь. С. 380–391; 1885. Октябрь. С. 210–211; 1886. Январь. С. 239; Март. С. 536, 544; 1888. Декабрь. С. 781; 1889. Апрель. С. 235; 1902. Апрель. С. 82–83.

22. Кавказ — Кавказ. 1883. 30 апреля. С. 2.

23. Каталог (1898) — Каталог рассмотренных иностранною цензурою сочинений запрещенных и дозволенных с исключениями с 1-го июля 1871 г. по 1-е января 1897 г. СПб.: Тип. Министерства Внутренних дел, 1898.

24. Крамской (1888) — Иван Николаевич Крамской: Его жизнь, переписка и художественно-критические статьи 1837–1887. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1888.

25. Кременецкий (2021) — *Кременецкий К. В.* А граф Толстой против. Восприятие публицистики Л. Н. Толстого 1860–1870 гг. // Тульский научный вестник. Сер.: История. Языкознание. 2021. Вып. 4 (8). С. 18–35.

26. Куликов (2013) — *Куликов С. В.* К истории создания законодательной Государственной думы. Николай II, У. Т. Стэд и Манифест 17 октября 1905 г. // Таврические чтения — 2012. Актуальные проблемы парламентаризма: история и современность. СПб., 2013. Ч. 1. С. 19–62.

27. Лев Николаевич Толстой (1928) — Лев Николаевич Толстой. М.; Л., ГИЗ, 1928. 440 с.

28. Леонтьев (1882) — *Леонтьев Н. К.* Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой. М.: Тип. Е. И. Погодиной, 1882.

29. Лесков (1958) — *Лесков Н. С.* Собрание сочинений. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1958. Т. 11.

30. Литературное наследство (1965) — Литературное наследство. Т. 75: Толстой и зарубежный мир: в 2 кн. М.: Наука, 1965. Кн. 2.

31. Литературное наследство (2008) — Литературное наследство. Т. 103: А. А. Фет и его литературное окружение: в 2 кн. М., 2008. Кн. 2.

32. Литературный музей (1948) — Государственный Литературный музей. Летописи. Кн. 12: Л. Н. Толстой. К 120-летию со дня рождения (1828–1948). М.: Издание Гос. лит. музея, 1948. Т. 2.

33. Люди русской правды (2018) — Люди русской правды: Переписка И. С. Аксакова с государственными и общественными деятелями (1855–1886). СПб.: Росток, 2018.

34. Меламед (1981) — *Меламед Е. И.* Джордж Кеннан против царизма. М.: Книга, 1981.

35. Меламед (1988) — *Меламед Е. И.* Русские университеты Джорджа Кеннана. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное изд-во, 1988.

36. Михайловский (1887) — *Михайловский Н. К.* Критические опыты. СПб.: Печатня С. П. Яковлева, 1887.

37. Московские церковные ведомости — Московские Церковные Ведомости. 1883. № 49. 4 декабря. С. 603; 1885. № 50. 8 декабря. С. 749; 1910. 11 декабря. С. 898.

38. Муратов (1934) — *Муратов М. В.* Л. Н. Толстой и В. Г. Чертков по их дневникам и переписке. М.: Полиграфкнига, 1934.

39. Неделя — Неделя. 1885. 11 августа. С. 1131; 29 сентября. С. 1355–1356.

40. Нива — Нива. 1884. № 5. 4 февраля. С. 114–115.

41. Никитин (1980) — *Никитин В. А.* «Богоискательство» и богоборчество Толстого // Прометей: Историко-биографический альманах. М.: Молодая гвардия, 1980. Т. 12. С. 113–138.

42. Новое время — Новое Время. 1908. 1 октября. С. 3.

43. ОР ГМТ — Отдел рукописей Государственного музея Л. Н. Толстого. Ф. 1. 193/28–26: Л. Д. Урусов Л. Н. Толстому. 22 апреля 1884; Ф. 1. № 241/40/1: W. Stead to L. Tolstoy 11 May 1888; № 241/40/2–3: W. Stead to L. Tolstoy 8/20 June 1888; Ф. 47. Папка 126. № 16283. Л. 1–3: W. Stead to S. A. Tolstoy 29 December 1888.

44. Ореханов (2010) — *Ореханов Г. Л., прот.* Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой: конфликт глазами современников. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010.

45. Ореханов (2011) — *Ореханов Г. Л., прот.* Духовный переворот Л. Н. Толстого: хронология и особенности // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Сер.: История. Политология. Экономика. Информатика. 2011. № 13 (108). Вып. 19. С. 158–164.

46. Ореханов (2015) — *Ореханов Г. Л., прот.* В. Г. Чертков в жизни Л. Н. Толстого. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.

47. Ореханов (2016) — *Ореханов Г. Л., прот.* Лев Толстой. «Пророк без чести»: хроника катострофы. М.: Эксмо, 2016.

48. Остроумов (1887) — *Остроумов М. А.* Граф Лев Николаевич Толстой. Харьков: Тип. Окружного Штаба. 1887.

49. Отечественные записки. 1883. Январь. С. 95–134; Февраль. С. 427–452.

50. Пичурина (1994) — *Пичурина О. А.* Толстой и официальное православное богословие // Вече: Альманах русской философии и культуры. СПб., 1994. Вып. 1. С. 145–179.

51. Православное обозрение — Православное обозрение. 1886. Январь. С. 133, 136–138, 143–163; Февраль. С. 297–311; Март; Апрель. С. 739–776; Май-Июнь. С. 306–351; Сентябрь. С. 148–182; Октябрь. С. 242–269.

52. Православный собеседник — Православный собеседник. 1886. № 5. С. 81–118; № 6. С. 213–230; № 7. С. 317–354; № 8. С. 427–468; № 9. С. 89–119; № 11. С. 325–346; № 12. С. 458–497.

53. Прибавления к ХЕВ — Прибавления к херсонским епархиальным ведомостям. 1886. № 23. С. 891.

54. Пророки Византизма (2012) — Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891). СПб.: Пушкинский Дом, 2012.

55. Пругавин (1881–1882) — *Пругавин А. С.* Алчущие и жаждущие правды // Русская мысль. 1881. Октябрь. С. 119–139; Декабрь. С. 274–315; 1882. Январь. С. 255–288.

56. ПСС — *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Художественная литература, 1928–1958. Т. 17. М., 1936; Т. 23. М., 1957; Т. 25. М., 1937; Т. 48. М., 1952; Т. 49. М., 1952; Т. 62. М., 1953; Т. 63. М., 1934; Т. 64. М., 1953; Т. 83. М., 1938; Т. 85. М., 1935.

57. Разумевающие верой (2011) — Разумевающие верой: Переписка Н. П. Гиляровой-Платонова и К. П. Победоносцева (1860–1887). СПб.: Росток, 2011.

58. РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 552. Оп 2. Ед. хр. 846. Л. 1–2: W. Stead to V. Tchertkoff. July 14, 1886.

59. Русанов (1912) — *Русанов Г. А.* Поездка в Ясную Поляну // Толстовский ежегодник. 1912 г. М.: Издание Толстовского Общества, 1912. С. 51–87.

60. Русская мысль — Русская мысль. 1883. Сентябрь. С. 235–293; Ноябрь. С. 330–374; Декабрь. С. 107–136; 1884. Ноябрь. С. 162–235.

61. Русская старина — Русская Старина. 1883. Октябрь. С. 211–212.

62. Русский архив — Русский архив. 1889. Ноябрь. С. 430.

63. Русский листок — Русский листок. 1902. № 281. С. 1.

64. Русское богатство — Русское богатство. 1883. Март. С. 609.

65. Русь — Русь. 1884. № 4. 15 февраля. С. 25–38; № 5. 1 марта. С. 41–48; № 6. 15 марта. С. 28–43; 1885. № 2. 12 января. С. 13–18.

66. Салтыков-Щедрин (1977) — *Салтыков-Щедрин М. Е.* Собрание сочинений: в 20 т. М.: Художественная литература, 1977. Т. 19. Кн. 2. С. 282–284; Т. 20.

67. СПб ведомости — Санкт-Петербургские Ведомости. 1883. 7 октября. С. 2.

68. Северный вестник — Северный Вестник. 1886. Май. Отд. 2-й. С. 198, 200, 203; Июль. Отд. 2-й. С. 162–163.

69. Серебренников (2011) — *Серебренников Н. В.* Г. Н. Потанин и Л. Н. Толстой // Вестник Томского государственного университета. История. 2011. № 2 (14). С. 65–66.

70. Сибирская газета — Сибирская Газета. 1882. № 42. 17 октября. С. 1041.

71. Современные известия — Современные известия. 1882. 20 января. С. 1; 1885. 2 февраля. С. 2.

72. Стасюлевич: *Переписка* (1912) — М. М. Стасюлевич и его современники в их переписке. СПб., 1912. Т. III.

73. Странник — Странник. 1881. Август. С. 600.

74. Судебная газета. — Судебная газета. 1883. 16 Октября. С. 10–13.

75. ТЕВ — Тверские епархиальные ведомости. 1882. № 9. 1 мая. Ч. неофиц. С. 253–261; № 11. 1 июня. Ч. неофиц. С. 330–336; № 13. 1 июля. Ч. неофиц. С. 358–368, 366–367.

76. Толстой в воспоминаниях (1978) — Л. Н. Толстой в воспоминаниях современников. М.: Художественная литература, 1978. Т. 1.

77. Толстой, Стасов: *Переписка* (1929) — Лев Толстой и В. В. Стасов. Переписка. 1878–1906. Л.: Прибой, 1929.

78. Толстой, Страхов: *Переписка* (2003) — Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов: полное собрание переписки. М.: Гос. музей Л. Н. Толстого, 2003.

79. Толстой, Толстая: *Переписка* (2011) — Л. Н. Толстой и А. А. Толстая: Переписка (1857–1903). М.: Наука, 2011.

80. Тургенев: *Письма* (1968) — *Тургенев И. С.* Полное собрание сочинений и писем: в 28 т. Письма: в 13 т. Л.: Наука, 1968. Т. 13. Кн. 1.

81. Устои — Устои. 1882. Февраль. С. 124, 146.

82. Фетисенко (2021) — *Фетисенко О. Л.* Кохановская: «Степной цветок» русской словесности: Тексты и контексты Н. С. Соханской. СПб.: Пушкинский Дом, 2021.

83. Харьковские губернские ведомости — Харьковские Губернские Ведомости. 1882. 2 февраля. С. 3; 18 апреля. С. 3; 19 мая. С. 3.

84. Христианство (2002) — Христианство и новая русская литература XVIII–XX веков. СПб.: Наука, 2002.

85. Церковный вестник — Церковный Вестник. 1882. № 4. 23 января. Ч. неофиц. С. 8; 30 января. Ч. неофиц. С. 13; 1883. 12 марта. Ч. неофиц. С. 3; 1883. № 51. 17 декабря. Ч. неофиц. С. 2–3; 1885. № 4. 26 января. Ч. неофиц. С. 69.

86. Южный край — Южный Край. 1882. 17 июня. С. 1.

87. Юсупов (1883) — *Юсупов Н. Б.* Нечто об исповеди и истолковании Евангелия Графа Л. Толстого. Берлин: Тип. П. Станкевича, 1883.

88. Atlantic Monthly — The Atlantic Monthly. 1899. February. P. 190.

89. British Friend — The British Friend. 1887. September. P. 228–231.

90. Century — The Century. 1887. June. P. 252–265.

91. Churchill Archives Centre — Churchill Archives Centre. GBR/0014/STED 1/69: V. Tchertkoff to W. Stead 13 July 1886; A. Tolstoy to W. Stead [May 1888]; S. Tolstoy to W. Stead 13/25 May 1888; A. Tolstoy to W. Stead 29 May/10 June 1888; S. Tolstoy to W. Stead 28 December 1888.

92. Gaffney (1997) — *Gaffney M.* Alfred Russel Wallace's Campaign to Nationalize Land: How Darwin's Peer Learned from John Stuart Mill and Became Henry George's Ally // The American Journal of Economics and Sociology. 1997. Vol. 56. No. 4. P. 609–615.

93. Kolstø (2022) — *Kolstø P.* Heretical Orthodoxy. Lev Tolstoi and the Russian Orthodox Church. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2022.

94. LC–Library of Congress. Manuscript Division. George Kennan Papers. Box 13: Emeline Kennan to Jessie Weld. April 13, 1886; Box 20. Notebook 21. P. 1–5, 9, 19–20; Notebook 22. P. 70, 74, 145–147.

95. Nouvelle Revue — La Nouvelle Revue. 1883. 1 Juin. P. 619–657; 15 Juillet. P. 241–256.

96. Pall Mall Gazette — The Pall Mall Gazette. 1887. 21 July. P. 11; 1888. 17 May. P. 1–2; 18 June. P. 1–2; 29 October. P. 2; 21 November. P. 2.

97. Revue bleue — La Revue bleue. 1886. 24 Juillet. P. 99–100.

98. Revue des Deux Mondes — La Revue des Deux Mondes. 1883. 1 Janvier. P. 56–95; 1884. 15 Juillet. P. 264–301; 1888. 15 Septembre. P. 423.

99. Rohrbasser, Véron (2019) — *Rohrbasser J.-M., Véron J.* Le marquis de Sade et la question de la population // Population. 2019. Vol. 74. No. 3. P. 251–272.

100. Scottish review — The Scottish review. 1883. February. P. 418.

101. Stead (1888) — *Stead W. T.* Truth About Russia. London: Cassell & Co, Ltd., 1888.

102. Tolstoï (1885) — *Tolstoï L.* Ma religion. Paris: Librairie Fischbacher, 1885.

103. Tolstoi (1885) — *Tolstoi L.* Worin besteht mein Glaube? Leipzig: Duncker & Humblot. 1885.

104. Travis (1990) — *Travis F.* George Kennan and the American-Russian Relationship: 1865–1924. Columbus: Ohio University Press, 1990.

105. Vogüé (1932) — *Vogüé F. de.* Journal du vicomte Eugène-Melchior de Vogüé: Paris, Saint-Pétersbourg 1877–1883. Paris, 1932.

106. Wallance (2023) — *Wallance G. J.* Into Siberia. George Kennan's Epic Journey Through the Brutal, Frozen Heart of Russia. New York: St. Martin's Press, 2023.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

А. Ю. Митрофанов

Образ императора Иоанна I Цимисхия (969–976) в повествовании Анны Комниной: миф или плод коллективной памяти?

УДК 94(495):930.2
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_75
EDN XGKFWE

Аннотация: В статье исследуется образ византийского императора Иоанна I Цимисхия (969–976) в произведении принцессы Анны Комниной (в «Алексиаде»). Автор рассматривает литературный образ Цимисхия как плод исторического предания, сложившегося в военной византийской аристократии, и сопоставляет его с реальным историческим Цимисхием. Автор приходит к выводу, что образ Цимисхия, созданный Анной Комниной, носил полемический характер и был изначально направлен против придворной пропаганды императора Никифора III Вотаниата (1078–1081).

Ключевые слова: Иоанн Цимисхий, Анна Комнина, Македонское возрождение, Никифор Фока, Никифор Вотаниат.

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 («Барсовского общества») Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.
E-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5365-1577

Для цитирования: Митрофанов А. Ю. Образ императора Иоанна I Цимисхия (969–976) в повествовании Анны Комниной: миф или плод коллективной памяти? // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 75–94.

Статья поступила в редакцию 16.11.2023; одобрена после рецензирования 20.12.2023; принята к публикации 17.01.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Andrey Yu. Mitrofanov

The Image of Emperor John I Tzimiskes (969–976) in Anna Comnena's Narrative: a Myth or a Fruit of Collective Memory?

UDK 94(495):930.2
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_75
EDN XGKFWE

Abstract: The article examines the image of the Byzantine Emperor John I Tzimisces (969–976) in the work of Princess Anna Komnena (in the "Alexiad"). The literary image of Tzimisces is considered as the fruit of historical tradition developed in the military Byzantine aristocracy, and is compared with the real historical Tzimisces. It is concluded that the image of Tzimiskes created by Anna Komnena was polemical in nature and was initially directed against the court propaganda of Emperor Nikephoros III Botaniates (1078–1081).

Keywords: John Tzimisces, Anna Komnena, Macedonian Renaissance, Nikephoros Phokas, Nikephoros Botaniates.

About the author: **Andrey Yurievich Mitrofanov**
Doctor of Historical Sciences, Doctor of History, Archeology and Arts, Louvain Catholic University; researcher, St. Petersburg Theological Academy; full member of the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law ("Barsov Society") at St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.
E-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5365-1577

For citation: Mitrofanov A. Yu. The Image of Emperor John I Tzimiskes (969–976) in Anna Comnena's Narrative: a Myth or a Fruit of Collective Memory? *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 75–94.

The article was submitted 16.11.2023; approved after reviewing 20.12.2023; accepted for publication 17.01.2024.

Традиции античной литературы, как правило, требовали от историка соотносить актуальные события своего времени с неким золотым веком, отблески славы которого периодически проступают в том или ином герое или же, напротив, свидетельствуют о еще более выдающемся и запоминающемся величии современников. В частности, например, Геродот начинает свое повествование с истории Троянской войны и похода аргонавтов. Полибий при изложении римской истории берет за точку отсчета победу Лисандра над афинским флотом в битве при Эгоспотамах (405 г. до Р. Х.), а Прокопий Кесарийский открывает свою историю войн императора Юстиниана I (527–565) кратким очерком о тактике, в котором превозносит военное искусство современной ему римской конницы над воинским мастерством лучников времен Гомера. Подобные традиции были унаследованы византийской литературой в период т. н. македонского возрождения.

Анна Комнина, дочь императора Алексея I (1081–1118), подобно своим предшественникам, на поприще служения Клио постоянно соотносит своих современников с персонажами и образами, заимствованными из поэм Гомера и из древнегреческих трагедий. Принцесса уделяет большое внимание женским персонажам, впрочем, не забывая и о мужчинах. В частности, она сравнивает свою мать императрицу Ирину Дукену с Афиной Палладой, свою несостоявшуюся свекровь императрицу Марию Аланскую — со статуями Фидия, своего жениха кесаря Константина Дуку — с белокурым Менелаем, норманнского военачальника Роберта Гвискара — с грозным Ахиллесом, а саму себя — с несчастной Ниобой [Neville, 2013, 192–218]. При этом Анна сознательно позиционирует себя в первую очередь как историк правления своего отца императора Алексея I и, используя образы, привнесенные из древнегреческой мифологии, например Кассандры и Электры, рассказывает читателю о событиях, большинство из которых принцесса застала лично или же узнала о них благодаря рассказам отца, других членов своей семьи и лиц из ближайшего придворного окружения [Neville, 2016, 43–60; Buckley, 2014, 15–19]. Установлено, например, что Анна использовала при написании своего сочинения в первую очередь воспоминания своего супруга Никифора Вриенния, а также какие-то устные рассказы своей матери Ирины Дукены, своей бабушки Анны Далассины и, возможно, утраченные мемуары военачальников своего отца: Георгия Палеолога и Татикия. Но если Никифор Вриенний изображает современных ему византийских военачальников, прежде всего Романа IV Диогена (1068–1071), Иоанна Дуку и Алексея Комнина, как продолжателей древнеримских героев и оценивает их поступки с точки зрения древнеримской героической морали, то принцесса Анна, напротив, помещает своих персонажей в культурно-исторический контекст древнегреческого, в первую очередь гомеровского, эпоса и превращает их в орудия Ананке, в трагические жертвы рока [Neville, 2012, 121–134, 182–193]. Наиболее ярким примером подобного метода Анны является описание борьбы Алексея Комнина с норманнским рыцарем и авантюристом Русселем де Байолем; история пленения и мнимого ослепления Русселя по приказу Алексея очевидным образом уподобляет будущего императора хитроумному Одиссею.

Император Алексей I также представлен в повествовании дочери в качестве «нового Константина», спасителя империи и победителя варваров на поле брани, однако, описывая подвиги своего отца, Анна приводит читателю примеры из сравнительно недавней византийской истории: в частности, в своем повествовании писательница комплементарно описывает некоторые деяния дяди Алексея I, императора Исаака I Комнина (1057–1059), а также императоров Иоанна I Цимисхия (969–976) и Василия II (976–1025) [Buckley, 2014, 245–284]. Причем наиболее пристальное внимание порфирородная принцесса уделяет вполне конкретным военным подвигам Иоанна I Цимисхия. Не исключено, что память о правлении этого императора бережно сохранялась в семейных анналах византийской военной знати, к которой принадлежала семья Комнинов, и это обстоятельство вовсе не было простой случайностью.

Анна Комнина упоминает императора Иоанна I Цимисхия в рассказе о манихеях: «Вот этих последователей Мани и сыновей Каллиники, Павла и Иоанна, людей

грубых, жестоких, без колебаний проливающих кровь, победил на войне и захватил в плен славный среди императоров Иоанн Цимисхий; он вывел их из Азии, из областей Халива и Армениака, во Фракию и заставил поселиться около Филиппополя. Он сделал это, чтобы, во-первых, удалить их из хорошо укрепленных городов и крепостей, которыми они распоряжались как неограниченные правители, а во-вторых, чтобы использовать их как надежную стражу против скифских набегов, которым постоянно подвергалась Фракия. Ведь варвары проходили через долины Гема и совершали набеги на равнину, лежащую у его подножья... Иоанн Цимисхий превратил еретиков-манихеев из врагов в союзников по оружию и, таким образом, выставил надежную защиту против кочевников-скифов» (Ἀλλὰ τούτους δὴ τοὺς ἀπὸ Μάνεντος καὶ Παύλου καὶ Ἰωάννου, τῶν τῆς Καλλινίκης, ἀγριωτέρους ὄντας τὰς γνώμας καὶ ὠμοὺς καὶ μέχρις αἵματος διακινδυνεύοντας ὁ ἐν βασιλεῦσιν ἐκεῖνος θαυμάσιος Ἰωάννης ὁ Τζιμισκῆς πολέμῳ νικήσας, ἐξανδρα ποδισάμενος ἐκ τῆς Ἀσίας, ἐκεῖθεν ἀπὸ τῶν Χαλύβων καὶ τῶν Ἀρμενιακῶν τόπων εἰς τὴν Θρᾴκην μετήνεγκε. Καὶ τὰ περὶ τὴν Φιλιππούπολιν αὐλίζεσθαι κατηνάγκασεν, ἅμα μὲν τῶν ἐρυμνοτάτων πόλεων καὶ φρουρίων, ἃ κατεῖχον τυραννιῶντες, ἀπαγαγών, ἅμα δὲ καὶ φύλακας ἐπιστήσας ἀσφαλεστάτους τῶν σκυθικῶν ἐκείνων διεκδρομῶν, ἃς ὑπο σύχνως ὑπὸ βαρβάρων τἀπὶ Θρᾴκης ἐπεπόνθει χωρία· ὑπερ βαίνοντες γὰρ τὰ τέμπη τοῦ Αἵμου τὰς ὑπὸ τοῦτον πεδιάδας κατέτρεχον... Ὁ δὲ Τζιμισκῆς Ἰωάννης τοὺς ἐκ τῆς Μανιχαϊκῆς αἱρέσεως ἀντιμάχους ἡμῖν ποιησάμενος συμμάχους κατά γε τὰ ὅπλα ἀξιομάχους δυνάμεις τοῖς νομάσι τούτοις Σκύθαις ἀντέστησε (Anna Comnena I. 455–456; пер. Я. Н. Любарского).

Экскурс Анны Комниной, посвященный энергичной политике Иоанна Цимисхия по укреплению балканской границы Византийской империи, несмотря на свою краткость, содержит много интересных сведений, важных как для понимания культурно-этнической ситуации, сложившейся в Византии в эпоху правления Македонской династии, так и для исследования военно-политической стратегии империи во 2-й пол. X в. Под «скифскими набегами», которым противостоял Иоанн Цимисхий, порфирородная писательница подразумевает неудачную попытку норманнского (варяжского) конунга Святослава (Σφενδοσθλάβος) Игоревича, княжившего в Киеве (961–972), утвердиться на Дунае, однако принцесса рассматривает историческую ситуацию, сложившуюся в нач. 970-х гг., с точки зрения своего времени и, очевидно, смешивает норманнов (варягов) Святослава с современными ей печенегами, объединяя всех этих противников Византийской империи под древним наименованием «скифов». Чем же личность Иоанна Цимисхия полтора века спустя смогла привлечь к себе внимание принцессы Анны? Находилась ли порфирородная дочь Алексея I под влиянием мифа об «императоре-полководце» или же воспроизводила на страницах своего произведения фрагменты коллективной памяти об Иоанне Цимисхии, которые сохранялись в семьях византийской военной аристократии даже после кровопролитных гражданских войн, гремевших в первый период правления Василия II?

Загадочная политическая биография императора Иоанна Цимисхия вызывает оживленные споры и дискуссии, ибо породившая его эпоха «македонского возрождения», которую современная исследовательница О. А. Барынина справедливо называет «временем концентрации всего того, что мы называем „византинизмом“», а также «периодом максимального же впитывания и распространения „синтетических“ византийско-арабских черт на другие формирующиеся культуры», во многом предопределила дальнейшее культурное развитие как самой Византии, так и всего европейского континента [Барынина, 2011, 13–15].

Иоанн Цимисхий принадлежал к числу т. н. императоров-полководцев, с которыми справедливо связывают столь примечательное явление, как «византийские крестовые походы» X в. Именно так нередко называют серию наступательных войн, в ходе которых Византийская империя ликвидировала Критский эмират, сломила сопротивление сирийских Хамданидов, окончательно подорвала военную мощь Аббасидского халифата и остановила экспансию арабо-берберского халифата Фатимидов. Несомненно, что военные таланты Иоанна Цимисхия и его блистательные победы

над арабами, болгарами и норманнами (варягами) столетие спустя служили образцом как для Алексея I Комнина, так и для его военного окружения в бурную эпоху борьбы за существование Византийской империи на исходе кровавого XI столетия. Несмотря на то, что Иоанн I Цимисхий был по происхождению знатным армянином, а Алексей I происходил из аристократической военной семьи греческого происхождения, оба василевса принадлежали к «римскому народу» — были ромеями, и эта имперская самоидентификация имела для византийцев более важное значение, чем национальная, а иногда даже и конфессиональная принадлежность.

Почему же Анна Комнина, вообще-то не склонная к пространным историческим экскурсам, все-таки вдруг заостряет внимание читателя именно на эпохе Иоанна I Цимисхия? Некоторые детали биографии Алексея I Комнина действительно напоминали биографию Иоанна I Цимисхия. Отец Алексея, Мануил Комнин, не царствовал, однако Алексей был племянником императора Исаака I (1057–1059). В то же время Иоанн I Цимисхий был также племянником (правда, по матери) византийского автократора — императора Никифора II Фоки (963–969). Алексей Комнин был усыновлен императрицей Марией Аланской, женой императора Михаила VII Дуки Парапинака (1072–1078) и императора Никифора III Вотаниата (1078–1081). С согласия и одобрения Марии Алексей поднял восстание против Никифора III Вотаниата, узурпатора, связавшего Марию узами ненавистного брака. Как намекает принцесса Анна, между Алексеем и Марией возникли романтические отношения (приемная мать была всего лишь на семь лет старше своего приемного сына), что дало повод матери Алексея, всесильной Анне Далассине, настаивать на разводе Алексея с Ириной Дукеной и на заключении брака с императрицей Марией. Подобным же образом и Иоанн Цимисхий, снискавший расположение и нежные чувства роковой красавицы, императрицы Феофано (вдовы Романа II; 959–963), сверг узурпатора Никифора Фоку, который после военного переворота 963 г. взял Феофано в жены, преисполнившись плотской страстью к этой императрице, но не особенно интересуясь ее собственными чувствами. Правда, следует отметить, что Алексей Комнин старался не опускаться до политических убийств, если, конечно, не считать ослепления Никифора Диогена и убийства Лже-Диогена II, в то время как Иоанн Цимисхий был порождением другой эпохи и следовал по отношению к своему предшественнику печальным традициям арабских правителей. Личная доблесть и военные таланты сближали Иоанна Цимисхия и Алексея Комнина. Если Иоанн Цимисхий, продолжая политику Никифора Фоки, превратил Византийскую империю в военного лидера своего времени, то Алексей Комнин сумел сохранить Византию в один из самых тяжелых периодов ее истории и вернул империи если не былую военную мощь, то, по крайней мере, подобающий политический статус во внешнем мире. Именно это обстоятельство подчеркивает Анна Комнина, когда пишет о том, что до ее отца римские императоры боялись вступать на территорию Азии, за исключением Иоанна Цимисхия и его формального соправителя и будущего преемника Василия II (Βασιλεὺς δὲ πλὴν ὀλίγων, λέγω δὲ Τζιμισκῆν τε καὶ Βασίλειον τὸν βασιλέα, ἔκτοτε καὶ μέχρι τοὐμοῦ πατρὸς οὐδεὶς ἄκροις ποσὶ τῆς Ἀσιάτιδος ἐφάψασθαι τὸ παράπαν τετόλμηκεν (Anna Comnena I. 493)). Принцесса Анна сравнивает Иоанна Цимисхия с Василием II и рассматривает обоих императоров-воинов как исторических предшественников своего отца.

При этом мы не должны забывать, что политическая биография Иоанна Цимисхия непосредственным образом связана с биографией и деятельностью его дяди и его жертвы — императора Никифора II Фоки, ибо Иоанн на протяжении многих лет служил под командованием Никифора и принимал активное участие в его возведении на престол в ходе военного переворота 963 г. Об этом обстоятельстве, хорошо известном современникам Анны Комниной, сама принцесса предпочитает умалчивать. В чем же заключается причина подобной деликатной «фигуры умолчания»? Чтобы ответить на этот вопрос, нам необходимо кратко рассмотреть культурно-историческую обстановку, сложившуюся в Византийской империи накануне узурпаций Никифора Фоки и Иоанна Цимисхия.

Выдающийся французский историк, нумизмат и коллекционер немецкого происхождения Густав Леон Шлюмбергер (1844–1929) в своей известной работе, посвященной императору Никифору II Фоке, описывал этого выдающегося военачальника как «византийского крестоносца» и связывал с его военными успехами т. н. византийскую реконкисту [Schlumberger, 1890, 309–530]. «Именно к 960 году имя Никифора Фоки, популярное с некоторого времени в Византии и в императорской армии, вдруг стало греметь по всему Востоку. Слабый Лотарь, сын Людовика Заморского, правил тогда франками. Иоанн XII, сын патриция Альберика, внук Марозии, был папой в Риме. Оттон I, великий, германский король, шел, чтобы короноваться папой как император и окончательно лишить Беренгария II итальянской короны. Аббасид Мотхи был лишь тенью багдадского халифа, а буидский султан, шиит Муизз Эддаулех был его майордомом. Было два других халифа, один из которых — фатимидский — в Кайруане, а второй — великий Абд ар-Рахман III — в Кордове, который умрет спустя полвека царствования. Могущественные Хамданиды правили в Алеппо и Мосуле. Ихшидиды еще царствовали в Фостате египетском, который вскоре сменится Каиром под властью африканских Фатимидов. Княгиня Ольга, которая только что обратилась в христианство, из своего деревянного киевского замка управляла росами и русскими в период малолетства своего сына Святослава. Петр был царем Болгарии. Пьетро Кандиано был двадцать четвертым дожем Венеции», — так описывал исследователь международную обстановку, сложившуюся к нач. 960-х гг. в Европе, Северной Африке и на Ближнем Востоке [Schlumberger, 1890, 1–2].

К моменту военного переворота 963 г., в котором принимал деятельное участие Иоанн Цимисхий, империя уже почти столетие находилась под властью Македонской династии. Эта династия была основана Василием I Македонянином (867–886) — армянином из незнатного рода, происхождение которого придворная пропаганда IX в. связывала с древней парфянской династией Аршакидов (Zonaras, 1871, IV. 17). Официальная античная версия происхождения первых парфянских царей Аршака и Тиридата была хорошо известна византийским интеллектуалам благодаря Георгию Синкеллу и патр. Фотию. Примечательно, что в конце VIII в. Георгий Синкелл мог использовать утраченное сочинение Флавия Арриана по парфянской истории под названием «Парфика» (Georg. Synkellos, 1829, I. 539–540); [Debevoise, 1938, 911; Дибвойз 2008, 33–35]. «Парфика» Арриана отражала официальную пропаганду аршакидского двора, сформировавшуюся в эпоху Митридата II (124–91 гг. до Р. Х.) или Фраата III (69–57 гг. до Р. Х.), чем, в частности, объясняется присутствие в этом сочинении фиктивной генеалогии парфянских Аршакидов, будто бы происходивших от древнеперсидских Ахеменидов (от Артаксеркса) [Балахванцев, 2009, 89–101]. Не исключено, что Георгий Синкелл был знаком с «Парфикой» Арриана непосредственно. В царствование императрицы Ирины (780–802) Георгий Синкелл мог вывезти сочинение Арриана вместе со своей библиотекой из завоеванной арабами Палестины в Константинополь. О существовании этой библиотеки писал известный немецкий византинист Пауль Шпек, который доказал, в частности, что часть сирийских книг и документов Георгия Синкелла легла в основу его т. н. досье, посвященного эпохе правления первых императоров Исаврийской династии: Льва III Исавра (717–741), Артавазда (742–743) и Константина V Копронима (741–775) [Speck, 2003, 514]. Спустя полвека после Георгия Синкелла экземпляром «Парфики» Арриана из его библиотеки мог воспользоваться патр. Фотий (858–867 и 877–886), ставший автором фальшивой парфянской генеалогии Василия I. Но в древнеримской историографии существовала также альтернативная версия происхождения первых парфянских царей, которая опиралась на более древнюю традицию. Юстин (эпитоматор Помпея Трога), Страбон и в определенной степени Аммиан Марцеллин сообщают сведения, восходящие к греческому историку эпохи Селевкидов Аполлодору Артемитскому, который писал о том, что братья Аршак и Тиридат были вождями кочевого массагетского племени дахов (апарнов), захватившего в III в. до Р. Х. селевкидскую сатрапию Парфию [Nikonorov, 1998, 107–122; Балахванцев, 2009, 89–101;

Балахванцев, 2015, 114–122]. Но даже если эта версия происхождения первых парфянских царей, с точки зрения современных специалистов более достоверная, чем версия Арриана, и была известна патр. Фотию благодаря чтению Страбона, однако она по вполне понятным причинам не могла пользоваться популярностью в Константинополе во 2-й пол. IX в. Основатель Македонской династии предпочитал, чтобы его считали потомком Артаксеркса, а не варварских «скифских» вождей.

Легенда о парфянском, да к тому же еще и царском, происхождении Василия I Македонянина, сочиненная патр. Фотием, призвана была облагородить темную личность основателя новой династии. Хотя, как отмечал Я. Н. Любарский, сомнения в истинности парфянской генеалогии Василия I посещали уже самих ромеев (Zon. 407.15–408.2); [Любарский, 2009, 140, n. 2]. Как известно, Василий Македонянин был узурпатором и убийцей своего предшественника (также как впоследствии Иоанн Цимисхий), а официальный сын и наследник Василия I, Лев VI Философ (886–912), в действительности, скорее всего, был сыном свергнутого императора Михаила III Пьяницы (856–862) от норманнской наложницы, которая впоследствии стала женой Василия I и прославилась под именем Евдокии Ингерины (ок. 840–882). Когда столетие спустя шурин Иоанна Цимисхия Варда Склир и племянник Никифора II Варда Фока подняли мятеж против императора Василия II (976–1025) и его брата Константина (1025–1028), то среди мятежников также распространялись слухи о незаконнорожденном происхождении братьев-императоров, якобы рожденных императрицей Феофано, блудницей на троне, не от Романа II, а неизвестно от кого. Возможно, эти слухи вдохновлялись и подпитывались аналогичными преданиями о незаконном происхождении Льва VI от норманнской наложницы Михаила III.

Низкое происхождение Василия I бросало тень на его внука, Константина VII, который на протяжении многих лет был фактически отстранен от управления империей друнгарием флота узурпатором Романом I Лакапином (920–944) и который даже после обретения реальной власти оставался под сильным влиянием жены, энергичной императрицы Елены Лакапины, дочери Романа I [Runciman, 1929, 45–81; Toynbee, 1973, 9–10; Слядзь, 2015, 13–18]. Впрочем, сын Константина VII и Елены Лакапины Роман II (959–962) явным образом унаследовал качества своей матери, в первую очередь внутреннюю независимость. Подобно Юстиниану I, взявшему в жены прекрасную гетеру Феодору, Роман II презрел придворные правила и после смерти первой жены Берты Провансальской женился на дочери владельца постоялого двора, обворожительной красавице по имени Феофано. Именно любовь к Феофано, возможно, и стала впоследствии одним из действенных стимулов, который побудил военачальника Никифора Фоку, аскета, терзаемого тайными страстями, к узурпации престола. А еще через несколько лет роман с Феофано стал средством захвата власти, которое, ничтоже сумняшеся, использовал Иоанн Цимисхий.

Без сомнения, мы можем рассматривать масштабное наступление Византии на территории Аббасидского халифата, в котором Никифор Фока и Иоанн Цимисхий сыграли столь выдающуюся роль, как военно-политический и культурный процесс, представляющий собой, с точки зрения Л. Н. Гумилева, классический ответ этноса на внешний исторический вызов. Разгром арабскими кочевниками восточно-римской армии в 636 г. в битве на реке Ярмук и позорное бегство из Антиохии императора Ираклия (610–641), еще совсем недавно прославлявшегося придворными льстецами в качестве «нового Давида», освободителя Животворящего Древа Креста и победителя персов [Ludwig, 1991, 73–128; Leader, 2000, 407–427], очень скоро поставили Византию на край гибели. После смерти в феврале 641 г. Ираклия римляне очень быстро потеряли богатейшие восточные провинции: Египет, Сирию, Месопотамию, Армению, значительную часть Анатолии, некогда как с экономической, так и с этнокультурной точки зрения составлявшие важнейшую часть эллинистического мира. Константинополь дважды, в 674–678 и 717–718 гг., переживал длительные арабские осады, которые по продолжительности и по количеству осаждающих намного превосходили знаменитую осаду города аварами и славянами летом 626 г.

Однако социально-политические и культурные процессы, начавшиеся в Византии еще в эпоху иконоборчества, привели впоследствии к феномену т. н. македонского возрождения. Императоры Лев III Исавр (717–741) и Константин V Копроним (741–775), заклейменные в позднейшей византийской историографии как нечестивые еретики, были тем не менее талантливыми военачальниками, положившими в основу своей политики идею возрождения старой империи Константина Великого и Юстиниана I под знаком Креста, ставшего в свое время символом обращения Константина. С этого времени идеология византийского «крестового похода», направленного на восстановление империи, оказывала серьезное влияние на политику императоров VIII–IX вв. и была в известном смысле реанимирована в царствование Романа I Лакапина (919–944) [Speck, 1981, 237–241; Speck, 1984, 175–210; Тохтасьев, 2018, 9–95]. В результате при Романе I римляне нашли в себе силы перейти в контрнаступление и нанесли ряд крупных поражений как сирийским арабам — Хамданидам [Васильев, 1902, II. 238–239], так и воинственным арабо-берберским армиям египетских Фатимидов. Основные военно-политические события, связанные с византийско-арабским противостоянием в сер. X в., давно и обстоятельно изложены в знаменитой работе А. А. Васильева, поэтому нам нет необходимости останавливаться на них подробно. Отметим только, что Иоанн Куркуас, названный современниками вторым Траяном и Веспасианом, одержал над арабскими войсками в Армении и Осроене крупные победы, каких ромеи не одерживали со времен императора Константина V (741–775) [Rochow, 1994, 73–88]. Возможно, автором сравнения Иоанна Куркуаса с императорами Древнего Рима был некий Мануил, автор утраченного исторического сочинения, посвященного военным походам этого талантливого военачальника. Это сочинение использовал «Продолжатель Феофана», и, вероятно, упоминал Иоанн Скилица [Каждан, 1961, 1. 78–96]. Войска Куркуаса, наступая по тем же маршрутам, по которым в VIII в. на территорию халифата вторгся Константин V, взяли Феодосиополь, Самосаты, Мелитену, форсировали Евфрат. В 944 г. Иоанн Куркуас осадил Эдессу и выкупил у арабов Мандилион — образ Нерукотворного Спаса, реликвию императора Ираклия, и торжественно отправил его в Константинополь. В 942 г. византийский флот участвовал в экспедиции против провансальских арабов Фраксинета (Фрежюс), утвердившихся на Лазурном берегу еще в далеком 888 г. В качестве знака признательности за военную помощь король Италии Гуго Арльский (926–945) пообещал Роману I Лакапину выдать замуж за его внука — будущего императора Романа II, франкскую принцессу удивительной красоты по имени Берта (927–949), которая была дочерью Гуго Арльского от лангобардской наложницы Пецолы. Как отмечал Лиутпранд, при выяснении генеалогии невесты будущего императора византийцы, в отличие от франков, интересовались происхождением отца, в то время как происхождение матери оставляли без особого внимания. Поэтому брачный контракт был заключен без всяких затруднений (Liutprandus, 1877, 106–107). Примечательно, что практика заключения династических браков с представительницами «латинских» королевских домов, к которой прибегал Роман Лакапин (а до него императрица Ирина), была возрождена именно в кон. XI в., т. е. в ту эпоху, которую описывает Анна Комнина в своем сочинении. В нач. 1070-х гг. император Михаил VII Дука Парапинак (1071–1078) заключил договор с норманнским герцогом Апулии Робертом Гвискаром об обручении наследника престола — кесаря Константина, и дочери Роберта Олимпии (Елены) [Kolia-Dermitzaki, 1997, 251–268; Cowdrey, 1983, 132–133; Falkenhausen, 1982, 56–72; Безобразов, 1899, 140–143]. Но в 1081 г. захвативший престол Алексей Комнин, вероятно, сразу же аннулировал это обручение, что стало поводом для вторжения Роберта на Балканы. Позднее Алексей Комнин организовал брак своего сына и наследника Иоанна с венгерской принцессой Пирошкой Арпад (Ириной), внучатой племянницей германского императора Генриха IV (король с 1054 г., император с 1084 г. — 1105).

Необходимо отметить, что нравы при дворе Гуго Арльского в целом были достаточно свободными и ориентировались на примеры первой жены Гуго Арльского, красавицы Марозии (892 — ок. 936), и ее матери Феодоры (ок. 870–916), вызывавших

ханжескую ярость Лиутпранда, который всякий раз заходился в «праведном гневе», обличая т. н. римскую «порнократию». Свобода нравов, царившая в Риме во времена Марозии, действительно была очень далека от того духа женоненавистничества, который воцарится в Вечном городе в следующем столетии и будет насаждаться сектантами патаринами, отвергавшими литургии женатых священников, при попустительстве папы Александра II (1061–1073) и папы Григория VII (1073–1085). Византийский двор времен Романа Лакапина и Константина Багрянородного, в свою очередь, отличался свободой нравов и куртуазными обычаями, повлиявшими, в частности, на автора «Дигениса Акрита», знаменитой византийской рыцарской поэмы (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).

Исследуя образы Иоанна Цимисхия и Василия II, созданные Анной Комниной на страницах «Алексиады», не будем забывать о том, что для понимания миросозерцания принцессы важны не только деяния тех, кого она упоминает, но также (если не в большей степени) деяния тех, кого она нарочито не упоминает. Что знали о Никифоре Фоке и об Иоанне Цимисхии современники Анны Комниной? Образ Никифора Фоки, запечатлевшийся в источниках, удивляет своей противоречивостью. Как отмечал А. П. Каждан, Никифор стал первым императором постиконоборческой эпохи, который был прославлен в источниках именно как военный деятель [Kazhdan, Constable, 1982, 111; Любарский, 1991, 150–162]. При этом в царствование Василия II (976–1025), который в своей внешней политике во многом следовал стратегии Никифора, вокруг образа убиенного заговорщиками императора сложилась своеобразная «черная легенда», обусловленная тем, что в ходе длительной гражданской войны Василий II боролся против его племянника Варды Фоки. Пропаганда времен Василия II, направленная против Варды Фоки, в частности, утверждала, что Никифор незадолго до своего свержения и убийства будто бы намеревался оскопить сыновей своей жены Феофано от брака с Романом II (959–963). Как показал в свое время С. А. Иванов, следы подобной пропаганды сохранились в некоторых арабских и латинских источниках [Иванов, 1982, 74–80].

Современник Никифора Вриенния и Анны Комниной историк и правовед Иоанн Скилица в своем историческом синопсисе, в котором описывается византийская история с 811 г. (окончание т. н. «Хронографии Феофана») до 1057 г. (захват власти Исааком I Комнином; 1057–1059), оставил наиболее подробное описание событий, происходивших в Византии с 945 г. (падение Лакапинов) по 976 г. (смерть Иоанна I Цимисхия; 969–976). В своем изложении событий Иоанн Скилица опирался на некие утраченные источники 2-й пол. X в., очевидно, являвшиеся плодом литературного творчества интеллектуалов, с которыми было связано т. н. македонское возрождение. По мнению А. П. Каждана, рассказ Иоанна Скилицы представляет собой более подробное и более объективное повествование, чем тенденциозная история Льва Диакона, который хотя и был современником Никифора II Фоки и Иоанна I Цимисхия, однако далеко не всегда был точен в пересказе своих источников. Сам по себе этот факт заслуживает внимания, ибо подчеркивает высокий интерес образованной византийской публики на рубеже XI–XII вв. к эпохе императоров Никифора Фоки и Иоанна Цимисхия. Этот интерес, вероятно, не ослабевал и после свержения Никифора III Вотаниата (1078–1081), объявившего себя устами придворного историка Михаила Атталиата потомком Никифора Фоки [Каждан, 1976, 1–54]. Вскоре после написания Иоанном Скилицей исторического синопсиса, но еще в царствование Алексея I Комнина (1081–1118) это произведение было в значительной степени переписано и инкорпорировано в «Хронографию» Георгия Кедрина.

По мнению А. П. Каждана и М. Я. Сюзюмова, как Лев Диакон, так и Иоанн Скилица опирались на несохранившуюся * «Историю Фок» (т. н. * источник Б) — историческое сочинение, написанное в правление императора Никифора II Фоки (по крайней мере, до 969 г.) и посвященное истории аристократического малоазийского клана Фок,

вероятно, военной семьи армянского происхождения [Каждан, 1961, 2. 106–128; Сюзюмов, 1916, 106–166]. Как отмечал исследователь, именно * «История Фок» могла послужить источником для историка кон. XI в. Михаила Атталиата, из которого он черпал сведения о происхождении Никифора Фоки от Константина Великого и от древнеримского семейства Фабиев, а также источником интерполяции в трактат «О церемониях» Константина Багрянородного, в которой рассказывалось о перевороте 963 г. и о провозглашении Никифора Фоки императором. По мнению упомянутых византинистов, существовал также и альтернативный текст — т. н. * источник А, общий для Иоанна Скилицы и Льва Диакона, который был написан противником Никифора Фоки, возможно, каким-то представителем церковной иерархии. Следы использования этого источника встречаются также в историческом сочинении Иоанна Зонары, автора XII столетия. Правда, М. В. Грацианский ставит под сомнение существование двух источников Иоанна Скилицы и Льва Диакона и полагает, что оба историка опирались на один текст [Грацианский, 2013, 68–83]. Однако, с нашей точки зрения, аргументы А. П. Каждана более убедительны, так как они основаны на тщательном семантическом анализе сопоставляемых фрагментов произведений Льва Диакона и Иоанна Скилицы, в то время как М. В. Грацианский в конечном итоге опирается лишь на формальный математический подсчет лексических и композиционных совпадений в текстах Иоанна Скилицы и Льва Диакона. По нашему мнению, смысл и содержание различных фрагментов текста способны рассказать об их происхождении несравненно больше, чем формальное количество лексических или композиционных совпадений в этих фрагментах, ибо подобные совпадения часто являются следствием позднейшей редакторской правки компиляторов.

Если легенда о происхождении Никифора Фоки от Константина Великого и от Фабиев была заимствована в 1070-е гг. Михаилом Атталиатом из утраченной * «Истории Фок» или из какой-либо иной светской биографии Никифора Фоки [Ljubarskij, 1993, 245–253], то в таком случае неизбежно возникает вопрос о том, по каким причинам неизвестный придворный историк Никифора Фоки изобрел подобную генеалогию. Как известно, в арабских источниках, в частности в сочинении более позднего историка Ибн аль-Насира (1160–1233/1234), отмечено, что Никифор был потомком магометанина из Тарса по имени Ибн аль-Фаса. По-видимому, в данном случае арабский историк сохранил сведения военной Хамданидской пропаганды X в., распространявшей слухи об арабском происхождении Никифора после переворота 963 г. Возможно, что эти слухи были подхвачены представителями оппозиции, врагами Никифора, в самом Константинополе. Поэтому не исключено, что автор * «Истории Фок» полемизировал с недоброжелателями и пытался обосновать права Никифора на престол, придумывая для своего императора древнеримское происхождение точно так же, как всего лишь за столетие до этих событий изобретал для Василия I Македонянина аршакидское (парфянское) происхождение патр. Фотий. Однако, с нашей точки зрения, более вероятно, что «римская» генеалогия Никифора была придумана не для полемики с Хамданидами или внутренними оппозиционерами (слишком слабы были в период царствования Никифора как те, так и другие), но как средство обоснования западной экспансии императора, который после захвата власти в 963 г. намеревался отбить у фатимидского халифа Аль-Муизз Лидиниллаха (953–975) Сицилию, а у германского императора Оттона I Великого (936–973) Италию.

Исследования по истории византийской армии в сер. и 2-й пол. X в. позволяют сделать вывод о том, что вооруженные силы Византийской империи в этот период активно эволюционировали; по мере упадка фемного строя и разорения стратиотов они трансформировались в профессиональную армию, по своему потенциалу в большей степени напоминавшую тагмы Константина V Копронима, чем стратиотское ополчение времен первых императоров Македонской династии [Мохов, 2013, 25–150; Капсалыкова, 2017, 92–98; Баранов, 2017, 248–283]. Никифор Фока после захвата власти стремился интенсифицировать боевые действия против арабов на всех

стратегических направлениях. Поэтому после завоевания Крита и успехов в Киликии и Сирии император подготовил военно-морскую экспедицию под командованием Мануила Фоки, в задачу которой входил захват Сицилии. Правда, сицилийская экспедиция, как известно, закончилась полным провалом. Анна Комнина хранит упорное молчание там, где было бы уместно вспомнить Никифора Фоку, пусть даже в критическом контексте, и это обстоятельство далеко не случайно, ибо к клану Фок официально принадлежал свергнутый ее отцом Алексеем I Никифор III Вотаниат. При этом Анна Комнина возвеличивает Иоанна Цимисхия и видит в нем предшественника своего отца.

После убийства Никифора в 969 г. его племянник и организатор переворота Иоанн Цимисхий, по-видимому, вновь перенес основное внимание византийской внешней политики на Восток. Что же конкретно имела в виду Анна, когда сравнивала своего отца с Иоанном Цимисхием и его преемником Василием II и писала о том, что оба они не боялись вступать на территорию Азии? Не исключено, что Анна Комнина в период работы над «Алексиадой», т. е. примерно в 1147–1149 гг., читала «Историю» Льва Диакона или же, во всяком случае, была знакома с военными архивами, содержавшими приказы Иоанна Цимисхия в период подготовки императором похода на Багдад, предположительно, в начале 974 г. Как известно, среди предшественников Иоанна Цимисхия действительно лишь немногие римские императоры отваживались предпринимать военные походы в глубины Месопотамии.

Здесь необходимо напомнить читателю, что в древности римляне трижды брали Ктесифон, столицу Парфянского царства. В 115 г. легионы императора Траяна (98–117), спустившись вниз по Тигру, захватили Вавилон, Селевкию и Ктесифон. Таким образом, римляне покорили сразу три столицы величайших империй Древнего Востока — ахеменидскую, селевкидскую и парфянскую. В 165–166 гг. в ходе очередной римско-парфянской войны Селевкия и Ктесифон были вновь захвачены будущим узурпатором Авидием Кассием (175). В 195 г. легионы Септимия Севера (193–211) повторили походы Траяна и Авидия Кассия. Они снова завоевали Вавилон и Селевкию, а в 197 г. покорили Ктесифон. После падения Парфянского царства и появления династии Сасанидов в Иране в 224 г. стратегическая ситуация на восточной границе Римской империи радикальным образом изменилась. Персы перешли в наступление, и в 252–253 гг. шах Ирана Шапур I (240/241–271/272) захватил Антиохию, что стало для римлян настоящим шоком (Amm. Marc. XXIII. 5. 3). Затем Шапур разгромил и взял в плен императора Валериана (253–260). Рим был вынужден надолго перейти к обороне вдоль всей восточной границы. Однако в 298 г. войска тетрархов августа Диоклетиана (284–305) и цезаря Максимиана Галерия (цезарь в 293–305, август в 305–311) нанесли поражение сасанидскому шаху Нарсе (292/293–300/301), захватили его гарем (Petr. Patr. Fragm. 12–13) и вновь овладели Ктесифоном (28 января 298 г.) [Barnes, 2014, 52]. Спустя более чем полвека император Юлиан Отступник (361–363) начал новый знаменитый поход на Ктесифон, подробно описанный современниками — Аммианом Марцеллином и Либанием. Поход был неудачным, и в 363 г. император погиб в бою.

И только через два с половиной столетия император Ираклий (610–641) в ходе знаменитой войны против Хосрова II Парвиза (591–628) снова вторгся в Месопотамию и дошел до Ниневии, древней столицы Ассирийского царства, а затем разгромил под этим городом в декабре 627 г. персидскую армию полководца Рахзада [Speck, 1988, 27–28; Ludwig, 1991, 73–128]. Однако на Ктесифон Ираклий не пошел и, узнав о свержении Хосрова II, заключил мир с его убийцей и преемником Кавадом II Шируйе (628).

Анна Комнина, разумеется, могла знать об этих событиях из «Хронографий» Георгия Синкелла, Феофана, а также из летописей своих современников Георгия Кедрина и Иоанна Зонары. Для принцессы Анны поход на Багдад, задуманный Иоанном Цимисхием, представлялся не очередной древней военной экспедицией, а решающим наступлением на стратегически важном направлении, пример которого актуален для современников, ибо военные деяния Иоанна Цимисхия и Василия II продолжил ее отец Алексей I. В действительности, как отмечал супруг Анны Комниной

Никифор Вриенний, поход на Багдад, столицу халифата Аббасидов, до Алексея I мечтал осуществить накануне Манцикертской катастрофы, весной 1071 г., император Роман IV Диоген (1067–1071). Однако Роман IV запечатлелся в сознании Анны Комниной как храбрый неудачник, как император, потерявший армию и открывший ворота Азии туркам. Не Роман Диоген, а Иоанн Цимисхий был для нее подлинным предшественником отца.

Лев Диакон, современник Иоанна Цимисхия, рассказывает: «Пройдя и подчинив ромеям соседнюю область, [Иоанн] поспешил к Экбатанам [Багдаду], где установлена власть агарян. Там было несметное количество серебра, золота, и всяких иных богатств; Иоанн намеревался внезапным ударом овладеть городом. Говорят, что в Экбатанах больше золота и сокровищ, чем во всех других городах, находящихся под солнцем. Причина этому та, что экбатанцы обогащаются за счет многих стран, а сами до сего времени не испытывали ни одного вражеского нашествия. Но недостаток воды и необходимых припасов удержали Иоанна от нападений на город. В тех местах простирается пустыня, именуемая Карманитидой; в ней нет источников, и ничего не произрастает, она суха, безводна, путь по ней неровен и труднопроходим. Поэтому он вернулся в Византий, везя с собой полученные от агарян дары — на триста мириад серебра и золота» (Καταδραμὼν οὖν τὴν περίχωρον, καὶ ὑπόσπονδον Ῥωμαίοις ταύτην θέμενος, ἠπείγετο καὶ μέχρις Ἐκβατάνων ἀφικέσθαι, ἵνα τὰ τῶν Ἀγαρηνῶν τυραννεῖα καθέστηκεν, ἀμύθητον ἄργυρον καὶ χρυσὸν καὶ πλοῦτον παντοδαπὸν ἔνδον κατέχοντα, ἐξ ἐπιδρομῆς καὶ ταῦτα ἑλεῖν προθυμούμενος. λέγεται γὰρ τῶν ἄλλων πόλεων μᾶλλον, ὅσαι τελοῦσιν ὑπὸ τὸν ἥλιον, πολύολβον καὶ πολύχρυσον τὴν Ἐκβατάνων πολιτείαν τελεῖν. αἴτιον δὲ τὸ ἐκ πολλῶν μὲν χώρων αὐτὴν χρηματίζεσθαι, μηδεμίαν δὲ προτοῦ τῶν δυσμενῶν ὑπομένειν καταδρομήν. ἀλλὰ γὰρ ἐπέσχε τὴν τούτου ὁρμὴν ἥ, τε λειψυδρία τῶν τόπων, καὶ ἡ σπάνις τῶν ἀναγκαίων. ἡ γὰρ ἐπιλεγομένη Καρμανῖτις ἔρημος διὰ τῶν ἐκεῖσε χωρίων διήκει, τραχεῖαν καὶ ἀνάντη προβαλλομένη ὁδὸν, καὶ μήτε ὕδωρ βλυστάνουσα, μήτε βοτάνην ἀνα βλαστάνουσα, ψαφαρά τις οὖσα καὶ ἄνικμος. διὰ ταῦτα πρὸς τῶν Ἀγαρηνῶν αὐτῷ προσαχθέντα δῶρα ἐνσκευασάμενος, ἐν μυριάσι τριακοσίαις ἀργύρου καὶ χρυσοῦ ἀριθμούμενα, εἰς τὸ Βυζάντιον ἐπανέζευξε) (Leo Diacon, 1828, 162–163; пер. М. Я. Сюзюмова).

Из достаточно скупого рассказа Льва Диакона следует, что Иоанн Цимисхий не просто размышлял о походе на Багдад, столицу Аббасидского халифата, а начал поход и наступал со своей армией до тех пор, пока не оказался в пустыне Джебель-Хамрин. Эта пустыня, разделенная по направлению с северо-запада на юго-восток небольшим горным хребтом Хамрин, раскинулась на восточном берегу Тигра и протянулась на север от Багдада в северо-западные районы Ирана.

Исходя из предшествующего рассказа Льва Диакона следует, что Иоанн Цимисхий вначале предпринял отвлекающий удар из Великой Армении — форсировал Евфрат в верхнем течении, атаковал Эмет (Амиду), взял Миефарким (Мартирополь), овладел Нисибисом и создал угрозу всей арабской Аль-Джазире. Затем Иоанн Цимисхий, возможно, отошел от русла Тигра на северо-восток, в горы, после чего развернул конницу в южном направлении и начал движение вниз по течению Тигра по левому берегу, но на определенном удалении от русла реки и от арабских крепостей, стоявших по реке, дабы сбить противника с толку. Стратегический замысел императора мог заключаться в том, чтобы нанести по Багдаду «внезапный удар», о котором пишет Лев Диакон, с северо-востока, в то время как войска халифата ожидали наступления римлян из Евфратисии через Осроену по правому берегу Тигра и, вероятно, были сосредоточены в районе Самосаты и Эдессы.

Замысел был гениален, но его выполнение не было достаточно хорошо подготовлено. Византийская армия была вынуждена перемещаться на протяжении сотен километров по вражеской территории, оторванная от своих баз, запасов фуража и провианта. Поэтому очевидно, что Иоанн Цимисхий где-то на половине пути повернул обратно, удовлетворившись проведением разведки и разграблением арабских городов в долине Тигра, где римляне захватили богатую добычу «на триста

мириад серебра и золота». Кроме того, существовала еще одна серьезная причина, заставившая Иоанна Цимисхия в 974 г. прекратить наступление на Багдад. Император получил известия о том, что войска фатимидского халифа Аль-Муиза (953–975; المعز) захватили Триполи и Бейрут и начали наступление на Антиохию. Это обстоятельство вынудило императора отказаться от похода на Багдад и перебросить свою армию в Левант. Но несмотря на то, что поход Иоанна Цимисхия не достиг конечной цели, общественный резонанс был чрезвычайно сильным [Каптен, 2012, 43–49]. Преемник Иоанна Цимисхия Василий II после завершения многолетних гражданских войн и поражения византийской армии под командованием Дамиана Далассина, понесенного от фатимидского халифа Аль-Хакима (996–1021; الحاكم) в битве при Апамее в 998 г., предпринял блистательную кампанию в Леванте, в которой принимал участие знаменитый военачальник и писатель Никифор Уран [Мохов, 2011, 41–49; Мохов, Капсалыкова, 2019, 160–176]. Кроме того, при Василии II Византийская империя прочно утвердилась в Закавказье, одновременно осуществляя кровавое завоевание Болгарского царства и воюя в Сирии против Фатимидов. По мнению исследователей, подобные успехи Византийской империи были связаны с тем, что Василий II довел византийскую регулярную военную систему и сопутствующую ей военную идеологию до максимальной степени развития, что способствовало превращению византийской армии в наиболее эффективную вооруженную силу своего времени [Holmes, 2005, 448–544; Strässle, 2006, 214–446; Мохов, Капсалыкова, 2019, 160–176]. Поэтому Анна Комнина ставит Василия II в один ряд с Иоанном Цимисхием далеко не случайно. Алексей I Комнин, с точки зрения Анны Комниной, век спустя продолжил дело Иоанна Цимисхия и Василия II, перейдя в наступление в Азии после десяти лет непрерывных поражений от сельджуков, которые претерпевала империя с 1071 г. Впрочем, в конечном итоге порфирородная принцесса дарует своему отцу именование тринадцатого апостола и восторженно сравнивает его с Константином Великим (306–337).

Как уже было отмечено, Анна Комнина воспринимает Иоанна Цимисхия и Василия II вместе как достойных предшественников своего отца, в то время как Никифора Фоку — императора, освободившего от арабов Крит, Кипр и Антиохию, не менее талантливого полководца и успешного правителя, чем Иоанн Цимисхий, принцесса даже не упоминает. Подобное молчание Анны несомненно было обусловлено лестными историческими аналогиями между Иоанном Цимисхием и Алексеем Комнином, которые проводились при византийском дворе в связи с усыновлением Алексея императрицей Марией Аланской и весенним переворотом 1081 г. Для Анны Комниной Никифор II Фока был таким же узурпатором и «тираном», каким был Никифор III Вотаниат, свергнутый с престола ее отцом. Данное предположение обретает дополнительные основания в связи с тем, что историк Михаил Атталиат, панегирист Никифора Вотаниата, открыто заявлял о том, что его герой является родственником Никифора Фоки и ни больше ни меньше как потомком Константина Великого. Михаил Атталиат посвятил восторженные строки Никифору Фоке и проводил параллель между обоими Никифорами (Attaliates, 2011, 167–175); [Lubarskii, 1990–1991, 49–54; Любарский, 1992, 92–102].

Очевидно, что политическая ориентация двух императоров — Иоанна Цимисхия и Алексея Комнина — была различна, что, в общем, объясняется спецификой времени, выпавшего на долю каждого из них. Иоанн Цимисхий продолжал внешнюю политику в духе экспансии на Восток, которую в царствование Романа I Лакапина (920–944) начал Иоанн Куркуас и которую продолжил Никифор Фока [Васильев, 1902, II, 286–310]. Разгром армии египетских Фатимидов в битве при Александретте, который учинил Иоанн Цимисхий весной 971 г., позволил римлянам спасти Антиохию, осажденную фатимидскими войсками в декабре 970 г., и вскоре начать масштабное вторжение в Евфратисию и Сирию. Примечательно, что в битве при Александретте Иоанн Цимисхий применил против фатимидских войск тот же самый маневр, который спустя век применит Алексей Комнин против Никифора Василаки в битве

на реке Вардар и против Боэмунда Тарентского в битве у Кастории. Римляне покинули лагерь, наполненный вином, жареным мясом, фуражом для коней, сундуками, которые были доверху набиты золотыми номисмами, и отступили, а когда алчные берберы бросились грабить лагерь, утратив всякую дисциплину, византийские катафракты атаковали рассеявшихся по лагерю фатимидских воинов и устроили настоящее «избиение младенцев» [Walker, 1972, 431–440]. В 975 г., отразив очередное наступление Фатимидов в Леванте, конница Иоанна Цимисхия захватила Мемпеце, Эмесу (Хомс), Гелиополь (Баальбек), Апамею, Дамаск, Тивериаду, Назарет, Кесарию Палестинскую, Акру, Сидон, Бейрут, Библ, Триполи, Гаваон; очистила от мусульманских войск всю Сирию, Финикию и значительную часть Палестины (Leo Diacon, 1828, 165–167). Как писал сам император Иоанн Цимисхий армянскому царю Ашоту III Багратуни (952–977), римская армия прошла у подножья горы Фавор — места Преображения Спасителя, и подошла к Иерусалиму, но император отказался от штурма города и атаковал приморские замки, в которых укрывались фатимидские войска. Трофеи были неисчислимы. В Гелиополе византийцы захватили множество прекрасных арабских и берберских женщин, которые были угнаны в Византию, а также несметное количество золота, серебра, скота, великолепных арабских коней в роскошной сбруе и т. д. В Ливане римляне взяли в плен большое число местных арабов, которые были обращены в рабство и розданы солдатам Иоанна Цимисхия. Конница императора наносила фатимидским войскам поражение за поражением, очищая от неприятеля значительные территории [Кучук-Иоаннесов, 1903, 91–101]. Могущество Фатимидов в Сирии было сломлено, и Византийская империя укрепила свое положение на Ближнем Востоке на много лет (до 998 г.).

Известное письмо Иоанна Цимисхия Ашоту III Багратуни сохранилось до наших дней благодаря армянскому переводу в составе хроники Матвея Эдесского, который мог заимствовать его из более раннего исторического сочинения Акопа Санахнеци, на которое Матвей опирался в повествовании о событиях с 952 по 1051 гг. [Арутюнова-Фиданян, 1978, 191–206]. Как полагал русский издатель письма, греческий оригинал, хранившийся в царском архиве города Ани, бесследно сгинул, что могло произойти либо в 1045 г. во время занятия столицы Багратидской Армении византийской армией, либо в 1064 г. во время разгрома города сельджуками Алп-Арслана (1063–1072). К. Н. Юзбашян отмечал, что армянский перевод письма императора Иоанна Цимисхия, сохранившийся в хронике Матвея Эдесского, испорчен. Исследователь предложил новый перевод этого документа на русский язык с учетом исправлений, предложенных Н. Г. Адонтцем при помощи хроники Смбата Спарапета [Юзбашян, 1975, 91–98]. Греческий оригинал письма не сохранился. Однако мы вполне имеем право предполагать, что чиновники императорской канцелярии в Константинополе сняли копию с письма василевса еще до его отправки Ашоту III. Нельзя исключать также, что царский архив Багратидов (или же какая-то его часть) был вывезен из Ани в Константинополь после аннексии государства Багратидов Византийской империей в 1045 г., тогда греческий оригинал письма мог вернуться в императорский архив. В этом случае ценнейший документ, содержащий описание похода Иоанна Цимисхия против арабов, написанный этим выдающимся императором X в., мог быть доступен Анне Комниной в начале правления ее племянника Мануила I (1143–1180), т. е. в период, когда принцесса уже пережила свое монастырское заточение, связанное с неудачной попыткой свержения брата — императора Иоанна II (1118–1143), и собирала материалы для написания биографии своего отца [Chalandon, 1912, 16–17; Magdalino, 1993, 201–205]. Следовательно, этот документ теоретически вполне мог повлиять на восприятие Анной Комниной личности Иоанна Цимисхия.

Стремясь надежно обезопасить северную границу империи от нападения болгар и норманнов (варягов) князя Святослава после победы при Аркадиополе в 970 г., Иоанн Цимисхий опирался на восточные элементы в армии: прежде всего на армянскую знать, а также на павликиан из фемы Армениак, о которых подробно пишет

Анна Комнина, упоминая о том, что павликиане были переселены императором Иоанном Цимисхием из Армениака в окрестности Филиппополя. Армянская аристократия в целом сохраняла свои заметные позиции в византийской военной элите не только до царствования Романа IV Диогена и Манцикертской катастрофы 1071 г., но и значительно позднее [Каждан, 1975, 165–167].

В политической стратегии Алексея Комнина, напротив, преобладало западное направление, по той простой причине, что к 1081 г. Армения и Анатолия были Византийской империей потеряны. Угроза со стороны Роберта Гвискара в 1081 г. вызвала к жизни союз Алексея с германским императором Генрихом IV. В период войны с печенегами Алексей активно привлекал в свою армию солдат из Западной Европы, в первую очередь англосаксов, данов, рыцарей, набранных графом Робертом Фландрским, и даже франкских и норманнских рыцарей. Первый крестовый поход 1096–1099 гг. лишь укрепил Алексея в его попытках использовать франков в качестве вассалов как для проведения византийской реконкисты в Малой Азии, так и для выхода Византийской империи на линию старой границы, существовавшей до 1071 г. С этой точки зрения далеко не случайно, что Анна Комнина рассматривает павликиан, предки которых были переброшены Иоанном Цимисхием из Армениака во Фракию, как враждебный и опасный для империи элемент. Павликиане, с которыми Иоанн Цимисхий легко находил общий язык и которых использовал для отражения норманнской (варяжской) угрозы, для Алексея Комнина и Анны были совершенно чужими варварами, которые за целый век неплохо обжились на Балканах, породнились с местными славянами и заезжими печенегами и повернули оружие против Византийской империи во имя сохранения своего религиозного и национального уклада жизни. Принцесса Анна, рассказывая о павликианах, лишь намекает на то, что уже к сер. IX в. павликиане создали 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 Македонянина, находившимися под командованием знаменитого доместика схол Христофора, а также ликвидация предводителя павликиан Хрисохира в 872 г. нейтрализовали военную угрозу со стороны павликиан и арабов на этом направлении [Vogt, 1908, 322–325; Tobias, 1970, 189–199], но блистательные победы Василия I не привели к полному искоренению павликианской секты. Как следует из рассказа принцессы Анны, павликиане спокойно дожили на своих землях до времени Иоанна I Цимисхия, который и переселил их во Фракию.

Специфика происхождения манихейства в III в. во многом объясняет устойчивость этого религиозного явления в Армении 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 далеко не случайно, что после падения Парфянского царства и окончательного утверждения ортодоксального зороастризма в Сасанидском Иране парфяне на протяжении многих веков придерживались манихейства на периферии Сасанидской державы, как в самой Парфии, так и 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 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 до 428 г. в Армении, примерно до 510 г. в Кавказской

Албании и, возможно, на протяжении нескольких десятилетий в Систане. 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 нач. IV в. Нет ничего удивительного в том, что по прошествии нескольких веков в этой среде, связанной происхождением и культурной традицией с парфянской царской династией, распространились новые варианты манихейства, одним из которых, вероятно, было павликианство, возникшее в Малой Азии в эпоху императоров Константа II (641–668) или Константина IV (668–685), вероятнее всего в 650–680-х гг.

Возможно, болгарские павликиане впоследствии серьезно повлияли на знаменитое движение богомилов. В лице манихейства в его павликианском варианте Анна Комнина и ее отец Алексей I столкнулись с серьезным культурно-религиозным реликтом, доставшимся армянам в наследство от эпохи парфянского владычества, когда религиозные убеждения были тесно связаны у парфянских азатов с этикой военной службы. Эти убеждения впоследствии побуждали потомков парфянской аристократии к политическому обособлению от Византийской империи. После того как печенеги и половцы окончательно дестабилизировали балканскую границу Византийской империи во 2-й пол. XI в., павликиане вновь обрели политические амбиции и из временных союзников империи превратились в ее непримиримых врагов.

Анна Комнина никоим образом не ставит в вину Иоанну Цимисхию переселение павликиан во Фракию и, по-видимому, даже одобряет находчивость этого императора, в то время как ответственность за измену павликиан в современную ей эпоху принцесса возлагает на самих еретиков. Очевидно, что слава Иоанна Цимисхия, воскресшая благодаря императору Алексею Комнину, представлялась Анне относительно недавним золотым веком в истории Византийской империи, в то время как старший соратник ее отца Катакалон Кекавмен, писавший в 1070-е гг. свои знаменитые «Советы и рассказы», был склонен искать такой золотой век в позднеримской истории, а точнее в эпохе императора Константина Великого (306–337), а также его преемников Констанция II (337–361), Юлиана Отступника (361–363), Иовиана (363–364) и, наконец, императора Феодосия I (379–395) (Кекавмен, 2003, 314–315). Весьма показательно то, что византийский полководец XI в. считал золотым веком в истории римского государства эпоху Константина и Феодосия, когда Рим еще властвовал над западными провинциями и одновременно в лице императора Юлиана грозил Сасанидскому Ирану. Подобная положительная характеристика, данная Катакалоном Кекавменом императорам позднего Рима, свидетельствует о том, что имперское мировоззрение и представления о римской ойкумене были столь же живы в миросозерцании византийской военной аристократии накануне прихода к власти императора Алексея Комнина и рождения его порфирородной дочери Анны, как и в предыдущие века. С этой точки зрения нельзя не вспомнить известное замечание А. П. Каждана о том, что историк Аммиан Марцеллин — офицер римской армии, а по происхождению своему грек из Антиохии, описавший правление императоров Констанция II, Юлиана и Иовиана, — может считаться своего рода предтечей византийской исторической литературы [Каждан, 1972, 223–232]. Но если Катакалон Кекавмен, возможно, не без влияния Иоанна Малалы или же Феофана, вдохновлялся образами римских императоров IV в., то Анна Комнина, испытавшая влияние византийской хронографической литературы своего времени (Скилицы/Кедрина или же, что более вероятно, утраченных источников Скилицы), представляла императора Иоанна Цимисхия в качестве героического предтечи своего отца Алексея I, который продолжил деяния Цимисхия и преумножил его славные победы.

В результате мы неизбежно приходим к выводу о том, что принцесса Анна, рассказывая о героических деяниях императора Иоанна I Цимисхия, не только полемизировала с Михаилом Атталиатом и сторонниками свергнутого ее отцом Никифора III Вотаниата, ко времени написания «Алексиады» давно сошедшими с исторической сцены, но сознательно распространяла на исходе 1140-х гг. при дворе своего

племянника, императора Мануила I, фрагменты семейной коллективной памяти об Иоанне Цимисхии, тем самым невольно создавая литературный миф о великом императоре-полководце X в. Этот император, побеждавший арабов во внутренних пределах Азии, представлен Анной в соответствии с принципами древнегреческой трагедии в качестве жертвы Ананке, как трагический герой, который для защиты Ромейской империи от норманнской (варяжской) угрозы переселяет во Фракию еретиков-павликиан, век спустя превращающихся в источник новой, более серьезной угрозы для Ромейской империи.

Источники и литература

Источники

1. Кекавмен (2003) — *Катакалон Кекавмен.* Советы и рассказы: Поучение византийского полководца XI века / Пер. с греч. и комм. Г. Г. Литаврина. СПб.: Алетейя, 2003.
2. Anna Comnena — Annae Comnenae Alexias / Hrsg. von D. R. Reinsch, A. Kambylis. Berlin; New York, 2001. B. I, II.
3. Digenis Akritis (1998) — Digenis Akritis: The Grottaferrata and Escorial Versions / Ed. by E. Jeffreys. Cambridge, 1998.
4. Zon. — Ioannis Zonarae Epitome Historiarum, hsrg. v. Ludwig Dindorf, Leipzig, 1871. Vol. IV.
5. Georg. Synkellos (1829) — Georgii Syncelli Chronographia / Hrsg. von G. Dindorf. Bonn, 1829. Vol. I.
6. Attaliates (2011) — Michaelis Attaliatae Historia / Hsrg. v. E. Th. Tsolakis. CFHB 50. Athenai, 2011.
7. Liutprandus (1877) — *Liutprandus Cremonensis.* Opera / Antapodosis // MGH in usum scholarum. Hannover, 1877.

Литература

8. Арутюнова-Фиданян (1978) — *Арутюнова-Фиданян В. А.* Армянские средневековые историки об экспансии Византийской империи на Восток в X–XI вв. // Историко-филологический журнал. 1978. № 2. С. 191–206.
9. Балахванцев (2009) — *Балахванцев А. С.* К вопросу о времени и обстоятельствах возникновения «Парфики» Аполлодора Артемитского // Политика, идеология, историописание в римско-эллинистическом мире: Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора Ф. У. Уолбанка / Под ред. О. Л. Габелко. Казань, 2009. С. 89–101.
10. Балахванцев (2015) — *Балахванцев А. С.* Две античные традиции истории ранней Парфии // Ученые Записки Казанского Университета. 2015. Т. 157. Кн. 3. С. 114–122.
11. Баранов (2017) — *Баранов Г. В.* Византийские (средиземноморские) мечи с перекрестьями и муфтой IX–XI вв. // МАИАСК. Археология, история, нумизматика, сфрагистика и эпиграфика. 2017. Вып. 9. С. 248–283.
12. Барынина (2011) — *Барынина О. А.* Македонский ренессанс как историческая проблема // Византийское «содружество» традиции и смена парадигм. Тезисы докладов XXII-й всероссийской сессии византинистов РФ. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2019. С. 13–15.
13. Безобразов (1899) — *Безобразов В. П.* Хрисовул императора Михаила VII Дуки // Византийский Временник. СПб., 1899. Т. VI. С. 140–143.
14. Васильев (1902) — *Васильев А. А.* Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время Македонской династии. СПб., 1902. Т. II.
15. Грацианский (2013) — *Грацианский М. В.* Еще раз об источниках «истории» Льва Диакона // Византийский Временник. 2013. Т. 72 (97). С. 68–83.

16. Дибвойз (2008) — *Дибвойз Н. К.* Политическая история Парфии / Под ред. В. П. Никонорова. СПб., 2008.

17. Иванов (1982) — *Иванов С. А.* Полемическая направленность «Истории» Льва Диакона // Византийский Временник. М., 1982. Т. 43. С. 74–80.

18. Каждан (1961) — *Каждан А. П.* Из истории византийской хронографии X в. 1: О составе так называемой «Хроники Продолжателя Феофана» // Византийский Временник. 1961. Т. 19. С. 78–96.

19. Каждан (1961) — *Каждан А. П.* Из истории византийской хронографии X в. 2: Источники Льва Диакона и Скилицы для истории третьей четверти X столетия // Византийский Временник. 1961. Т. 20. С. 106–128.

20. Каждан (1972) — *Каждан А. П.* Аммиан Марцеллин в современной зарубежной литературе // Вестник древней истории. 1972. № 1 (11). С. 223–232.

21. Каждан (1975) — *Каждан А. П.* Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI–XII вв. Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1975.

22. Каждан (1976) — *Каждан А. П.* Социальные воззрения Михаила Атталиата // Зборник Радова византолошког института XVII. Белград, 1976. С. 1–54.

23. Капсалыкова (2017) — *Капсалыкова К. Р.* Регулярная армия и традиционное общество в Византийской империи в X — первой половине XI в. // Вестник Вятского государственного университета. 2017. № 12. С. 92–98.

24. Каптен (2012) — *Каптен Г. Ю.* К вопросу о религиозном характере восточного похода Иоанна I Цимисхия // Вестник РХГА. 2012. Т. 13. Вып. 4. С. 43–50.

25. Кучук-Иоаннесов (1903) — *Кучук-Иоаннесов Х. И.* Письмо императора Иоанна Цимисхия к армянскому царю Ашоту III // Византийский временник. 1903. Т. X. Вып. 1–2. С. 91–101.

26. Любарский (1991) — *Любарский Я. Н.* Замечания об образах и художественной природе «Истории» Льва Диакона // Византийские очерки. Труды советских ученых к XVIII международному конгрессу византинистов (8–15 августа 1991 г.) / Под ред. Г. Г. Литаврина, М.: Наука, 1991. С. 150–162.

27. Любарский (1992) — *Любарский Я. Н.* Михаил Атталиат и Михаил Пселл (опыт короткого сопоставления) // Античная древность и средние века. Вып. 26: Византия и средневековый Крым. Барнаул, 1992. С. 92–102.

28. Любарский (2009) — *Любарский Я. Н.* Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей. (Пер., комм., послесл.). СПб.: Алетейя, 2009.

29. Мохов (2011) — *Мохов А. С.* «Хозяин Востока» Никифор Уран // Уральский исторический вестник. 2011. № 3 (32). С. 41–49.

30. Мохов (2013) — *Мохов А. С.* Византийская армия в середине VIII — середине XI в.: развитие военно-административных структур. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2013.

31. Мохов, Капсалыкова (2019) — *Мохов А. С., Капсалыкова 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.

32. Сюзюмов (1916) — *Сюзюмов М. Я.* Об источниках Льва Диакона и Скилицы // Византийское Обозрение. 1916. Т. 2. С. 106–166.

33. Тохтасьев (2018) — *Тохтасьев С. Р.* Язык трактата Константина Багрянородного De Administrando Imperio и его иноязычная лексика. СПб.: Наука, 2018.

34. Чунакова (2011) — *Чунакова О. М.* Манихейские рукописи из Восточного Туркестана: среднеперсидские и парфянские фрагменты. М., 2011.

35. Чунакова (2015) — *Чунакова О. М.* Новый парфянский манихейский фрагмент // Письменные памятники Востока. 2015. № 2 (23). С. 59–64.

36. Юзбашян (1975) — *Юзбашян К. Н.* «Эскуриальский Тактикон» — новый византийский источник по истории Армении // Լրաբեր Հասարակական Գիտությունների. 1975. С. 91–98.

37. Barnes (2014) — *Barnes Th. D.* Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire. Oxford: Wiley Blackwell, 2014.

38. Buckley (2014) — *Buckley P.* The Alexiad of Anna Komnene. Artistic Strategy in the Making of a Myth. Cambridge: University Press, 2014.

39. Chalandon (1912) — *Chalandon F.* Les Comnène. Études sur l'Empire Byzantin au XI[e] et au XII[e] siècles. Vol. II: Jean II Comnène (1118–1143) et Manuel I Comnène (1143–1180). Paris, 1912.

40. Cowdrey (1983) — *Cowdrey H. E. J.* The Age of Abbot Desiderius: Montecassino, the Papacy, and the Normans in the Eleventh and Early Twelfth Centuries. Oxford: Clarendon Press, 1983.

41. Debevoise (1938) — *Debevoise N. C.* A Political History of Parthia. Chicago, 1938.

42. Falkenhausen (1982) — *Falkenhausen V., von.* Olympias, eine normannische Prinzessin in Konstantinopel // Bisanzio e l'Italia: Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi. Vita e pensiero. 1982. P. 56–72.

43. Holmes (2005) — *Holmes C.* Basile II and the Governance of Empire (976–1025). Oxford: University Press, 2005.

44. Kazhdan, Constable (1982) — *Kazhdan A., Constable G.* People and Power in Byzantium, Washington, 1982.

45. Kolia-Dermitzaki (1997) — *Kolia-Dermitzaki A.* Michael VII Doukas, Robert Guiscard and the Byzantine-Norman Marriage Negotiations // Byzantinoslavica. 1997. Vol. LVIII. P. 251–268.

46. Leader (2000) — *Leader R.* The David Plates Revisited: Transforming the Secular in Early Byzantium // The Art Bulletin. 2000. Vol. 82. No. 3 (Sept.). P. 407–427.

47. Ljubarskij (1993) — *Ljubarskij Ja.* Nikephoros Phokas in Byzantine historical writings: trace of the secular biography in Byzantium // BS. 1993. T. 54. P. 245–253.

48. Lubarskii (1990–1991) — *Lubarskii Y. N.* Sobre la composicion de la obra de Miguel Ataliates // Erytheia. 1990–1991. Vol. 11–12. P. 49–54.

49. Ludwig (1991) — *Ludwig C.* Kaiser Herakleios, Georgios Pisides und die Perserkriege // Varia III. Beiträge von Wolfram Brandes, Sophia Kotzabassi, Claudia Ludwig und Paul Speck. *Ποικίλα Βυζαντίνα* 11. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1991. S. 73–128.

50. Magdalino (1993) — *Magdalino P.* The Empire of the Manuel I Komnenos, 1143–1180. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

51. Neville (2012) — *Neville L.* Heroes and Romans in Twelfth-Century Byzantium. The Material for History of Nikephoros Bryennios. Cambridge: University Press, 2012.

52. Neville (2013) — *Neville L.* Lamentation, History and Female Authorship in Anna Komnene's Alexiad // Greek, Roman and Byzantine Studies. 2013. Vol. 53. P. 192–218.

53. Neville (2016) — *Neville L.* Anna Komnene. The Life and Work of a Medieval Historian. Oxford: University Press, 2016.

54. Nikonorov (1998) — *Nikonorov V. P.* Appolodorus of Artemita and the date of his *Parthica* revisited // Ancient Iran and the Mediterranean World. Proceedings of an international conference in honour of Professor Józef Wolski held at the Jagellonian University, Cracow, in September 1996 / Ed. by E. Dąbrowa. Kraków, 1998. P. 107–122.

55. Prasad (2015) — *Prasad P.* Diplomacy and foreign policy in the personal reign of Constantine VII Porphyrogennetos (945–959). PhD Thesis. Oxford, 2015.

56. Rochow (1994) — *Rochow I.* Kaiser Konstantin V (741–775). Materialen zu seinem Leben und Nachleben mit einem prosopographischen / Anhang von C. Ludwig, I. Rochow und R.-J. Lilie. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1984.

57. Runciman (1969) — *Runciman S.* The Emperor Romanus Lecapenus and His Reign: A Study of Tenth-Century Byzantium. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1969.

58. Schlumberger (1890) — *Schlumberger G. L.* Un Empereur Byzantin au dixième siècle. Nicéphore Phocas. Ouvrage Illustré. Paris, 1890.

59. 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. par R. Zeitler. Uppsala, 1981. S. 237–241.

60. Speck (1984) — *Speck P.* Ikonoklasmus und die Anfänge der Makedonischen Renaissance // Varia I. Beiträge von Ralph-Johannes Lilie und Paul Speck. *Ποικίλα Βυζαντίνα 4.* Bonn: Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1984. S. 175–210.

61. Speck (1988) — *Speck P. Das geteilte Dossier. Beobachtungen zu den Nachrichten über die Regierung des Kaisers Herakleios und die seiner Söhne bei Theophanes und Nikephoros. Ποικίλα Βυζαντίνα 9.* Bonn: Dr. Rudolf Habelt GMBH, 1988.

62. Speck (2003) — *Speck P.* Kaiser Leon III., Die Geschichtswerke des Nikephoros und des Theophanes und der Liber Pontificalis, T. II., Eine Neue Erkenntnis Kaiser Leons III, T. III., Die Απόστασις Ῥώμης και Ἰταλίας und der *Liber Pontificalis. Ποικίλα Βυζαντίνα 20.* Bonn, 2003.

63. Strässle (2006) — *Strässle P. M.* Krieg und Kriegführung in Byzanz: Die Kriege Kaiser Basileios' II. gegen die Bulgaren (976–1019). Köln; Weimar, 2006.

64. Tobias (1970) — *Tobias N.* 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.

65. Toynbee (1973) — *Toynbee A. J.* Constantine Porphyrogenitus and his World. London: Oxford University Press, 1973.

66. 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.

67. Walker (1972) — *Walker P. E.* A Byzantine victory over the Fatimids at Alexandretta (971) // Byzantion. 1972. Vol. 42. P. 431–440.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

Е. Н. Багинская

Историография христианских росписей Сирии и Ливана XI–XIII веков

УДК 7.033(5-011):930
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_95
EDN WICMHO

Аннотация: В статье проанализированы исследования церковных росписей Сирии и Ливана XI–XIII вв., выполненных в основном в период Крестовых походов. Византийское искусство сиро-ливанского региона, несмотря на провинциальный характер, обладает художественной и исторической ценностью, при этом памятники, в первую очередь сирийские, остаются малоизученными. Автором рассмотрены все вышедшие на сегодняшний день монографии и наиболее значимые публикации, в частности работы Мата Иммерцела, Ярослава Фолды, Эрики Круикшанк Додд, Нады Хелу, Стефана Вестфалена. Поместив средневековое христианское искусство Леванта в исторический и географический контекст, исследователи проследили его связь с Византией, а также с искусством латинских мастеров, пришедших на Ближний Восток с крестоносцами. Не осталось без внимания и исламское искусство, создаваемое в тех же мастерских и теми же мастерами, что работали в христианских храмах. Важной частью данной работы является обращение к ранним описаниям, исследованиям и фотографиям памятников в связи с частичной или полной потерей некоторых росписей, а также видоизменением стиля и иконографии вследствие реставрации. Автором выявлены пробелы в исследованиях и указаны неточности в описаниях.

Ключевые слова: историография, фрески, христианское искусство, средневековое монументальное искусство, Средние века, Сирия, Ливан, Ближний Восток, восточное христианство, сирийское христианское искусство, византийское искусство.

Об авторе: **Екатерина Николаевна Багинская**
Соискатель ученой степени кандидата наук Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноапп. Кирилла и Мефодия; организатор культурных программ в Представительстве Россотрудничества в Сирии (Российский культурный центр в Дамаске).
E-mail: e.baginskaya@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0008-9747-067X

Для цитирования: Багинская Е. Н. Историография христианских росписей Сирии и Ливана XI–XIII веков // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 95–103.

Статья поступила в редакцию 27.02.2024; одобрена после рецензирования 15.03.2024; принята к публикации 29.03.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Ekaterina N. Baginskaya

Historiography of Christian Paintings in Syria and Lebanon in the 11th–13th Centuries

UDK 7.033(5-011):930
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_95
EDN WICMHO

Abstract: The article critically analyzes research sources of church paintings in Syria and Lebanon of the 11th–12th centuries, which were created mainly during the Crusades. In spite of being provincial in nature, Byzantine art of Syria and Lebanon is of artistic and historical value, however the paintings remain poorly studied, especially those of Syrian churches. Here all the monographs and the most important publications to date have been studied, e.g. those by Mat Immerzeel, Jaroslav Folda, Erica Kruikshank Dodd, Nada Hélou, Stephen Westphalen and others. By placing the medieval Christian art of Levant in a historical and geographical context, the researchers traced its relationship to Byzantium, as well as to the art of Latin masters who came to the Middle East with the crusaders. Also researched was Islamic art created in the same workshops and by the same craftsmen who worked for Christian churches. An important part of this article is referred to the study of early descriptions, researches and photographs of monuments that suffered a full or partial loss of their painting or changes of the original iconography and style. Identified are gaps in research of some monuments, as well as analytical inaccuracies.

Keywords: historiography, frescoes, Christian art, medieval monumental art, Middle Ages, Syria, Lebanon, Middle East, Eastern Christianity, Syrian Christian art, Byzantine art.

About the author: **Ekaterina Nikolaevna Baginskaya**
Ph.D. researcher, Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies; organiser of cultural programmes at the Representative office of Rossotrudnichestvo in Syria (Russian Cultural Centre in Damascus).
E-mail: e.baginskaya@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0008-9747-067X

For citation: Baginskaya E. N. Historiography of Christian Paintings in Syria and Lebanon in the 11th–13th Centuries. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 95–103.

The article was submitted 27.02.2024; approved after reviewing 15.03.2024; accepted for publication 29.03.2024.

В Сирии и Ливане сохранилось большое количество средневековых христианских фресок, обладающих художественными достоинствами и представляющих историческую ценность. Они занимают важное место не только в христианской истории региона, но и в византийском искусстве в целом. Самые ранние росписи датируются XI в., однако большинство были исполнены между 1200 и 1280 гг. — до того, как к власти пришли мамлюки и положили конец процветающему христианскому искусству.

История изучения сирийского христианского искусства XI–XIII вв. насчитывает почти 300 лет. Первооткрывателем в этой области является Василий Григорович-Барский (см.: [Бузыкина, 2020]), описавший церкви в районе Хауран на юге Сирии. На протяжении последующих веков сирийские христианские памятники интересовали как западных, так и отечественных исследователей, при этом средневековая монументальная живопись сиро-ливанского региона оставалась долгое время неизученной.

Первыми, кто обратил внимание на росписи церквей, были путешественники. Так, Василий Григорович-Барский, странствуя по христианскому Востоку в 1728–1732 гг., оставил обширные записи, в которых беспристрастно и объективно описываются события, люди, монастырский быт, устав, реликвии, архитектурные и художественные памятники, природа и ландшафт. Ценны его зарисовки архитектурных сооружений. Среди заметок встречаются упоминания росписей, в частности, свв. Сергия и Вакха в Кафтуне: «Познаваетъжеся яко иногда бяше вся иконами святихъ исписанъ, понеже и нинѣ еще останки святытелей въ олтарной стѣнѣ зрятся…» [Григорович-Барский, 1885–1887, 67]. Не оставил он без внимания и пещерные храмы Ливана. О церкви Саидет Хамматура он пишет: «Внутрь лѣпа строенiемъ, аще и мала, и иконописанна, и внѣ отъ лица, въ паперти, имать изображенній Страшній Судъ Божій, си естъ в стѣнѣ западной, таможе и двери къ вхожденію» [Григорович-Барский, 1885–1887, 68]. Средневековые монастыри и церкви Сирии также упомянуты Григоровичем-Барским, однако об их живописном слое информации нет.

Рост интереса к средневековому христианскому искусству Сирии и Ливана связан со случайными находками Эрнеста Ренана, чья экспедиция прибыла в Бейрут в 1860 г. для поиска и изучения финикийских древностей. Ренану не удалось обнаружить знаковых артефактов, однако во время раскопок и поездок по стране ему встречались памятники более поздних эпох, в частности христианские. В книге «Миссия Финикии», вышедшей в 1864 г., Ренан привлек внимание к средневековым росписям храмов в Бехдидате, Мааде, Кфар Шлеймане и Шептине, определив их принадлежность к сирийскому стилю. Исследователь заключил: «несмотря на то, что сирийское искусство не может занимать важное место в истории искусства, тем не менее росписи представляют определенный интерес» [Renan, 1864, 181].

В 1-й пол. XX в. изучение христианских древностей приобретает целенаправленный характер; особенно интенсивная работа начинается после Первой мировой войны. В 1921–1922 гг. в Ливане работала французская археологическая экспедиция во главе с Шарлем Виролло (см.: [Virolleaud, 1924, 117–118]). Во время исследования древностей были обнаружены церковь Мар Фокас в Амьюне и грот Мар Марина. На стенах церквей под толстым слоем штукатурки сохранились фрески, покрытые свежей краской. Виролло отмечал, что уже в нач. XX в. росписи находились в плачевном состоянии, возможно, из-за землетрясения 1918 г. В 1925 г. Камиль Энлар включил найденные Виролло росписи в свой труд о памятниках крестоносцев [Enlart, 1925], положив тем самым начало изучению средневековых памятников Леванта в русле искусства крестоносцев. Шарль Диль, исследовавший фрески Бехдидата, доказал Академии надписей и изящной словесности их ценность [Diehl, 1927, 328–330], благодаря чему фрески были сохранены под слоем коричневой краски.

Исследования продолжились во 2-й пол. XX в. Жюль Лерой, к тому времени серьезно изучавший коптские фрески, включил несколько ливанских росписей в свою книгу, вышедшую на французском языке в 1958 г. [Leroy, 1958] и переведенную на английский в 1963 г. Она посвящена монахам и монастырям Ближнего Востока, и в ней содержатся иллюстрации фресок пещерного храма Дейр ас-Салиба. Жозеф Насралла

исследовал монастырь Мар Муса аль-Хабаши [Nasrallah, 1941] и росписи мелькитских церквей [Nasrallah, 1969, 67–98].

В 1970-х гг. Раиф Нассиф и Эрика Круикшанк Додд сфотографировали росписи, многие из которых стремительно разрушались. Вплоть до сер. 1980-х гг. изучение фресок носило точечный характер: росписи храмов описывались по мере их обнаружения и рассматривались изолированно друг от друга. Юханном Садером была предпринята попытка обобщить наколенный опыт, рассмотрев найденные фрагменты и более полные композиции с точки зрения иконографии и стиля. В 1987 г. вышла его монография о росписях маронитских церквей Маада, Эдде и Бехдидата [Sader, 1987], позже появились дополнения [Sader, 1997]. Работа Садера отличается научным подходом, однако атрибутирование и датировки не всегда точны. Важнейшим этапом в изучении ливанского христианского искусства явилась книга-альбом Левона Нордигяна и Жана-Клода Вуазэна «Средневековые замки и церкви Ливана» [Nordiguian, Voisin, 1999]. Ее преимуществом является связь монументальной живописи с архитектурой, что в контексте левантийских церквей, многие из которых были построены в византийское время (IV — сер. VII вв.), особенно важно. Спустя 10 лет вышло третье издание, дополненное описанием пяти церквей с отреставрированными фресками. Единственным недочетом этой хорошо иллюстрированной книги является отсутствие точных датировок росписей, исследовавшихся Нордигяном.

Начало третьего тысячелетия характеризуется появлением новых исследований, существенно обогативших накопленный корпус знаний. Среди ученых, работавших в сиро-ливанском регионе, следует выделить Мата Иммерцела, который внес выдающийся вклад в изучение фресок монастыря Мар Муса, произведя подробнейший анализ эпиграфики [Immerzeel, Romenay, 2007, 133–185]. Связь церковных росписей с богословскими текстами проследил Махмуд Зибауи в своей монографии «Христианские образы Леванта» [Zibawi, 2009]. Богатый иллюстративный материал подкреплен основательными комментариями, содержащими глубокий анализ памятников и их сравнение с византийским, франкским и исламским культурным наследием.

Неоценимый вклад в науку внесла Нада Хелу, на протяжении четырех десятилетий исследовавшая иконографию и стиль христианской монументальной и станковой живописи Ливана и Сирии, что нашло свое отражение в двух книгах [Hélou, 2007, 2008]. Ею были, в частности, выявлены два глобальных стиля росписей: «maniera graeca» и «maniera syriaca» [Hélou, 2010, 293–309], которые имеют подразделения на византийский, византинизирующий, местный и чисто локальный наивный стили (см.: [Хелу, 2005, 307]). Наиболее значимые работы автора по средневековому искусству — изучение церквей Кафтуна [Hélou, Immerzeel, 2005, 453–458; Hélou, Immerzeel, 2021a, 97–121; Хелу, 2008, 587–602; Hélou, 2009, 7–32; Waliszewski et al., 2013, 291–327; Hélou, 2021, 183–193; Хелу, 2023, 327–343], Эдде Батруна [Hélou, 2003, 397–434] и Кфар Хелды [Hélou, 2015–2016, 345–367]. Работы Н. Хелу отличаются детальным разбором иконографической программы церквей и глубоким погружением в вопросы стиля. Доказательная база строится автором на основе исторических документов и многочисленных памятников как сиро-ливанского, так и других регионов византийского мира.

За последние 30 лет было написано несколько значимых книг и множество статей о росписях Ливана и Сирии, однако если ливанские памятники серьезно исследовались со 2-й пол. XX в., то сирийские фрески получили широкое освещение гораздо позже — лишь в кон. 1990-х гг. Наиболее значимый христианский памятник Сирии — монастырь Мар Муса аль-Хабаши, росписи которого единственные в регионе сохранили столь полную программу, — реставрировался в 1998 г. Фрески этой обители ценны тем, что на территории Сирии лишь десяток церквей имеют следы средневековых росписей. История монастыря, подробности реставрационных работ, многочисленные зарисовки и фотографии, а также описание трех живописных слоев были зафиксированы в книге «Реставрация монастыря св. Моисея Абассинского» (Мар Муса аль-Хабаши), изданной под редакцией П. Далль'Олио [Dall'Oglio, 1998].

Эрика Круикшанк Додд продолжила исследования росписей Мар Мусы аль-Хабаши [Dodd, 2001], изучив документы, касающиеся истории монастыря, его владельцев и ктиторов. Важным дополнением к исследованиям Додд является включение в книгу приложений с расшифровкой надписей на сирийском и арабском языках. Автором рассмотрены три существующих слоя фресок. Самые ранние росписи относятся к 1058–1088 гг.; следующий слой живописи, согласно надписям, был исполнен в 1095 г., и, наконец, верхний слой программы Додд датирует 1192 г., в то время как Далль'Олио и Иммерцел предлагают более позднюю дату — 1208 г. (см.: [Dall'Oglio, 1998; Immerzeel, 2009]). Додд рассматривает иконографию и стиль росписей, привлекая для сопоставления богатый наглядный материал. Так, в отношении стиля третьего слоя живописи автор прослеживает связь сирийского христианского искусства Мар Мусы аль-Хабаши с исламским. Отдельные элементы рассматриваются ею в сравнении с западноевропейскими образцами. Что касается первых двух слоев, для них наиболее близкими, согласно исследователю, являются фрески Каппадокии и Кипра. Данные параллели, на наш взгляд, не совсем верны: фрески Мар Мусы носят явно провинциальный характер, поэтому мы считаем целесообразным обратиться к памятникам Египта и греческих островов. Следует учесть, что на момент публикации книги (2001) не все надписи были обнаружены. Например, автор указывает на наличие сцены битвы Давида со львом, однако при произведенном позднее снятии штукатурки обнаружилась надпись *Самсон*.

Неподалеку от монастыря Мар Мусы аль-Хабаши располагается некогда богато расписанный монастырь Мар Якуб и церковь свв. Сергия и Вакха, также сохранившие несколько живописных фрагментов. Их исследовал Стефан Вестфален, написавший вместе с Андреа Б. Шмидт книгу «Христианские росписи в Сирии: Кара и монастырь Мар Якуб» [Schmidt, Westphalen, 2005]. В первой части книги речь идет об истории монастыря и христианском населении этого района, изложение основано на христианских и мусульманских исторических документах. Стефан Вестфален руководил реставрацией фресок монастыря Мар Якуб и церкви свв. Сергия и Вакха, по фрагментам собирал композиции и реконструировал иконографическую программу. Этому посвящена вторая часть книги. Исследования проводились в 1999–2001 гг. Немецким археологическим институтом в Дамаске совместно с Генеральным департаментом древностей и музеев Сирии. В ходе работы было обнаружено помещение VI в. в виде башни, служившее убежищем. К более поздним постройкам относится здание церкви, имеющее уникальную особенность: двухуровневую планировку с верхней и нижней церковью.

Росписи нижней церкви были исполнены в два этапа с интервалом в два века. Первый слой по стилистическим признакам относится к XI в., что дает основания считать его одной из самых ранних средневековых росписей Сирии и Ливана. Исследователем была обнаружена их связь с живописью не только Каппадокии и Кипра, но и Западной Европы, в частности, норманнской Сицилии и района Альп, находящихся под влиянием ломбардов. Второй слой росписей выполнен в сирийском стиле в русле памятников XII–XIII вв. района Каламун. В свое исследование Вестфален включил также росписи церкви свв. Сергия и Вакха, расположенной неподалеку от монастыря Мар Якуб. Монография автора — единственное глубокое исследование этого памятника.

Ценным дополнением к работе является третья часть книги, написанная Матом Иммерцелом и посвященная фрескам часовни прор. Илии в Маарат Сайданайя. В течение многих веков небольшой городок Сайданайя в 30 км к северу от Дамаска был оплотом византийского христианства. Главная святыня этой местности, построенный на возвышенности греческий православный монастырь, посвящен Богоматери. Благодаря тому, что в нем находится чудотворная икона Божией Матери, уже со 2-й пол. XII в. монастырь привлекал паломников и путешественников. В то же время в округе строили и другие церкви и монастыри, тем самым закрепляя район за христианской общиной. Некоторые из религиозных сооружений когда-то были расписаны. Лучше

всего сохранились фрагменты композиций часовни прор. Илии, которые и исследует Мат Иммерцел. Примечательно, на сегодняшний день это единственное исследование данных фресок. Не менее любопытна заключительная часть книги, в которой Кристин Штрубе описывает фрески крепости Андрона. В светском помещении VI в. была обнаружена расписанная колонна со сценой Благовещения. Источником вдохновения мастера служили сирийские рукописи VI–VII вв. Точно определить датировку росписи не представляется возможным; исследователь говорит о кон. VI — нач. VII в. или кон. VII–IX в. (см.: [Strube (in Schmidt, Westphalen, 2005), 197]).

Одно из значительных исследований росписей Ливана принадлежит перу Эрики Крукшанк Додд. Вышедшая в 2004 г. книга «Средневековые росписи Ливана» [Dodd, 2004] представляет собой фундаментальный труд, обобщивший все ранние исследования и рассматривающий разные аспекты изучения памятников. Книгу открывает раздел истории и документирования росписей, в котором автор на основе исторических документов и эпиграфики на разных языках приводит политические, религиозные, географические факторы, оказавшие влияние на искусство страны. Вторая глава посвящена архитектуре этих церквей. Далее обсуждаются вопросы иконографии. Автор группирует все исследуемые фрески по принципу их расположения в той или иной части церкви. Так, сначала исследуются композиции центральных апсид. Далее — боковых апсид, вима, Триумфальной арки и стен. Додд исследует также иконы, изображения ктиторов и орнамент. Четвертая глава посвящена стилю росписей. Наиболее близка росписям Ливана живопись Каппадокии, Кипра и Византии, однако даже европейское искусство оставило свой след в монументальной живописи страны. Важно также отметить наличие собственного, регионального — сирийского — стиля. Неоспоримым достоинством книги является включение в иллюстративный ряд фотографий не дошедших до наших дней росписей. При этом текст не лишен недостатков — в работе Додд содержится ряд неточностей, спорных вопросов и фактических ошибок. Например, сюжеты Богоматери с Младенцем в церквях Эдде и Рашкиды безосновательно относятся автором к типу «Никопея». Спорным является также датировка второго слоя живописи Эдде, которую автор с уверенностью соотносит с несохранившейся надписью, прочитанной патр. Стефаном Дуэйхи. С данной датировкой сложно согласиться, учитывая стилистическую особенность росписей (см.: [Hélou, 2003a, 409–410]).

Монография Ярослава Фолды [Folda, 2008] посвящена искусству крестоносцев, которое впитало в себя западные и восточные традиции. Автор всесторонне исследовал памятники, появившиеся на территории Палестины и Ливана в XI–XIII вв. Согласно Фолду, выделяется три этапа в развитии искусства крестоносцев. На первом этапе, охватывающем период с 1099 по 1187 гг., прослеживается переход искусства от сугубо западного с ярко выраженным итальянским влиянием к более мультикультурному, вобравшему в себя традиции Византии через константинопольских, греческих или местных христианских мастеров. Второй этап, начавшийся в 1187 г. и окончившийся в 1250 г., связан с новыми историческими обстоятельствами: потерей в начале периода завоеванных земель, включая Иерусалим, и освоением новых территорий в последующие десятилетия. После падения Иерусалима многие произведения искусства пропали: что-то было отдано в качестве откупа за свободу, что-то спрятано, какое-то количество удалось взять с собой на новые земли, многие церкви стали мечетями. Потери в художественном плане были велики. Искусство крестоносцев после 1187 г. претерпело значительные изменения в связи с новыми политическими, военными, религиозными и экономическими обстоятельствами. Сохранившиеся памятники продолжают традиции предыдущих десятилетий, но в немногочисленных сохранившихся экземплярах прослеживается влияние немецкого и сицилийского наследия, что связано с новыми патронами, которых обрели эти храмы. В этот период важная роль отводится иконе. Третий период — 1250–1291 гг. — наиболее плодотворный и процветающий. За 40 с небольшим лет прослеживается разнообразие в стиле и иконографии произведений искусства, а также увеличение числа заказчиков,

добавляются новые центры мастерских: Антиохия, графство Триполи, монастырь св. Екатерины на Синае. Главным видом искусства в этот период становится икона. В книге приведен анализ архитектурных сооружений, включая детали интерьера, представлены предметы декоративно-прикладного искусства, подробнейшим образом рассмотрены миниатюры и иконы. Обсуждение особенностей произведений искусства происходит в непосредственной связке с историческими событиями. Несмотря на то, что автор не делает акцента на монументальной живописи, данный труд существенно дополняет исследования монументалистов, поскольку станковая живопись средневекового Леванта развивалась параллельно с монументальной.

Монография Иммерцела о росписях Сирии и Ливана [Immerzeel, 2009] является, с одной стороны, обзором памятников с кратким описанием фресок, а с другой, акцентирует внимание на спектре вопросов, выходящих за рамки искусствоведения. Первая глава посвящена истории региона и христианским сообществам западной части Сирии, она включает обращение к памятникам, расположенным на территории нынешнего Египта и Ирака. Иммерцел касается вопросов истории, конфессий и особенностей их живописного языка. Вторая глава объединила в себе описание сгруппированных по месторасположению храмов Сирии, в которых сохранились росписи. По тому же принципу составлена и третья глава, представляющая памятники Ливана. Важным дополнением является историческая справка о связи Леванта с Кипром. Иконопись эпохи крестоносцев неразрывно связана с монументальной живописью региона, поэтому отдельная глава посвящена иконам, созданным в графстве Триполи. В пятой главе автор обсуждает иконографию и стиль, а также другие аспекты: патронаж и изображение ктиторов, их внешность, одежду и атрибуты, а также язык подписей. Книга содержит богатый иллюстративный ряд, который включает в себя, в том числе, фотографии фресок до реставрации. Это чрезвычайно важно, потому что реставраторы не всегда придерживались оригинала, как это случилось, например, с церковью Мар Тадрос в Бехдидате. Из-за ошибки реставратора вмч. Феодор Стратилат, в честь которого и названа церковь, стал походить на вмч. Феодора Тирона[1].

Одно из последних по времени исследований сирийского искусства принадлежит Мату Иммерцелу и Басу Снелдерсу [Immerzeel, Snelders, 2021, 137–174], которые рассматривают церковную монументальную живопись Египта, Сирии и Кипра в контексте личности заказчика, привлекая при этом обширный исторический материал. Для понимания монументальной живописи Леванта ценны исследования иконописи эпохи Крестовых походов. Ярослав Фолда [Folda, 2008, 2021, 33–54] рассмотрел иконы монастыря св. Екатерины на Синае в свете их исполнения византийскими мастерами или мастерами, пришедшими с Запада. Нада Хелу [Hélou, 2003b, 101–131; Hélou, 2011, 181–207; Hélou, 2021, 183–193] занималась изучением двусторонней иконы Кафтуна, на которой представлена Богоматерь Одигитрия на одной стороне и сцена Крещения на другой. В своей статье 2021 г. автор впервые подняла вопрос о взаимоотношении двух сторон этого образа, обосновав наличие сцены Крещения. И наконец, стоит отметить наше исследование иконографии и стиля святых воинов в сирийских церквях [Багинская, 2023, 194–203], в котором памятники рассматриваются в широком контексте с учетом последних исследований в этой области.

Обобщая все имеющиеся на данный момент исследования средневековых христианских росписей Сирии и Ливана, можно сказать, что в них заметна тенденция к глубокому изучению отдельных памятников, особенно ярко проявившаяся в последние 30 лет. Однако, несмотря на связь Сирии и Ливана, которые в изучаемый исторический период были одной страной, общих исследований крайне мало. Кроме того, ряд церквей Сирии с сохранившимися росписями не получил широкого внимания исследователей. К таким памятникам относятся фрески из замков Маркаб и Крак-де-Шевалье, церкви св. Иулиана в Хомсе и прор. Илии в Маарат Сайданайя.

[1] Иконография этих двух святых очень близка, их отличает лишь форма бороды: у вмч. Феодора Тирона она заострена, у вмч. Феодора Стратилата раздвоена.

Дискуссионным остается вопрос атрибуции некоторых памятников монументального искусства. В связи с новейшими открытиями корректировки требуют ранние данные (напр., сведения о монастыре Мар Муса аль-Хабаши, поражающем своей разнообразной иконографической программой и стилистической целостностью). Отсутствие новых работ, посвященных сирийскому церковному искусству Средневековья, связано с недавними трагическими событиями в стране, а также непростой экономической ситуацией, не позволяющей исследователям полноценно работать.

Источники и литература

1. Багинская (2023) — *Багинская Е. Н.* Труды Центрального музея древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева. Т. XXI: Россия. Грузия. Христианский Восток. Духовные и культурные связи. Сборник статей по материалам X Научных чтений, посвященных памяти Д. И. Арсенишвили / Отв. ред. О. Никифорова. М.: Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева, 2023. С. 194–203.

2. Бузыкина (2020) — *Бузыкина Ю. Н.* Василий Григорович-Барский — первооткрыватель христианской архитектуры Сирии // Российский журнал истории церкви. 2020. № 2. С. 22–34. DOI: 10.15829/2686–973X-2020–2.

3. Григорович-Барский (1885–1887) — *Григорович-Барский В.* Странствования Василия Григоровича-Барского по святым местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1885–1887. Ч. 2.

4. Хелу (2005) — *Хелу Н.* Фрески Сирии и Ливана: малоизученная византийская провинция // Византийский мир: искусство Константинополя и национальные традиции: к 2000-летию христианства. М., 2005. С. 299–308.

5. Хелу (2008) — *Хелу Н.* Фрески Кафтуна (Ливан): соединение византийской и восточной традиций // Образ Византии: Сб. статей в честь О. С. Поповой. М.: Северный паломник, 2008. С. 587–602.

6. Хелу (2021) — *Хелу Н.* Фреска с изображением донатора в церкви святого Фоки в Амьюне // Искусство византийского мира: Индивидуальность в художественном творчестве: Сб. статей в честь О. С. Поповой. М., 2021. С. 577–589.

7. Хелу (2023) — *Хелу Н.* Переосмысление датировки фресок церкви свв. Сергия и Вакха в Кафтуне (Ливан) в свете расшифровки арабской надписи // Искусство византийского мира 2: Сб. статей в честь О. С. Поповой. М., 2023. С. 327–343.

8. Dall'Oglio (1998) — *Dall'Oglio P.* Il Restauro del Monastero di San Mosé l'Abissino, Nebek, Siria. Damasco, 1998.

9. Diehl (1927) — *Diehl C.* Peintures de Bhadidat en Syrie // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 71^{e} année. 1927. Vol. 4. P. 328–330. DOI: 10.3406/crai.1927.75528.

10. Dodd (2001) — *Dodd E.* The Frescoes of Mar Musa al-Habashi. PIMS, 2001.

11. Dodd (2004) — *Dodd E.* Medieval Painting in the Lebanon. Reichert, 2004.

12. Enlart (1925) — *Enlart C.* Les Monuments des Croisés dans le Royaume de Jérusalem, Architecture religieuse et civile, 4 vols. // Bibliothèque archéologiques et historique, 7,1–8,2. Paris, 1925–1928.

13. Folda (2008) — *Folda J.* Crusader Art: The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1099–1291. Lund Humphries, 2008.

14. Folda (2021) — *Folda, J.* Two icons of the Virgin and Child Hodegetria from St. Catherine's monastery on Mount Sinai // Art and material culture in the Byzantine and Islamic worlds. Brill, 2021. P. 33–54.

15. Hélou (2003a) — *Hélou N.* L'église de Saint Saba à Eddé Batroun // Parole de l'Orient. 2003. Vol. 28. P. 397–434.

16. Hélou (2003b) — *Hélou N.* L'icône bilateral de la Vienrge de Kaftoun au Liban: une œuvre d'art syro-byzantin à l'époque des Croisés // Chronos. Revue d'histoire de l'Université de Balamand. 2003. Vol. 7. P. 101–131.

17. Hélou (2007) — *Hélou N.* Les fresques dans les anciennes églises du Liban. Régions de Jbeil et Batroun (I). Beyrouth; Aleph, 2007.

18. Hélou (2008) — *Hélou N.* Les fresques dans les anciennes églises du Liban. Région du Nord (II). Beyrouth; Aleph, 2008.

19. Hélou (2009) — *Hélou N.* Les Fresques de Kaftoun (le Liban): la Cohabitation des Deux Traditions Byzantine et Orientale // Chronos. Revue d'histoire de l'Université de Balamand. 2009. Vol. 20. P. 7–32.

20. Hélou (2010) — *Hélou N.* Les fresques du Liban: maniera greca ou maniera syriaca // Eastern Christian Studies. 2010. Vol. 9. P. 293–309.

21. Hélou (2011) — *Hélou N.* Encore sur l'icône de Kaftoun: rapport préliminaire sur le décor singulier de son encadrement // Chronos. Revue d'histoire de l'Université de Balamand. 2011. Vol. 24. P. 181–207.

22. Hélou (2015–2016) — *Hélou N.* Saydet el-Kharayeb (Notre-Dame-des-Ruines) à Kfar Helda: les Fresques // Mélanges de l'Université Saint-Joseph. 2015–2016. Vol. LXVI. P. 345–367.

23. Hélou (2021) — *Hélou N.* Le baptême du Christ sur l'icône bilatérale de Kaftoun et son rapport avec la Vierge Hodigitria // Syria. 2021. Vol. 98. P. 183–193.

24. Hélou, Abousamra (2021) — *Hélou N., Abousamra G.* L'inscription arabe de Kaftoun. Tentative de deconstitution de l'histoire du monastère // Chronos. Revue d'histoire de l'Université de Balamand. 2021. Vol. 42. P. 97–121.

25. Hélou, Immerzeel (2005) — *Hélou N., Immerzeel M.* Kaftoun 2004: The Wall Paintings // Polish Archaeology in the Mediterranean. 2005. Vol. XVI. P. 453–458.

26. Immerzeel (2009) — *Immerzeel M.* The Identity Puzzle: Medieval Christian art in Syria and Lebanon. Peeters Publishers, 2009.

27. Immerzeel, Romenay (2007) — *Immerzeel M., Romenay B.* Deir Mar Musa: The Inscriptions // Eastern Christian Art. 2007. Vol. 4. P. 133–185.

28. Immerzeel, Snelders (2021) — *Immerzeel M., Snelders B.* Church embellishment in Medieval Egypt, Syria, and Cyprus // Art and material culture in the Byzantine and Islamic worlds. Brill, 2021. P. 137–174.

29. Leroy (1958) — *Leroy J.* Moines et Monastères du Proche-Orient. Paris: Horizons de France, 1958.

30. Nasrallah (1941) — *Nasrallah J.* Le couvent de Saint Moïse l'Ethiopien dans le Djebel Kalamoun (Syrie) // Étape. Revue de la France Libre. 1941.

31. Nasrallah (1969) — *Nasrallah J.* La peinture monumentale dans les patriarcats Melkites // Icônes Melkites. Exposition organisée par le Musée Nicolas Sursock, 16 mai — 15 juin 1969, Beyrouth / Ed. par V. Cândea. Beyrouth. 1969. P. 67–92.

32. Nordiguian, Voisin (1999) — *Nordiguian L., Voisin J.-C.* Chateaux et Eglises du Moyen Age au Liban. Beyrouth, Terre du Liban, 1999.

33. Nordiguian, Voisin (2009) — *Nordiguian L., Voisin J.-C.* Chateaux et Eglises du Moyen Age au Liban. Nouvelle édition augmentée. Beyrouth, Terre du Liban, 2009.

34. Renan (1864) — *Renan E.* Mission de Phénicie. Paris, 1864.

35. Sader (1987) — *Sader Y.* Peintures Murales dans des Eglises Maronites Médiévales. Beyrouth, Dar Sader, 1987.

36. Sader (1997) — *Sader Y.* Painted Churches and Rock-Cut Chapels of Lebanon. Beyrouth, Dar Sader, 1997.

37. Virolleaud (1924) — *Virolleaud C.* Les Travaux Archéologiques en Syrie en 1922–23 // Syria, 1924. Vol. 5. P. 117–118.

38. Schmidt, Westphalen (2005) — *Schmidt A., Westfalen S.* Christliche Wandmalereien in Syrien: Qara und das Kloster Mar Yakub. Reichert, 2005.

39. Waliszewski et al. (2013) — *Waliszewski T., Chmielewski K., Immerzeel M., Hélou N.* The Church of Saints Sergius and Bacchus in Kaftūn (Nothern Lebanon) and its Paintings: Preliminary Report 2009–2010 // Dumbarton Oaks Papers, 2013. Vol. 67. P. 291–322.

40. Zibawi (2009) — *Zibawi M.* Images Chrétiennes du Levant: Les Décors Peints des Eglises Syro-libanaises au Moyen Âge. CNRS Edition, 2009.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

Я. Ф. Макаров

Религиозно-политический раскол Голландской реформатской церкви во время восстания Якоба Лейслера

УДК 94(73)"16"+275-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_104
EDN WKUUQK

Аннотация: В статье исследуется религиозно-политический раскол голландской реформатской церкви колонии Нью-Йорк, который произошел в результате антикатолического восстания 1689–1691 гг. под предводительством известного торговца и ярого кальвиниста Якоба Лейслера. Данная тема важна для изучения истории североамериканских колоний Англии не только потому, что Голландская реформатская церковь была одной из самых многочисленных и влиятельных, но и потому что многие руководители колонии — как старой администрации, назначенной до восстания, так и новой, сформированной в его результате, были видными членами этой деноминации. Кроме того, во время правления Лейслера, который опирался на своих сторонников, занявших высшие административные должности в колонии, голландское духовенство открыто критиковало его режим, продолжая поддерживать свергнутых руководителей, обвиненных в «папизме и предательстве». Прихожане таких конгрегаций, главным образом лейслерианцы, в ответ массово покидали церкви и критиковали духовенство. Подобное положение привело к тому, что голландские конгрегации становились центром антилейслерианской оппозиции «сверху», среди духовенства, и активными лейслерианцами «снизу», в приходской среде, что разделило реформатскую церковь на долгие десятилетия.

Ключевые слова: Голландская реформатская церковь колонии Нью-Йорк, восстание Якоба Лейслера, северо-американские колонии Англии XVII в., «Славная революция» в колонии Нью-Йорк.

Об авторе: **Ян Федорович Макаров**
Преподаватель кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: yan.makarov.2020@list.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0004-3364-810X

Для цитирования: Макаров Я. Ф. Религиозно-политический раскол Голландской реформатской церкви во время восстания Якоба Лейслера // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 104–114.

Статья поступила в редакцию 04.11.2023; одобрена после рецензирования 15.12.2023; принята к публикации 17.01.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Yan F. Makarov

The Religious and Political Schism of the Dutch Reformed Church during Leisler's Rebellion

UDK 94(73)"16"+275-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_104
EDN WKUUQK

Abstract: The article examines the religious and political schism of the Dutch Reformed Church of the New York colony. The schism happened as a result of the anti-Catholic rebellion in 1689–1691 under the leadership of Jacob Leisler, a famous merchant and ardent Calvinist. The topic is important for studying the history of the North American colonies of England, firstly, because the Dutch Reformed Church was one of the most numerous and influential, and secondly, because a lot of the leaders of the colony were prominent members of this denomination, who belonged to both old administration appointed before the rebellion and the new one formed as a result of it. In addition, during Leisler's rule who relied on his supporters occupying the highest administrative positions in the colony, the Dutch clergy openly criticized his regime and supported the deposed leaders accused of "papism and betrayal". Parishioners of such congregations, mainly Leislerians, responded by leaving churches en masse and criticizing the clergy. All of that resulted in the split of the Reformed Church for many decades, because Dutch Congregations turned into the opposition center between anti-Leislerian "top" — clergy, and active Leislerian "bottom" — parishioners.

Keywords: Dutch Reformed Church of the New York colony, Leisler's rebellion, North American colonies of England of the 17th century, Glorious Revolution in the New York colony.

About the author: **Yan Fedorovich Makarov**
Lecturer, Department of Theological and Church-Historical Disciplines at Smolensk Orthodox Theological Seminary; Postgraduate student of St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: yan.makarov.2020@list.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0004-3364-810X

For citation: Makarov Y. F. The Religious and Political Schism of the Dutch Reformed Church during Leisler's Rebellion. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 104–114.

The article was submitted 04.11.2023; approved after reviewing 15.12.2023; accepted for publication 17.01.2024.

Смещение короля-католика Якова II и восшествие голландского принца Вильгельма Оранского на английский престол в ноябре 1688 г., названое «Славной революцией», вызвало серию колониальных восстаний в доминионе Новая Англия, который включал колонии Нью-Йорк и Нью-Джерси[1]. В Массачусетсе жители Бостона арестовали ставленника Якова — губернатора Эдмундра Андроса, в то время как его заместитель в Нью-Йорке Фрэнсис Николсон бежал в Англию после непродолжительной попытки скрыть новости о «Славной революции» и последующих обвинений в «папизме» и предательстве. Слухов было предостаточно. Многие люди в Нью-Йорке высказывали опасения, что французы-католики в Канаде, как и верные сторонники (преимущественно «паписты») свергнутого Якова готовились захватить колонию и «расправиться» со всем протестантским населением[2]. Большая часть ополчения, которое должно было защищать Нью-Йорк от возможных нападений, подогреваемая мнимыми новостями о предательстве верхушки колонии, быстро отказалась повиноваться законному правительству и без особых проблем захватила форт Нью-Йорка. Для непосредственного руководства провинцией был создан «комитет безопасности», имеющий различные черты революционного правительства[3]. Комитет подписал соглашение о приверженности принцу Оранскому и о готовности ценой своей жизни защитить протестантскую веру (см.: (Hastings, 1901, 973); [Lovejoy, 1972, 255]). Затем, после нескольких дней беспокойства, 8 июня 1689 г. комитет издал постановление, назначающее Якоба Лейслера — успешного торговца, одного из капитанов ополчения и фактического главу восстания — капитаном форта, «до тех пор, пока не поступят приказы от их величеств»; и далее комитет постановил, «чтобы упомянутый Лейслер получал всю помощь от города и графства для подавления внешних и внутренних врагов мира и сохранения порядка в провинции» (Morgan, 1849, 11). Сам Лейслер сформировал цель своего назначения так: удержать Нью-Йорк для своих новых суверенов от «папистских собак и дьяволов», как иностранных, так и внутренних (Brodhead, 1853, 76). Однако в то время как восшествие на престол Вильгельма в Англии прошло относительно мирно и без кровопролития, оно вызвало недовольство в Шотландии, гражданскую войну в Ирландии и в конце концов привело к войне с католической Францией. Данные события отвлекли нового короля от наблюдения за происходящим в Америке, где колонисты Нью-Йорка в отсутствие новых назначенцев из митрополии взяли власть в свои руки (см.: [Harris, 2007, 364, 433–435]).

Дабы очистить Нью-Йорк от «врагов отечества», уже в сентябре 1689 г. «комитет безопасности» решил расширить диапазон выборных должностей: мировые судьи и капитаны милиции впервые должны были выбираться непосредственно избирателями, что привело к резкому изменению распределения политической власти в городе. Пекари, каменщики, плотники, владельцы гостиниц, рабочие, которых до сих пор считали непригодными для общественной ответственности, получили большинство мест в совете олдерменов. Плотник Йоханнес Джонсон стал шерифом, а каменщик Уильям Черчер — городским маршалом. Питер Деланой, гугенот

[1] Об итогах славной революции см.: [Сидоренко, 2013, 82–91; Stanwood, 2007, 481–508].

[2] Некоторые из слухов и домыслов относительно «католической угрозы» все же были обоснованны и подпитывались постоянными стычками с французами-католиками, которые вместе с индейцами нападали на приграничные районы Нью-Йорка. Так, в феврале 1690 г. смешанные силы французов и индейцев сожгли поселение Скенектади (см.: (Hastings, 1901, 996; Pearson, 1883, 260)). Кроме того, в самом Нью-Йорке существовала Иезуитская миссия (1683–1689), а во время восстания в форте города несколько неизвестных устроят поджог, который будет восприниматься Лейслером и его сторонниками вылазкой «папистов» (см.: (Foley, 1875, 343; Hastings, 1901, 972)).

[3] Все те, кто потеряет свои должности, быстро пополнят партию антилейслерианцев, а некоторые из тех, кого выберут, будут отказываться от своих должностей или от исполнения приказов, которые исходили от Лейслера и комитета. В конце концов Лейслер вынужден будет принять ряд законов, касающихся тех, кто игнорировал его приказы или отказывался от работы в органах «революционного» правительства (см.: [Burrows, Wallace, 1999, 100]).

из ближайшего окружения Лейслера, был избран мэром города[4]. Сцены открытого классового конфликта, равно как и религиозного, теперь стали обычным явлением в городе (см.: (A Modest and impartial narrative, 1691, 19–20); [Haefeli, 2007, 359])[5]. Банды лейслерианских повстанцев (преимущественно сельское население), стекающиеся в Нью-Йорк из-за слухов о засилии «папистов» в городе, подстерегали вельмож, которые отваживались выходить на улицу, грабили их дома и магазины, вскрывали их почту и доставляли их на допросы (см.: [Burrows, Wallace, 1999, 99–100]). По распоряжению Лейслера и комитета все лица, въезжавшие и выезжавшие из Нью-Йорка, должны были предстать перед Лейслером и объяснить причину своего передвижения. В случае если таковая являлась допустимой, им разрешали войти в город или покинуть его. Контроль переписки и передвижения людей позволял Лейслеру знать обо всех планах своих недругов, этот контроль стал важным инструментом обнаружения «скрытых католиков» (Osgood, Chauncey, Kirkland, 1868, 303)[6]. Так, например, у капитана Маккензи случилась словесная перепалка с разгневанным Лейслером, который узнал из его перехваченного письма, что капитан смеет его критиковать, более того, называет католика Смита хорошим человеком. Это сразу заставило Лейслера считать Маккензи «находящимся под папистским влиянием» (Hastings, 1901, 972).

Вскоре под давлением Лейслера и благодаря поддержке его сторонников были выданы ордера на арест таких видных антилейслерианцев и бывших руководителей колонии, как Ван Кортленд, Роберт Ливингстон, Баярд и бывший губернатор Донган. Преследуемых людей было так много, что на другом берегу Гудзона, в Нью-Джерси, возникла небольшая колония беглецов и беженцев (см.: [Burrows, Wallace, 1999, 100]). К арестам открытых лейслерианцев добавлялись произвольные аресты всех тех, кто мог помешать Лейслеру, комитету безопасности, а затем и «губернаторскому совету», который сформирует Лейслер, объявив себя «вице-губернатором» Нью-Йорка, исполнять свои обязанности в должной мере. К таким лицам можно отнести мистера Хикса «за то, что не выполнил свои обязанности мирового судьи», и мистера Кристоффера Гира, угодившего в тюрьму за то, что «сказал, что он был таким же вице-губернатором, как и мистер Лейслер» (Hastings, 1901, 972). Можно добавить еще десятки имен в список пострадавших по аналогичным причинам: от олдермена и диакона реформатской церкви до доктора и члена старого губернаторского совета (см.:

---

[4] Как заметят антилейслерийцы в своем памфлете «Сдержанное и беспристрастное повествование…», явка на таких выборах была минимальной и обеспечивалась исключительно сторонниками Лейслера, что видно из того, кто именно был назначен на должности (большая часть — с голландскими фамилиями). Более того, выбор мог быть оспорен Лейслером и привести к замене, как это видно по оспариванию голосования майора Брокхоллса (см.: (A Modest and impartial narrative, 1691, 20; Hildeburn, Asher, 1893, 10)).

[5] Анализ состава сторонников Лейслера покажет, что лейслерианцы, как правило, были фермерами и ремесленниками, а антилейслерианцы — средним и высшим классом (торговцами, чиновниками и. т.д). Показателен и тот факт, что после изгнания или осуждения предшествующих руководителей все осужденные за долги будут сразу же выпущены из тюрем и «заменены» богатыми вельможами. О восстании Лейслера как классовой борьбе групп см.: [Milton, 1974, 240; McCormick, 1989, 411].

[6] Многие историки задавались вопросом, существовал ли у Лейслера личный мотив в таком фанатичном проявлении антикатолической позиции, или он просто был человеком своего времени. Большинство исследователей пришло к выводу, что личный мотив существовал, и он коренится в судьбе родительской семьи Лейслера. Лейслер происходил из известной семьи священников и богословов. Его отец был рукоположен в 1626 г. в Женевской немецкой реформатской церкви и отправлен служить в Германию, где бушевала Тридцатилетняя война. Оказавшись в ее эпицентре, он будет вынужден бежать и скитаться по Европе между Швейцарий, Германией и Голландией, потеряв основные доходы и оставшись фактически без гроша за душой. На это время придется вся молодость Лейслера. Следовательно, его детство наполнится многочисленными рассказами об ужасах и страхах своего отца и его семьи, переживших католическую резню против протестантов. Это, вероятно, и будет главным фактором личной ненависти Лейслера к «папистам» (см. подр.: [Voorhees, 1994, 452]).

(Hastings, 1901, 972)). Как видно из подобных примеров, здесь присутствовала явная политическая окраска, хотя сами лейслерианцы во главе со своим лидером воспринимали таких людей как «папистов», оценивая любое действие против «революционного режима» как непосредственную победу врагов протестантизма. Так колониальное общество разделилось на две противоборствующие партии, большинство — лейслерианцы (преимущественно сельское и голландское население), и меньшинство — антилейслерианцы, считающие свержение предыдущего руководства, как и многие другие действия Лейслера и «комитета безопасности», незаконными. Однако разногласия проявились не только в общественно-политической жизни колонии, но и в церковной. Особенно заметны они будут в Голландской реформатской церкви, прихожанами которой были как сам Лейслер[7], так и его политические противники, обвиненные в «папизме», — мэр Нью-Йорка Ван Кортленд, полковник милиции Баярд и др.

Когда в 1689 г. Якоб Лейслер захватил форт и изгнал вице-губернатора Николсона, голландское духовенство столкнулось с серьезной дилеммой. В свете очевидной популярности Лейслера среди его сообщников и «простого» народа путь наименьшего сопротивления состоял в том, чтобы признать Лейслера законным «судьей» колониальных событий и тем самым избежать гнева его многочисленных последователей. Если бы голландское духовенство выбрало этот путь, то их убеждения как кальвинистов потребовали бы повиновения Лейслеру, поскольку в их реформатской теологии только прямая тирания оправдывала сопротивление должным образом сформированному правительству (см. подр.: [Сапронова, 2013, 246–256]). Однако, учитывая дружеские отношения между голландским духовенством и английскими магистратами (многие из которых были диаконами и старейшинами церкви (Osgood, Chauncey, Kirkland, 1868, 402)), один из самых известных священников колонии Селинс с другими священниками предпочли вместо этого счесть Лейслера узурпатором и тем самым отказать ему в лояльности. Более того, признавая Лейслера тираном, они старались в своих речах открыто подорвать его власть. С ними были согласны богатые голландцы, которые, вероятно, объединялись вокруг преподобного Селинса, служившего в Нью-Йорке, что заставляло Лейслера подозревать последнего в том, что он укрывает врагов его правления (см.: [Balmer, 1989, 38–39]).

Подобные события привели к длительному расколу реформатской церкви на два враждующих лагеря. Все духовенство во главе с уже упомянутым преподобным Селинсом, непримиримым противником Лейслера, в течение всего его правления обвиняло народ в «мятеже и бунте» (Osgood, Chauncey, Kirkland, 1868, 402) против высших должностных лиц, намеренно преувеличивая с кафедры, по мнению лейслериан, «мнимую тиранию Лейслера» (Osgood, Chauncey, Kirkland, 1868, 406). Дошло до того, что в своих речах преподобный Селинс открыто проповедовал о том, что Лейслер «дьявол во плоти и никогда не мог бы быть спасен», а значит, все, кто следует за ним, являются соучастниками его «дьявольских игр» (Osgood, Chauncey, Kirkland, 1868, 407). Поэтому детям таких прихожан, участников лейслерианской партии, в обход всех канонических норм того времени отказывали в Крещении (см.: [Pershing, 1969, 75]). Другая же часть церкви, миряне, поддерживали Лейслера и были его сторонниками. Они в ответ критиковали духовенство, как это делал и сам Лейслер. В результате три четверти прихожан Голландской реформатской церкви ушли, отказавшись

[7] Как член реформатской церкви, Лейслер трижды избирался старейшиной в Нью-Йорке и считался консерватором и ортодоксом, т.к. еще до восстания был осужден и заключен в тюрьму за вмешательство в спор духовенства и священника Ван Ренсселера, которого по просьбе властей Нью-Йорка и без разрешения Амстердамского класса (главного органа управления Голландской реформатской церкви) назначили священником в голландскую церковь. Лейслер обвинял его в «неортодоксальности», но в суде проиграл и был впоследствии обязан выплатить штраф и судебные издержки. После того он долгое время был тесно связан с гугенотами и, как считалось, мог перейти в их церковь. Правда, насколько достоверна эта информация, ввиду того что Лейслер занимался расселением гугенотов, бежавших из Франции от гонений, остается под вопросом (см.: [Pershing, 1969, 73]).

не только слушать гневные антилейслерийские проповеди, но и выплачивать священникам заработную плату по контракту. Более того, они обвиняли духовенство в предательстве — и всякий раз находили доказательства этому. Так, преподобный Селинс, открыто восхищающийся Томасом Донганом, радовался свободному доступу к губернатору-католику (см.: (Hastings, 1901, 867))[8]. Готфрид Деллиус из Олбани столкнулся с обвинениями Лейслера, который перехватил его письмо на латинском. Письмо преподобного Деллиуса было адресовано миссинеру-иезуиту; впоследствии этот факт приведет лейслерианцев к сомнениям относительно верности пастора, т. к. у них уже «давно были основания подозревать его» (Hastings, 1901, 1000). Лейслерианцы, по сути, верили в своего рода заговор между тремя голландскими священнослужителями колонии, обвиняя их в тайной симпатии к католической Франции. Они также настаивали, что преподобный Варик из Лонг-Айленда «сказал, что выйдет им [католикам] навстречу с бокалом вина и поприветствует их» (Hastings, 1901, 1258), и что преподобный Селинс стремился при каждом удобном случае увеличить мощь Франции (см.: (Hastings, 1901, 1258–1259)).

Отказ реформатского духовенства санкционировать действия Лейслера и его режима, предпринятые во славу протестантских интересов, чтобы сбросить оковы «папства и рабства» (Osgood, Chauncey, Kirkland, 1868, 366, 399), только усилили подозрения населения в отношении голландских священнослужителей. Их основные претензии можно свести к следующим пунктам: 1) голландское духовенство проповедует проклятые доктрины «пассивного повиновения и непротивления» власти (католиков) (Osgood, Chauncey, Kirkland, 1868, 380); 2) оно позволяет папистам «использовать себя» (Osgood, Chauncey, Kirkland, 1868, 402); 3) голландские священники не «держатся в стороне от партийности» (Osgood, Chauncey, Kirkland, 1868, 402); 4) они симпатизируют «папистам» или сами ими являются (Osgood, Chauncey, Kirkland, 1868, 402); 5) когда Лейслера арестовали как мятежника, духовенство не выполнило долг и не заступилось за него (Osgood, Chauncey, Kirkland, 1868, 407). Встает вопрос о том, каковы причины такого отношения духовенства к Лейслеру и его правлению.

Привлекательность Лейслера заключалась, помимо эксплуатации народных страхов перед католицизмом, в его резком неприятии богатых, а именно англизированной элиты колонии, где при своем значительном состоянии он сам так и не смог стать «своим»[9]. Так, например, когда лейслерианцы пришли к власти, они освободили тех,

[8] Томас Донган был губернатором Нью-Йорка с 1683 по 1688 гг. Будучи католиком, он стоял у истоков религиозной веротерпимости, принятой посредством закона 17 октября 1683 г., во время его губернаторства. Именно новое законодательство Донгана позволит открыто исповедовать католицизм и создать в Нью-Йорке небольшую иезуитскую миссию для миссионерской работы с индейцами. Хотя Донган был «папистом», он никогда не выставлял свою религию на всеобщее обозрение, поддерживая все протестантские секты колонии. В своем правлении он опирался на голландских торговцев, и до восстания к нему относились с симпатией. После — подозревали в пособничестве как королю Якову, так и Франции (см. подр.: [Matthew, Harrison, 2004, 523–524]).

[9] Существует несколько причин тому, почему Лейслер не смог влиться в политическую элиту колонии. Первая, как считается, — из-за краткой голландской реконкисты 1673–1674 г., в которой Лейслер был тесно связан с голландским губернатором Колве, и впоследствии по этой причине англичане никогда полностью ему не доверяли. Второе — это его судебные тяжбы с видными представителями власти. Лидерами оппозиции, с которой Лейслер и его партия боролись в течение двух долгих лет, были на Манхэттене Баярд и Ван Кортландт. Между ними и Лейслером была долгая ссора из-за имущества Говерта Локерманса, который умер без завещания в 1671 г. Сестра Локерманса была матерью Ван Кортландта, его дочь от первой жены вышла замуж за Бальтазара Баярда, брата вице-губернатора Николсона, а его падчерица, дочь его второй жены, вышла замуж за Лейслера. Таким образом, семья Лейслера претендовала на все его имущество, в которое была объединена большая часть того, что принадлежало его второй жене. Последовавшие за этим ожесточенные судебные разбирательства все еще продолжались в 1689 г., но тем временем Лейслер и его жена обеспечили себе ту часть собственности, которая находилась в городе Нью-Йорк. Тот, кто был в плохих отношениях с Ван Кортландтами

кто был заключен в тюрьму за долги. Поэтому понятно противодействие голландских торговцев, которые были достаточно богаты по современным стандартам. Конечно, им было что терять во время неопределенности правления Лейслера, особенно когда он и его руководство ввели дополнительные налоги для борьбы с французами-католиками, конфисковывали товары и врывались на склады, если кто-то упорствовал в своих попытках помешать этому (см.: (Osgood, Chauncey, Kirkland, 1868, 381; Schuyler, 1909, 476)). Реакция духовенства на первый взгляд кажется несколько более загадочной. Однако голландские священники, будучи двуязычными, явно отождествляли себя со свергнутой элитой колонии, с которой поддерживали тесные связи. Многие из духовенства на самом деле обладали значительным личным состоянием, которое было поставлено под угрозу народным восстанием[10]. Кроме того, со времени английского завоевания в 1664 г. голландского Нью-Амстердама, ставшего в правление англичан Нью-Йорком, они демонстрировали покорность английскому правлению. Хотя духовенство по-прежнему подчинялось Амстердамскому классу[11] в церковных вопросах, в то же время оно сознавало опасность злоупотребления политическими привилегиями, представленными после Вестминстерского договора[12]. «Что касается церковных правил, соблюдаемых в Отечестве и подписанных нами там, — мы соблюдаем их в наших службах и церквях здесь настолько тщательно, насколько это возможно», — писало духовенство в Амстердам в 1680 г. (Hastings, 1901, 754); «С нашей стороны было бы большой глупостью и нехристианским актом невежливости», «если бы мы злоупотребляли или пренебрегали привилегиями, предоставленными нам по договору англичанами при капитуляции страны» (Hastings, 1901, 754). Относительно колониальной политической ситуации, по мнению голландского духовенства, требуется осторожность, т. к. «мы находимся в чужой стране, и к тому же управляемся английской нацией. Мы должны проявить большую осмотрительность, чтобы сохранить предоставленные нам свободы» (Hastings, 1901, 755)[13]. Лейслер, вероятно, как опасалось духовенство, угрожал подорвать определенную автономию и финансовые льготы, которыми духовенство обеспечило себя и Голландскую церковь в предыдущие десятилетия после завоевания Нью-Йорка. Несомненно, такое неподчинение установленному порядку привело бы к ужесточению контроля при восстановлении английской власти.

Однако решение духовенства сохранять заботливость по отношению к свергнутому руководству потребовало определенной «жертвы». В письме к коллеге 30 ноября 1689 г., всего через шесть месяцев после начала восстания, преподобный Варик с Лонг-Айленда срочно созвал собрание духовенства, посвященное «этим опасным временам». В 1690 г. голландская консистория в Кингстоне обнаружила среди восставших слишком много неуправляемых духом, которым «нравится ловить рыбу в нынешних неспокойных водах». «Молитесь за мир в Иерусалиме», писал преподобный Доминик Селинс в 1690 г., имея в виду проблемы, с которыми столкнулась церковь во время

и Баярдами, вряд ли мог быть в хороших отношениях с другими ведущими семьями Нью-Йорка и Олбани, поскольку большинство из них были не только связаны общностью интересов, но и неоднократно соединены браками. Кроме того, частично это может объяснить и личный мотив Лейслера против этих видных вельмож, и наоборот (см.: [Burrows, Wallace, 1999, 98]).

[10] Относительно богатства реформатского духовенства см. 1-ю главу исследования [Balmer, 1989].

[11] Орган управления Голландской реформатской церкви.

[12] Мирный договор, который завершил Третью англо-голландскую войну и окончательно закрепил колонию Нью-Йорк за Англией.

[13] В 1696 г. реформатское духовенство сделает запрос новому губернатору Флетчеру, чтобы он вновь подтвердил дарованные еще до восстания привилегии. На что губернатор ответит, что Голландская церковь может продолжать пользоваться привилегиями, пока присягает на верность королю Англии и выплачивает ежегодный взнос. В следующем году аналогичный устав с такими же привилегиями получит Англиканская церковь, только с существенным дополнением: ежегодная плата с нее будет взыматься не деньгами, а в размере одной горошины перца (см.: [Kammen, 1996, 150]).

правления Лейслера (Hastings, 1901, 1008). Преподобный Селинс горячо надеялся, что Вильгельм и Мария, новые король и королева, «отправят кого-нибудь, кто возглавит это правительство, кто сможет залечить разрывы, устранить причину разногласий и успокоить общество» (Hastings, 1901, 755). Но пока назначения не происходило, духовенство находилось в регулярной опасности со стороны своих прихожан. Так, преподобный Варик писал, что жил «в условиях постоянной ненависти и презрения», которые он «не мог выразить словами» (Hastings, 1901, 1007–1008).

Показательным примером как связи духовенства со свергнутой верхушкой колонии, так и все нарастающей угрозы для духовенства станет письменное свидетельство о том, что в руководстве колонии все являются верными протестантами. Так, мэр Ван Кортленд после «Славной революции» получил от своего друга королевское распоряжение Вильгельма, датированное 14 февраля 1689 г., где говорилось, что все чиновники, являющиеся протестантами, могут продолжать исполнять свои обязанности от имени нового короля (см.: (Hastings, 1901, 965)). Кортленд при поддержке «губернаторского совета» свергнутого губернатора Андроса, пытаясь сохранить свою власть, ухватился за постановление и тут же объявил о нем в Нью-Йорке. Публикация вызвала очередной шквал критики, во главе которой стоял Лейслер. Он, как и все его сторонники, считал, что все члены совета не могут попадать под распоряжение, так как были либо скрытыми «папистами», либо, что еще хуже, «перевертышами» и предателями (см.: (Osgood, Chauncey, Kirkland, 1868, 359, 367–369, 371, 376, 402; Osgood, 1907, 445)). На следующий день во главе своих приближенных Лейслер ворвался в городскую ратушу, где заседал недавно назначенный на должность сборщика налогов бывший полковник милиции Баярд[14], и устроил погром (см.: (Osgood, Chauncey, Kirkland, 1868, 375–376; Hastings, 1901, 965)). После чего лейслерианцы поставили своего сборщика, Питера Деланоя, голландца и реформата. Впоследствии члены старого совета пошлют королю письмо с подтверждением от реформатской церкви и непосредственно от отца Селинса, что Баярд и Ван Кортленд были хорошими протестантами, что, в свою очередь, станет одним из оснований для того, чтобы доказать незаконность всех притеснений, которым они были или впоследствии будут подвергнуты Лейслером и его «партией» (см.: (Hastings, 1901, 964)). Однако подобная «бумага» станет в глазах лейслерианцев очередным доказательством предательства реформатских священнослужителей, что приведет к ответным действиям со стороны Лейслера и его сторонников.

Вскоре после произошедшего Лейслер открыто оскорбил преподобного Селинса в церкви, затем то же произошло и с преподобными Вариком и Деллиусом. Преподобный Деллиус после этого бежал в Новую Англию. Опасаясь за свою жизнь, за ним последовал преподобный Варик, получив пристанище в Нью-Касл, однако через какое-то время он вернулся — и был сразу же посажен в тюрьму по обвинению в государственной измене[15]. Не удовлетворившись разгоном церковных служителей, Лейслер затем конфисковал церковную собственность в Нью-Йорке и Олбани. С его молчаливого согласия в отсутствие духовенства миряне начали проповедовать и выполнять священнические обязанности (см.: [Ritchie, 1977, 225–226]). Дошло до того, что преподобный Селин написал Голландскому классу, чтобы он ходатайствовал перед королем Англии, настоятельно прося его немедленно прислать губернатора, и угрожал вернуться в Голландию, если этого не будет сделано (см.: (Hastings, 1901, 1008)).

После долгожданного прибытия нового губернатора Слоутера в марте 1691 г. и обвинений Лейслера и его приближенных в мятеже преподобный Селинс поднялся

[14] В тот момент он был назначен сборщиком податей еще пребывавшим на своем посту вице-губернатора Николсоном — вместо католика Мэтью Плаумэна, который после свержения короля Якова не мог занимать никаких должностей.

[15] Вскоре преподобный Селинс попытался «взять на поруки» преподобного Варика, но поручительство было отвергнуто и преподобный Варик провел год в тюрьме, а затем по решению суда выплатил штраф в 80 фунтов (см.: [Pershing, 1969, 75–76]).

на свою кафедру и произнес яростную проповедь против Лейслера: «Я бы упал в обморок, если бы не верил, что увижу благость Господню на земле живых», — что только расширило зияние бреши в церкви (Hastings, 1901, 1131). Лейслер и его зять Милборн предстали перед судом в следующем месяце — и преподобные Селинс, Деллиус и Варик вместе с более богатыми гражданами (и особенно женщинами, своими прихожанками) присоединились к требованию смертной казни, хотя в это время гугенотский священник подал встречное прошение о помиловании[16]. Преподобный Селинс сообщил обоим осужденным весть об их приговоре и совершил последние обряды перед казнью. Согласно традиционным источникам, губернатор подписал смертные приговоры, находясь в состоянии алкогольного опьянения.

С приездом губернатора и смертью Лейслера порядок в колонии был постепенно восстановлен, но Голландская реформатская церковь была сильно расколота и значительно ослаблена. Люди, разочаровавшись в традиционных религиозных авторитетах, все больше обращались к харизматичным, менее образованным духовным лидерам; численность прихожан резко сократилась и с каждой службой все уменьшалась[17]; преподобного Варика, наконец-то выпущенного из тюрьмы, бойкотировали за его кафедрой, лишь немногие поддерживали его, и вскоре Амстердамский класс удовлетворил его прошение о переводе из Нью-Йорка; сторонники Лейслера возложили на преподобного Селинса большую часть вины за вовлечение церкви в мирские дела, и, хотя в его пастве было намного больше его сторонников, чем противников, он был вынужден терпеть оскорбления на улицах и задолженность по зарплате в течение нескольких лет. Это положение вызывало сложности в призыве духовенства из Старого Света, которое в таких условиях отказывалось приезжать, и в какой-то момент преподобный Селинс оставался единственным действующим реформатским священником в Нью-Йорке (см.: [Pershing, 1969, 78]). Впрочем, несмотря на уход значительной части прихожан из церкви и открытое бойкотирование духовенства, многие из прихожан все же раз в год посещали конгрегации, чтобы участвовать в выборе должностей, дабы «выбить» сторонников духовенства (антилейслерианцев) и заменить их своими ставленниками[18]. Лейслерианцы, таким образом, между 1691 и 1695 гг. находились в оппозиции.

Влияние того периода на Голландскую реформатскую церковь было обрисовано пятью сторонниками Лейслера в совместном письме Амстердамскому классу, написанном в 1698 г.: «Те, кто был наиболее ожесточен в этих делах [против Лейслера], были избраны на все церковные должности. Таким образом, люди стали испытывать отвращение к общественным религиозным службам, так что только около десятой

[16] Среди сторонников Лейслера его открыто начнут называть мучеником за протестантскую веру. Так, после того как Лейслера казнят, в собравшейся толпе начнется давка за возможность взять кусочек его одежды или срезать прядь его волос. Приписанный ими Лейслеру статус мученика только усилит среди них ощущение, что духовенство, ходатайствующее за его смерть, — предатели не только колонии и ее жителей, но и реформатской веры, за сохранение которой, в их понимании, и боролся Лейслер (см.: (Osgood, Chauncey, Kirkland, 1868, 343)).

[17] Из письма преподобного Варика, например, нам известно, что в один из дней на Вечере Господней в его приходе из 500 человек присутствовало только 100. О снижении посещаемости сообщает и остальное духовенство (см.: [Balmer, 1989, 371; Kammen, 1996, 149]).

[18] Нечто подобное, борьба лейслерианцев и антилейслерианцев, продолжалось и в социально-политической жизни Нью-Йорка. Так, когда фракция Лейслера восстановила контроль в колонии или, во всяком случае, могла опереться на людей в правительстве, которые сочувствовали Лейслеру, сыновья покойного добились принятия парламентом акта об аннулировании обвинения и легализации власти их отца. После тела Лейслера и его зятя Милборна были извлечены из могилы в полночь «при звуках труб и барабанов», и им позволили пролежать в таком состоянии несколько недель. Затем они были перезахоронены на голландском кладбище, по словам одного ярого антилейслерианца, «в сопровождении сотни вооруженных людей и толпы из полутора тысяч человек, в основном голландцев, отбросов этой и соседних провинций…». Это было сделано несмотря на протесты консистории и всех священнослужителей города (см.: [Kammen, 1996, 126]).

части наслаждались празднованием Вечери Господней. И некоторые по сей день (спустя почти девять лет, 1691–1698) так и не возобновили празднование того же самого. Главным образом в этом был виноват… Селинс. Он постоянно оправдывал действия судей во всех этих делах и заявлял, что, пока люди не признаются в своих ошибках, помилования быть не может» (Hastings, 1901, 1258).

Однако на рубеже XVII–XVIII вв. лейслерианцы станут большинством в церкви и начнется открытая травля преподобного Селинса. Поэтому восшествие на престол «голландского Вильгельма», которое должно было, по крайней мере, стать временем надежды и предвкушения для его англо-голландских подданных в Нью-Йорке, вместо этого оказалось для Голландской реформатской церкви и колонии временем раздоров и раскола.

Источники и литература

Источники

1. A Modest and impartial narrative (1691) — A Modest and impartial narrative of several grievances and great oppressions that the peaceable and most considerable inhabitants of Their Majesties province of New York lie under, by the extravagant and arbitrary proceedings of Jacob Leisler and his accomplices. Philadelphia: Printed by William Bradford, 1691.

2. Brodhead (1853) — *Brodhead J. R.* Documents Relative to the Colonial History of the State of New York. Holland, England and France. Albany: Weed, Parsons. 1853. Vol. III.

3. Foley (1875) — *Foley H.* Records of the English Province of the Society of Jesus: historic facts illustrative of the labours and sufferings of its members in the sixteenth and seventeenth centuries. London: Burns and Oates, 1875. Vol. VII.

4. Hastings (1901) — *Hastings H.* Ecclesiastical Records State of New York. Albany: James B. Lyon State Printer, 1901. Vol. II.

5. Morgan (1849) — *Morgan C.* The Documentary History of the State of New-York. Albany: Weed, Parsons and co, 1849. Vol. II.

6. Osgood, Chauncey, Kirkland (1868) — *Osgood S., Chauncey W., Kirkland C. P.* Collections of the New-York Historical Society. NY: Printed for Society, 1868. Vol. I.

Литература

7. Сидоренко (2013) — С*идоренко Л. В.* Исторические последствия Славной революции: к вопросу о революционности событий 1688–1689 гг. // Вестник СПбГУ. Сер. 2. Вып. 3. СПб: Изд-во СПбГУ, 2013. С. 82–91.

8. Сапронова (2013) — *Сапронова Н. М.* Тиран и тирания с позиции Реформации // Вестник РХГА. Т. 14. № 2. СПб: Изд-во РХГА, 2013. С. 246–256.

9. Balmer (1989) — *Balmer R.* A Perfect Babel of Confusion Dutch Religion and English Culture in the Middle Colonie. NY: Oxford University Press, 1989.

10. Balmer (1989) — *Balmer R.* Traitors and Papists: The Religious Dimensions of Leisler's Rebellion // New York History Vol. 70. No. 4 (October). Cornell University Press, 1989.

11. Burrows, Wallace (1999) — *Burrows E. G., Wallace M.* A History of New York City to 1898. NY: Oxford University Press, 1999.

12. Harris (2007) — *Harris T.* Revolution: The Great Crisis of the British Monarchy, 1685–1720. London: Penguin Books, 2007.

13. Hildeburn (1893) — *Hildeburn C. R., Asher G. M.* Catalogue of Books Printed by William Bradford and Other Printers in the Middle Colonies. NY: Princeton University, 1893.

14. Kammen (1996) — *Kammen M. G.* Colonial New York. NY: Oxford University Press, 1996.

15. Lovejoy (1972) — *Lovejoy D. S.* The Glorious Revolution in America. NY: Harper and Row Publishers, 1972.

16. Matthew, Harrison (2004) — *Matthew H. C. G., Harrison B.* Oxford Dictionary of National Biography: in Association with the British Academy: from the Earliest Times to the Year 2000. NY: Oxford University Press, 2004. Vol. 16.

17. Milton (1974) — *Milton M. K.* The Politics of Diversity: Essays in the History of Colonial New York. NY: National University Publication, 1974.

18. Osgood (1907) — *Osgood H. L.* The American Colonies in the Seventeenth Century. NY: The Macmillan Company, 1907. Vol. III.

19. Pearson (1883) — *Pearson J.* A History of the Schenectady Patent in the Dutch and English Times: Being Contributions toward a History of the Lower Mohawk Valley. Albany: Mac Murray, 1883.

20. Pershing (1969) — *Pershing J. L.* The Americanization of the Dutch Reformed Church: Diss. Doct. Philosophy. Norman, Oklahoma: The University of Oklahoma, 1969.

21. Ritchie (1977) — *Ritchie R. C.* The Duke's Province a Study of New York Politics and Society, 1664–1691. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1977.

22. Schuyler (1909) — *Schuyler V. R.* History of the City of New York in the Seventeenth Century. NY: The Macmillan Company, 1909. Vol. II.

23. Stanwood (2007) — *Stanwood O.* The Protestant Moment: Antipopery, the Revolution of 1688–1689, and the Making of an Anglo-American Empire // Journal of British Studies. Vol. 46. No. 3 (July). London; Cambridge University Press, 2007. P. 481–508.

24. Voorhees (1994) — *Voorhees D. W.* The «fervent Zeale» of Jacob Leisler // The William and Mary Quarterly. 1994. Vol. 51. No. 3 (July): Mid-Atlantic Perspectives. P. 447–472.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

Иеромонах Геннадий (Поляков)

Преподавание символики в Греции в XIX — начале XX века

УДК 271.22(495)-28-9:378.016(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_115
EDN WPXFWY

Аннотация: В статье рассказывается о традиции преподавания в Греции в XIX — нач. XX в. такого предмета, как символика. Рассматриваются сочинения основных преподавателей символики — архиеп. Александра (Ликургоса), Анастасия Диомида Кириакоса, Иоанна Месолораса, Христоса Андруцоса. Прежде всего изучаются их мнения о символических текстах православия и их авторитетности для Церкви. Затем излагается содержание учебников символики, изданных греческими преподавателями в кон. XIX — нач. XX в. Также проводится сопоставление этих трудов с русскими дореволюционными учебниками по обличительному богословию. Можно сделать вывод, что между греческими преподавателями символики и русскими богословами того времени не существовало принципиальных противоречий в изложении православного вероучения и в оценке других христианских конфессий. В то же время греческое богословие в качестве православных символических книг принимало канон, значительно отличающийся от того, что утвердился в Русской Церкви. В оценке символических книг и их авторитетности существовали разногласия и между самими греческими богословами. Эта ситуация открывала путь к дальнейшим дискуссиям, которые велись по этой теме в православном мире в XX в.

Ключевые слова: символика, архиепископ Александр (Ликургос), Анастасий Диомид Кириакос, Иоанн Месолорас, Христос Андруцос, современное православное богословие, греческое богословие, богословский факультет Афинского университета.

Об авторе: **Иеромонах Геннадий (Поляков Эдуард Анатольевич)**
Кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: ieromonah.gennadij@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6919-5203

Для цитирования: Геннадий (Поляков), иером. Преподавание символики в Греции в XIX — начале XX века // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 115–135.

Статья поступила в редакцию 11.02.2024; одобрена после рецензирования 27.02.2024; принята к публикации 18.03.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Hieromonk Gennady (Polyakov)

Teaching Symbolics in Greece in the 19th – Early 20th Centuries

UDK 271.22(495)-28-9:378.016(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_115
EDN WPXFWY

Abstract: The article describes the tradition of teaching such a subject as symbolics in Greece in the 19th — early 20th centuries. Considered are the works of the main teachers of symbolics — archbishop Alexander (Lykourgos), Anastas Diomed Kyriakos, John Mesoloras and Christos Androutsos. First of all, their opinions on the symbolic texts of Orthodoxy and their authority for the Church are studied. Then the content of symbolic textbooks published by Greek teachers in the late 19th and early 20th centuries are outlined. A comparison of these works with Russian pre-revolutionary textbooks on accusatory theology is also carried out. The conclusion can be made that there were no fundamental contradictions between the Greek teachers of symbolics and the Russian theologians of that time in the presentation of the Orthodox doctrine and assessment of other Christian denominations. At the same time, Greek theology accepted the canon as Orthodox symbolic books, the cannon being vastly different from the one taken hold in the Russian Church. There were disagreements in the assessment of symbolic books and their authority among the Greek theologians themselves too. This situation paved the way to further discussions that took place on this topic in the Orthodox world in the 20th century.

Keywords: symbolics, archbishop Alexander (Lykourgos), Anastas Diomed Kyriakos, John Mesoloras, Christos Androutsos, modern Orthodox theology, Greek theology, Faculty of Theology of the University of Athens.

About the author: **Hieromonk Gennady (Polyakov Eduard Anatolyevich)**
Candidate of Theology, Associate Professor at St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: ieromonah.gennadij@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6919-5203

For citation: Gennady (Polyakov), hieromonk. Teaching Symbolics in Greece in the 19th – Early 20th Centuries. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 115–135.

The article was submitted 11.02.2024; approved after reviewing 27.02.2024; accepted for publication 18.03.2024.

Введение

Символика — предмет, скорее всего, не известный русскому читателю, даже изучающему богословие. Между тем она преподается в греческих высших учебных заведениях с сер. XIX в. Данная дисциплина изучает символические вероучительные тексты Православной Церкви и других христианских конфессий. Другой важнейшей ее частью является исследование основных богословских различий между христианскими Церквами на основе их официальных исповеданий. В этом отношении символика по своему содержанию близка к дисциплине сравнительное, или, как его называли в XIX в., обличительное богословие.

Как наука символика стала оформляться в XVIII в. среди немецких протестантов, преподающих в университетах и ведущих историко-критическое сравнение вероучения различных Церквей. В XIX в. они стали составлять пособия по этому предмету, причем со временем стали включать в них вероучение не только западных конфессий, но и Православной Церкви. Если в русских духовных школах в XIX в. сложилась такая дисциплина, как обличительное богословие, то греки, проходившие обучение в немецких университетах, познакомились с символикой и постепенно включили в свою систему образования именно ее.

Первым преподавателем этого предмета стал Антоний Мосхатос (1826–1864). Будучи назначен доцентом символики в 1863 г., он умер в следующем году, не сумев проявить себя на этой кафедре заметным образом. Намного большую известность получил его преемник и друг архиеп. Александр (Ликургос; 1827–1875). Он родился в г. Хора на о. Самос. Пройдя обучение на богословском факультете в Афинах в 1845–1850 гг., а затем в Лейпциге и Берлине, он в 1860 г. стал экстраординарным профессором богословского факультета. В 1864 г. он был переведен в ординарные профессоры и начал преподавать четыре различные дисциплины, в том числе и символику. Однако уже в 1866 г. он был рукоположен в архиепископа Сироса и оставил преподавание. По причине своих многочисленных занятий и краткости учебной деятельности он не оставил после себя значительных трудов по символике [Μπαλάνος, 1937, 8].

Следующим профессором символики стал Анастасий Диомид Кириакос (1843–1923). Он родился в Афинах, получил образование в Ризарийской богословской школе и на богословском факультете Афинского университета в 1859–1863 гг., а затем в Лейпциге. В 1866 г. он был избран доцентом, в 1868 г. — экстраординарным, а в 1872 г. — ординарным профессором по символике, которую преподавал до 1899 г. В ходе своей деятельности он сосредоточился в основном на изучении церковной истории и в результате опубликовал важный учебник по этому предмету. Что же касается символики, то он напечатал целый ряд статей, в которых высказывался по многим темам, относящимся к этой дисциплине [Μπαλάνος, 1937, 8–9].

Его преемником на кафедре стал Иоанн Месолорас (1851–1942). Он родился в с. Пессада на о. Кефалония, после обучения в Ризарийской богословской школе и в 1871–1875 гг. на богословском факультете в Афинах совершенствовал свое образование в Тюбингене и Сорбонне. В 1881 г. он был назначен доцентом символики Афинского университета, а после оставления преподавания этого предмета А. Д. Кириакосом — ординарным профессором. В 1923 г. он закончил преподавание в университете по причине возраста [Μπαλάνος, 1937, 12].

В 1883 г. И. Месолорас издал первый том учебника под названием «Символика Православной Восточной Церкви». Он состоял из введения к предмету и символических текстов Православной Церкви с комментариями. По экономическим причинам первый том не был издан сразу в полном виде, и дополнение к нему вышло только в 1893 г. Во вступлении к первому тому И. Месолорас пообещал вскоре издать и второй том, посвященный систематическому сравнению вероучения православных и инославных. Однако выход этого тома затянулся из-за нехватки средств, и он был издан двумя частями только в 1901 и 1904 гг.

Но к этому времени уже было издано учебное пособие по символике другим греческим профессором — Христосом Андруцосом (1869–1935). Он родился в г. Киос в Вифинии, в 1892 г. окончил Халкинскую богословскую школу, а в дальнейшем проходил обучение в Лейпциге. Вернувшись в Грецию, он преподавал в различных учебных заведениях. Проводя в Халкинской богословской школе лекции по символике, он убедился в отсутствии руководств по этой дисциплине. В 1901 г. Х. Андруцос издал «Пособие по символике с православной точки зрения», признавая при этом его недостаточность и неполноту. Вскоре вышел и второй том символики И. Месолораса, значительно больший по объему. Как отмечал один рецензент, на тот момент он стал лучшим греческим пособием по изучению догматического учения Православной Церкви и его защиты против инославных [Βιβλιογραφικόν δελτίον, 1905, 120]. Книга же Х. Андруцоса была замечена в России и также удостоилась похвалы. Русский рецензент, отметив, что «у нас мало знают современную греческую богословскую литературу, и поэтому склонны полагать, будто ее и совсем не существует», далее указал на хорошее знание автором символических книг христианских конфессий и строго православный характер сочинения [Сообщения, 1904, 513–514]. Данный отзыв был с удовлетворением отмечен Х. Андруцосом [Ανδρούτσος, 1907a, 148].

Если русские учебники по обличительному богословию строились в конфессиональном разрезе, излагая историю католиков и протестантов с описанием отличий их учения от православного, то сочинения греческих авторов носили несколько другой характер. Х. Андруцос в первой части своего пособия рассказывает о символических книгах православных, католиков и протестантов. Во второй части, подобно русским преподавателям, он раскрывает темы, которые содержат догматические различия между конфессиями, а именно о Церкви, Откровении, Троичном Боге, первоначальном состоянии человека, первородном грехе, спасении и таинствах. И. Месолорас же последовательно раскрывает вероучение по всем темам, и в этом отношении его труд похож скорее на учебник догматического богословия, но только с особым акцентом на различия между главными христианскими конфессиями. Второй том включает в себя введение о Божественном Откровении, разделы о Троичном Боге, творении видимого и невидимого мира, человеке, Промысле, Иисусе Христе и совершенном Им спасении, благодати, Церкви, конечных судьбах мира, таинствах и церковных обрядах. Относительно же качественного различия между этими двумя пособиями справедливой представляется следующая характеристика: «Символика Месолораса приводит много документального материала. Но у Андруцоса она несравненно превосходит других по глубине систематического изложения доктрины трех конфессий об основных положениях их учения» [Teologia, 2004, 33].

Если по догматике некоторые русские учебники были переведены на греческий язык, то с русской литературой по сравнительному богословию греческие авторы вообще не были знакомы. Х. Андруцос ссылается только на небольшое «Исповедание веры» свт. Филарета Московского, опубликованное на английском языке. Оба автора немного используют переведенные на греческий язык «Православное учение» митр. Платона (Левшина) и учебник по догматическому богословию митр. Макария (Булгакова). Довольно активно они используют современные западные богословские сочинения. Но в основном они строят свои пособия на основе символических книг с обширными цитатами из них, особенно это заметно у И. Месолораса, с прибавлением ссылок на Библию и святых отцов. Данный подход не был характерен для русского богословия, которое создавало учебники прежде всего на основе ссылок на Писание и отцов Церкви, символические же книги использовало не столь значительно.

Оценка символических книг Православной Церкви

Важным вопросом, возникшим перед преподавателями символики, явилась оценка авторитетности православных символических книг в целом. В 1857–1858 гг., обучаясь в Берлине на богословском факультете, архиеп. Александр (Ликургос)

произнес несколько речей, в одной из которых высказался о символических текстах Православной Церкви. Он указал, что «Исповедание» свт. Геннадия (Схолария), «Ответы» патр. Иеремии II, «Исповедание» свт. Петра (Могилы) и другие подобные им книги не имеют в Православной Церкви того безусловного авторитета, какой имеют символические книги у католиков и протестантов. Они являются выражением взглядов своего времени и посвящены в основном спорным богословским вопросам, поэтому не могут адекватно выразить весь опыт Церкви. Как он пишет, «наша Церковь основывается на семи Вселенских Соборах, так что все после них созданные отдельными лицами или Поместными Соборами исповедания не имеют полной канонической силы, то есть такой, какую имеют решения Вселенских Соборов» [Αλέξανδρος Λυκούργος, 1859, λθ'–μ'].

Присутствовавший при произнесении этой речи священник русской посольской церкви Василий Полисадов направил в Россию письмо, которое было опубликовано в выходившем в СПбДА журнале «Духовная беседа». В письме он утверждал, что «Исповедания» свт. Петра и патр. Досифея II соборно признаны всей Православной Церковью как точное изложение ее веры и имеют обязательную каноническую силу. Подрыв же их авторитета может внести неопределенность в православное вероучение и направить дальнейшие богословские исследования по ошибочному пути [Сведения, 1858, 87–99].

Это письмо вскоре стало известно архиеп. Александру, и в 1861 г. он опубликовал опровержение. В нем он не отрицал православности символических книг и не критиковал их содержания, но только отказывался ставить их по авторитетности на один уровень с определениями Вселенских Соборов. По словам автора, разница в том, что постановления Вселенских Соборов явились результатом живого развития Церкви, когда в ходе истории возникали лжеучения и с целью их опровержения начиналась горячая полемика, в результате которой получали четкую формулировку и общецерковное утверждение православные догматы. Символические же книги только повторяют в систематизированном виде уже сложившиеся основы вероучения, и их целью не является творческое развитие богословия. Подобные тексты катехизического характера составлялись и в дальнейшем будут составляться, и принципиальной разницы между ними не существует. Они могут иметь ограниченное, а не вселенское значение, как по месту, так и по времени. Например, указывает архиеп. Александр, «Исповедание» свт. Петра, которому в то время в Русской Церкви придали особо весомый авторитет, остается почти неизвестным у греков [Αλέξανδρος Λυκούργος, 1861, 193–197].

Что же касается преемников архиеп. Александра, то И. Месолорас, исследуя достоинство вероучительных текстов, рассматривает догматические определения семи Вселенских Соборов как непогрешимые и неизменяемые правила веры, которые не добавляют чего-либо принципиально нового к Священному Писанию, а только дают краткую и упорядоченную формулировку тех истин, что находятся в Библии в несистематизированном и не всегда ясном виде. Догматы могут формулироваться и получать обязательную силу только на Вселенских Соборах, и подобным правом не обладает ни один епископ или Поместный Собор. Поэтому Православная Церковь всем исповеданиям веры и постановлениям Поместных Соборов последних веков «придает только относительную ценность, насколько их содержание не противоречит символу веры и канонам семи Вселенских Соборов» [Μεσολωράς, 1883, 12–13]. С ним соглашается и Х. Андруцос, указывающий, что все не утвержденные Вселенскими Соборами исповедания, в том числе и символические книги, не могут рассматриваться сами по себе как авторитетные и канонические изложения веры, но имеют только относительное значение, «насколько они согласны со святым Никео-Константинопольским Символом, определениями семи Вселенских Соборов и в целом Преданием Церкви» [Ανδρούτσος, 1901, 9]. Только З. Росис, считая, что Православная Церковь не может находиться в неопределенном состоянии в отношении многих пунктов своего учения и за это терпеть упреки со стороны инославных, признает за символическими книгами обязательную и авторитетную силу [Ρώσης, 1903, 59–60]. Следует отметить, что в дальнейшем и И. Месолорас стал писать о том, что не только Вселенские,

но и Поместные Соборы, и признаваемые Православной Церковью исповедания веры содержат во всем истинное учение и поэтому непогрешимы и имеют обязательную каноническую силу для всякого верующего [Μεσολωράς, 1904, 35–38].

Свои пособия греческие богословы начинали с описания символических книг различных христианских конфессий, прежде всего, конечно, с православия. И здесь перед ними сразу возникала проблема отсутствия в Православной Церкви официально принятого перечня символических вероучительных книг и точной оценки их авторитетности. Долгое время после их создания не существовало сборников подобных текстов. В 1843 г. такой сборник впервые был издан лютеранским немецким ученым Эрнстом Киммелем (1812–1846). В него вошли два «Исповедания веры» свт. Геннадия, «Исповедания веры» патр. Кирилла (Лукариса), свт. Петра, патр. Досифея и деяния Иерусалимского Собора 1672 г. на греческом и латинском языках. Э. Киммель желал издать дополнение к этому сборнику, которое включило бы в себя «Исповедание веры» патр. Митрофана (Критопулоса) и деяния Константинопольского Собора 1672 г., но не успел этого сделать по причине ранней смерти, и оно вышло уже в 1850 г. При этом Э. Киммель в научных целях собирал всевозможные исповедания веры, не заботясь о степени их истинности и авторитетности.

И. Месолорас критически подошел к изданию Э. Киммеля, отметив его неполноту и неточность. Приступая к вопросу отбора символических книг, И. Месолорас отмечает, что, к сожалению, Православная Церковь не имеет исповеданий веры, которые были бы утверждены общим Собором, составленным из представителей всех Поместных Церквей. В этих условиях он считает необходимым использовать исповедания веры, составленные отдельными иерархами или Поместными Соборами, в целом признанные Церковью и соответствующие учению Вселенских Соборов [Μεσολωράς, 1883, 65–66]. В результате И. Месолорас, составляя новый сборник на основании книги Э. Киммеля, исключил из него «Исповедание» патр. Кирилла и одно из «Исповеданий» свт. Геннадия, указав, что они подложны, и дополнительно включил три Символа веры (Апостольский, Афанасьевский и Никео-Константинопольский), «Ответы» патр. Иеремии, деяния Соборов Константинопольского 1638 г., Ясского 1641–1642 гг. и Константинопольского 1691 г. Все тексты он опубликовал только на греческом языке, исключив латинский перевод.

Анализируя эти тексты, И. Месолорас относительно трех Символов веры, приводимых в его сборнике, замечает, что только Никео-Константинопольский имеет ясное происхождение и безусловный авторитет в Православной Церкви. Два других называются «вселенскими» и имеют статус официальных исповеданий веры только в западном христианстве. Но поскольку почти все пособия по символике рассматривают два этих Символа, он в целях научной добросовестности также включает в свой труд их краткое исследование [Μεσολωράς, 1883, 29–30]. Х. Андруцос тоже в качестве официального православного Символа веры признает только Никео-Константинопольский, но не отвергает и два других, называя их православными и здравыми, кроме вставки Филиокве, и также отводит некоторое место их анализу [Ανδρούτσος, 1901, 17–18].

Рассматривая труды свт. Геннадия, И. Месолорас указывает, что одно из приписываемых ему «Исповеданий», которое напечатал Э. Киммель, подложно, хотя и не противоречит духу другого, более краткого, подлинного «Исповедания». В своем сборнике он приводит только текст этого последнего, состоящий из 20 статей, при этом допуская мнение, что последние 8 из них также подложны, т. к. написаны в другом стиле и отсутствуют во многих списках. Об остальном тексте, без сомнения принадлежащем святителю, И. Месолорас отзывается с похвалой, отмечая чистоту языка и точность и ясность в передаче православной веры [Μεσολωράς, 1883, 71–72]. Он так и не разъясняет, кто утвердил вселенский авторитет данного «Исповедания» и в чем состоит необходимость причислять это небольшое сочинение, к тому же, возможно, частично подложное, к важнейшим догматическим текстам Православной Церкви. Х. Андруцос отзывается об этом «Исповедании» как о написанном по частному поводу и «лишенном какого-либо оттенка символики» [Ανδρούτσος, 1901, 32].

В предисловии к «Ответам» патр. Иеремии И. Месолорас пишет, что их можно назвать первой символической книгой в собственном смысле слова, потому что они не только положительно излагают православное учение, но и опровергают ошибочные мнения инославных. Он отмечает, что эти вероучительные тексты были одобрены Иерусалимским Собором 1672 г. и таким образом получили официальный авторитет [Μεσολωράς, 1883, 78]. Х. Андруцос также признает важное значение «Ответов», послуживших энергичной защитой Церкви от протестантских взглядов [Ανδρούτσος, 1901, 36–37].

«Исповедание» патр. Митрофана И. Месолорас рассматривает как подлинное, отвергая мнение о его подложности. Он считает обоснованным его включение в перечень символических книг, потому что оно во всем согласно с Преданием Церкви и написано ясным и правильным языком. Резкий тон «Исповедания» в отношении католиков и вместе с тем мягкость по отношению к протестантам он объясняет обстоятельствами того времени [Μεσολωράς, 1883, 275–278]. В целом согласен с этой оценкой и Х. Андруцос, признающий несомненную подлинность этого сочинения [Ανδρούτσος, 1901, 37].

«Исповедание» свт. Петра И. Месолорас называет главной символической книгой Православной Церкви. Оно написано в форме катехизиса, изложено простым языком с целью быть доступным для любого верующего и точно и полно выражает истинное учение. Он отвергает высказываемое некоторыми мнение, что составители этой книги заимствовали материал из западного богословия, и утверждает, что она имеет подлинно православный дух, а ровный тон «Исповедания» объясняет тем, что авторы ставили перед собой цели катехизические, а не полемические [Μεσολωράς, 1883, 367–369]. Х. Андруцос называет «Исповедание» живым и простым катехизисом, полным изложением системы православного догматического и нравственного богословия, в целом имеющим православный дух и выражающим древнее Предание. Однако он относится к этой книге более критически, отмечая, что «расположение материала и разделение и подразделение не во всем удачно, некоторые же главы, особенно о таинствах, о семи смертных грехах находятся под явным влиянием схоластического богословия» [Ανδρούτσος, 1901, 35].

И. Месолорас кратко характеризует «Исповедание» патр. Досифея как имеющее большую ценность в опровержении учения реформатов и изложении православных догматов [Μεσολωράς, 1893, 89]. Х. Андруцос тоже кратко описывает это «Исповедание», но не высказывает в его адрес каких-либо похвал [Ανδρούτσος, 1901, 35–36].

В Русской Церкви такие символические книги, как «Исповедания» свт. Петра и патр. Досифея, в сер. XIX в. были переведены на русский язык и получили особо важное значение и непререкаемый авторитет. Греки, как свидетельствует случай с архиеп. Александром, в это время придавали им меньшую, хотя и важную значимость. В кон. XIX — нач. XX в. эти тексты в России уже стали активно критиковаться как в отношении их содержания, так и авторитета. Греческие же богословы сохраняли свое прежнее мнение о полной православности этих книг. «Ответы» патр. Иеремии и «Исповедание» патр. Митрофана в сер. XIX в. были также переведены на русский язык, однако большого значения в России не получили, тогда как греческие богословы их ценили и активно использовали. «Исповедание» свт. Геннадия в России было почти не известно, у греков оно большого значения также не получило, хотя в рассматриваемый период и было включено в число символических книг. Что же касается «Пространного катехизиса» свт. Филарета, имеющего в Русской Церкви такой высокий авторитет, то хотя он и был вскоре переведен на греческий язык, не получил в Греции какого-либо существенного значения, и здесь использовали в целях обучения свои многочисленные катехизисы.

Содержание пособий по символике

Содержание трудов по символике определялось прежде всего тем, как понимали ее преподаватели данной дисциплины. А. Д. Кириакос называет символику «богословской наукой, которая занимается противоречиями различных христианских

Церквей в их символах» [Κυριακός, 1866, 3]. Х. Андруцос определяет ее как «науку, представляющую, согласно символическим книгам христианских обществ, их догматические различия» [Ανδρούτσος, 1901, 6]. Таким образом, эти два автора сосредотачивались на пунктах разногласий между христианскими конфессиями и опровержением неправославных взглядов. Согласно же И. Месолорасу, символика представляет собою промежуточное звено между историей догматов и догматическим богословием и занимается исследованием вероучения на основе символических книг разных конфессий. Он определяет символику как «науку, которая занимается историческим исследованием и научным сравнительным изложением содержащихся и утвержденных в официальных символах или символических текстах учений ведущих Церквей, через что выявляются их общность и различие» [Μεσολωράς, 1883, 4]. Соответственно, его учебник сосредоточен на положительном изложении догматического учения Православной Церкви на основе символических книг, а уже во вторую очередь на вероучительных противоречиях между христианами.

Рассматривая статус Православной Церкви, преподаватели символики любили указывать на то, что она представляет собою средний путь между католиками и протестантами. А. Д. Кириакос даже посвятил этому вопросу специальную небольшую статью. В ней он пишет, что в важных догматических вопросах, таких как соотношение Писания и Предания, состояние человека после грехопадения, соотношение благодати и человеческой воли, веры и дел в процессе оправдания, важность для спасения исповеди и епитимии, соотношение между правами духовенства и мирян в руководстве Церковью, католики и протестанты склоняются к противоположным крайностям, а православные выбирают средний путь между ними как наилучший [Kyriakos, 1897, 8–12]. Х. Андруцос рассматривает Православную Церковь как наиболее органично сочетающую принципы власти и свободы. Если католики уклонились в сторону чрезмерной централизации власти, то протестанты излишне подчеркивают индивидуальную свободу, в результате чего те и другие впали в произвол и отклонились от древнего Предания [Ανδρούτσος, 1901, 350–354].

Греческие преподаватели символики того времени рассматривали Православную Церковь как единственное и прямое продолжение апостольской Церкви, основанной Христом. Соответственно, католики и протестанты представляли для них не истинную Церковь, а отпадение от нее и собрание различных еретических учений. Исключение из этой точки зрения представляло появившееся тогда старокатолическое движение, которое вызвало среди православных особый интерес. В 1890-е гг. среди греческих богословов развернулась дискуссия относительно того, как в целом следует оценивать старокатолическое вероучение. Инициатором ее стал З. Росис, издавший в 1894–1895 гг. ряд сочинений против мнений старокатоликов, согласно которым Восточная Православная Церковь составляет только часть Вселенской Церкви и содержит не полноту истины, а только ее долю, так что для воссоединения с нею западным христианам достаточно принять только учение, утвержденное на семи Вселенских Соборах, а остальные пункты вероучения рассматривать как частное мнение Восточной Церкви. Он настаивал на том, что во втором тысячелетии Православный Восток на Соборах принял еще ряд догматических постановлений, опровергающих вновь возникшие ереси, и для воссоединения старокатоликам необходимо принять эти постановления и в целом православные символические книги [Ρώσης, 1895a, 20–30; Ρώσης, 1895b, 13–15]. Эту точку зрения поддержал И. Месолорас, который был в то время редактором журнала, где З. Росис печатал свои статьи о старокатоликах.

З. Росису в 1896 г. в специальной статье возразил А. Д. Кириакос. Он указывал, что под продолжением древней неразделенной Церкви старокатолики понимают именно Восточную Православную Церковь и исключают из нее католиков и протестантов. Он поддерживал в качестве достаточной основы для объединения учение семи Вселенских Соборов и с оптимизмом смотрел на перспективы отношений со старокатоликами. Строгий подход к ним он считал крайне опасным, способным только отпугнуть их и разрушить намечающийся союз. В качестве обоснования своего мнения

А. Д. Кириакос ссылался на русских богословов, в основной своей массе, по его словам, также поддерживающих этот мягкий дружественный подход [Κυριακός, 1896, 29–32]. В 1897 г. З. Росису возразили и в России. Доцент Казанской духовной академии В. А. Керенский назвал его сочинения о старокатоликах крайне односторонними и тенденциозными, на основе отрывочных свидетельств построившими целую систему обвинений в ересях. Он отмечал, что на православном Востоке эти сочинения вызвали всеобщее осуждение [Керенский, 1897, 416]. Последняя мысль была явным преувеличением, потому что на самом деле мнения на Востоке по этому вопросу разделились.

В 1898 г. З. Росис издал новую брошюру, в которой продолжал настаивать на своей прежней позиции. Он указывал на неопределенность у старокатоликов многих догматических положений, в частности, в вопросе о том, кто же входит в истинную Христову Церковь. Догматические основания, на которых строилось новое движение, он признавал, в сравнении с православным учением, неустойчивыми, противоречивыми и постоянно меняющимися [Ρώσης, 1898, 8–15]. Старокатолики должны были, по его мнению, принять все решения православных Соборов XVII в., в которых в дополнение к постановлениям Вселенских Соборов было точно сформулировано содержание Предания древней Церкви [Ρώσης, 1898, 27–28].

Х. Андруцос в этом споре склонился скорее на сторону З. Росиса. Он отмечал здоровые основы старокатоликов, заложенные благодаря их отказу от новых католических догматов, приветствовал их естественное стремление к объединению с Православной Церковью. Но вместе с тем констатировал, что своими сомнениями в обязательности решений Седьмого Вселенского Собора, совместным причащением с членами Англиканской церкви и неопределенностью догматических взглядов они не уменьшают свой разрыв с православием, а только увеличивают его [Ανδρούτσος, 1901, 42]. Таким образом, среди греческих богословов в то время не наблюдалось единства в отношении к старокатоликам. Активная полемика об учении и перспективах старокатолицизма, и тоже с резко противоположными мнениями, в эти годы проходила и между преподавателями русских духовных академий. Как правильно отметил К. Диовуниотис, «дальнейшее развитие учения старокатоликов несомненно доказало правоту мнения Росиса» [Δυοβουνιώτης, 1935, 9].

Начиная последовательное изложение догматов вместе со сравнительным анализом учения разных конфессий, греческие богословы раскрывают тему о Писании и Предании как двух источниках Божественного Откровения. И. Месолорас пишет, что богодухновенность Библии состоит в воздействии Святого Духа на находящихся в полном сознании авторов, просвещающем их ум и укрепляющем волю. Действие Духа внушало авторам истинные мысли, но не каждое слово конкретно, поэтому книги Писания имеют разный стиль и формы выражения. Под воздействием этого вдохновения Святого Духа «священные писатели не только оберегались от любой ошибки, но и положительно воспринимали многие идеи и слова, однако без принуждения их естественных дарований» [Μεσολωράς, 1901, 38].

Х. Андруцос искренне признает, что среди православных богословов не существует полного согласия по вопросу канона Ветхого Завета. Если одни придают священным книгам, не вошедшим в еврейскую Библию, равное достоинство со всеми остальными, то другие, в том числе и русские, признают их полезными, но не входящими в канон. Действительно, свт. Филарет вообще исключил из перевода на русский язык «Исповедания» патр. Досифея раздел, в котором утверждается, что они являются полноценной частью Священного Писания [Послание, 1900, 185]. Сам Х. Андруцос склоняется к первому мнению, включающему их в канон, обосновывая это использованием данных книг в богослужении и церковной литературе [Ανδρούτσος, 1901, 120]. К нему присоединяется и И. Месолорас, считающий, что каноническое достоинство этих книг официально признано Православной Церковью [Μεσολωράς, 1901, 48–49].

О Предании Х. Андруцос указывает, что оно полностью раскрыто на семи Вселенских Соборах и не может быть дополнено какими-либо новыми догматами. В этом отношении Православная Церковь носит консервативный характер, как хранитель

полученного наследия, тогда как Католическая является скорее госпожой и творцом Предания, создавая новые пункты вероучения и стараясь примирить их со старыми. Протестанты же, теоретически отвергнув Предание, вынуждены были все равно создать у себя некое его подобие, унаследовав многое от Церкви и приняв собственные символические книги как норму своего вероучения [Ανδρούτσος, 1901, 98–102].

Х. Андруцос рассматривает Церковь как авторитетного хранителя и истолкователя Священного Писания. В связи с этим он отмечает, что учение об отношении между Писанием и Церковью современными православными богословами с должной точностью не разработано, поэтому у некоторых из них возникают уклонения в протестантскую сторону. Так, наряду с Н. Дамаласом, он критикует и свт. Филарета, который в своем «Исповедании» указывал на Писание как на высшего судью над Церковью и Вселенскими Соборами в вопросах веры [Филарет Дроздов, 1870, 35–36]. Из этого следует, пишет Х. Андруцос, что соборные решения в результате теряют свою самостоятельную ценность, а высшим авторитетом в церковных делах становится рационализм и субъективное мнение каждого, поскольку не находится объективного критерия и судьи относительного того, кто же непогрешительно истолковывает Писание [Ανδρούτσος, 1901, 108–111].

Критикуя существовавший в Католической Церкви в течение ряда веков запрет на чтение Библии мирянами, Х. Андруцос отмечает, что в православии подобного запрета нет, а если в «Исповедании» патр. Досифея и указывается, что к чтению Священного Писания допускаются только обученные и хорошо его понимающие, то это замечание нужно истолковывать только как призыв к особой осторожности при изучении Библии простыми неучеными людьми. Он ссылается на мнение православных богословов XVIII–XIX вв., допускавших мирян к чтению Писания [Ανδρούτσος, 1901, 121–122]. И. Месолорас это место истолковывает как запрет на изучение Библии не для всех мирян, но только для неученых и неправильно понимающих ее смысл [Μεσολωράς, 1901, 49–51]. Действительно, указанное место в «Исповедании» патр. Досифея настолько противоречило древней традиции Церкви, что свт. Филарет при его переводе вообще опустил некоторую часть текста [Послание, 1900, 184].

Рассуждая о доказательствах бытия Божия, И. Месолорас указывает на то, что рационально разрабатываемые аргументы имеют целью не доказать существование высшей реальности, а уже познанное сознанием и сердцем бытие Бога обосновать для рассуждающего ума. Прежде всего он указывает на историческое доказательство, сам факт существования религии в той или иной форме во всех народах без исключения. Оно связано с психологическим доказательством, которое утверждает коренную потребность человека в общении с Богом, врожденность идеи о Нем в нашем сознании, свидетельству которого должен доверять и ум. Космологическое доказательство состоит в том, что весь мир свидетельствует о своем сотворении, но источник этого творения не может существовать внутри мира, ограниченного в своих силах и размерах, поэтому он заключен в абсолютном Существе, единственно способном произвести совокупность всего. К тому же выводу человек приходит и через исследование своей собственной природы, в чем заключается антропологическое доказательство. Телеологическое же доказательство происходит от созерцания во всем творении гармонии и целесообразности, свидетельствующей о высшем разуме, имеющем для каждой вещи определенный замысел и цель. Принимает И. Месолорас и онтологическое доказательство, согласно которому само понятие о Боге как совершенном Существе не может не включать в себя и необходимость Его действительного бытия [Μεσολωράς, 1901, 88–95].

И. Месолорас признает непостижимость сущности Бога, однако, подобно Х. Андруцосу, ничего не говорит о Его нетварной энергии. Упоминает он о нашей частичной способности познать Бога как абсолютного личного Духа, что выражается в возможности давать Ему различные имена. Он отмечает такие свойства Божественной сущности, как единство, простоту, самобытность, вечность, бесконечность, неизменяемость, среди свойств ума отмечает всеведение и премудрость,

а среди свойств воли — всемогущество, благость, праведность, истинность, святость [Μεσολωράς, 1901, 96–102]. Однако эти свойства он только перечисляет, почти не раскрывая их содержание.

В области триадологии преподаватели символики рассматривали прежде всего вопрос об исхождении Святого Духа. Х. Андруцос указывает, что вставка в Символ веры не имеет оснований в Писании и Предании и появилась только благодаря блж. Августину и неясным выражениям некоторых отцов. Зависимость Духа от Сына относится только к явлению в мире, и эта внешняя связь между вторым и третьим Лицом не предполагает обязательной внутренней связи в виде происхождения по бытию. Только к проявлению Духа в мире для действий по спасению человека относится и выражение о Его происхождении «от Отца через Сына» [Ανδρούτσος, 1901, 128–133]. В дальнейшем в своей «Догматике» Х. Андруцос дополнил истолкование этого выражения еще и таким, согласно которому Сын в Своем получении бытия от Отца логически предшествует Духу и становится посредником в изведении Духа, Который вечно исходит от Отца и проявляется через Сына [Ανδρούτσος, 1907b, 82–86].

Раскрывая учение о творении, И. Месолорас, подобно Х. Андруцосу в его «Догматике», проявляет осторожность. Он отмечает, что Бог создал мир в определенной последовательности от низших и простейших к более высшим и сложным существам. Каждый переход от одного уровня творения к другому, в том числе и создание человека, происходил через особое творческое вмешательство Господа, чем исключается автоматическое появление одних видов существ от других. Что же касается продолжительности процесса творения, то И. Месолорас уклоняется от однозначного ответа на этот вопрос, указывая, что если одни святые отцы истолковывали шесть дней в буквальном смысле, то другие рассматривали их как продолжительные периоды времени. Нужно учесть, что Библия является не естественнонаучной, а религиозной книгой, целью которой было утверждение общего учения о творении мира Богом. Он пишет, что «рассказ Моисея по сути истинен, и мы из него выводим, что Бог сотворил мир премудро. Достоверно также и то, что мы не можем все истолковать буквально, так как Священное Писание во многом открывает религиозные идеи человеку и аллегорически» [Μεσολωράς, 1901, 136].

Раскрывая природу ангелов, И. Месолорас отмечает, что они являются существами разумными и свободными, бессмертными не по природе, а по благодати. Они свободны от вещества и невидимы, а все их изображения следует понимать как символические указания на их природные свойства. Он принимает девятичинную иерархию ангелов, при этом замечая, что нам неизвестно, отличается ли один чин от другого природой или только положением. И. Месолорас указывает, что ангел по своей сущности выше человека, который создан только как совершеннейшее творение материального мира [Μεσολωράς, 1901, 141]. Мнение о природном превосходстве ангелов над людьми разделяли и такие греческие богословы, как Х. Андруцос [Ανδρούτσος, 1907b, 124] и П. Трембелас [Τρεμπέλας, 1959, 422], а также русские дореволюционные догматисты.

В вопросе о составе человеческой природы И. Месолорас придерживается учения о дихотомии. Человек состоит из тела и начала, которое в состоянии, связанном с материей и органической жизнью, называется душой, а в высшем состоянии — духом или умом. Учение о трихотомии И. Месолорас однозначно отвергает, считая, что оно произошло из ошибочного отождествления нашего духа с Духом Божественным. Он традиционно разделяет в человеке образ и подобие Божии, первый относя к свойствам, силам и дарованиям, вложенным в нас изначально, а именно разумность и свободу воли, а второй рассматривая как состояние конечного совершенства, достигаемое через наши усилия с постоянным содействием благодати [Μεσολωράς, 1901, 151–154]. Относительно происхождения души И. Месолорас поддерживает смешанную теорию, согласно которой «не из семени, не из ничего творится душа, но через закон рождения и особое творческое действие Бога» [Μεσολωράς, 1901, 184].

Промысл Божий И. Месолорас подразделяет на сохранение мира и управление им. Господь сохраняет мир через естественные законы, регулирующие деятельность материальных и духовных существ, и через чудесные вмешательства в природу и благодатные воздействия на человека с целью его спасения. Сохранение выражается и в Его содействии всем добрым проявлениям нашей свободной воли. Управляет же Господь миром, прежде всего направляя все помыслы и желания человека к благому, а также совершая его искупление от греха с целью в конечном счете достижения им Царства Божия. В отношении предопределения И. Месолорас исповедует традиционное православное учение, по которому Бог предопределяет спасение и наказание для людей в зависимости от того, как они распорядятся своей свободной волей [Μεσολωράς, 1901, 190–195].

Православное учение о первоначальном состоянии человека, пишет Х. Андруцос, свободно от крайностей, в которые впали католики и протестанты. Если первые подчеркивают несовершенство нашей природы, которая может достичь гармонии только через благодатные сверхъестественные дары, то вторые приписывают ей изначальное полное совершенство, не нуждающееся в дополнительном воздействии благодати. Он указывает, что человек вышел из рук Творца гармоничным по своему природному устроению, которое исключало внутреннюю борьбу и противоречия, но при этом нуждалось в развитии через нравственные усилия с содействием благодати. Первый человек не был совершенным в умственном и нравственном отношении, иначе его состояние превосходило бы подаваемую через Христа благодатную жизнь. Все выражения символических книг и святых отцов о совершенстве первых людей следует понимать не в абсолютном смысле, но только в сравнении с нашим печальным положением после грехопадения. Именно на таком представлении о необходимости последующего развития и основано разделение в человеке образа и подобия Божия [Ανδρούτσος, 1901, 136–140]. В связи с этим Х. Андруцос критикует митр. Макария, рассматривавшего Быт 2:25 как свидетельство совершенной нравственной чистоты и невинности первых людей [Макарий Булгаков, 1883, 465], и считает, что в этом стихе «скорее только показывается невинное состояние, предваряющее нравственное развитие сил» [Ανδρούτσος, 1907b, 140]. И. Месолорас тоже отмечает средний путь православного учения, которое видит первоначальную праведность прародителей не в одних только сверхъестественных дарах или природных способностях, но в сочетании неповрежденных естественных свойств человека и содействующей благодатной помощи Божией [Μεσολωράς, 1901, 160–161].

Первородный грех, по Х. Андруцосу, имел две стороны. Отрицательная состояла в разрыве человека с Богом и лишении его благодатных даров первоначальной праведности, результатом чего стала его привязанность к вещественному миру и служение творению вместо Творца. Положительная же заключалась в искажении образа Божия, помрачении ума и воли, растлении плоти и вселении в него похоти как постоянной наклонности к злу. Подобное помрачение не умертвило в уме и воле человека всякое добро, как это полагают протестанты, потому что и в падшем человеке осталась возможность нравственного выбора и познания Бога. Хотя это добро носит не духовный, а нравственный характер, и само по себе не может спасти человека, его нельзя рассматривать как неугодное Богу и подлежащее осуждению. Если католики похоть плоти, взятую саму по себе, считают нравственно безразличной, тем самым минимизируя степень искажения падшей природы, то Х. Андруцос рассматривает ее в естественном человеке как действительный грех, а в возрожденном через Крещение — как коренящиеся в низшей природе остатки ветхого Адама, сами по себе не являющиеся грехом и подлежащие обузданию через нравственные усилия [Ανδρούτσος, 1901, 154–159].

Относительно вменения каждому человеку личной вины Адама Х. Андруцос отмечает неопределенность учения по этому вопросу в современном христианском богословии. Сам он на основании учения восточных отцов делает однозначный вывод о том, что мы наследуем только повреждение и виновность падшей природы,

но не личный грех прародителей, потому что для несения ответственности необходимо согласие свободной воли человека [Ανδρούτσος, 1901, 172]. И. Месолорас также пишет: «Греховное состояние нашей природы, с которым и в котором мы родились и из-за которого человек, лишенный первоначальных совершенств, начального состояния невинности, склоняется и стремится более к злу, называется прародительским грехом» [Μεσολωράς, 1901, 170]. Что же касается Богородицы, то, по словам Х. Андруцоса, все похвалы, обращаемые Церковью в Ее адрес, «не относятся к прародительской скверне, но к отсутствию собственных личных грехов, особенно после нахождения на нее Святого Духа» [Ανδρούτσος, 1901, 173]. И. Месолорас также считает, что Богородица имела первородный грех, но поскольку была предназначена Богом для исключительной цели, Она в качестве особого дара была освобождена от личных грехов после освящения Ее Святым Духом [Μεσολωράς, 1901, 178–179]. Русские дореволюционные пособия по обличительному богословию в данном случае иногда упоминали о Ее очищении от первородного греха Святым Духом в Благовещение, но оставляли нерешенным вопрос о Ее личной греховности.

Раскрывая христологию, И. Месолорас пишет о пророческом служении Христа, которое состоит в том, что Он открыл волю Отца, научил людей всем необходимым для спасения истинам, предрек важнейшие будущие события, а также подтвердил Свое учение личным примером. Его царское достоинство состоит в творении чудес, основании Церкви как Царства Божия на земле, сошествии во ад, воскресении, вознесении и грядущем Суде над миром, причем все эти события И. Месолорас рассматривает только как личное прославление Спасителя, без их связи с изменением природы всего человечества [Μεσολωράς, 1901, 225–226]. В центр же спасительного дела Христа он ставит Его архиерейское служение, излагаемое посредством юридической терминологии. Бог Отец, будучи праведным, должен был получить удовлетворение через наказание согрешившего против Него человека. Поскольку же последний не мог исполнить этот закон, то его вину и наказание из любви к нему принял на Себя безгрешный Сын, этим удовлетворивший Божественную справедливость. Его смерть была абсолютно необходима для приобретения заслуги, через которую мы получили прощение всех грехов. Благодаря крестной Жертве справедливость и любовь, олицетворяемые Отцом и Сыном, не только не вступили в противоречие, но и пришли в полную гармонию и согласие. Но при этом И. Месолорас все же критикует католическое учение о сверхдолжных заслугах, необходимых для покрытия временных наказаний за грехи и приобретаемых или через крестную смерть Спасителя, или через добрые дела людей [Μεσολωράς, 1901, 230–239].

В вопросе о соотношении благодати и свободной воли в деле спасения Х. Андруцос подчеркивает сходство учения православных и католиков. После грехопадения воля к добру в человеке ослабла, но не уничтожилась полностью. Конечно, он не может спастись одними своими силами, не может он и заслужить благодать, чтобы стать достойным ее получения. Если некоторые схоластические богословы, отмечает Х. Андруцос, и говорили в данном случае о заслуге человека, то в целом Католическая Церковь это мнение не приняла. Вместе с тем естественный человек своим нравственным поведением может приготовить себя к принятию незаслуженной благодати. Он не может начать процесс спасения, потому что инициатива в этом деле всегда принадлежит благодати, но он может откликнуться своей свободной волей на призыв Божий и принять подаваемую благодать, чтобы содействовать ей в деле своего спасения. Подается же она не отдельным избранникам, как считают некоторые протестанты, но любому человеку, потому что Бог желает спасения всех людей [Ανδρούτσος, 1901, 191–193]. Х. Андруцос поправляет свт. Филарета, критиковавшего Католическую Церковь за то, что она оправдание человека ставит в зависимость от заслуг [Филарет Дроздов, 1870, 39]. На самом деле католики, как и православные, условием оправдания называют одну веру, но когда речь переходит в практическую плоскость и касается прощения временных наказаний за грехи, то в этом случае действительно они вводят ошибочное учение о сверхдолжных заслугах и индульгенциях

[Ανδρούτσος, 1901, 215]. Русские дореволюционные пособия также содержат обличение католиков в том, что они учат об оправдании и спасении не только благодатью и верой, но и по заслугам человека, как должном воздаянии за его добрые дела. И. Месолорас же только в целом отмечает, что все этапы спасения человека совершаются через благодатное воздействие Святого Духа и свободное содействие человека, без активности которого вся его нравственная деятельность не имела бы никакой ценности [Μεσολωράς, 1901, 245].

И. Месолорас разделяет процесс спасения человека на несколько этапов. Начинается он с обращенного ко всем людям призыва, в котором благодать различными внешними и внутренними способами открывает наше греховное состояние и призывает к покаянию, которое мы должны сотворить своей свободной волей. Через слушание Слова Божия, веру и таинство Крещения происходит обращение человека и возрождение его к новой жизни. Ему подается оправдание, которое состоит в прощении вины и наказания за все грехи и объявлении его праведным перед судом Божиим ради заслуги крестной смерти Иисуса Христа. Если протестанты, замечает И. Месолорас, ограничиваются такой объективной и внешней формой спасения, то православные и католики дополняют ее субъективной деятельностью человека, добровольно принимающего подаваемую благодать. Развитием оправдания становится освящение, совершаемое воздействием Святого Духа и личными усилиями христианина, выражающимися во внутреннем совершенствовании и добрых делах [Μεσολωράς, 1901, 254–268].

Переходя к экклезиологии, И. Месолорас показывает более глубокое ее понимание, чем Х. Андруцос. Он определяет Церковь как «богоустановленное и спасительное духовное учреждение, начавшееся в предвечной воле Божией, через Иисуса Христа и схождение Святого Духа на Пятидесятницу основанное на земле и до скончания веков существующее, имеющее Главою Христа и руководителем Святого Духа, совершающее освящение к нему принадлежащих через Слово Божие и святые таинства, и канонически поставленных своих служителей, сохраняющих непрерывное преемство от апостолов» [Μεσολωράς, 1904, 6]. В отличие от Х. Андруцоса, И. Месолорас подчеркивает здесь действие Святого Духа, уходя от односторонней христоцентричности, а также не упоминает о разделении на духовенство и мирян как две отдельные части Церкви. Далее он также указывает, что Церковь является Телом Христовым, включающим в себя разумных и свободных существ, а именно ангелов и верующих людей Ветхого и Нового Завета [Μεσολωράς, 1904, 6–7].

Соответственно, и свойства Церкви И. Месолорас определяет согласно особенностям своих взглядов. Единство ее состоит в связи всех верных со Христом в одном Теле, оживотворяемом Святым Духом и соединяемом одной верой, таинствами и каноническим устройством. Святость подается ей Основателем Христом и животворящим Духом через таинства для постоянного возрастания в освященный храм Божий. Кафоличность заключается не только во внешнем расширении с целью включить в себя все народы, но и в призвании каждого человека к спасению и соединению со всеми во Христе. Апостольство же состоит в поддержании постоянной связи с первой апостольской Церковью в учении, богослужении и иерархии [Μεσολωράς, 1904, 14–15].

Критикуя претензию какого-либо епископа на руководство всеми христианами, греческие преподаватели символики показывают свое полное согласие. А. Д. Кириакос указывает, что издревле Церковь признавала своим единственным Главой одного Иисуса Христа. Поместные Церкви были независимы друг от друга и решали все важные вопросы путем созыва Соборов, поместных и Вселенских. Епископы политически значимых городов, прежде всего Рима и Константинополя, имели только первенство чести и не располагали никакой юридической властью над своими собратьями и правом вмешательства в их внутренние дела [Κυριακός, 1893, 13–14]. И. Месолорас тоже пишет о том, что Церковь Христова на земле не имеет нужды в видимом руководителе, а епископы древних патриархатов назвались первыми

по порядку не по достоинству и власти, но ради значимости городов, в которых они пребывали, то есть первыми среди равных [Μεσολωράς, 1904, 54–55]. Х. Андруцос указывает, что восточные патриархи не имеют какой-либо административной власти над остальными Поместными Церквами, которые независимы и полностью самоуправляемы. Изначально епископ Рима, как столичного города, имел в Церкви особую первенствующую честь, но не власть над всеми остальными христианами. Подобное первенство чести в дальнейшем получил и епископ Константинополя как Нового Рима. Он допускает существование в Церкви административного центра, регулирующего вопросы вероучения и управления, но из этого не следует, что таким центром должно быть одно лицо. Напротив, нормальным является управление Церковью собором епископов, что фактически и происходило в истории со времен апостолов [Ανδρούτσος, 1901, 74–75]. Русские дореволюционные пособия по обличительному богословию также признавали в древней Церкви первенство чести, но не власти, для некоторых епископов, прежде всего Рима и Константинополя, но только по причине высокого политического статуса этих городов.

В своей «Символике» Х. Андруцос оценивает теорию ветвей, согласно которой все исторически существующие христианские Церкви несовершенны и содержат только часть истины, смешанной с заблуждением, и предназначены к тому, чтобы в дальнейшем объединиться и составить идеальную совершенную Церковь. Он не принимает разделения на идеальную и действительную Церковь, указывая, что Господь изначально основал на земле одну Церковь с истинными и неизменными вероучением, нравственностью и обрядами. В этом отношении она не подлежит законам обычного человеческого развития, а только сохраняет уже полученное наследие Откровения. Но находящиеся в ней люди действительно могут развиваться, постепенно усваивая догматические и нравственные истины и воспринимая подаваемую в ней благодать. С этой стороны в Церкви на самом деле существует разрыв между идеалом и действительностью, который должен с ходом времени устраняться [Ανδρούτσος, 1901, 86–87]. Таким образом, он допускает только личное совершенствование христианина, но не развитие Церкви в целом, так как она изначально представляется идеальной и неизменной.

Раскрывая учение о таинствах, И. Месолорас опровергает протестантское учение о них как простых обрядах для укрепления и проявления веры, указывая, что они являются действительными средствами благодати. Более того, таинствами в широком смысле слова он называет освящение воды, заупокойные службы, различные молитвословия и «все вообще священные обряды нашей Церкви, через которые она передает таинственно участвующим в них Божественную благодать» [Μεσολωράς, 1904, 139]. И. Месолорас признает, что ни в Новом Завете, ни в древней Церкви не был официально установлен перечень признаваемых таинств. Он объясняет это отсутствием в то время каких-либо споров и ересей по данному вопросу. При этом он допускает разделение таинств на два рода, один из которых составляют Крещение и Евхаристия как наиболее необходимые для спасения, а другой включает в себя пять остальных таинств как дополнительные средства благодати [Μεσολωράς, 1904, 149–151]. В целом, он придерживается более гибкой точки зрения, чем его современники, четко отделяющие семь таинств от остальных священнодействий.

Х. Андруцос высказывается о взаимных обвинениях православных, католиков и протестантов по вопросу об объективной благодатности таинств и их субъективном усвоении верующим как о бесполезных спорах. На самом деле, если католики и особо подчеркивают объективную действительность таинства, указывая, что оно происходит в силу совершаемого действия, то при этом они не отвергают и необходимость субъективной восприимчивости к таинству в виде покаяния, веры и желания в нем участвовать. Также и те из протестантов, которые признают присутствие благодати в таинствах, не считают веру условием их совершения, а только особо подчеркивают необходимость личного расположения для полноценного усвоения подаваемой благодати. Таким же по сути является и православное учение [Ανδρούτσος, 1901,

256–259]. Тем не менее И. Месолорас, писавший после Х. Андруцоса, продолжает настаивать на принципиальном отличии в учении трех христианских конфессий. Протестантов он обвиняет в том, что они учат о том, что благодать и действие таинства заключены главным образом не в нем самом, а в вере приступающего к нему, а католиков — в учении о воздействии таинства самого по себе, без активного участия принимающего. Правда, он отмечает, что в более поздние времена католические и протестантские богословы умерили крайности своих традиций, приближаясь к православному учению [Μεσολωράς, 1904, 171–176]. Русские дореволюционные учебники обличительного богословия также любили обличать католиков и протестантов, соответственно, в крайнем объективизме или субъективизме, хотя некоторые в то же время отмечали их попытки умерить свои взгляды в этом вопросе.

В статье, посвященной «Догматике» Х. Андруцоса, упоминалось о том, что он использовал в своих рассуждениях о таинствах учение о неизгладимой печати [Геннадий Поляков, 2022, 126]. Действительно, в «Символике» он пишет о Крещении, Миропомазании и Священстве как о таинствах, имеющих неизгладимую печать [Ανδρούτσος, 1901, 262]. В дальнейшем он уточнил свою позицию. Учение о неизгладимой печати он называет католическим и лишенным оснований в Писании и Предании. Его можно рассматривать как несовершенную богословскую теорию, пытающуюся объяснить неповторяемость трех таинств. Но эту неповторяемость можно объяснить и другим образом: как человек однажды рождается физически, так и духовно он рождается однажды через Крещение и связанное с ним Миропомазание; Священство же является вступлением в особое священное служение и не имеет основания совершаться более одного раза [Ανδρούτσος, 1907b, 314–315]. Он разъясняет, что «через неизгладимую печать таинств мы вовсе не хотим истолковать неповторяемость некоторых таинств согласно католической теории, но, принимая ее извне, хотим сказать только то, что некоторые таинства в Православной Церкви после совершения не повторяются, также и когда приобщившиеся их и отступившие или отпавшие в ересь или раскол снова возвращаются в православие» [Ανδρούτσος, 1907b, 339–340].

И. Месолорас определяет Крещение как «таинство, установленное Самим Спасителем, которое при принятии его через служителя Церкви впервые к ней приходящим через его тройное погружение и исхождение в освященной воде во имя Святой Троицы и совершаемое согласно издревле установленному в Церкви чину подает так крещаемому такую Божию благодать, через которую он очищается от первородного греха, если является младенцем, и от личных, если является взрослым, при предварительном наставлении в христианской вере» [Μεσολωράς, 1904, 180]. В данном определении он делает упор на отрицательной стороне таинства, которая состоит в очищении от греха. Далее, однако, он упоминает и о стороне положительной — духовном возрождении, усыновлении Богом, вступлении в Церковь, освящении и оправдании в Духе, наследовании вечной жизни. Что же касается следствия греха в виде похоти плоти, то она, если и остается в христианине, по своей природе не является грехом, а только побуждением к нему, и должна в течение жизни побеждаться крещеным [Μεσολωράς, 1904, 207–211].

И. Месолорас отрицательно относится к таинству Крещения, производимому не полным погружением, а обливанием или окроплением, допуская его, по традиции древней Церкви, только в случае необходимости. Соответственно, это таинство, совершенное инославными, можно признать действительным только когда оно было произведено при крайней необходимости. В противном случае оно недействительно и при переходе в православие, строго говоря, должно совершаться заново. Он ссылается на постановление Элладской Церкви 1873 г., допустившее возможность по снисхождению принимать инославных через помазание миром, и на практику Русской Церкви. Но при этом сам И. Месолорас, в отличие от Х. Андруцоса, предпочитает более строгий подход и пишет: «Мы думаем, что при отсутствии насущной необходимости желающих из инославных христиан прийти в православие следует перекрещивать согласно нашему церковному чину» [Μεσολωράς, 1904, 206].

И. Месолорас определяет Миропомазание как «таинство, через которое в нем тотчас после Крещения помазываемому передаются дары Святого Духа, причем совершитель при каждом крестообразном помазании важнейших частей тела говорит „печать дара Духа Святого. Аминь“» [Μεσολωράς, 1904, 219]. Он указывает, что через это таинство верующему подаются харизмы, которые укрепляют его дальнейшее возрастание жизни во Христе, и не упоминает об установлении у помазываемого личной связи со Святым Духом. Он соглашается с мнением, согласно которому помазание миром вместо возложения рук было введено еще апостолами по причине распространения Церкви и невозможности для них лично присутствовать при каждом совершении этого таинства [Μεσολωράς, 1904, 225].

Евхаристии И. Месолорас дает следующее определение: «таинство, заповеданное и установленное Самим Спасителем, в котором верующий, принимая в покаянии и сокрушении сердца пресуществленные хлеб и вино, верует, что причащается самого Тела и самой Крови Господа в прощение грехов и в жизнь вечную» [Μεσολωράς, 1904, 244]. В качестве основного аспекта таинства он рассматривает принесение умилостивительной Жертвы за грехи живых и усопших, подающее прощение грехов, и в этом отношении опровергает учение протестантов. О соединении же всех верных со Христом и друг с другом упоминает не столь подробно. Но при этом он уделяет внимание рассмотрению чинопоследования таинства Евхаристии, которое он кратко излагает и истолковывает. И в целом И. Месолорас, в отличие от Х. Андруцоса, подробнее рассматривает богослужебные аспекты таинств, что, возможно, было связано с тем, что он преподавал не только символику, но и литургику. При этом Евхаристию он считает совершающейся не только в момент произнесения священником установительных слов, которые являются кульминацией таинства, но в широком смысле и в течение всей литургии, а в более узком — в течение всего евхаристического канона [Μεσολωράς, 1904, 261–266].

И. Месолорас оценивает термин «пресуществление», хотя и отсутствующий в сочинениях древних отцов, пользовавшихся другими названиями, как точно и буквально выражающий православное учение. В таинстве Евхаристии действительно при сохранении всех прежних внешних качеств сущность хлеба и вина превращается в сущность Тела и Крови Христовых. Он подчеркивает, что православные символические книги более точно формулируют истину, потому что если католики говорят о перемещении Тела Христова с небес в Святые Дары или о его новом творении, то православные учат о появлении Тела путем изменения одной сущности на другую [Μεσολωράς, 1904, 271–273].

Покаяние И. Месолорас определяет как «богоустановленное таинство, через которое исповедующий с сокрушением сердца и искренним расположением грехи свои перед духовным отцом, как представителем Бога, получает через возложение рук и над ним читаемую разрешительную молитву прощение грехов, которые он сделал после Крещения» [Μεσολωράς, 1904, 293]. Необходимость этого таинства он видит коренящейся в самой человеческой природе, нуждающейся в том, чтобы выразить другому свои мысли и чувства и через это получить успокоение духа и прощение за совершенные проступки. О благодати, подаваемой в Покаянии, он пишет: «Через это таинство подается исповедующемуся прощение грехов, оправдание перед Богом, примирение с Ним, восстание после падения, успокоение совести, примирение с теми, против кого согрешил» [Μεσολωράς, 1904, 313].

Х. Андруцос скептически относится к утверждениям некоторых богословов о различии между Церквами в том отношении, что православный священник только ходатайствует перед Богом о прощении грехов кающегося, тогда как католический данной ему от Господа властью самостоятельно разрешает исповедавшегося от грехов. На самом деле, пишет он, процесс совершения таинства можно описать по-разному, но по сути у православных и католиков он одинаково состоит в том, что Бог Своею благодатью через священника подает кающемуся прощение, хотя при этом православные и стремятся по возможности уменьшить внимание к личности священника

в таинстве. Различие же более состоит в том, что католики применили в своей покаянной практике учение об индульгенциях и сверхдолжных заслугах святых, тем самым исказив подлинный христианский дух отношений человека с Богом [Ανδρούτσος, 1901, 307–308].

Священством И. Месолорас называет «таинство, учрежденное Богом и установленное Христом, в котором Божественная благодать через возложение рук епископа на верного и законно избранного ставленника и над ним читаемую особую молитву в ходе совершения Божественной литургии проручествует его в свою степень церковной иерархии и поставляет достойным служителем Церкви, чтобы пасти ее словесное стадо, учить его и совершать таинства, передавая и другим воспринятую им благодать» [Μεσολωράς, 1904, 321]. В качестве совершительной молитвы, издревле передаваемой по Преданию Церкви, он называет только возглас «Божественная благодать», во время которого и происходит таинство [Μεσολωράς, 1904, 328].

И. Месолорас без возражений принимает учение о том, что таинства Крещения, Миропомазания и Священства возлагают на принимающего их неизгладимую печать [Μεσολωράς, 1904, 333]. Это подразумевает невозможность для священнослужителя отказаться от сана. Подобное учение противоречило сложившейся в Русской Церкви практике, так что свт. Филарет, переводя «Исповедание» патр. Досифея, удалил упоминание о неизгладимой печати Священства, допустив ее только для Крещения [Послание, 1900, 176]. В отношении клириков, рукоположенных в других конфессиях, И. Месолорас высказывает свое личное мнение, согласно которому духовенство, поставленное у раскольников, по икономии можно принимать в сущем сане без хиротонии, получивших же поставление от еретических епископов, то есть католических, протестантских и англиканских, следует рукополагать заново как не имеющих истинной веры и, следовательно, не получивших настоящего священства [Μεσολωράς, 1904, 335–336]. К этому строгому мнению о необходимости перерукоположения инославных присоединяется и З. Росис [Ανδρούτσος, 1907b, 394].

Брак И. Месолорас определяет как «таинство, заповеданное и установленное Богом, через которое два лица, мужчина и женщина, сочетаются по собственному намерению и взаимному согласию и стремлению, исповеданному перед Церковью, через молитвы и благословения служителя и для этого установленные обряды и предписания, которыми передается Божественная благодать для их законной совместной жизни, взаимопомощи и чистого продолжения и увеличения человеческого рода» [Μεσολωράς, 1904, 339]. Целями брака И. Месолорас называет чистое проведение совместной жизни, деторождение прежде всего с целью увеличения членов Церкви и взаимную помощь супругов во всех трудных обстоятельствах. Важным является и отображение в браке идеального союза Спасителя с Церковью, по какой причине он и становится не только плотским союзом, но и священным таинством [Μεσολωράς, 1904, 340–343].

Елеосвящение, пишет И. Месолорас, есть «таинство, имеющее начало от Спасителя и заповеданное апостолами, через которое верующий, при помазании служителем Церкви освященным елеем с молитвою, получает Божественную благодать, исцеляющую телесные и душевные болезни» [Μεσολωράς, 1904, 353]. Он критикует Католическую Церковь за то, что она главной целью таинства считает прощение грехов и поэтому преподает его только перед смертью. На самом деле важнейшим в Елеосвящении является обретение телесного здоровья, а потом уже прощение тех грехов, которые больной не может исповедовать по причине своей слабости [Μεσολωράς, 1904, 362–363].

Если Х. Андруцос в своей «Символике» вообще не вводит отдельного раздела, посвященного вопросам эсхатологии, то И. Месолорас рассматривает их в разделе, который помещает перед учением о таинствах. Он приводит ряд рациональных аргументов в пользу учения о бессмертии души. В историческом плане все народы и мудрые люди всех эпох согласно признавали бессмертие души. Этому же учит и метафизика, согласно которой душа имеет самосознание, мышление и волю и принадлежит к духовному бессмертному миру. Телеологическое доказательство говорит о том, что душа стремится к высшей цели, которую не может найти в этом ограниченном

мире, но обнаруживает только в вечном высшем благе. Наконец, нравственный закон требует соответствующего воздаяния для добродетельных и злых, которое они и получают в вечной жизни [Μεσολωράς, 1904, 98–99].

И. Месолорас отмечает, что души праведных и грешных до всеобщего суда только предвкушают будущее блаженство и мучение. Он признает только два места для воздаяния душам усопших, а именно рай и ад, причем и в том, и в другом месте существуют различные степени воздаяния за совершенное в земной жизни. Относительно мнения о существовании отдельных областей для усопших некрещеными или для находящихся в очистительном огне И. Месолорас замечает, что оно не имеет основания в Писании и Предании. Умершие же в смешении грехов и добродетелей находятся в аду между спасающимися и погибающими и имеют надежду получить облегчение мучений, а в дальнейшем и полное освобождение от них до всеобщего суда. Но достичь этого они могут не сами по себе, поскольку после смерти не могут уже покаяться и изменить себя в лучшую или худшую сторону, но только через помощь земной Церкви [Μεσολωράς, 1904, 99–105]. Х. Андруцос в своей «Символике» также признавал возможность освобождения от адских мучений по ходатайству Церкви [Ανδρούτσος, 1901, 315–316], хотя в дальнейшем в «Догматике» стал уже отрицать такую возможность [Ανδρούτσος, 1907b, 429–430]. Свт. Филарет при переводе «Исповедания» патр. Досифея также опустил упоминание о таком освобождении до всеобщего суда, указав только на возможность облегчения [Послание, 1900, 183]. Относительно участи умерших некрещеными младенцев И. Месолорас отмечает, что Православная Церковь не имеет ясно выраженного мнения, но склоняется к тому, чтобы уделять им некое промежуточное место, лишенное как адских мучений, так и райского блаженства [Μεσολωράς, 1904, 187–188].

Рассуждая об адских мучениях, И. Месолорас подчеркивает, что они будут не только внутренними, выражающимися в лишении благодати Божией и чувстве своей вины, но и внешними, состоящими в огне, тьме и тому подобном. Относительно этих внешних мучений он указывает на различные мнения церковных авторов, одни из которых понимали их в буквальном смысле, а другие — метафорически, при этом он не высказывает собственных взглядов. В любом случае, пишет И. Месолорас, эти наказания после всеобщего Суда будут вечными как для людей, так и для демонов. Ведь покаяние и исправление являются плодами воздействия благодати, а она находящимся в аду может подаваться только через ходатайство живущих на земле, сами же они уже бессильны совершить что-либо доброе для своего спасения [Μεσολωράς, 1904, 128–131].

Последняя часть «Символики» И. Месолораса посвящена обрядовым вопросам. Он кратко рассказывает о православном богослужении и других традициях. Данный материал представляется излишним, так как не имеет догматического характера и не проводит сравнения между православными и инославными установлениями. Исключение представляет только учение о почитании святых и икон, традиционно включаемое в догматические пособия. И. Месолорас указывает, что почитание выдающихся людей заложено в самой природе человека и совершается и вне христианства. В Церкви же это выражается в прославлении святых как образца для нашей жизни и как ходатаев, предстоящих за нас перед Богом [Μεσολωράς, 1904, 414–415]. Соответственно, выдающихся людей во всех народах старались прославить и увековечить их память в том числе и через средства искусства. Церковь тоже чтит святых через их изображения, усваивая и применяя лучшие художественные традиции. При этом, разумеется, подобное прославление является только подобающим человеку чествованием, но не совершенным служением, принадлежащим одному Богу [Μεσολωράς, 1904, 419–422].

Заключение

Начало XX в. стало важным этапом для православного богословия в Греции. Именно в это время вышли первые полноценные пособия по таким предметам, как догматика и символика. Обзор соответствующих трудов Х. Андруцоса и И. Месолораса

показывает, что греческие богословы относительно содержания догматического материала, за исключением некоторых деталей, не имели принципиального различия с богословами русской академической науки. Только русские авторы в своих пособиях по обличительному богословию обычно приводили краткие исторические сведения о происхождении христианских конфессий, тогда как греки обращали внимание лишь на вероучительную сторону предмета. Сходным было и отношение к инославным, которых как русские, так и греки резко критиковали за догматические отступления от древнего Предания. Соответственно, и возможность объединения с ними рассматривалась только на основе принятия их в Православную Церковь, сохранившую во всем это Предание. При этом Х. Андруцос в некоторых пунктах пытался защитить Католическую Церковь от несправедливой, по его мнению, критики, и высказывал к инославным более мягкое отношение, хотя в целом оставался на тех же позициях, что и остальные. И. Месолорас же отличался более строгим подходом к инославным, выразившимся, в частности, в требовании при переходе в православие заново совершать над ними необходимые таинства.

В то время как русские догматисты в своих учебниках только кратко перечисляли символические книги, греческие преподаватели символики анализировали их более подробно. При этом последние не ставили под сомнение правильность изложенного в этих книгах вероучения, а рассматривали их как образец православности. И. Месолорас в своем учебнике цитировал символические книги целыми страницами без каких-либо критических замечаний. Что же касается значимости самих этих книг, то здесь мнения разделялись, так что одни рассматривали их как вечные и неизменные правила веры, по сути равносильные решениям Вселенских Соборов, а другие — как тексты, составленные по обстоятельствам своей эпохи и имеющие только относительный и временный авторитет, хотя по содержанию и во всем правильные.

Важнейшим различием между русским и греческим богословием того времени стал состав канона символических книг. Если русские опирались на «Исповедания» свт. Петра и патр. Досифея и «Пространный катехизис» свт. Филарета, то греки в качестве авторитетных текстов имели «Исповедания» свт. Геннадия, патр. Митрофана, свт. Петра и патр. Досифея и «Ответы» патр. Иеремии. При этом данный перечень символических книг не был утвержден каким-либо Собором и мог меняться в зависимости от автора. Например, И. Месолорас в своем пособии использовал «Исповедание» свт. Геннадия, а Х. Андруцос не придавал ему вероучительной ценности. Подобная неопределенная ситуация открывала возможность для дискуссии, которая происходила среди православных богословов по этому вопросу в XX в.

Источники и литература

1. Геннадий Поляков (2022) — *Геннадий (Поляков), иером.* «Догматика Православной Восточной Церкви» Христоса Андруцоса как учебник догматического богословия // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 2 (14). С. 111–131.

2. Керенский (1897) — *Керенский В. А.* Старокатолический вопрос в новейшее время // Православный собеседник. 1897. Ч. 1. С. 118–138, 213–236, 401–416.

3. Макарий Булгаков (1883) — *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. СПб.: Тип. Р. Голике, 1883. Т. 1. 598 с.

4. Послание (1900) — Послание патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. М.: Синодальная тип., 1900. С. 142–197.

5. Сведения (1858) — Сведения о живой вере Греческой Церкви // Духовная беседа. 1858. № 14. С. 73–103.

6. Сообщения (1904) — Сообщения о новых книгах // Прибавления к Церковным ведомостям. 1904. №№ 13–14. С. 512–519.

7. Филарет Дроздов (1870) — *Филарет (Дроздов), свят.* Изложение разности между Восточною и Западною Церковью в учении веры // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1870. Кн. 1. С. 31–44.

8. Kyriakos (1897) — *Kyriakos D. A.* Die griechische Kirche steht in der Mitte zwischen der römischen und der protestantischen Kirche // Revue internationale de théologie. 1897. No. 17. P. 8–13.

9. Teologia (2004) — Teologia Dogmatică şi simbolică. Manual pentru Facultăţile Teologice. Cluj-Napoca: Editura Renaşterea, 2004. Vol. 1. 426 p.

10. Αλέξανδρος Λυκούργος (1859) — *Αλέξανδρος (Λυκούργος), αρχιεπ.* Πρόλογος // Ιερομνήμων. 1859. Σ. γ'–μη'.

11. Αλέξανδρος Λυκούργος (1861) — *Αλέξανδρος (Λυκούργος), αρχιεπ.* Ο Ρώσσος ιερεύς Πολυσσάδοφ ελέγχων και ελεγχόμενος // Ιερομνήμων. 1861. Σ. 171–224.

12. Ανδρούτσος (1901) — *Ανδρούτσος Χ.* Δοκίμιον συμβολικής εξ απόψεως ορθοδόξου. Αθήνα: Τυπογραφείο Διονυσίου Γ. Ευστρατίου, 1901. 358 σ.

13. Ανδρούτσος (1907a) — *Ανδρούτσος Χ.* Δογματικαί μελέται. Α. Αθήνα: Τυπογραφείο Α. Διαλησμά, 1907. 148 σ.

14. Ανδρούτσος (1907b) — *Ανδρούτσος Χ.* Δογματική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Αθήνα: Τυπογραφείο του "Κράτους", 1907. ιστ', 462 σ.

15. Βιβλιογραφικόν δελτίον (1905) — Βιβλιογραφικόν δελτίον // Νέα Σιών. 1905. Σ. 117–120.

16. Δυοβουνιώτης (1935) — *Δυοβουνιώτης Κ.* Λόγος εις Ζήκον Δ. Ρώσην // Επιστημονικά μνημόσυνα: καθηγητών του πανεπιστημίου. Αθήνα: [χ. ο.], 1935. Σ. 3–41.

17. Κυριακός (1866) — *Κυριακός Α. Δ.* Λόγος εναρκτήριος εις το μάθημα της συμβολικής: εκφωνηθείς την 4η Νοεμβρίου 1866 εν τω Εθνικώ Πανεπιστημίω. Αθήνα: Τύποις Π. Β. Μωραϊτίνη, 1866. 16 σ.

18. Κυριακός (1893) — *Κυριακός Α. Δ.* Βιβλιοθήκη του Συλλόγου των Μικρασιατών «Ανατολής»: Αντιπαπικά. Αθήνα: Τυπογραφείο Π. Δ. Σακελλαρίου, 1893. κδ', 156 σ.

19. Κυριακός (1896) — *Κυριακός Α. Δ.* Υπέρ των Παλαιοκαθολικών // Ανάπλασης. 1896. № 3. Σ. 25–38.

20. Μεσολωράς (1883) — *Μεσολωράς Ι.* Συμβολική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Τόμος Α'. Τα συμβολικά βιβλία. Αθήνα: Τυπογραφείο «Ο Παλαμήδης», 1883. 494 σ.

21. Μεσολωράς (1893) — *Μεσολωράς Ι.* Συμβολική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Τόμος Α'. Τα συμβολικά βιβλία (Παράρτημα του Α' τόμου). Αθήνα: Τυπογραφείο «Αλεξ. Παπαγεωργίου», 1893. 163 σ.

22. Μεσολωράς (1901) — *Μεσολωράς Ι.* Συμβολική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Τόμος δεύτερος. Τεύχος πρώτον. Αθήνα: Τυπογραφείο των βιβλιεμπορείων Αποστολοπούλου, 1901. 288 σ.

23. Μεσολωράς (1904) — *Μεσολωράς Ι.* Συμβολική της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Τόμος δεύτερος. Β'. Αθήνα: Τυπογραφείο Αθανασίου Γ. Δεληγιάννη, 1904. 480 σ.

24. Μπαλάνος (1937) — *Μπαλάνος Δ.* Εκατονταετηρίς: 1837–1937 Α'. Ιστορία της Θεολογικής Σχολής. Αθήνα: Πυρσός, 1937. 61 σ.

25. Ρώσης (1895a) — *Ρώσης Ζ.* Έλεγχος της υπό Φ. Παπαδοπούλου συνηγόρου του πρώην Πατρών Ν. Καλογερά γενομένης παρερμηνείας της δευτέρας θέσεως του εν Λυκέρνη συνεδρίου των Παλαιοκαθολικών. Και ανάπτυξις των συναφών τη θεσει ταύτη ζητημάτων. Αθήνα: Τυπογραφείο Παρασκευά Λεώνη, 1895. 79 σ.

26. Ρώσης (1895b) — *Ρώσης Ζ.* Ο παλαιοκαθολικισμός: εν σχέσει προς την γνησίαν καθολικότητα και ορθοδοξίαν της Ανατολικής Εκκλησίας. Αθήνα: Τυπογραφείο Παρασκευά Λεώνη, 1895. 15 σ.

27. Ρώσης (1898) — *Ρώσης Ζ.* Αι θεμελιώδεις δογματικαί αρχαί της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας εν αντιβολή προς τας του παλαιοκαθολικισμού. Αθήνα: Τυπογραφείο των Βιβλιεμπορικών Καταστημάτων Αποστολοπούλου, 1898. 31 σ.

28. Ρώσης (1903) — *Ρώσης Ζ.* Σύστημα δογματικής της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας. Αθήνα: Τυπογραφείο Ανέστη Κωνσταντινίδου, 1903. 502 σ.

29. Τρεμπέλας (1959) — *Τρεμπέλας Π.* Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας. Τόμος 1. Αθήνα: Αδελφότης Θεολόγων «Η Ζωή», 1959. 568 σ.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

А. В. Ведяев

Анафематствование в новейшей практике Русской Православной Церкви

УДК 271.2-745-9:348.58(470+571)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_136
EDN TAUPCG

Аннотация: В Русской Православной Церкви анафематствование применялось трижды за последнюю четверть века. Лишь два из этих дел хорошо исследованы (в частности, автором) — отлучение от Церкви Архиерейским Собором 1997 г. бывшего киевского митрополита Филарета (Денисенко) и бывшего священника Г. П. Якунина. В то же время совершенно отсутствуют исследования по делу схиигум. Сергия (Романова), лишенного сана и отлученного от Церкви епархиальным судом Екатеринбургской епархии в 2020 г. В связи с этим выбранная тема является актуальной. В статье используется методология юридического и канонического анализа документов. Новизна темы заключается в исследовании дела схиигум. Сергия, в сравнительном исследовании дел об анафематствовании новейшего периода, а также в обобщении церковно-судебной практики в рассмотренных делах, что может иметь практическое значение для совершенствования церковной нормативной базы и практики правоприменения. Делается вывод о соответствии наложенного наказания совершенным правонарушениям, несмотря на отдельные недостатки в использовании канонов. В целом с процессуальной точки зрения лишь дело схиигум. Сергия безупречно, а в процессах 1997 г. имелся ряд проблем. Также в статье рассматривается вопрос об осуждении схиигум. Сергия светским судом, в связи с чем сопоставляются церковные и светские обвинения и наложенные наказания. Статья написана на основе доклада, сделанного автором на VII Барсовских чтениях (Санкт-Петербургская духовная академия, 08.12.2023 г.).

Ключевые слова: Барсовские чтения, Барсовское общество, церковное право, каноническое право, анафема, Положение о церковном суде, церковный суд, епархиальный суд, Архиерейский Собор, церковные наказания, история Русской Православной Церкви, расколы, Филарет (Денисенко), Г. П. Якунин, Сергий (Романов).

Об авторе: **Алексей Викторович Ведяев**
Кандидат богословия, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Самарской духовной семинарии, доцент кафедры, действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова («Барсовского общества») Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.
E-mail: wedalv@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9395-8741

Для цитирования: Ведяев А. В. Анафематствование в новейшей практике Русской Православной Церкви // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 136–151.

Статья поступила в редакцию 15.01.2024; одобрена после рецензирования 29.01.2024; принята к публикации 31.01.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Alexey V. Vedyaev

Anathematization in the Latest Practice of the Russian Orthodox Church

UDK 271.2-745-9:348.58(470+571)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_136
EDN TAUPCG

Abstract: In the Russian Orthodox Church, anathematization was used three times over the last quarter century. Just two of these cases have been well studied (e.g. by the author) — those of the former Kyiv Metropolitan Filaret (Denisenko) and the former priest G. P. Yakunin who were excommunicated of from the Church by the Council of Bishops in 1997. At the same time, there is absolutely no research of the case of schema-hegumen Sergius (Romanov) deprived of his rank and excommunicated from the Church by the diocesan court of the Yekaterinburg diocese in 2020. In this regard, the topic chosen is relevant. The methodology used is that of legal and canonical analysis of documents. The novelty of the topic is attributable to the study of the case of schima-hegumen Sergius, to comparative analysis of the cases of anathematization of the latest time, as well as to generalization of church judicial practice in the cases considered, which may be of practical importance for improving the church regulatory basis and law enforcement practice. The conclusion is made that the imposed punishment corresponds to the offenses committed, despite of some shortcomings in the use of the canons. In general, from a procedural point of view, only the case of schima-hegumen Sergius was impeccable, while the 1997 trials had a number of problems. The article also discusses the issue of condemning schima-hegumen Sergius by a secular court, which allows comparing church and secular charges and imposed punishments. The article was written on the basis of a report delivered at the VIIth Barsov Readings (St. Petersburg Theological Academy, 08.12.2023).

Keywords: Barsov Readings, Barsov Society, Church Law, Canon Law, anathema, Regulations on the church court, church court, diocesan court, Council of Bishops, church punishments, history of the Russian Orthodox Church, schisms, Filaret (Denisenko), G. P. Yakunin, Sergius (Romanov).

About the author: **Alexey Viktorovich Vedyaev**
Ph.D. in Theology, Head of the Department of Church Practical Disciplines, Samara Theological Seminary, Associate Professor; full member of the T. V. Barsov Society for the Study of Canon Law ("Barsov Society") at St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.
E-mail: wedalv@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9395-8741

For citation: Vedyaev A. V. Anathematization in the Latest Practice of the Russian Orthodox Church. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 136–151.

The article was submitted 15.01.2024; approved after reviewing 29.01.2024; accepted for publication 31.01.2024.

Введение

Отлучение от Церкви, которое является самым серьезным видом наказания, крайне редко практиковалось в новейшей истории Русской Православной Церкви. Известно о нескольких таких случаях за последние десятилетия: в 1997 г. — бывший киевский митрополит Филарет (Денисенко) и бывший священник Глеб Павлович Якунин (1934–2014), а почти через четверть века, в 2020 г., — схиигум. Сергий (Романов), который незадолго до этого был лишен сана.

Суд над бывшим митрополитом подробно рассмотрен нами ранее в монографии «К покаянию и исправлению»: суды над архиереями в истории и современности Русской Церкви» [К покаянию и исправлению, 2023]. Еще ранее в журнале «Христианское чтение» были опубликованы две статьи: одна затрагивала дело митр. Филарета [Ведяев, 2022], вторая — осуждение Г. П. Якунина [Ведяев, 2023]. Однако дело схиигум. Сергия (Романова) до настоящего времени не было никем изучено должным образом. Поэтому оно представляется интересным, равно как и взаимное сопоставление трех дел между собой. Это может иметь и прикладное значение как для обобщения и улучшения церковно-судебной практики, так и для совершенствования церковно-нормативных документов.

Анафематствование бывшего митрополита Филарета (Денисенко) и бывшего священника Г. П. Якунина (1997 г.)

Поскольку, как было отмечено, дела бывшего священника Г. П. Якунина и бывшего митрополита Киевского и всея Украины Филарета (Денисенко) были подробно рассмотрены нами ранее, упомянем о них коротко.

Митрополит Филарет (Денисенко) был дважды судим Архиерейским Собором: 11.06.1992 г. — лишен сана, 21.02.1997 г. — отлучен от Церкви (фактически также лишен монашества) [К покаянию и исправлению, 2023, 170, 220].

В вину ему ставилось создание раскола. В деле об отлучении было использовано четыре канона (см. табл. 1), но два из них не имели санкций (4-е правило Антиохийского Собора и 14-е правило Сардикийского Собора), два — использованы по аналогии (уже упомянутое правило Сардикийского Собора, которое относилось к пресвитерам и диаконам, но не к епископам, а также 88-е правило свт. Василия Великого, которое, помимо этой проблемы, еще и говорило о служении после запрещения, а здесь уже было лишение сана, т. е. была двойная аналогия (по лицу и событию)) [К покаянию и исправлению, 2023, 234–235]. Лишь одно правило — 28-е Апостольское — относилось к сущности дела [К покаянию и исправлению, 2023, 235].

Процессуальная сторона дела нами ранее характеризовалась так: «С процессуальной точки зрения данное дело было осложнено тем, что подсудимый уже не являлся архиереем, а действовавшее право содержало пробел в отношении подсудности монахов. По логике оно должно было рассматриваться по первой инстанции епархиальным советом, с возможным переносом на рассмотрение Синода, который, в свою очередь, мог делегировать его Архиерейскому Собору. Однако таких решений принято не было… хотя и примененный порядок не противоречил догматике и канонике, а также статусу Архиерейского Собора как высшего судебного органа между Поместными Соборами. Кроме того, возникает вопрос о том, епархиальный совет какой епархии должен был рассматривать это дело (вероятно, Киевской). Возможно, это стало одной из причин рассмотрения дела Собором» [К покаянию и исправлению, 2023, 235–236]. Еще одной проблемой в деле стало отсутствие двукратного отложения заседания из-за неявки, о котором будет сказано ниже при рассмотрении дела Г. П. Якунина, поскольку в нем была такая же ситуация. Стоит напомнить, что процессуальные аспекты обоих дел регламентировал действовавший на тот момент Устав об управлении Русской Православной Церкви 1988 г. (с последующими поправками).

Впоследствии бывший митрополит стал «киевским патриархом», главой т. н. Киевского патриархата, который в 2018 г. был объединен с Украинской автокефальной церковью в т. н. Православную церковь Украины, главой которой стал «митрополит» Епифаний (Думенко). Однако вскоре бывший митр. Филарет предпринял успешную попытку по восстановлению Киевского патриархата [К покаянию и исправлению, 2023, 233, 236–237].

Бывший священник Глеб Павлович Якунин был 08.10.1993 г. лишен сана Синодом, а 21.02.1997 г. был анафематствован Архиерейским Собором одновременно с бывшим киевским митрополитом [Ведяев, 2023, 201]. В вину Г. П. Якунину ставилось вступление в общение со структурой бывшего митр. Филарета, продолжение ношения священнических одежд, возведение хулы на Церковь [Ведяев, 2023, 201]. Впоследствии он стал сооснователем т. н. Апостольской православной церкви, в который и пребывал до своей смерти в 2014 г. [Ведяев, 2023, 201].

В деле об анафематствовании Г. П. Якунина использовано шесть канонов, четыре из которых применялись при отлучении от Церкви мон. Филарета (см. табл. 1).

Таблица 1

Каноны, нарушение которых вменялось мон. Филарету (Денисенко) и Г. П. Якунину (составлена на основе таблицы: [Ведяев, 2023, 202])[1]

Канон	Содержание канона
28-е Апостольское правило	Отлучение от Церкви епископов, пресвитеров и диаконов за служение после лишения сана
4-е правило Антиохийского Собора	Епископы, пресвитеры и диаконы, совершающие служение после лишения сана, не могут подавать апелляцию и быть восстановлены в сане
14-е правило Сардикийского Собора	Запрет пресвитерам и диаконам присваивать себе общение после лишения сана до рассмотрения апелляции
10-е правило Карфагенского Собора	Анафема пресвитеру, осужденному епископом и воздвигшему свой алтарь
13-е правило Двукратного Собора	Лишение сана диакона или пресвитера, прекративших общение со своим епископом и не поминающих его
88-е правило свт. Василия Великого	Анафема пресвитеру за служение после запрещения

Что касается правил, которые совпадают с делом мон. Филарета, проблемы практически те же самые. Каноны Антиохийского и Сардикийского Соборов не имеют санкций, правило свт. Василия Великого использовано по аналогии события (говорит о служении после запрещения, в то время как лицо было лишено сана) [Ведяев, 2023, 202]. Среди правил, которые использовались только в этом деле, проблема лишь у 13-го правила Двукратного Собора. Оно не относится к сущности дела, поскольку в качестве санкции устанавливает лишение сана, чему уже был подвергнут обвиняемый [Ведяев, 2023, 202]. К сущности дела однозначно относятся два канона — 28-е Апостольское правило и 10-е правило Карфагенского Собора [Ведяев, 2023, 202]. Первое было использовано в деле мон. Филарета, второе — только в деле Г. П. Якунина.

В процессуальной сфере фактически были те же проблемы, что и в деле мон. Филарета. Дело должен был рассматривать епархиальный совет, который мог передать его Синоду, а тот — Архиерейскому Собору, однако этого сделано не было [Ведяев,

[1] Заливкой выделены каноны, использованные в деле мон. Филарета, жирным — каноны, впоследствии использованные в деле о лишении сана схиигум. Сергия (Романова).

2023, 204]. Еще одна проблема — неясность, епархиальному совету какой епархии был подсуден Г. П. Якунин (вероятно, Московской) [Ведяев, 2023, 204].

Также отмечалась следующая проблема в обоих делах: «Еще один проблемный аспект — отсутствие двукратного отложения суда из-за неявки, в связи с чем дела рассматривались заочно. Конечно, подсудимые вряд ли бы явились на заседание, однако хотя бы были бы соблюдены элементарные правила церковно-судебного этикета. Нормы об отложении дела отсутствовали в действовавших тогда документах Русской Православной Церкви, однако по справедливости такие правила должны были применяться. Конечно, Архиерейские Соборы являются редким явлением, поэтому отложение дела привело бы к его затягиванию на длительный период, однако этих лиц можно было бы осудить на уровне епархиальных судебных инстанций, отложение дела в которых привело бы лишь к незначительному увеличению сроков его рассмотрения» [Ведяев, 2023, 204].

Итак, Архиерейским Собором 1997 г. были анафематствованы два человека: мон. Филарет (Денисенко), бывший киевский митрополит, и Г. П. Якунин, бывший священник. Оба они были лишены сана ранее (один — архиерейского, другой — священнического). В деле Г. П. Якунина привлечены все каноны, использованные при анафематствовании мон. Филарета, а также два дополнительных. Лишь часть из них относится к сущности дел, у остальных же есть такие проблемы, как использование по аналогии и отсутствие санкций. Процессуальные аспекты дела соблюдены не были, поскольку не было формальной передачи дел вышестоящим инстанциям, однако примененный порядок не противоречил канонике и догматике.

Церковный суд над схиигуменом Сергием (Романовым) (2020 г.)

Следующее громкое дело об анафематствовании состоялось почти через четверть века после отлучения от Церкви мон. Филарета (Денисенко) и Г. П. Якунина. В 2020 г. был запрещен в служении, а затем лишен сана и анафематствован клирик Екатеринбургской епархии схиигум. Сергий (Романов). В «Журнале Московской Патриархии» отмечалось, что он был запрещен в служении за ковид-диссидентство, выразившееся в опубликованных в соцсетях выступлениях с обвинением священноначалия в богоотступничестве и призывами людей к неподчинению власти [Из самоизоляции, 2020, 11].

Сведения о ходе процесса и о принятых решениях имеются на епархиальном и патриархийном сайтах. Хронология рассмотрения дела показана в табл. 2.

Таблица 2

Хронология рассмотрения дела схиигум. Сергия

Дата	Решение
27.04.2020 г.	Указ епархиального архиерея о запрещении публичных выступлений
26.05.2020 г.	Указ епархиального архиерея о запрещении в служении
15.06.2020 г.	Перенос заседания на 26.06.2020 г. в связи с оставлением подсудимым заседания епархиального суда
26.06.2020 г.	Повторный перенос заседания на 03.07.2020 г. в связи с неявкой подсудимого на заседание епархиального суда
03.07.2020 г.	Принятие епархиальным судом решения о лишении сана
24.07.2020 г.*	Утверждение решения о лишении сана епархиальным архиереем и Патриархом
07.09.2020 г.	Перенос заседания в связи с неявкой подсудимого на заседание епархиального суда

09.09.2020 г.	Повторный перенос заседания на 10.09.2020 г. в связи с неявкой подсудимого на заседание епархиального суда
10.09.2020 г.	Принятие епархиальным судом решения об отлучении от Церкви
19.10.2020 г.*	Утверждение решения об отлучении от Церкви епархиальным архиереем и Патриархом

* Не позже этих дат.

26.05.2020 г. митрополитом Екатеринбургским и Верхотурским Кириллом (Наконечным) был издан указ № 41 о запрещении в служении до решения епархиального суда заштатного клирика Екатеринбургской епархии схиигум. Сергия (Романова) за нарушение указа № 32 от 27.04.2020 г. (Запрещен в священнослужении). Тексты обоих документов опубликованы в указанном источнике. В указе № 32 говорилось о том, что митрополит ранее беседовал с о. Сергием на тему его публичных выступлений, получил от него обещание исправиться, однако этого не произошло. Далее со ссылкой на толкование Вальсамона на 58-е Апостольское правило[2] (где говорится, что клирики учат с дозволения архиерея) сказано о запрете для о. Сергия проповедовать и давать духовные советы. Кроме того, для него установлено еще несколько запретов: покидать Иоанно-Богословский скит без письменного благословения архиерея, совершать литургию, таинства и требы, в т. ч. Исповедь, экзорцизм и монашеские постриги (а также благословлять на них). Было указано, что это сделано по двум причинам: о. Сергий является заштатным клириком (поэтому был ограничен в совершении богослужений) и схимником (поэтому должен пребывать в затворе). Ношение священнического креста и принятие Причастия о. Сергию документ разрешает. Таким образом, можно говорить о том, что схиигум. Сергий фактически был запрещен в служении за свои публичные выступления.

15.06.2020 г. состоялось заседание церковного суда, сведения о котором опубликованы на епархиальном сайте (Епархиальный суд 15.06.2020). Судом было принято решение № 4, в соответствии с которым слушание дела переносилось на 26.06.2020 г. из-за того, что подсудимый спешно покинул заседание после того, как зачитал текст, не имеющий отношения к сущности обвинений. В документе также говорится о наличии у суда опасений в том, что схиигум. Сергий будет совершать богослужения, находясь в состоянии запрещения, поскольку он пришел на заседание с возложенным на себя священническим крестом. В связи с этим указывается, что подобные действия попадают под 31-е Апостольское правило (его текст приводится), которое подразумевает за это лишение сана. Кроме того, говорится о недействительности таинств, совершенных клириком, находящимся в таких обстоятельствах, а также о возможности запрещения в служении лиц, которые будут сослужить с подсудимым. Следует отметить, что упомянутый здесь канон подобран не вполне удачно: в нем говорится о молитвенных собраниях, совершаемых отдельно от епископа, хотя в тот момент такого, скорее всего, еще не было.

26.06.2020 г. церковный суд принял решение № 5 (Епархиальный суд 26.06.2020). В нем говорится об очередной неявке подсудимого, несмотря на извещение повесткой, в связи с чем заседание перенесено на 03.07.2020 г., а схиигум. Сергию направлена очередная повестка.

03.07.2020 г. состоялось намеченное заседание епархиального суда, резолютивная часть принятого решения была опубликована (Епархиальный суд 03.07.2020). Схиигум. Сергий (Романов) был приговорен к лишению сана из-за нарушения священнической присяги, монашеских обетов и ряда канонов, которые перечислялись. Со ссылкой на п. 4 ст. 47 Положения о церковном суде в документе содержится просьба

[2] Это правило говорит об отлучении епископа, который не учит людей благочестию (каноны приводятся по изданию: (Книга правил, 2004)).

к епархиальному архиерею ходатайствовать перед Патриархом о лишении схиигум. Сергия сана.

Некоторые сведения о мотивировочной части решения есть в заметках об этом событии, опубликованных на епархиальном (Церковный суд постановил извергнуть: *епархия*) и патриархийном (Церковный суд постановил извергнуть: *Патриархия*) сайтах. Они практически идентичны друг другу. Кроме того, первая еще и содержит текст канонов, нарушение которых вменялось подсудимому. В заметках говорится, что схиигум. Сергий нарушил наложенные на него архиереем ограничения, в своих выступлениях часто лгал и клеветал, а после начала церковного судопроизводства прекратил поминать на службах Патриарха и епархиального архиерея, чем нарушил ряд канонов. К сожалению, ни в одном из упомянутых источников не сказано, был ли подсудимый на заседании. Однако наиболее вероятно — не был. В заметке на епархиальном сайте также отмечено, что в ходе рассмотрения дела появились многочисленные свидетельства о фактах жестокого обращения с детьми в Среднеуральском монастыре, которые необходимо исследовать правоохранительным органам.

24.07.2020 г. на патриархийном сайте была опубликована заметка об утверждении Патриархом решения епархиального суда (Святейший Патриарх утвердил решение об извержении). Точная дата вынесения решения Патриархом не указана, в связи с чем можно говорить о том, что это произошло не позднее 24 июля — даты публикации заметки. Однако из последующих материалов дела известно, что это произошло именно в эту дату: она называется в повестке, которой подсудимый был вызван на новое судебное заседание. В заметках также отсутствуют сведения о дате утверждения решения епархиальным архиереем, что требовалось перед его передачей Патриарху, поэтому можно сделать вывод, что это было сделано не позднее той же даты — 24 июля.

После этого состоялось еще несколько судебных заседаний, на которых уже был поставлен вопрос об отлучении бывшего схиигумена от Церкви. В очередной заметке (Очередное заседание 06.09.2020) сообщалось, что первое такое заседание планировалось провести 07.09.2020 г., приводился текст повестки, а также сообщалось, что на него было вызвано еще несколько клириков, сослуживших с бывшим схиигум. Сергием, которым вменялось нарушение нескольких канонов (31-го Апостольского правила и 13-го правила Двукратного Собора).

В тексте повестки говорится, что схимон. Сергий (Романов) вызывается на заседание епархиального суда как обвиняемый в нарушении 28-го Апостольского правила (приводится его полный текст) и что ранее, 24.07.2020 г., Патриарх утвердил решение о лишении его сана. Далее приводятся цитаты из его публичных выступлений, размещенных в сети «Интернет», в связи с чем ему предлагается ответить на 22 вопроса, чтобы не быть отлученным от Церкви. Сущность этих высказываний — прекращение поминовения епархиального архиерея в связи с его антиканоническими действиями (экуменизм, ересь, лишение сана без суда и следствия, недопущение прихожан на службы из-за пандемии коронавируса и проч.). Далее приводится несколько канонов, связанных с порядком обвинения епископа, и делается вывод, что 15-е правило Двукратного Собора не будет распространяться на схимон. Сергия, если он не сможет доказать противоправность действий митр. Кирилла.

Сразу обращает на себя внимание противоречивость повестки: подсудимому вменяется нарушение 28-го Апостольского правила (подвергает анафематствованию лиц, служивших после запрещения) и далее предлагается обосновать применение им 15-го правила Двукратного Собора (дозволяет клирикам прекратить поминовение Патриарха при его впадении в ересь). Во-первых, правило говорит про клириков, а подсудимый — уже простой монах. Как следствие, он не может совершать богослужения и кого-то поминать на службах. Во-вторых, в правиле говорится о прекращении поминовения Патриарха, а в повестке — о прекращении поминовения митрополита. Логичнее было бы употребить другой канон — 13-е правило Двукратного Собора, аналогичное 15-му правилу, но которое говорит о прекращении поминовения

клириками своего архиерея. Поэтому вторая часть повестки представляется абсолютно бессмысленной. Логичнее было бы выдвинуть обвинение в клевете на духовное лицо.

Сведений о том, состоялось ли заседание 07.09.2020 г., не имеется. Скорее всего, оно все же состоялось, но бывший схиигумен на него не явился, в пользу чего говорит тот факт, что последующее заседание от 10.09.2020 г. названо третьим, о чем будет сказано ниже.

На слушание дела 09.09.2020 г. подсудимый вновь не явился, в связи с чем ему была направлена новая повестка о вызове на заседание 10.09.2020 г. (ее текст опубликован в: (Очередное заседание 09.09.2020)).

О заседании, поставившем точку в деле, известно из двух практически идентичных заметок — на сайте епархии (Решение об отлучении: *епархия*) и патриархии (Решение об отлучении: *Патриархия*). В них говорится, что на третьем заседании, состоявшемся 10.09.2020 г., на которое схимон. Сергий не явился, было принято решение об отлучении его от Церкви, с последующим утверждением епархиальным архиереем и Патриархом.

19.10.2020 г. на патриархийном сайте появилась заметка об утверждении решения Патриархом (Святейший Патриарх утвердил решение об отлучении). В ней не указана точная дата этого события, поэтому можно говорить, что оно было не позднее 19.10.2020 г. — даты публикации заметки. Здесь вновь отсутствуют сведения и о дате утверждения решения епархиальным архиереем, поэтому можно утверждать, что это тоже произошло не позднее упомянутого числа. Практически аналогичный текст (с незначительными и несущественными сокращениями) был размещен в «Журнале Московской Патриархии» (ЖМП, 2020, 10).

К сожалению, в сведениях о заседании 10.09.2020 г. и в информации об утверждении решения Патриархом нет ни текста судебного решения, ни сведений о том, нарушение каких канонов было вменено подсудимому. Можно лишь предположить, что это были те правила, которые указывались в повестке, — 28-е Апостольское правило и 15-е правило Двукратного Собора. Не исключено, что были использованы и другие каноны.

Вероятно, анафематствование схимон. Сергия одновременно с этим влекло для него лишение монашества. Как уже отмечалось выше, именно это произошло с мон. Филаретом (Денисенко) после его анафематствования в 1997 г.

Таблица 3

Каноны, нарушение которых вменялось схиигум. Сергию при лишении сана[3]

Канон	Содержание канона
28-е Апостольское правило	Отлучение от Церкви епископов, пресвитеров и диаконов за служение после лишения сана
39-е Апостольское правило	Пресвитеры и диаконы ничего не совершают без воли епископа
4-е правило IV Вселенского Собора	Отлучение от церковного общения монахов, основывающих монастыри без воли епископа или не подчиняющихся ему
8-е правило IV Вселенского Собора	Отлучение от церковного общения монахов и мирян и наложение на клириков наказаний согласно правилам за отказ от подчинения своему епископу
4-е правило Антиохийского Собора	Епископы, пресвитеры и диаконы, совершающие служение после лишения сана, не могут подавать апелляцию и быть восстановлены в сане

[3] Заливкой выделены каноны, использованные в делах об анафематствовании мон. Филарета и Г. П. Якунина в 1997 г.: правило Двукратного Собора — только в деле Г. П. Якунина, остальные — в обоих делах.

5-е правило Антиохийского Собора	Лишение сана диакона или пресвитера, поставившего свой жертвенник, после того как не послушает двукратного призывания
38-е правило Карфагенского Собора	Епископ или клирик, отлученный от общения и приступающий к нему, «признаваем был произнесшим сам на себя приговор осуждения» (по толкованиям, теряет право апелляции)
13-е правило Двукратного Собора	Лишение сана диакона или пресвитера, прекративших общение со своим епископом и не поминающих его

Рассмотрим материально-правовую сторону дела схиигум. Сергия. При лишении сана было использовано восемь канонов, сущность которых показана в табл. 3. Как видно, три из них использовались в обоих делах 1997 г. об анафематствовании.

Существу дела о лишении сана полностью соответствовали 5-е правило Антиохийского Собора и 13-е правило Двукратного Собора. Ряд канонов не связаны с наказаниями: 39-е Апостольское правило, которое вообще не содержит никаких санкций, а также два правила, говорящие про запрет апелляции, — 38-е (29-е) правило Карфагенского Собора[4] и 4-е правило Антиохийского Собора. Последнее к тому же еще и использует аналогию события, поскольку говорит о служении после лишения сана, а человек был лишь запрещен в служении. Такая же аналогия используется в 28-м Апостольском правиле, которое при этом подразумевает еще и более строгое наказание (отлучение от Церкви). Нами ранее отмечалась недопустимость использования аналогии в праве церковных наказаний, как это установлено в светском уголовном праве [К покаянию и исправлению, 2023, 173].

Оба правила IV Вселенского Собора являются специфическими, поскольку относятся к монашествующим. В них говорится про наказание за непослушание епископу: в обоих канонах — для монашествующих путем отлучения от общения, а в 8-м правиле — еще и для клириков, но без конкретного наказания. Некоторые затруднения возникают с пониманием термина «отлучение». Вероятно, здесь имеется в виду запрет на причастие. Именно так оно понимается в Славянской Кормчей в толковании на 4-е правило (Правила Вселенских Соборов, 2000, 170). Прот. Владислав Цыпин четко разделяет отлучение малое и великое (анафема) [Цыпин, 2009, 647]. Также он отмечает, что для духовных лиц параллельными наказаниями являются запрещение в служении и лишение сана, но не с одновременным использованием любого вида отлучения, поскольку иначе нарушается принцип «не отмстиши дважды за едино» [Цыпин, 2009, 647]. В связи с этим следует говорить, что к делу схиигум. Сергия относится только та часть 8-го правила, которая говорит про клириков. Но она санкций не содержит. 4-е правило фактически не соответствует делу: к схиигум. Сергию оно неприменимо, поскольку на него как на клирика не может быть наложено отлучение от причастия, а наказанию, параллельному этому, — запрещению в служении, — он уже был подвергнут. Использование в 8-м правиле разных санкций для клириков и монахов объясняется просто: в то время принятие монахами священного сана считалось недопустимым.

Как уже было отмечено, точных данных о том, какие правила использовались при анафематствовании схимон. Сергия, нет, но можно предположить, что это были в т. ч. 28-е Апостольское правило и 15-е правило Двукратного Собора. К сущности дела относится только первое. Второе же говорит о лишении сана пресвитера, епископа и митрополита за прекращение общения с патриархом и отказ от его поминовения. Поскольку подсудимый уже был лишен сана, употребление этого правила здесь не имело никакого смысла. Аналогичное говорилось выше про 13-е правило Двукратного Собора.

[4] Именно так понимает это правило еп. Никодим (Милаш) (см.: [Ведяев, 2022, 198]).

Рассмотрим процессуальные аспекты дел. Поскольку решения по обоим делам не были опубликованы полностью, не все нюансы процессов можно проанализировать, например, невозможно судить о составе суда, о соблюдении порядка проведения заседаний.

По Положению о церковном суде 2008 г. (в редакции 2017 г.) (Положение о церковном суде) епархиальный суд рассматривает дела в отношении клириков, монашествующих, а также мирян, занимающих церковные должности (ст. 24). Дело передается в епархиальный суд распоряжением архиерея при наличии заявления о церковном правонарушении или при получении сообщения о нем из иных источников (ст. 33). В случае неявки подсудимого суд может отложить рассмотрение дела до двух раз, если посчитает причины неявки уважительными, и обязательно делает это, если стоит вопрос о лишении сана или о запрещении в священнослужении (ст. 40). Принятое епархиальным судом решение утверждается архиереем не ранее чем через 15 рабочих дней после принятия, а решения о пожизненном запрещении в служении, лишении сана или отлучении от Церкви передаются на утверждение Патриарху в течение 5 рабочих дней после наложения резолюции архиереем (ст. 47). Похожая норма есть в Уставе Русской Православной Церкви (Устав РПЦ): эти наказания утверждаются Патриархом или епархиальным архиереем с последующим утверждением Патриархом, за исключением Украинской Церкви, где это делает Киевский митрополит (ст. 5 гл. 9). Сроки принятия такого решения Патриархом отсутствуют в обоих документах.

По Положению о запрещении клириков в служении 2014 г. (Положение о практике запрещения, 2014), в указе о наложении такового прещения должны быть указаны причина прещения, церковно-правовое обоснование (каноны и иные документы), срок запрещения (ст. I.1). Как видно, в указе о запрещении в служении, изданном 26.05.2020 г., не были указаны каноны, а срок был указан «до решения епархиального суда». Фактически эта мера была временной, досудебной. Нами уже отмечалось, что такая практика часто использовалась в судах над архиереями в новейший период [К покаянию и исправлению, 2023, 170]. Поэтому отсутствие в указе канонов можно считать лишь его незначительным недостатком. Временное запрещение в служении, налагаемое до решения церковного суда, предусмотрено Положением о церковном суде, но лишь для Высшего общецерковного суда, работающего по первой инстанции (ст. 33). Для епархиальных судов такая норма отсутствует. Однако эту практику можно вывести из 90-го правила Карфагенского Собора (при обвинении клирика он должен быть вне общения до тех пор, пока не оправдается), а также из 38-го правила Карфагенского Собора (отлучение от общения клирика может быть наложено до выслушивания его оправдания). Есть и аналогичные каноны для архиереев — 28-е правило Карфагенского Собора и 14-е правило Сардикийского Собора, что нами уже отмечалось [К покаянию и исправлению, 2023, 179]. Из этого можно сделать вывод, что установление срока запрещения в служении на период до решения церковного суда вполне может применяться, а Положение о запрещении в служении нуждается в совершенствовании.

В целом же, как видно, процессуальные аспекты были полностью соблюдены. Явным пробелом Положения о церковном суде является то, что в ст. 40 (обязательное отложение дела при неявке) говорится только о рассмотрении дел о лишении сана и о запрещении в служении, но ничего не сказано про анафематствование. В то же время там сказано об отложении в этих случаях дела до двух раз, т. е. оно может быть отложено и всего лишь один раз. Поэтому даже если заседания 07.09.2020 г. все же не было и дело об анафематствовании рассматривалось только два раза, это не нарушает нормы Положения о церковном суде.

Не вполне ясен вопрос о процессуальных сроках. Как уже отмечалось, Положение о церковном суде говорит об утверждении решения епархиального суда епархиальным архиереем не ранее чем через 15 рабочих дней после принятия. Решение было принято 3 июля (пятница), а 24 июля (пятница) уже было утверждено Патриархом.

Если считать день принятия решения, то 15-дневный срок наступал 23 июля, и тогда 24 июля архиерей мог его утвердить, после чего в тот же день это же мог сделать и Патриарх. В Положении виден явный пробел в отношении того, входит ли день принятия решения в указанный 15-дневный срок.

Особо следует отметить то, что бывший схимник осужден еще и светским судом. На сайте судов общей юрисдикции г. Москвы есть сведения по делу № 01–0577 / 2021 (По делу № 01–0577 / 2021), рассмотренному Измайловским районным судом. Подсудимым является Н. В. Романов, ему вменяются следующие нормы Уголовного кодекса: ст. 148 ч. 3, ст. 330 ч. 1, ст. 110.1 ч. 3 пп. «в» и «д». Дело поступило 11.08.2021 г., приговор вынесен 30.11.2021 г., апелляционное обжалование состоялось 21.03.2022 г., тогда же приговор и вступил в силу. Публикация приговора первой инстанции запрещена, однако постановление апелляционной инстанции присутствует. Личные данные в деле обезличены, однако в некоторых местах они оставлены, возможно, по недосмотру. Там упоминаются Среднеуральский монастырь, митрополиты Екатеринбургский и Верхотурский Кирилл и Евгений[5], схиигум. Сергий и ряд других лиц, а также документы, связанные с запрещением в служении, лишением сана и отлучением от Церкви. Поэтому по данному делу подсудимым однозначно проходил бывший схимник. В материалах дела говорится, что он был осужден на лишение свободы сроком на 3 года и 2 месяца, который был оставлен в силе апелляционной инстанцией. Сущность составов, предусмотренных соответствующими нормами УК (УК РФ), показана в табл. 4.

Из СМИ известно, что 27.01.2023 г. Бабушкинский районный суд г. Москвы приговорил бывшего схимника к 5,5 годам колонии по второму уголовному делу о разжигании ненависти к представителям иных религий, и с учетом первого приговора он получил 7 лет лишения свободы, одновременно с чем наказание получил его помощник В. Могучев (Семь лет колонии).

На сайте судов общей юрисдикции г. Москвы есть информация по делу № 01–0026 / 2023 (По делу № 01–0026 / 2023). Оно поступило 03.08.2022 г., приговор вынесен 27.01.2023 г., подсудимыми проходили В. В. Могучев и Н. В. Романов, обжалования не было. Публикация приговора была запрещена. Н. В. Романову вменялись следующие нормы УК: ст. 282 ч. 2 п. «в». Сущность этого состава показана в табл. 4.

Таблица 4

Осуждение Н. В. Романова светским судом

Дата решения	30.11.2021 г.	27.01.2023 г.
Суд	Измайловский районный суд	Бабушкинский районный суд
Нормы УК	Ст. 110.1 ч. 3 пп. «в» и «д» (склонение к самоубийству двух и более лиц, совершенное публично); ст. 148 ч. 3 (воспрепятствование деятельности религиозных организаций); ст. 330 ч. 1 (самоуправство).	Ст. 282 ч. 2 п. «в» (возбуждение ненависти и вражды, унижение человеческого достоинства, совершенные публично, в т. ч. в сети «Интернет»)
Лишение свободы	3 года и 2 месяца	5,5 лет (7 лет с учетом предыдущего приговора)

Как видно, обвинения в церковном и светских судах были разные. Если в первом случае это создание раскола, а конкретное правонарушение — служение после запрещения, то во втором — это склонение к самоубийству, разжигание вражды, самоуправство и воспрепятствование деятельности религиозных организаций.

[5] Митр. Кирилл (Наконечный) управлял Екатеринбургской епархией до 8 декабря 2020 г., после чего был назначен еп. Евгений (Кульберг), возведенный в сан митрополита 25.12.2020 г.

Итак, с июня по сентябрь 2020 г. состоялось несколько заседаний екатеринбургского епархиального суда, на котором схиигум. Сергий (Романов) сначала был лишен сана, а потом отлучен от Церкви. Оба решения были утверждены Патриархом. В материально-правовой сфере присутствовали те же проблемы, что и в делах 1997 г., — наряду с канонами, относящимися к сущности правонарушения, использовались правила без санкций, не относящиеся к делу и примененные по аналогии. При этом о правилах, примененных при отлучении, имеются лишь косвенные сведения. С процессуальной точки зрения процесс был безупречен, за исключением вопроса о процессуальных сроках, по которому есть пробел в Положении о церковном суде. Бывший схиигумен впоследствии был осужден светским судом, однако уже по иным обвинениям.

Заключение

В новейшей истории Русской Православной Церкви анафематствование было крайне редким явлением: в 1997 г. оно было наложено на двух лиц — бывшего киевского митрополита Филарета (Денисенко) и бывшего священника Г. П. Якунина. Спустя почти четверть века, в 2020 г., епархиальным судом Екатеринбургской епархии от Церкви был отлучен схиигум. Сергий (Романов), что впоследствии было утверждено Патриархом.

Во всех трех делах причиной отлучения от Церкви фактически стало создание раскола, а конкретным вмененным нарушением — служение после лишения сана, что запрещалось 28-м Апостольским правилом, использованным во всех этих делах. Все три дела рассматривались заочно. Нами ранее отмечалось, что это свойственно для дел по созданию расколов [К покаянию и исправлению, 2023, 180]. Все трое осужденных схожи тем, что имели священный сан: двое — пресвитерский, один — архиерейский. При этом двое из них еще и были монахами (один был пострижен в малую схиму, другой — в великую). Вероятно, анафематствование одновременно повлекло для них и лишение монашества.

В то же время дела различаются между собой: в 1997 г. осуждение осуществлено Архиерейским Собором, в 2020 г. — епархиальным судом, с последующим утверждением решения Патриархом. Различной была и процессуальная база: в первом случае действовал Устав 1988 г. (в редакции 1994 г.), во втором — Устав 2000 г. и Положение о церковном суде 2008 г. (оба документа — в редакции 2017 г.). Суд 2020 г. стал первым делом об анафематствовании, совершенным по этим документам. Различается и промежуток времени между лишением сана и отлучением от Церкви: оба лица, анафематствованные в 1997 г., были лишены сана за несколько лет до этого; у схиигум. Сергия эти события были разделены всего лишь несколькими месяцами — здесь Церковь действовала намного быстрее.

Особенностью осуждения схиигум. Сергия стало то, что он впоследствии был осужден еще и светским судом, приговорившим его к нескольким годам лишения свободы. Обвинения здесь были уже иными — публичное склонение к самоубийству, самоуправство, воспрепятствование деятельности религиозных организаций, разжигание ненависти.

С материально-правовой точки зрения в деле о лишении сана схиигум. Сергия, а также в обоих процессах 1997 г. об анафематствовании использовались каноны, соответствующие сущности дела. То же самое можно сказать и про отлучение от Церкви схимон. Сергия, даже несмотря на то, что о перечне использованных в отношении него канонов есть лишь косвенные свидетельства. В то же время во всех этих делах многие каноны использовались по аналогии (что представляется недопустимым), применялись правила без санкций или не относящиеся к сущности дела.

С процессуальной стороны дело в отношении схиигум. Сергия выглядит практически безупречным с момента его запрещения в служении в качестве досудебной меры и вплоть до утверждения Патриархом решения об анафематствовании.

Нарекание вызывает лишь срок на стадии лишении сана, прошедший с вынесения решения епархиальным судом до его утверждения Патриархом. Но это замечание обусловлено наличием в Положении о церковном суде пробела о том, включается ли в него день вынесения решения. В современных документах Русской Православной Церкви также не совсем четко сформулированы нормы о возможности наложения запрещения в срок до решения церковного суда, в качестве предсудебной меры, а также есть пробел о двукратном отложении дел об анафематствовании.

В то же время дела 1997 г. вызывают большее количество нареканий, поскольку лица фактически были подсудны нижестоящей инстанции, а формального решения о переносе дела на Архиерейский Собор не было, пусть это и не противоречило канонике и догматике. В связи с этим можно говорить о том, что культура церковного правосознания и правоприменения в деле 2020 г. оказалась значительно выше, чем в процессах 1997 г. Сравнительный анализ рассмотренных дел показан в табл. 5.

Таблица 5

Сравнительный анализ дел

Особенности \ Подсудимый		Мон. Филарет	Г. П. Якунин	Схиигум. Сергий[6]	
Каноны без санкций		+		+	–
Каноны не по существу дела		–	+	+	
Каноны по аналогии	Лица	+	–	–	
	События	+		+	–
Нормативные документы	Устав	1988 г. (редакция 1994 г.)		2000 г. (редакция 2017 г.)	
	Положение о церковном суде 2008 г.	–		Редакция 2017 г.	
Кто рассматривал		Архиерейский Собор		Епархиальный суд (с последующим утверждением Патриархом)	
Процессуальные проблемы		Подсудность нижестоящим инстанциям[7], отсутствие двукратного отложения		Пробелы о запрещении до решения церковного суда и о процессуальных сроках	Пробел о двукратном отложении дел об анафематствовании
Наказание		Анафема*		Лишение сана	Анафема*
Дата решения		21.02.1997 г.		03.07.2020 г.[8]	10.09.2020 г.[9]

* Одновременно с лишением монашества (при его наличии).

Стоит привести и статистические данные по анафематствованным лицам (см. табл. 6). Как видно, самым старшим является бывший мон. Филарет, немного моложе него Г. П. Якунин и значительно моложе бывший схимон. Сергий. Анафематствование

[6] Сведения по делу об отлучении схимон. Сергия от Церкви имеются лишь косвенные.

[7] В деле мон. Филарета — пробел о подсудности монахов. В этом же деле, а также в деле Г. П. Якунина, — вопрос о том, епархиальный совет каких епархий должен был рассматривать дела (вероятно, соответственно Киевской и Московской).

[8] Утверждено Патриархом не позже 24.07.2020 г.

[9] Утверждено Патриархом не позже 19.10.2020 г.

произошло с ними приблизительно в одном возрасте (среднее значение — 65 лет): у Г. П. Якунина он был самым маленьким, у бывшего мон. Филарета — самым большим. При этом стаж священнического служения значительно различается (среднее значение — 32 года), поскольку бывший мон. Филарет принял сан в самом молодом возрасте, а бывший схимон. Сергий — в самом пожилом. За точку отсчета была взята именно пресвитерская хиротония, поскольку про диаконскую есть сведения только для бывшего мон. Филарета. Она у него была незадолго до пресвитерской. То же самое, скорее всего, было и у прочих двух лиц.

Таблица 6

Статистические сведения

Подсудимый	Дата рождения	Дата священнической хиротонии[10]	Анафема		
			Дата	Возраст	Служение
Мон. Филарет	23.01.1929 г.	18.06.1951 г.	21.02.1997 г.[11]	68	45
Г. П. Якунин	04.03.1934 г.	август 1962 г.		62	34
Схимон. Сергий	19.03.1955 г.	25.12.2001 г.	19.10.1920 г.[12]	65	18

В заключение следует отметить, что анафематствование в рассмотренных делах стало крайней вынужденной мерой, т. к. подсудимые уже не поддавались никаким увещаниям. Поскольку из троих осужденных умер только Г. П. Якунин, а двое еще живы, все же остается слабая надежда, что они когда-нибудь покаются и воссоединятся с Церковью.

Источники и литература

Источники

1. Епархиальный суд 15.06.2020 — Епархиальный суд рассмотрел вопрос о поведении заштатного клирика Екатеринбургской епархии схиигумена Сергия (Романова). URL: https://ekaterinburg-eparhia.ru/news/2020/06/15/23415/ (дата обращения: 02.04.2024).

2. Епархиальный суд 26.06.2020 — Епархиальный суд повторно рассмотрел вопрос о поведении заштатного клирика Екатеринбургской епархии схиигумена Сергия (Романова). URL: https://ekaterinburg-eparhia.ru/news/2020/06/26/23468/ (дата обращения: 02.04.2024).

3. Епархиальный суд 03.07.2020 — Епархиальный суд рассмотрел вопрос о поведении заштатного клирика Екатеринбургской епархии схиигумена Сергия (Романова). URL: https://ekaterinburg-eparhia.ru/news/2020/07/03/23507/ (дата обращения: 02.04.2024).

4. ЖМП (2020) — Святейший Патриарх Кирилл утвердил решение об отлучении от Церкви схимонаха Сергия (Романова) // ЖМП. 2020. № 9. С. 10.

5. Запрещен в священнослужении — Заштатный клирик Екатеринбургской епархии схиигумен Сергий (Романов) запрещен в священнослужении. URL: https://ekaterinburg-eparhia.ru/news/2020/05/27/23325/ (дата обращения: 02.04.2024).

6. Книга правил (2004) — Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М.: Русский Хронограф, 2004. 448 с.

[10] Мон. Филарет был рукоположен в сан диакона 15.01.1950 г., в сан архиерея — 04.02.1962 г. Сведений о датах диаконских хиротоний Г. П. Якунина и схимон. Сергия не имеется.

[11] Лишение сана состоялось: мон. Филарет — 11.06.1992 г., Г. П. Якунин — 08.10.1993 г.

[12] Дата утверждения решения Патриархом (не позже нее), само решение от 10.09.2020 г.

7. Очередное заседание 06.09.2020 — Очередное заседание Епархиального церковного суда по делу схимонаха Сергия состоится в Екатеринбургской епархии. URL: https://ekaterinburg-eparhia.ru/news/2020/09/06/23855/ (дата обращения: 02.04.2024).

8. Очередное заседание 09.09.2020 — В Екатеринбурге состоялось очередное заседание Церковного суда по делу схимонаха Сергия. URL: https://ekaterinburg-eparhia.ru/news/2020/09/09/23873/ (дата обращения: 02.04.2024).

9. По делу № 01–0026 / 2023 — Информация по делу № 01–0026 / 2023. URL: https://www.mos-gorsud.ru/rs/babushkinskij/services/cases/criminal/details/47aaab20–131d-11ed-bb9f-23bed5d0c6cc?participant=романов+н.+в. (дата обращения: 02.04.2024).

10. По делу № 01–0577 / 2021 — Информация по делу № 01–0577 / 2021. URL: https://mos-gorsud.ru/rs/izmajlovskij/services/cases/criminal/details/e8286180-fb2e-11eb-b5a0–4d5fc1955881?participant=романов+н.+в (дата обращения: 02.04.2024).

11. Положение о практике запрещения (2014) — Положение о практике запрещения клириков в служении и почисления клириков за штат: Принято Священным Синодом Русской Православной Церкви 30 мая 2014 г. // ЖМП. 2014. № 7.

12. Положение о церковном суде — Положение о церковном суде: Принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2008 г. (в редакции 2017 г.). URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5082532.html (дата обращения: 02.04.2024).

13. Правила Вселенских Соборов (2000) — Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. М.: Паломник, 2000. 736 с.

14. Решение об отлучении: *епархия* — Церковный суд принял решение об отлучении от Церкви схимонаха Сергия (Романова). URL: https://ekaterinburg-eparhia.ru/news/2020/09/10/23879/ (дата обращения: 02.04.2024).

15. Решение об отлучении: *Патриархия* — Церковный суд Екатеринбургской епархии принял решение об отлучении от Церкви схимонаха Сергия (Романова). URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5689485.html (дата обращения: 02.04.2024).

16. Святейший Патриарх утвердил решение об извержении — Святейший Патриарх Кирилл утвердил решение Епархиального суда Екатеринбургской епархии об извержении схиигумена Сергия (Романова) из сана. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5668104.html (дата обращения: 02.04.2024).

17. Святейший Патриарх утвердил решение об отлучении — Святейший Патриарх Кирилл утвердил решение об отлучении от Церкви схимонаха Сергия (Романова). URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5707573.html (дата обращения: 02.04.2024).

18. Семь лет колонии — Бывший схимонах Сергий получил семь лет колонии. URL: https://www.rbc.ru/society/27/01/2023/63d39a839a7947906d55cf01 (дата обращения: 02.04.2024).

19. УК РФ — Уголовный кодекс Российской Федерации от 13.06.1996 г. № 63–ФЗ (ред. от 04.08.2023 г.). URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_10699/ (дата обращения: 02.04.2024).

20. Устав РПЦ — Устав Русской Православной Церкви: Принят Архиерейским Собором 2000 г., в редакции 2017 г.: http://www.patriarchia.ru/db/text/133114.html (дата обращения: 02.04.2024).

21. Церковный суд постановил извергнуть: *епархия* — Церковный суд постановил извергнуть схиигумена Сергия (Романова) из священного сана. URL: https://ekaterinburg-eparhia.ru/news/2020/07/03/23508/ (дата обращения: 02.04.2024).

22. Церковный суд постановил извергнуть: *Патриархия* — Церковный суд Екатеринбургской епархии постановил извергнуть схиигумена Сергия (Романова) из священного сана. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5658262.html (дата обращения: 02.04.2024).

Литература

23. Ведяев (2022) — *Ведяев А. В.* Суд над архиереями в новейшей практике Русской Православной Церкви // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 196–212.

24. Ведяев (2023) — *Ведяев А. В.* Осуждение Архиерейскими Соборами Русской Православной Церкви уклонившихся в раскол священников // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 199–213.

25. Из самоизоляции (2020) — Из самоизоляции к церковному служения в новой реальности // ЖМП. 2020. № 5. С. 10–12.

26. К покаянию и исправлению (2023) — «К покаянию и исправлению»: суды над архиереями в истории и современности Русской Церкви: монография / А. В. Ведяев, П. И. Гайденко, Ю. В. Оспенников, И. А. Устинова; Санкт-Петербургская духовная академия, Барсовское общество. СПб: Изд-во СПбДА, 2023. 352 с.

27. Цыпин (2009) — *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2009. 863 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

А. А. Зейферт

Анафема в Вельске в 1909 г.: восприятие указа «Об укреплении начал веротерпимости» 17 апреля 1905 г.

УДК 94(470)+271.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_152
EDN KOXEDO

Аннотация: В статье ставится задача показать отношение к императорскому указу «Об укреплении начал веротерпимости» от 17.04.1905 г. в консервативных церковных кругах русского общества рубежа XIX–XX вв., продемонстрировать эвристические возможности делопроизводственных документов для изучения менталитета духовенства. В качестве основного источника используются неопубликованные материалы из Государственного архива Вологодской области. Автор приходит к выводу, что Вологодским архиепископом Никоном (Рождественским) указ был воспринят крайне негативно, вплоть до того, что его положения были проигнорированы архиереем при принятии им решения об анафеме. Статья написана на основе доклада, сделанного автором на VII Барсовских чтениях (Санкт-Петербургская духовная академия, 08.12.2023 г.).

Ключевые слова: анафема, указ «Об укреплении начал веротерпимости», архиепископ Никон (Рождественский), Вельск, духовенство, веротерпимость, православие.

Об авторе: **Анастасия Александровна Зейферт**
Аспирант Центра истории религии и Церкви Института Российской истории РАН.
E-mail: zeifert15@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0003-5178-0828

Для цитирования: Зейферт А. А. Анафема в Вельске в 1909 г.: восприятие указа «Об укреплении начал веротерпимости» 17 апреля 1905 г. // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 152–161.

Статья поступила в редакцию 12.01.2024; одобрена после рецензирования 26.01.2024; принята к публикации 31.01.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Anastasia A. Seifert

Anathema in Velsk in 1909: Perception of the Decree "On Strengthening the Principles of Religious Tolerance" of April 17, 1905

UDK 94(470)+271.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_152
EDN KOXEDO

Abstract: The article is aimed to show the attitude to the imperial decree "On strengthening the principles of religious tolerance" of April 17, 1905 in the conservative church circles of the Russian society at the turn of the 19th–20th centuries. Another task is to demonstrate some heuristic possibilities of clerical documents for studying the mentality of the clergy. Unpublished materials from the Vologda Oblast State Archive are used as the main source. The conclusion is made that the decree was perceived extremely negatively by archbishop Nikon of Vologda (Rozhdestvensky), up to the point that he ignored its provisions, when making a decision on anathema. The article was written on the basis of the report delivered at the VIIth Barsov Readings (St. Petersburg Theological Academy, 12.08.2023).

Keywords: anathema, decree on strengthening religious tolerance, archbishop Nikon (Rozhdestvensky), Velsk, clergy, religious tolerance, Orthodoxy.

About the author: **Anastasia Alexandrovna Seifert**
Postgraduate student, Center for the History of Religion and the Church of the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences.
E-mail: zeifert15@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0003-5178-0828

For citation: Seifert A. A. Anathema in Velsk in 1909: Perception of the Decree "On Strengthening the Principles of Religious Tolerance" of April 17, 1905. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 152–161.

The article was submitted 12.01.2024; approved after reviewing 26.01.2024; accepted for publication 31.01.2024.

17 апреля 1905 г. был опубликован императорский указ «Об укреплении начал веротерпимости». Православная Церковь, имея господствующее положение, оказалась не готова к потере традиционных привилегий и вступлению даже в слабоконкурентные отношения с другими конфессиями. Многие исследователи рассматривают в своих работах принятие этого указа как один из важных этапов нарастающего кризиса между Церковью и государством [Werth, 2015, 14–16; Гайда, 2014, 24–27; Зырянов, 1984, 84; Федоров, 2003, 254–255; Фирсов, 2002, 175–193].

Одним из малоизвестных эпизодов, связанных с последствием данного указа, оказалось дело Малаховых в Вологодской губернии, в котором достаточно рельефно отразились и характерные черты религиозной и общественной жизни той эпохи, и ее противоречия.

Дело «По отношению Вологодского Губернского правления о желании крестьян Александра Малахова и Евдокии Суетиной, проживающих в г. Вельске, перейти из православного вероисповедания в протестантское» с января 1908 до мая 1909 гг. сохранилось в Вологодском государственном архиве в фонде Вологодской консистории (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616). К делу приобщены следующие документы: отношение губернского правления, выписки из журнала консистории, распоряжения консистории священнику, рапорты священника, справка из светского и церковного права, которая содержит выдержки из Духовного регламента и указа «Об укреплении начал веротерпимости», распоряжения архиепископа. Обстоятельства этого дела также отразились в мемуарах сына Малахова и Суетиной, Александра Александровича Малахова, «Воспоминания геолога-разведчика» (Малахов, 2019).

Обозначим вкратце ход событий. Александр Малахов и Евдокия Суетина — семейная пара, у которой на момент начала делопроизводственного процесса было трое детей. Они родственники друг другу, состоят в двухродном свойстве, что является препятствием для брака в Православной Церкви (Устав духовных консисторий, 1900, 80). Им удалось в 1903 г. повенчаться в Москве, но в июне 1908 г. Московскому епархиальному начальству стало известно о том, что существует препятствие для их брака. Вследствие этого брак расторгли, детей признали незаконнорожденными, а Малахову и Суетиной назначили епитимью (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616. Л. 3). Информации о том, каким образом это стало известно в Москве, в деле нет. Малахов и Суетина, желая сохранить свой брак, приняли решение перейти в протестантское вероисповедание, поскольку там двухродное свойство не является препятствием браку. Такую возможность давал указ Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г.[1] (Об укреплении начал веротерпимости, 1905). Согласно указу, процедура выхода из православия должна была быть простой. Священник должен был провести увещание, а консистория, в случае их отказа, принять во внимание аргументы, выдвигаемые «отпадающими» на беседе со священником, и отправить в губернское правление документ о том, что увещание результатов не дало. Губернское правление, в свою очередь, должно было подтвердить выход из православия. Для того чтобы оценить, какое количество людей воспользовались правом перехода в другие конфессии, и понять, насколько уникальна ситуация Малахова и Суетиной, надо обратиться к «Всеподданнейший отчету Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания». В нем говорится, что в основном переходили в католичество, ислам и лютеранство. Всего по России за 1905–1907 гг. в протестантизм перешло 11806 человек, причем лидирующими епархиями по переходу в лютеранство были Рижская, Финляндская и Санкт-Петербургская. Вологодская епархия в этом списке совсем не фигурирует (Всеподданнейший отчет, 1910). То есть мы можем предположить, что вообще явление было распространено, но для Вологодской епархии это было исключительной ситуацией.

Следствие изначально развивается по указанному сценарию. Консистория получает обращение из губернского правления и 2 января 1909 г. отдает распоряжение

[1] Здесь и далее даты даны по старому стилю.

приходскому священнику Иоанну Тодоровскому, настоятелю Вельского городского собора, чьими прихожанами являются Малахов и Суетина, провести их увещание и узнать, что именно является причиной их желания выйти из православия (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616. Л. 2).

Беседа была записана священником и послана в виде рапорта о проведенном «увещании». Данное увещание, согласно отчету, предоставленному священником, выглядело следующим образом: священник задавал вопросы касательно происхождения, социального статуса, занятий, семейного положения, причин перехода.

При «увещании» Александр и Евдокия настаивали на разных причинах перехода. Александр Малахов утверждал, что переход связан с его убеждениями и несогласием в богословских вопросах с православным вероучением, а развод является не причиной, но поводом к смене конфессии: «…он по своим верованиям и убеждениям не был православным еще со второго курса гимназии, что может подтвердить начальство архангельской гимназии; по окончании гимназии в 1897 он поступил в Московский университет, который не окончил, не сдав государственного экзамена, был около года за границей, по возвращении оттуда проживал в разных городах России, а больше в Архангельске; в Вельске живут они второй год. <…> Работал на гончарном заводе, на котором высмаливал бочки. — С 1905 года, с объявления высочайшего указа от 17-го апреля 1905 года о свободе вероисповедания задумал я выйти из православия, но не было побудительной к тому причины, и развод нас с супругой окончательно побудил меня оставить православие и перейти в протестантство» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616. Л. 3 об.).

Евдокия Суетина формулирует причину несколько по-другому: «…она 25 лет, после окончания Архангельского епархиального училища в 1901 училась на Московских педагогических курсах; в последний раз говела в 1903 году перед венчанием в брак с Александром Малаховым; религиозные верования у меня аналогичны с мужем; в протестантстве брак наш будет считаться законным, так как двухродное свойство в протестантстве не считается препятствием к вступлению в брак, а только кровное родство и поэтому дети наши будут признаны законными. Решение наше окончательно и никакие убеждения епархиального начальства не могут остановить нас, так как теперь признана Высочайшим указом 17 апреля 1905 года свобода вероисповеданий» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616. Л. 3 об. — 4). Суетина указывает, что основная причина все же в том, что Православная Церковь разлучает их семью, и она так поступает в большей степени ради детей, которые в противном случае потеряют право получить фамилию отца, наследовать его имущество и т. п. [Селюстина, 2015, 65].

А. А. Малахов в мемуарах пишет о своих родителях следующее: «Александр Егорович Малахов родился 9.3.1876 г. в деревне Запаково. Пятилетним мальчиком в 1881 г. переезжает вместе с отцом в с. Ушаковское. В 1897 г. закончил Ломоносовскую гимназию в Архангельске. В следующем году поступил на естественно-математический факультет МГУ им. М. В. Ломоносова[2] в Москве. За участие в крупных студенческих беспорядках осенью 1899 г был исключен из вуза без права поступления в Вузы России и выслан за границу. День его высылки можно установить точно. На станции Вержболово тем же поездом выезжал за рубеж В. И. Ленин /июль 1900/. Отец видел его сидящим на скамейке и читающим газету. За рубежом некоторое время жил в Германии и Англии, в том же году вернулся на родину и выслан по месту жительства» (Малахов, 2019). О своей матери Малахов пишет, что она была учительницей.

Такие возможности для обучения были у Александра Малахова в связи с тем, что его отец был успешным предпринимателем на Севере, занимавшимся скупкой смолы, и, по словам внука, был «самым богатым человеком, вероятно, во всей долине реки Суланды». Важно и то, что отец Александра Малахова был искренне верующим человеком: в своем селе он построил деревянный храм на кладбище, церковно-приходскую школу и даже преподавал в ней (Малахов, 2019).

[2] С 13 (25) января 1755 г. по 23 февраля (8 марта) 1917 г. — Императорский Московский университет.

Интересно, что в материалах консисторского дела никак не упоминается участие в революционной деятельности и политическая неблагонадежность Александра Малахова. Это или неизвестно, или по каким-то причинам считается незначительной деталью.

Также следует обратить внимание на то, что в тексте рапорта о первом увещании ничего не сказано о попытках священника изменить мнение супругов, о содержании беседы, которую он провел с Малаховым и Суетиной, что дает нам полное основание предположить, что как такового «увещания» во время первой беседы просто не было. Отчет о беседе заканчивается стандартной формулировкой, которая упоминается в увещаниях в случаях перехода в другую религию: «Решение наше окончательное и никакие убеждения Епархиального начальства не могут остановить нас, так как теперь признана Высочайшим указом 17 Апреля 1905 года свобода вероисповеданий» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616. Л. 3 об. — 4); [Степанов, 2023, 332]. Никакого комментария священника после этой фразы нет, только его подпись. Можно предположить, что и он убежден в том, что на этом его рапорте дело будет окончено, поскольку никаких формальных причин запретить выход из православия нет.

Но после того как 7 января рапорт свящ. Иоанна Тодоровского был подан в консисторию, 13 января на указе консистории о проведении увещания появилась резолюция Вологодского архиепископа следующего содержания: «В случае безуспешности увещаний священника объявить отклоняющимся, что они будут отлучены от церкви и преданы анафеме пока не раскаются в своей измене Православной Церкви» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616. Л. 2). С 1906 по 1912 гг. Вологодским и Тотемским архиепископом был Никон (Рождественский), неординарная личность, известная своими ультраконсервативными взглядами и активным осуждением революции 1905 г., за что его и переместили из Москвы в Вологду. Его характер и церковная деятельность описывались в либеральной прессе того времени (журнал «Утро России») следующим образом: «…он и мирных-то обитателей способен раздражить, и довести чуть не до бунта, а его послали вразумлять и примирять уже и без того достаточно ожесточенных людей» (Никон Рождественский, 2013, 69). В Вологде еп. Никон был почетным председателем Союза русского народа [Православная энциклопедия, 2018]. Важно, что епископ не одобрял указ Николая II «Об укреплении начал веротерпимости», поэтому все случаи перехода из православия в другую религию воспринимались им резко отрицательно, он пытался их предупреждать и останавливать в рамках своих возможностей. Такое отношение к указу в то время было характерно для многих видных иерархов (см.: [Фирсов, 2002, 177–178]).

Вопрос о возможности и процессе перехода в другую конфессию Вологодской духовной консисторией решался с опорой на Духовный регламент (1721) — источник церковного права с 1721 по 1917 гг. в Российской империи. Об этом мы можем судить по выписке из Духовного регламента, которая предоставлена в справке к этому делу столоначальником Голубевым, и в определении консистории от 16 февраля, где указано: «На докладе по сему делу Его Преосвященство положил резолюцию: „направить дело к отлучению от церкви по Д. Регламенту и существующим узаконениям“» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616. Л. 10–12 об.). Но подобной ситуации в Духовном регламенте предусмотрено не было; там нигде не сказано, как следует поступать, если православный христианин желает перейти в другую веру. В Духовном регламенте говорится, как следует поступать архиерею, если человек уклоняется в ересь, что совершенно не подходит к тем обстоятельствам, которые описаны в материалах дела. Понятие «ересь» предполагает, что человек, продолжая себя считать православным, искажает догматы и основные положения церковного Предания. Если человек ведет себя подобным образом, то архиерей просит его духовника поговорить с ним, «провести увещание», если же и это не помогло, тогда архиерей должен поговорить с этим человеком лично, постараться его убедить, и только после этого принимать решение об анафеме (Духовный регламент, 1861, 32–33). В других источниках, регулирующих правоотношения в религиозной сфере, также не удалось найти информацию о правилах и обстоятельствах принятия решения

об объявлении анафемы. В «Уставе о предупреждении и пресечении преступлений» не указано, что Церковь объявляет анафему отступнику от православия, там содержатся указания, что дело в таком случае передается в суд (Устав о предупреждении и пресечении преступлений, 1857, 5). В «Уставе Консистории» также это не регламентируется (Устав духовных консисторий, 1900).

В данной ситуации очевидно, что, несмотря на вступление в силу указа о веротерпимости от 1905 г., дававшего возможность беспрепятственного выхода из православного вероисповедания и перехода в другое, дело о переходе в другую конфессию фактически считается церковным начальством попыткой уклониться в ересь, потому что процедура делопроизводства осуществляется именно по модели объявления этого желания ересью. Соответственно, указ архиеп. Никона противоречит действующему законодательству. Это осознается членами консистории, поскольку 12 января 1909 г. появляется резолюция, в которой говорится о необходимости дать объяснения губернскому правлению по поводу того, что увещания священника не противоречат указу «Об укреплении начал веротерпимости» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616. Л. 5 об.). В материалах дела есть справка, отправленная в губернское правление, в которой содержатся выдержки из действующего законодательства, применимого к этому делу. Помимо цитаты из Духовного регламента, приведены также цитаты из «Указа об укреплении начал веротерпимости» и из «Разъяснений от 18 августа 1905 года Министра Внутренних дел на указ 17 апреля», в которых четко и недвусмысленно говорится, что никаких гражданских последствий за это действие не может быть. Однако архиеп. Никон пишет на этой справке резолюцию: «Анафема есть право духовного суда и ни положения Комитета министров, ни циркуляры Министра Вн. Дел не могут отнять у Епископа право формально отлучить от Церкви тех, которые сами от нее отпали» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616. Л. 13). При этом по правилам, действовавшим в синодальный период, епископ обязательно должен был сообщаться с Синодом по этому вопросу и получать от него разрешение на анафематствование (см.: [Суворов, 2004, 259–261; Суворов, 1876, 160–162]).

Важно обратить внимание, что архиеп. Никон отказывается от личной встречи с Малаховым и Суетиной, хотя на необходимость этого строго указывается Духовным регламентом, на который он ссылается, принимая решение об анафеме. В резолюции архиеп. Никона от 23 февраля говорится: «В этом отношении нет надобности в особом разъяснении С. Синода. Нет сомнения и в том, что ни Малахов, ни Суетина на увещание ко мне не пойдут за тысячу верст, и я не могу поехать в Вельск. Остается исполнить указание Регламента — пригласить их в церковь на увещание. Хотя и это не подает надежды на успех, но формальности следует выполнять, о последующем же донести мне» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616. Л. 13). Аргумент, который приводит владыка Никон, слабый, поскольку из Вологды до Вельска 239 км, а никак не 1000 верст. Скорее всего, архиерею просто не хочется общаться с «отпадающими».

В данной ситуации мы видим, что правящий архиерей ответственность за предотвращение перехода из православия в протестантизм полностью возлагает на приходского священника. Очевидно, это связано отнюдь не с уверенностью архиепископа, что приходской священник окажет большее влияние на эту семейную пару, поскольку он ближе к ним, ему в большей степени знаком их образ жизни и он сможет найти те аргументы, которые на них подействуют и их убедят. Епархиальный архиерей делегирует приходскому священнику все процедуры, предполагающиеся Духовным регламентом для предотвращения «уклонения в ересь» потому, что считает их исключительно формальными и неэффективными. Из этого можно сделать вывод, что в представлении архиерея статус священника прежде всего определяется его исполнительскими функциями. С другой стороны, это определенным образом характеризует отношение архиерея к действующим нормам церковного права: он их использует опционально, они хороши и правильны, когда совпадают с его мнением.

Священник Иоанн Тодоровский в ходе этого дела исполняет поочередно две социальные роли: вначале он играет роль незаинтересованного исполнителя, четко

выполняя предписания консистории, узнавая все необходимые сведения об «отклоняющихся», но личного участия в этом вопросе не принимая. Можно предположить, что он ведет себя таким образом, поскольку предполагает, что или данный вопрос решается формально и никаких ни церковных, ни гражданских последствий за это не будет, ибо существует императорский указ, или рассчитывает на то, что он — промежуточная инстанция и настоящее увещание будет проводить архиерей, а не он. После того как он получает предписание самому проводить последнее увещание, священник начинает исполнять свою социальную роль пастыря для прихожан. Поэтому второе увещание организуется уже по-другому, с большей внимательностью. Священник Иоанн Тодоровский лично приходит в квартиру к Малахову и Суетиной: «...15 марта я еще раз был в квартире у Александра Малахова и Евдокии Суетиной, увещевал и просил их — чтобы остались в православии. Из всех моих бесед с ними я пришел к тому заключению, что к религии и вере Малахов и Суетина относятся индифферентно, лишь бы только найти им легальный путь для совместного между собой сожительства / как поистине глубоко справедливы слова Ап. Павла — 1 Кор. VII, 33[3]» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616. Л. 17).

Также свящ. Иоанн Тодоровский обращается в рапорте о втором увещании с просьбой к архиеп. Никону, чтобы не было публичного объявления анафемы в Вельском соборе из следующих соображений: «В г. Вельске и приходе нашем мало известны Малахов и Суетина и потому огласив их поступок в Храме Божием, сделаем известным всему городу и всем прихожанам зазорное их поведение и уход их из православия и вызовем различные толки по этому поводу, т. е. одни будут говорить, что с ними поступлено согласно правилам церкви, другие будут жалеть их за строгий суд церковный, а некоторые пойдут к Малахову за руководственными указаниями научить и их выйти из православия, особенно которые желают вступить в брак в близких степенях двухродного свойства» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616. Л. 20.).

Это можно интерпретировать, с одной стороны, как заботу священника о своих прихожанах, желание защитить их от возможного искушения, которое может быть вызвано объявлением анафемы. Священнику отнюдь не все равно, и потому он действует и говорит, исходя из интересов своей паствы, как он их понимает. Это важно, потому что он вполне мог бы не писать этой просьбы, согласившись с тем, что приказал архиерей, понимая, что, скорее всего, его мнение в данной ситуации не примут во внимание. Однако свящ. Иоанн Тодоровский предлагает отлучение от Церкви провозгласить в той деревне, откуда родом Малахов и Суетина, из соображений, что это окажет большее влияние на местных жителей, поскольку они их лично знают, и для самих Малахова и Суетиной это будет более неприятно. Важно еще обратить внимание на то, что священник мог ориентироваться на решение Синода не объявлять всенародно анафему Л. Н. Толстому, чтобы не искушать прихожан (см.: [Ореханов, 2011, 33]).

Одной из процедур, необходимых перед объявлением анафемы, было собеседование в храме перед народом, на котором нужно было публично объяснить причины выхода из православия (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616. Л. 10). Священник Иоанн Тодоровский несколько раз ходил на квартиру к Евдокии и Александру, пытаясь убедить их сделать это, но они отказались приходить в храм и сообщать всему приходу о причинах выхода из православия (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616. Л. 19 об.). Их пытались принудить пойти в храм полицейскими мерами, однако губернское правление отказало, признав это незаконным. Священник Иоанн Тодоровский пишет об этом: «К литургии же 22 марта в Собор Малахов и Суетина не явились и Г. Вельский исправник сказал мне, что нет законных оснований вести их в Храм Божий через полицейских чинов» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616. Л. 16). В итоге, после того

[3] Речь идет о цитате из 1 Послания апостола Павла Коринфянам: «а женатый заботится о мирском, как угодить жене».

как второе увещание не дало результатов, священник Иоанн Тодоровский посылает в консисторию рапорт от 17 апреля.

К сожалению, архиеп. Никон (Рождественский) не счел нужным принять во внимание доводы настоятеля Вельского собора, и свящ. Иоанну Тодоровскому было приказано провозгласить анафему Малахову и Суетиной. Формула и обряд анафемы были высланы священнику в виде справки с выпиской из другого дела, где было изложено, как проходило отлучение от церкви дворянина Иваницкого, который уклонился в «армянскую ересь». В справке говорится, что процедура была специально разработана архиеп. Никоном (Рождественским) для подобных случаев. Формула была такова: «Николай Иваницкий остался упорствующим в армянской ереси и не может более именоваться православным. По власти, данной мне недостойному приемнику Св. Апостолов, Господом Нашим Иисусом Христом, (Матф. 18, 18; 16, 19. Иоанн 20, 23 и Мф. 18, 17.) и заповеди апостольской Галат. 1, 8–9, отлучаю его от общения с Господом нашим и верного спасения, если прибудет нераскаянный. Анафема! Аминь!» Этот же текст об отлучении требовалось разместить на дверях приходского храма: «Вывесить сие на дверях церковных (соборного храма) на месячный срок» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616. Л. 21 об.). Это было необходимо исходя из предписаний Духовного регламента (Духовный регламент, 1861, 27).

Анафема Малахову и Суетиной была объявлена 10 мая 1909 г. свящ. Иоанном Тодоровским в Вельском соборе, причем Александр и Евдокия в этот момент в храме не присутствовали (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616. Л. 23).

Последний документ в архивном деле — это сообщение Вологодского губернского правления, что Александр Малахов и Евдокия Суетина в протестантизм не перешли, поскольку не явились на обряд перехода к евангелическо-лютеранскому проповеднику.

Дополнительные сведения о том, что произошло после объявления анафемы, есть в воспоминаниях сына Малахова и Суетиной: «Вернувшись на Суланду, забирает семью и переезжает в Вельск. Здесь занимается организацией развалившихся смолокуренных артелей, строит заводик по обработке дерева для нужд смолокуров. Встречает весьма враждебное и организованное сопротивление со стороны скупщиков смолы, местных толстосумов и жандармерии во главе с исправником. Они хорошо понимали отлучение от православия родителей, анафему, прочитанную с амвона вельских церквей и революционную деятельность отца, а также отказ родителей крестить сына Льва, родившегося в Вельске, усмотрев во всем этом политические моменты, родителей посадили в тюрьму, а перед этим объявили банкротами, продали с молотка лесопилку. Вскоре родителей освободили» (см.: (Малахов, 2019)).

В этом фрагменте содержится очень важная информация, касающаяся реальной силы анафемы и значения данного наказания, которому были подвергнуты Малахов и Суетина. Можно сказать, что в определенном смысле это была гражданская казнь, поскольку, несмотря на законодательные постановления о веротерпимости и политические изменения в обществе после революции 1905 г., общество в целом было в значительной степени религиозным и традиционным. После объявления анафемы, которая воспринималась тогда как проклятие, с Малаховым как с предпринимателем не хотели иметь дело купцы (см.: [Листова, 2015, 43–44]). Светская власть стала пристальнее обращать внимание на деятельность Малахова как неблагонадежного лица, и в итоге он оказался вместе с женой в тюрьме.

В этом на первый взгляд локальном и незначительном событии отпечатывается вся сложность и противоречивость отношений Церкви, государства и общества тех лет. Православная Церковь, занимавшая господствующее положение в Российской империи, с трудом адаптируется к новой реальности, созданной революцией 1905 г. Решения архиеп. Никона (Рождественского) показывают его желание противопоставить церковную власть государственной, проявить свою власть, — по его мнению, он таким образом защищает Церковь от законов и постановлений, ущемляющих

ее права. Он считает, что архиерей вправе действовать, исходя из своих представлений о пользе для Церкви и общества, не обращая внимания на императорские указы (см.: [Ильяшенко, 2021, 156]). Не желая подчиняться императорскому указу об укреплении веротерпимости, архиепископ обосновывает свои действия Духовным регламентом, который по своей сути также является императорским постановлением, а не опирается на решения Вселенских и Поместных Соборов, использование которых было бы уместнее. Интересно и то, что архиерей не готов включаться по-настоящему в дело о переходе Малахова и Суетиной в протестантизм: его не волнует, что для Малахова, Суетиной и их детей это решение повлечет большие неприятности. Для архиеп. Никона решение об анафеме носит «политический» характер — это демонстрация силы и возможностей Церкви по защите своих прав.

Об общественной реакции на анафему Малахова и Суетиной мы знаем из двух источников: рапорта о втором увещании свящ. Иоанна Тодоровского и воспоминаний сына Малахова и Суетиной о реакции делового окружения Малахова на анафему. Священник считает, что только треть постоянных прихожан его прихода полностью поддержит и одобрит решение об анафеме, что само по себе является достаточно пессимистической оценкой. В воспоминаниях сына говорится, что деловой мир Вельска, который занимался смолокурением, крайне серьезно воспринял анафему Малахова: с ним отказывались вести дела и в итоге он разорился. Как оказалось, при наличии разных тенденций восприятия Церкви решающее влияние имеет не большинство, а те, кто обладают определенным ресурсом, в данном случае экономическим.

Деятельность свящ. Иоанна Тодоровского, благодаря рапортам которого известно об анафеме в Вельске, раскрывается в данной ситуации с иного ракурса. У него есть собственное мнение об этой ситуации, представление о социальном облике своих прихожан, о том, что полезно для них в духовном плане, и он не ощущает себя просто исполнителем, который за жалование по обязанности совершает определенные процедуры. Священник выполняет свои пастырские функции, которые являются определяющими для его деятельности [Kenworthy, 2006].

Источники и литература

Источники

1. ГАВО — Государственный архив Вологодской области. Ф. 496. Оп. 1. Д. 18616.
2. Всеподданнейший отчет (1910) — Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания. СПб., 1910.
3. Духовный регламент (1861) — Духовный регламент. М.,1861.
4. Малахов (2019) — *Малахов А. А.* Воспоминание геолого-разведчика. Том 0: Родословная. Кооперативное движение. Русское золото. URL: https://memoclub.ru/2019/10/vospominaniya-geologo-razvedchika-rodoslovnaya-kooperativnoe-dvizhenie-russkoe-zoloto/ (дата обращения: 01.04.2024).
5. Об укреплении начал веротерпимости (1905) — Новый закон об укреплении начал веротерпимости: Высочайше утверждённый 17 апреля 1905 г. // Собрание узаконений № 63: С разъяснениями. СПб., 1905.
6. Никон Рождественский (2013) — *Архиепископ Никон (Рождественский).* Православие и грядущие судьбы России. М., 2013.
7. Устав о предупреждении и пресечении преступлений (1857) — Устав о предупреждении и пресечении преступлений. М., 1857.
8. Устав духовных консисторий (1900) — Устав духовных консисторий: с дополнениями и разъяснениями Святейшего Синода и Правительствующего Сената / Сост. М. Н. Палибин. СПб., 1900.

Литература

9. Гайда (2014) — *Гайда Ф. А.* Совет министров о проблемах Православной Российской Церкви (1906–1914) // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. 2014. № 2 (57). С. 23–57.

10. Ильяшенко (2021) — *Ильяшенко А.* Архиепископ Никон (Рождественский) о соотношении церковной и государственной власти в России // Диакрисис. 2021. № 2 (10). С. 155–162.

11. Листова (2015) — *Листова Т. А.* Грех и наказание в государственной политике, церковной практике и народной религиозности // Традиции и современность. 2015. № 17. С. 38–59.

12. Православная энциклопедия (2018) — Никон (Рождественский Николай Иванович), архиеп. // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. 51. С. 17–20.

13. Ореханов (2011) — *Ореханов Ю. Л.* Восприятие конфликта между Русской православной церковью и Л. Н. Толстым современниками писателя в России // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2011. № 2–1. С. 30–38.

14. Селюстина (2015) — *Селютина Е. Н.* Правовое положение незаконнорожденных в Российской империи во второй половине XIX — начале XX века // Вестник государственного и муниципального управления. 2015. № 1. С. 61–68.

15. Степанов (2023) — *Степанов В.* Пашковцы: сборник статей и документов по истории и богословию движения (1874–1920). СПб., 2023.

16. Суворов (2004) — *Суворов Н. С.* Учебник церковного права. М., 2004.

17. Суворов (1876) — *Суворов Н. С.* О церковных наказаниях СПб, 1876.

18. Фирсов (2002) — *Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен: (конец 1890-х — 1918 гг.). М., 2002.

19. Федоров (2003) — *Федоров В. А.* Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М., 2003.

20. Werth (2006) — *Werth P. W.* Religious Freedom as a Marker of Modernity: The Imperial Bequest // State, Religion and Church. 2015. No. 1. P. 7–18.

21. Kenworthy (2006) — *Kenworthy S. M.* An Orthodox Social Gospel in Late-Imperial Russia // Religion and Society in Central and Eastern Europe. 2006. Vol. I. P. 1–29.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

А. А. Хохлов

Принцип законности в церковном праве: к постановке проблемы

УДК 271.2-74+348:340.1(470+571)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_162
EDN LSSOUH

Аннотация: В статье затрагивается проблематика правовых принципов — ключевых норм, их интерпретации и понимания в церковной и светской правовых традициях. Особое значение придается принципу законности и его месту в современном церковном судопроизводстве. Предпринимается попытка выявления принципиальных различий в правоприменительных подходах Церкви и государства, а также поиска компромиссных моделей с целью качественной трансформации механизма церковного судопроизводства при учете как особого характера правовой системы Церкви, так и конструктивного опыта светской юридической науки. Для достижения этой цели задействуется сравнительно-правовой метод. Делается вывод, что признаки синхронизации двух систем в отдельных аспектах имплицитно имеют место и при соблюдении определенных условий могут стать источником позитивных практических эффектов. Необходимость проработки проблемы в указанном ключе обуславливается не только теоретическими потребностями дальнейшего развития церковной правовой науки, но и актуальностью задач, стоящих сегодня перед церковным правосудием, перманентно реализуемым в повседневности соответствующими инстанциями.

Ключевые слова: церковное право, канон, закон, Церковь, правовая система, принципы права, принцип законности, судопроизводство, Положение о церковном суде Русской Православной Церкви, правовая эволюция.

Об авторе: **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 («Барсовского общества») Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.
E-mail: kazan_molodezh@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2920-0287

Для цитирования: Хохлов А. А. Принцип законности в церковном праве: к постановке проблемы // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 162–169.

Статья поступила в редакцию 05.02.2024; одобрена после рецензирования 16.02.2024; принята к публикации 19.02.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Alexander A. Khokhlov

The Principle of Legality in Church Law: Problem Statement

UDK 271.2-74+348:340.1(470+571)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_162
EDN LSSOUH

Abstract: The article discusses problems of legal principles — key norms, their interpretation and understanding in the ecclesiastical and secular legal traditions. Particular importance is given to the principle of legality and its place in modern church legal proceedings. An attempt is made to identify fundamental differences in the law enforcement approaches of the Church and the state, as well as to find compromise models in order to qualitatively transform the mechanism of church judicial proceedings, taking into account both a special nature of the Church's legal system and effective experience of secular jurisprudence. To achieve this goal, a comparative legal method is used. As a result, it is concluded that there are implicit signs of synchronization of the two systems in certain aspects, and they can become a source of positive effects in practice under certain conditions. The need to study the problem in this perspective is determined not only by theoretical demands of the further development of church legal science, but also by today's urgent tasks facing church justice that is continuously implemented in everyday life by the relevant authorities.

Keywords: church law, canon, law, Church, legal system, principles of law, principle of legality, judicial proceedings, Regulations on the ecclesiastical court of the Russian Orthodox Church, legal evolution.

About the author: **Alexander Anatolyevich Khokhlov**
Ph.D. in History, Associate Professor, Department of Anthropology and Ethnography, The Higher School of Historical Sciences and World Cultural Heritage, Institute of International Relations, Kazan Federal University; full member of the T.V. Barsov Society for the Study of Church Law ("Barsov Society") at 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: Khokhlov A. A. The Principle of Legality in Church Law: Problem Statement. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 162–169.

The article was submitted 05.02.2024; approved after reviewing 16.02.2024; accepted for publication 19.02.2024.

Вопрос о принципах церковного права едва ли можно считать несущественным или заслуживающим лишь второстепенного внимания[1]. Принципы являются универсальной категорией любого законодательства, реализующего себя здесь и сейчас, коль скоро под принципом понимаются руководящие нормы права, определяющие содержание и направление правового регулирования. В конечном счете «качество законов и эффективность правового регулирования во многом зависят от того, как в них сформулированы и раскрыты такие принципы… Какие принципы, такие и законы» [Зажицкий, 1996, 92]. Вместе с тем принцип — категория абстрактная, что предопределяет произвольность их применения или неприменения вообще [Скурко, 2008, 30].

В аспекте понимания принципов церковного права проблема многократно усложняется прежде всего в силу отсутствия самостоятельной методологии. Прямые аналогии со светским законодательством — а это наиболее простой способ понимания состояния проблемы — эффективны, но не вполне корректны, поскольку вопрос неизбежно упирается в понимание права как такового. Не вдаваясь в философско-правовые аспекты, которым на сегодняшний день посвящена не одна специальная работа, отметим, что принципиальная разница заключается в том, что налицо разность систем: теистической и секулярной. В секулярном понимании право есть совокупность личных возможностей, претензий и обязанностей человека, зафиксированных в государственных общеобязательных правилах и нормах поведения, исполнение которых обеспечивается всей силой государственного принуждения [Словарь, 2013, 488]. В то же время церковное право — это проявление единого Божественного закона в социальной и политической сфере (Основы). Иными словами, в первом случае право «прорастает» снизу, является продуктом активности самого человека — и только его, — и лишь затем фиксируется и реализуется в общественном пространстве посредством конкретных механизмов и инструментов; во втором право исходит «сверху», черпая свою действенность в Божественной благодати. И хотя в церковных документах указывается на несовершенство любой правовой системы, созданной при участии человека (в том числе церковной), изначальный посыл в любом случае остается непреложным. Таким образом, первоисточником церковного права выступает воля Господа, выраженная в догматах веры и нравственных заповедях — основах правовой системы Церкви. В то время как источниками права в конкретном государстве выступают акты, им самим установленные и санкционирующие правовые нормы. Обозначенную специфику необходимо учитывать при анализе проблем, аналогичных заявленной.

Впрочем, признавая примат Божественного закона над человеческим, некоторые канонисты выражали скептическое отношение к ценности права вообще, считая его вторжением в пределы Церкви — того организма, природа которого сверхмирна и не ограничивается земными пределами. В таком случае правотворчество и правоприменение рассматривались лишь как меньшее из зол, как нисхождение к несовершенству материального мира. Данная точка зрения нашла своих сторонников в лице последовательных антиномистов, утверждавших несовместимость христианского закона любви, с одной стороны, и права, основанного на справедливости, с другой, их глубинные противоречия и даже антагонизм.

Однако в практическом плане это создавало немалые трудности, когда задача состояла в том, чтобы решить какой-либо вопрос из области повседневной, имевший к тому же нетривиальный характер. Протоиерей Владислав Цыпин в связи с этим отмечает: «И все-таки правовое начало — это тоже неотъемлемый элемент церковного организма. Взаимные отношения между членами церковного Тела регулируются не только внутренними мотивами людей и нравственными заповедями, но и общеобязательными нормами, нарушение которых влечет за собой применение санкций,

[1] Особенно это подтверждает то внимание, которое проблематике принципов церковного права уделяет Барсовское общество. См. подр.: [Принципы права и церковный суд; Оспенников, 2023; Баган и др., 2023; Ведяев, 2023; Митрофанов, 2023].

именно санкций, хотя и совершенно особого характера, не совпадающих с санкциями, предусматриваемыми государственным правом. Церковному праву тоже присущ характер принудительности, но меры принуждения, применяемые церковной властью, решительно отличаются от тех, которые применяются государственной властью. Церковь не уполномочена своим Основателем принуждать физически, принуждать насилием… Крайняя мера наказания, к которой Церковь вправе прибегнуть, — это исключение из нее, или анафема»[2]. В благородной попытке поиска компромисса между двумя полярными позициями становилась очевидной спекулятивность используемого метода, не дающего прямого ответа на категорические вопросы, задаваемые реальностью. Между тем спектр их оказывался внушителен, а одной из наиболее актуальных представлялась проблема правосудия и его принципов, на основе которых осуществлялось правовое регулирование церковного судопроизводства.

В светском праве в зависимости от того, основу ли системы права в целом, либо отдельных ее нормативно-правовых общностей составляют принципы права, выделяются специальные группы. Не раскрывая содержание каждой из них, отметим, что в их числе имеет место группа общеправовых принципов. В нее входят следующие принципы: верховенства права, законности, равенства всех перед законом (равноправия), взаимной ответственности личности и государства, а также ответственности при наличии вины. Их кристаллизация стала результатом длительной эволюции права в России, а сами принципы априорно исходят из разумности и объективности.

Подобного в церковном праве мы не встречаем. Однако неверным было бы полагать, что как таковые правовые принципы ему не присущи *per se*. Икономия[3] и акривия[4] являются тому наглядным доказательством. Однако, во-первых, указанные принципы очерчивают лишь общие контуры подходов в решении церковных вопросов, а во-вторых, фиксируют априорную «антиномичность» правовой системы Церкви (в части икономии), формируя широкую «норму реакции» и исключая правовую категоричность в вопросе применения санкций по конкретным обстоятельствам. Конечно, как отмечалось ранее, светские принципы права столь же абстракты, как и прочие. Однако ситуация такова, что их связь с практикой все же более очевидна, а сами они однозначно интерпретируются в качестве основы определения фактов злоупотребления правом в практике субъектов права, выступая, таким образом, маркером ее эффективности [Скурко, 2008, 31].

В контексте правоприменительной практики одно из ключевых мест занимает принцип законности. Законность есть принцип, при котором лица, вовлеченные в реализацию правовой системы, строго и неукоснительно соблюдают ее нормы. Указанный принцип утилитарен по своей сути, и его применение гарантирует эффективное функционирование социального организма. Однако вместе с тем конкретное содержание данного принципа до сих пор представляет проблему для светской

[2] Здесь хотелось бы заметить, что аргументация уважаемого канониста, несмотря на свою логическую стройность, все же выглядит не вполне убедительно. Любое коллективное действие по отношению к субъекту, характеризующееся ограничением, неприятием, отторжением и т. п., хоть и не является насилием физическим, но считаться психологическим может в полной мере. Таким образом, проблема насилия в данном контексте, к сожалению, видится неразрешимой и принципиально неустранимой.

[3] Икономия (греч. οἰκονομία, букв. «домостроительство») — отступление от безусловного и точного исполнения канонического порядка, осуществляемое по инициативе компетентной церковной власти с целью достижения условий спасения для членов Церкви в каждом отдельном случае. В более широком понимании — принцип приведения объективного правопорядка в соответствие с конкретными изменяющимися условиями. Применима в вопросах, относящихся к церковной дисциплине, управлению и устройству и не затрагивающих догматического учения Церкви [Икономия].

[4] Акривия (греч. ἀκρίβεια — строгость, точность) — способ решения вопросов с позиции строгой определенности, не терпящей отступления от основных начал христианского учения; применяется тогда, когда речь идет об основополагающих догматических началах церковной жизни, о самой сущности и целях существования Церкви и христианства [Акривия].

юридической науки, в которой при всем старании не удастся найти общепринятый подход к его раскрытию. Тем не менее правоведы в целом сходятся в понимании ключевых аспектов указанной категории: принцип законности — это «власть закона» в самом широком спектре правоотношений. Не власть людей, а именно власть закона [Политико-правовые ценности, 2000, 82]. Любое правовое регулирование на каждом этапе должно соотноситься с принципом законности и осуществляться в соответствии с ним. При этом законность имеет органическую связь с этикой и принципом справедливости в рамках следования установке их непротиворечивости.

Как видим, в некоторых аспектах теоретические воззрения светских правоведов сближаются с пониманием законности в церковной правовой традиции. По крайней мере, в конструируемую модель в обязательном порядке включается моральная составляющая[5]. В связи с этим небезынтересным будет обращение к мнению канонистов. Оговоримся, что в памятниках канонического и русского церковного права мы не найдем указаний на принцип законности точно в таком же понимании, которое имеет место в светском праве. Тем не менее, к примеру, еп. Иоанн (Соколов) указывает, что церковный закон — путеводитель церковной жизни, основа всего здания Церкви [Иоанн Соколов, 1851, 6–7]. Иными словами, законно то, что соответствует Божественному закону, и незаконно — противоречащее ему. Священноисповедник Никодим (Милаш) идет дальше, связывая церковный закон и законотворческую деятельность: «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]. Переходя к вопросу правоприменительной практики, еп. Никодим категоричен: «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 богослужебные уставы, предписанные церковью, которые они обязаны сколько сами хранить, столько же заботиться об исполнении их другими» [Никодим Милаш, 1897, 67–68]. Таким образом, в данном случае просматривается попытка «примирения» двух правовых подходов, нацеленная на соблюдение ключевых правовых постулатов Церкви, с одной стороны, и дающая основу для практического регулирования церковного судопроизводства с применением «принципа законности», с другой.

Тем не менее в действующем сегодня Положении о церковном суде Русской Православной Церкви очевидная ориентация решений церковных судов на соблюдение законности обозначена неявно. Так, в п. 2. ст. 6. указывается: «При наложении канонического прещения (наказания) следует учитывать причины совершения церковного правонарушения, образ жизни виновного лица, мотивы совершения им церковного правонарушения, действуя в духе церковной икономии, предполагающей снисхождение к виновному лицу в целях его исправления, либо в подобающих случаях — в духе церковной акривии, допускающей применение строгих канонических прещений в отношении виновного лица в целях его покаяния», при этом в п. 1. той же статьи постулируется недопустимость канонического прещения без достаточных доказательств, устанавливающих виновность лица (Положение). На этом этапе делается отсылка к 28-му правилу Карфагенского Собора. Однако, во-первых, указанное правило, следуя его содержанию, относится только к епископам, а во-вторых, обязанность доказывания невиновности обвиненного лица возлагается на само обвиненное лицо,

[5] Впрочем, мораль здесь также понимается по-разному.

что, с точки зрения современного понимания, рассматривается как презумпция вины (Церковное право). При этом в правиле отмечается участие в разбирательстве избранных судей, но не упоминается Божественный закон как ключевой фактор осуществляемого правосудия, объективное рассмотрение дела и неукоснительное следование канонам при вынесении вердикта (Церковное право).

В то же время обозначенный пробел частично компенсируется другими нормами Положения. П. 1. ст. 1 гласит: «Судебная система Русской Православной Церкви (Московского Патриархата), именуемой в дальнейшем тексте настоящего Положения „Русская Православная Церковь“, устанавливается Уставом Русской Православной Церкви, принятым Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 16 августа 2000 года, именуемым в дальнейшем тексте настоящего Положения „Устав Русской Православной Церкви“, а также настоящим Положением и основана на священных канонах Православной Церкви, именуемых в дальнейшем тексте настоящего Положения „священные каноны“» (Церковное право). И далее (п. 3. ст. 1): «Церковные суды Русской Православной Церкви осуществляют судебную власть, руководствуясь священными канонами, Уставом Русской Православной Церкви, настоящим Положением и иными установлениями Православной Церкви» (Церковное право). Это может показаться вполне достаточным, чтобы при условии приложения дополнительных экзегетических усилий задать смыслоизвлечению требуемый вектор. Однако — что мешает выделить указанные моменты более четко, усилив однозначность норм одного из базовых церковных документов, не прибегая к указанным мерам? С данной точкой зрения, к примеру, вполне соглашается Т. А. Долгополова, отмечающая, что указанный вопрос нуждается в особом внимании, поскольку принцип, даже если он наличествует, но при этом не закреплен в нормах права, может в лучшем случае считаться элементом правосознания, а не практики (см.: [Долгополова, 2022, 218]).

Другая очевидная проблема, наряду с расплывчатыми формулировками, располагается уже в плоскости практической, а именно в часто встречающемся в практике почти ригористическом применении канонических и церковно-правовых норм. Это другая крайность, склоняющая чашу церковного правосудия в сторону избыточного применения принципа акривии в вопросах дисциплинарного плана, вступающая в противоречие с канонами и нормами церковного права. Иными словами, проблема баланса по линии «икономия — акривия» в данном случае видится крайне актуальной, а ее наличие во многом является следствием слабой проработки и внедрения в практику принципов, обеспечивающих конкретность, объективность и нелицеприятие церковного правосудия.

Отдельно следует затронуть вопрос о законности в условиях современного информационного общества, являющийся принципиальным по своей сути. Ключевая проблема здесь усматривается не только в вероятности злоупотреблений в рамках церковного судопроизводства или формального отношения членов церковных судов к каноническим и церковно-правовым нормам в процессе его реализации (что способно поставить под вопрос его легитимность как таковую), но и опасности дискредитации церковного суда в глазах широкой общественности. Этот очевидный факт делает жизненно необходимой интенсивную теоретическую проработку обозначенного вопроса в рамках церковной юридической дискуссии в направлении конкретизации категорий, определений и понятий с учетом традиции церковного права и реалий времени, а также внедрение результатов консенсуса в базовые правовые документы Церкви.

Заключение

Таким образом, считая непреложным тот факт, что церковное право — это самостоятельный специфический корпус права, источником которого выступает воля Основателя Церкви, не требует дополнительного обоснования тезис об условности применения в нем подходов, апробированных в опыте светских правовых систем.

И все же последние, как инструменты технического усовершенствования на современном этапе, с нашей точки зрения, вполне могут рассматриваться. К такому экспериментированию настоятельно побуждают исторические условия и состояние современного общества с его сложностью, относительной прозрачностью и динамичностью. Ответ на вопрос, сможет ли Церковь в существующих обстоятельствах оптимально адаптироваться, не теряя саму себя, качественно трансформировать собственную правовую систему, имеет все шансы вскоре стать принципиальным. Отсюда и столь пристальное внимание специалистов к ключевым правовым нормам, формирующим каркас всей проблемы.

Источники и литература

Источники

1. Основы (2000) — Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html?ysclid=lsfqrq43wv395314409 (дата обращения: 01.02.2024).

2. Положение (2008) — Положение о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата). URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5082532.html?ysclid=lsfnf9rpzd312561929 (дата обращения: 01.02.2024).

3. Церковное право — Церковное право. Каноны (правила) церковные. URL: https://azbyka.ru/pravo/karfagenskij-sobor-28/ (дата обращения: 01.02.2024).

Литература

4. Акривия — Акривия // Православная энциклопедия. URL: https://www.pravenc.ru/text/63908.html?ysclid=lsfr76ce3r267252906 (дата обращения: 01.02.2024).

5. 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., Шершнева-Цитульская И. А.* Принципы состязательности и обвинительности в церковном судопроизводстве: сочетание элементов, тенденции, перспективы // Христианское чтение. 2023. № 3. С. 147–171.

6. Ведяев (2023) — *Ведяев А. В.* Размышления по поводу круглого стола «Принципы состязательности и обвинительности в церковном судопроизводстве: сочетание элементов, тенденции, перспективы» (Санкт-Петербург, 23 июня 2023 г.) // Христианское чтение. 2023. № 4. С. 103–110.

7. 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.

8. Зажицкий (1996) — *Зажицкий В. И.* Правовые принципы в законодательстве Российской Федерации // Государство и право. 1996. № 11. С. 92–97.

9. Икономия — Икономия // Православная энциклопедия. URL: https://www.pravenc.ru/text/389060.html?ysclid=lsfqyhrwyq388248163 (дата обращения: 01.02.2024).

10. Иоанн Соколов (1851) — *Иоанн (Соколов), архим.* Опыт курса церковного законоведения. СПб.: Тип. Фишера, 1851. 515 с.

11. Митрофанов (2023) — *Митрофанов А. Ю.* К вопросу о справедливости раннего советского судопроизводства. Историко-правовой комментарий к тезисам Ю. В. Оспенникова // Христианское чтение. 2023. № 4. С. 111–119.

12. Никодим Милаш (1897) — *Никодим, еп. Далматский.* Православное церковное право: Сост. по общим церковно-юрид. источникам и частным законам, действующим в автокефальных церквах / Пер. с серб. [и предисл.] Мил. Г. Петровича. СПб.: В. В. Комаров, 1897. 708 с.

13. Оспенников (2023) — *Оспенников Ю. В.* Актуальные проблемы изучения церковного права (промежуточные итоги работы Барсовского общества) // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 180–198.

14. Политико-правовые ценности (2000) — Политико-правовые ценности: история и современность / [В. Г. Графский, Д. В. Дождев, Н. Н. Ефремова и др.]; Отв. ред. В. С. Нерсесянц; Рос. акад. наук. Ин-т государства и права. Акад. правовой ун-т. М.: Эдиториал УРСС, 2000. 254 с.

15. Принципы права и церковный суд — Круглый стол Барсовского общества «Принципы права и церковный суд: проблемные поля. URL: https://izdat-spbda.ru/barsovskoe-obshchestvo/post/kruglyj-stol-principy-prava-i-cerkovnyj-sud-problemnye-polya (дата обращения: 01.04.2024).

16. Скурко (2008) — *Скурко Е. В.* Принципы права в современном нормативном правопонимании. М.: Юрлитинформ, 2008. 197 с.

17. Словарь (2013) — Словарь терминов и понятий по обществознанию / Авт.-сост. А. М. Лопухов. 7-е изд., перераб. и доп. М.: Айрис-пресс, 2017. 511 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

П. И. Гайденко

Проблемы преподавания канонического права и сопутствующих дисциплин в высших светских и духовных школах: ожидания, реальность, перспективы

УДК [27-74+348+340]:378
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_170
EDN SEWOFM

Аннотация: В статье ставится ряд вопросов, имеющих отношение к проблематике преподавания канонического права и сопутствующих дисциплин в высших светских и духовных школах, которые в разное время поднимались на мероприятиях и в публикациях Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова («Барсовского общества») Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви. Достаточно подробно рассматриваются следующие проблемы: 1) содержание курсов канонического права, и готовы ли студенты к усвоению данной дисциплины? 2) насколько востребован и эффективен существующий сегодня курс канонического права? 3) кто должен преподавать указанный курс? Делается вывод, что в существенном переосмыслении нуждается вся система подготовки теологов, востребованность которых и в Церкви, и в гражданской среде при сегодняшнем объеме выпусков крайне остра. Статья написана на основании доклада автора, сделанного на конференции «Проблемы преподавания церковного права в церковных и светских вузах» (СПбДА, 30.01.2024 г.), приуроченной к 5-летию Барсовского общества.

Ключевые слова: каноническое право, церковное право, Барсовское общество, церковный суд, преподавание, духовное образование, теология, теория государства и права.

Об авторе: **Павел Иванович Гайденко**
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 «Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях», действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова («Барсовского общества») Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.
E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2104-362X

Для цитирования: Гайденко П. И. Проблемы преподавания канонического права и сопутствующих дисциплин в высших светских и духовных школах: ожидания, реальность, перспективы // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 170–178.

Статья поступила в редакцию 07.02.2024; одобрена после рецензирования 16.02.2024; принята к публикации 19.02.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Pavel I. Gaidenko

Problems of Teaching Canon Law and Related Disciplines at Higher Secular and Theological Schools: Expectations, Reality, Prospects

UDK [27-74+348+340]:378
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_170
EDN SEWOFM

Abstract: The article poses a number of questions related to the problems of teaching Canon Law and related disciplines at higher secular and theological schools, which were raised at events and in publications of the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law at St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church (Barsov Society) at various times. The following problems are discussed in sufficient detail: 1) the content of Canon Law courses, and are students ready to master this discipline? 2) how popular and effective is the current Canon Law course? 3) who should teach the Canon Law course? The conclusion is made that the entire system of training theologians needs a significant rethinking because with the number of graduates we have today, the demand for theologians is extremely acute both in the Church and in the civil environment. The article was written on the basis of the report delivered at the conference "Problems of Teaching Church Law at Church and Secular Universities" (St. Petersburg Theological Academy, 01.30.2024) dedicated to the 5th anniversary of the Barsov Society.

Keywords: Canon Law, Church Law, Barsov society, church court, teaching, spiritual education, theology, theory of state and law.

About the author: **Pavel Ivanovich Gaidenko**
Doctor of Historical Sciences, Professor, Moscow State Linguistic University; Member of the Editorial Board of the Journal "Palaeorosia. Ancient Russia: Time, Personalities, Ideas"; full member of the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law ("Barsov Society") at St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.
E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2104-362X

For citation: Gaidenko P. I. Problems of Teaching Canon Law and Related Disciplines at Higher Secular and Theological Schools: Expectations, Reality, Prospects. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 170–178.

The article was submitted 07.02.2024; approved after reviewing 16.02.2024; accepted for publication 19.02.2024.

На различных мероприятиях Барсовского общества неоднократно говорилось о необходимости изучения проблемы преподавания канонического / церковного права[1] и сопутствующих ему дисциплин в высших светских и духовных школах. Отдельные аспекты данной проблематики более-менее подробно рассматривались во время конференций, круглых столов, а также в публикациях членов Барсовского общества. Например, в докладе, сделанном Ю. В. Оспенниковым на VI Барсовских чтениях, и в его же статье [Оспенников, 2023] обсуждались вопросы логичности и структурности рабочих программ курсов канонического права. Кроме того, для Барсовского общества стало своего рода традицией регулярно возвращаться к вопросам содержания и соотношения церковного и канонического права, без решения каковых в принципе крайне проблематично говорить о формировании преподаваемых курсов. Не менее часто говорилось и писалось об обширной проблематике касательно организации церковного судопроизводства и неизменно сопутствующих ей вопросов подготовки (обучения, переподготовки, повышения квалификации) церковных судей [Тарнакин, 2019; Волужков, 2018а; Волужков, 2018б; Волужков, 2019; Почекаев, 2019; Ведяев, 2021; Оспенников, 2023; Баган и др., 2023; Ведяев, 2023].

Тем не менее конференция, прошедшая в Санкт-Петербургской духовной академии 30 января 2024 г. (см.: [Волужков, 2024]), — первый полноценный опыт так долго ожидавшегося обмена мнениями именно на тему преподавания канонического права. Настоящая статья объединяет в себе круг вопросов, вынесенных автором на обсуждение участников конференции и вызвавших весьма оживленную дискуссию. При этом в наши задачи не входила презентация неких готовых решений. Опыт автора как члена Церкви и многолетнего вузовского преподавателя заставляет скорее формулировать и даже заострять вопросы, нежели стараться озвучить, «что делать?»

Поэтому, прежде чем переходить к конкретным вопросам, определимся с кругом обсуждающих проблематику.

1. Круг обсуждающих проблематику

С учетом того, что конференция 30 января 2024 г. была посвящена 5-летию Барсовского общества, можно констатировать, что за эти годы практически все попытки привлечь к работе Общества преподавателей канонического права оказались безрезультатными (за исключением членов Барсовского общества прот. Александра Задорнова и Алексея Викторовича Ведяева). В большинстве случаев потенциальные участники отказывались от участия в мероприятиях по банальной и, по-своему, вполне убедительной причине: они не находили оснований для каких-либо научно-практических проблем, искренне полагая, что обсуждать и нечего, и бессмысленно. Те же немногочисленные примеры готовности принять участие в работе конференций, которые имели место, разочаровывали беспроблемностью предлагавшихся докладов, их поверхностностью, протокольностью, концептуальной и терминологической беспомощностью, а также сервильной неспособностью — либо даже принципиальным нежеланием — присоединяться к открытым дискуссиям в кругу коллег.

Таким образом, многочисленные попытки пригласить на мероприятия Барсовского общества коллег из университетской среды и из духовных школ, с тем чтобы подготовить почву для обсуждения проблем преподавания канонического права и иных смежных с этим курсом дисциплин, не увенчались успехом. Как показал опыт общения автора с «отказниками», главная причина неудачи заключается не в непреодолимых трудностях методологии преподавания, не во врожденной скромности приглашенных, не в сложности рассматриваемых вопросов, не в полемических аспектах соотношения канонического и церковного права, а в обстоятельствах куда более приземленных. Предлагаемая Барсовским обществом дискуссия оказалась

[1] Далее в статье при упоминании учебных курсов будет использоваться термин «каноническое право».

малоинтересной и непонятной для преподавателей. Что обсуждать, если есть каноны и благословение архиерея?.. Также, не исключено, некоторыми в самом факте дискуссии их зорким провинциальным взглядом усматривалось нечто по меньшей мере подозрительное...

2. Вопросы для обсуждения

Побудительным мотивом для представленного автором доклада и, соответственно, для настоящей статьи стали не только упомянутые накопившиеся разочарования, но и одна из публикаций журнала «Отечественная философия» [Антонов и др., 2023], содержащая материалы заочного круглого стола по проблемам преподавания курса истории русской философии. Как сформулированные организаторами круглого стола вопросы, так и данные участниками мероприятия ответы оказались настолько живыми, яркими и существенными, что возникла идея организовать нечто подобное и в отношении преподавания курса канонического права. Действительно, комплекс проблем, сопутствующих преподаванию данного курса, наверняка может оказаться схожим с теми, какие сопровождают и иные дисциплины.

Итак, возьмем для предварительного анализа и рассмотрения несколько вопросов или групп вопросов, ответы на которые, возможно, окажутся интересными и полезными. Повторимся, проблемы, сопутствующие преподаванию церковного права, могут оказаться схожими с проблемами, сопровождающими другие дисциплины. Тем не менее, их обсуждение представляется необходимым, поскольку курс канонического права входит в учебный план подготовки теологов[2]. Соответственно, для предварительного рассмотрения можно выбрать несколько вопросов, среди которых особую остроту представляют: 1) содержание курсов канонического права, и готовы ли студенты к усвоению данной дисциплины? 2) насколько востребован и эффективен существующий сегодня курс канонического права? 3) кто должен преподавать указанный курс?

3. Содержание курсов канонического права и готовность к ним студентов

Проблема содержания курса преподавания канонического права крайне сложна для разрешения. Если подойти к ней буквально, то, по сути, в ходе обучения студенты должны изучить и усвоить комплекс канонических и церковно-правовых норм, регулирующих деятельность церковных институтов и лиц, прежде всего клириков и причетников. Однако практическая значимость всего этого комплекса знаний оказывается под вопросом.

Во-первых, жизнь и деятельность Церкви далеко не во всем опирается на комплекс сложившихся за века канонических и церковно-правовых норм. Всё намного сложнее. Жизнь Церкви в значительной степени регулируется действующим государственным законодательством и современными общественными запросами.

Во-вторых, за столетия своей истории Церковь выработала громадный массив новых по отношению к древним правилам постановлений, которые для нее порой видятся более актуальными, нежели решения Вселенских Соборов, святоотеческие правила или иные древние акты.

Наконец, в-третьих, применение значительной части канонических норм и закрепленных в Номоканонах предписаний в современных условиях невозможно уже в силу того, что они противоречат как действующему российскому законодательству, так и общеправовым и культурным нормам современного мира. Примеров таких противоречий множество: отношение к евреям и иноверцам, отношения с властями

[2] В качестве образца может служить учебный план Московской духовной академии, рассматривающийся в качестве образцового, см.: [Учебный план].

(институциональная структура которых просто противоречит сегодняшней действительности), брачный возраст, возможность вынесения в отношении согрешивших наказаний, часть из которых в современных условиях вполне можно рассматривать как форму социальной травли, и т. д. Нельзя не учитывать, что в обществе произошло изменение статуса клириков — как, впрочем, и всей социальной структуры, — а это означает, что терминология древних канонических правил также безнадежно устарела и не отвечает нашим реалиям. Именно поэтому утрачивают какую-либо пользу и эффективность попытки предложить изучение канонических и церковных правил без базовых юридических знаний в различных отраслях права.

Таким образом, преподаваемый курс крайне нуждается в расширении до уровня по меньшей мере **церковного права** (именно в том смысле, о котором столько говорилось на мероприятиях Барсовского общества), т. е. до изучения церковно-правовых и государственных норм и законов, регулирующих деятельность Церкви, а также религиозной деятельности и жизни как таковых. И, что намного важнее, курс должен не просто знакомить с массивом правовых норм, но и формировать запрос на высокую каноническо-правовую культуру.

В современных же условиях с сожалением приходится признать, что, прослушав курс церковного права и потенциально готовясь к служению в Церкви, теолог имеет смутное — либо вообще никакого не имеет — представление и о правах клириков и причетников, и об их обязанностях, и об ограничениях, сопутствующих служению, и о том, что позволило бы ему, придя завтра в церковную организацию, действовать не только по благословению, но и по закону (как церковному, так и государственному), вполне осознавая сложности своей деятельности.

Далее, что особенно важно. Курс церковного права нуждается в сопровождении нескольких спецкурсов и продолжении в магистратуре (как это сделано в ОЦАД[3]), если принять во внимание, что именно магистерская степень потенциально предоставляет выпускнику занятие более высоких должностей.

Например, курсу церковного права явно недостает источниковедения. Нормы, к которым сегодня обращается Церковь, историчны. Их невозможно формально применять, не принимая во внимание их исторический контекст[4]. В противном случае церковные нормы не будут соблюдены по своему духу — а в ряде случаев и по форме, — если принять, что используемые в канонических нормах термины при всем своем созвучии с современными категориями, как правило, имеют совершенно иное наполнение.

Немаловажно, что в наши дни у студентов отсутствует понимание обусловленности церковного права влиянием эволюционных и иных процессов, протекающих в Церкви и государстве. В отмеченном контексте существует интересный опыт преподавания канонического права в контексте истории Церкви [Дворкин, Кострюков, Сильвестрова, 2022]. Актуальными виделись бы также курсы церковного документооборота (архивоведения). Примером этого может служить учебная программа МГЛУ [Учебный план бакалавриата].

Как уже говорилось, структура сегодняшнего курса канонического права вызывает вопросы. И дело не только в его крене в сторону клерикальных интересов и проблем, но и в акцентах. Складывается впечатление, что слушатель курса канонического права должен знать, как правильно быть крещенным, венчанным, отпетым, каким критериям он должен соответствовать, когда вознамерится принять церковный сан, а также быть готовым к осуждению церковным судом. При всей анекдотичности этого утверждения, программа в самом деле такова…

---

[3] Здесь магистерские программы напрямую связаны с изучением канонического права, см.: [Магистратура].

[4] О чем многократно говорилось на заседаниях Барсовского общества и на Юстиниановских чтениях в МДА. Примерами этого могут служить как статья прот. Алексия Балакая об исторических контекстах норм и традиций работы церковных судов, так и порожденная этой публикацией дискуссия, а также комплекс публикаций, посвященных нормам Канонических ответов митр. Иоанна: см.: [Балакай, 2020; Гайденко, 2023а; Гайденко, 2023б] и др.

Так или иначе, но современный курс канонического права содержательно скуп и не создает целостного представления ни о каноническом / церковном праве, ни о высокой канонической и правовой культуре. Соответственно, крайне важным представляется ознакомление студентов с курсом «Теория государства и права» (хотя бы и в упрощенном, по сравнению с программой юридических факультетов, виде). Вдобавок к этому, необходимо создание особого курса «Церковь и право», который бы показывал эволюцию церковных норм и каноническо-правовых представлений в контексте развития и изменения форм церковной жизни, церковного управления и места Церкви в системе политических, экономических и социальных процессов России и иных стран.

Несколько слов о церковном суде. Лица в священном сане, призываемые к исполнению функций церковного суда, должны соответствовать особому образовательному цензу, для чего им необходимо пройти специальный двух-трехгодичный курс, включающий юридические и церковно-правовые дисциплины, после чего регулярно проходить курсы повышения квалификации.

4. Насколько востребован и эффективен существующий курс канонического права?

То, что курс канонического права востребован, не вызывает сомнения. По нашему мнению, приступая к нему, студенты в подавляющем большинстве относятся к изучаемому предмету с интересом. Однако этот интерес присутствует лишь тогда, когда студент только приступает к курсу. К концу обучения ситуация усложняется, поскольку преподаваемое не соответствует задаваемым вопросам и ожиданиям учащихся. Почему так получается? Скорее всего, потому, что, пройдя предложенную программу, студент способен рассуждать о степенях родства вступающих в брак, знает, каков порядок суда над клириками и т. д. и т. п., и при всем при этом выходит из вуза с искренней убежденностью, что никакого канонического / церковного права на самом деле не существует, ибо на местах все решает архиерей или благочинный…

Мало того, но сосредоточенность преподаваемого курса на канонических аспектах священнического служения приводит к тому, что вне внимания обучающихся оказываются права и обязанности мирян либо тех, кого к ним можно отнести, принимая во внимание дискуссионность самого термина «мирянин». А ведь между тем именно миряне составляют основную часть церковной общины, являются учредителями храма и общины, благотворителями, строителями и содержателями храмов и прихрамовых учреждений (воскресных школ, благотворительных начинаний, мастерских и т. п.), имеют возможность влиять на просветительскую, административно-организационную и экономическую деятельность приходов, выполняют множество работ, занимают бо́льшую часть хозяйственных и административных должностей в Церкви и т. д. И при этом на мирян де-факто не распространяется ни церковный суд, ни курс канонического права. Почему же сложилась такая ситуация?..

Свести подобное положение дел лишь к несовершенствам рабочей программы канонического права не вполне верно. Ведь и семинарии, и университеты — это вузы. Вузовский преподаватель вправе вносить в программу и в свои лекции собственные уточнения, правки и свою авторскую позицию. Он может существенно переформатировать материал, наполнив его глубоким содержанием и освежив опытом своей собственной практики. Однако почему на деле этого не происходит? В подавляющем большинстве случаев это объясняется тривиальной и приводящей в уныние причиной. Данный курс чаще всего доверяется преподавать клирикам, исходя из того, что им лучше знать, как живет Церковь (хотя с этим, конечно же, трудно спорить) и они лучше знают каноническое / церковное право, поскольку им оно преподавалось в духовных учебных заведениях. Причем эта проблема характерна не только для духовных, но и для гражданских вузов. В результате происходит перенос опыта и практик преподавания в высших духовных учебных заведениях в университетскую среду.

При осмыслении такого взаимодействия возникает крайне непростой вопрос: а действительно ли семинарии сопоставимы с университетами? С точки зрения закона эти вузовские системы равноправны, однако равноценны ли их культурные и корпоративные системы и ценности, находящие отражение в стиле и целях преподавания в том числе канонического права? Все же ведение курсов в духовных школах с XIX в. ориентировано на апологетические цели, в то время как университетское преподавание — на научные. В любом случае эти вопросы, при всей своей видимой простоте, едва ли найдут простые ответы, поскольку предполагают учет множества факторов, причем не только концептуальных различий между светскими и духовными школами, но и принятие во внимание того, о каких именно семинариях и университетах идет речь. Все же традиции, качество и репутации конкретных светских и духовных вузов различны. Например, уровень подготовки в духовных академиях существенно превосходит те возможности, какими обладают многие региональные университеты. Однако проблема статуса семинарий и качества получаемого в них образования более сложна.

Итак, с чем же сопоставимы семинарии на современном этапе? На ум приходит, может быть, не самое приятное для некоторых сравнение — с партийными школами т. н. эпохи застоя (сер. 1970-х — нач. 1980-х гг.), со всеми сопутствующими идеологическими, методологическими и образовательными издержками… Несомненно, корпорации духовных учебных заведений не могут не обладать доктринальным единством. Это совершенно естественно. Дело не в доктринальности или клерикальности. Отмеченные черты духовных образовательных корпораций естественны и соответствуют природе Православной Церкви. Трудности в ином. На современном этапе интеллектуальная культура и культура внутрикорпоративных связей многих — не всех, но многих — духовных школ уровня семинарий, прежде всего региональных, во многом воспроизводит аналогичные проблемы партийных школ той, казалось бы, давно ушедшей эпохи. Главная из них — отсутствие горения к познанию истины, в данном случае церковной и научной истины. Эта «теплохладность» присутствует не только в преподавательской среде, но и в среде самих обучаемых. Если предложенное сравнение верно, то и ожидаемые результаты предпринимающихся сегодня усилий могут, к большому сожалению, оказаться теми же, что и у поздней советской системы партийного образования. Впрочем, эта проблема уже выходит за рамки научных интересов Барсовского общества, хотя, несомненно, добиться успехов одного курса канонического права при общем кризисе всей системы — дело невероятное и даже чудесное…

5. Вопрос о преподавателях

Уже затронутый ранее вопрос о преподавателях, как мы видим, непрост. И это не только проблема личности преподавателя. Во-первых, это вопрос профессионализма и той среды, в которой он трудится. Одновременно это вопрос внутренней профессиональной свободы профессора или доцента. Любой вуз — это учебное заведение, которое дает *научные* знания, а значит, преподаватель обязан быть не только начетчиком, дословно воспроизводящим рекомендованный учебник, но он обязан заниматься исследованиями. Он не просто должен много читать. От него ожидается в*и*дение проблемных областей в предмете. В противном случае преподаватель — это просто ремесленник, порождающий себе подобных ремесленников.

Во-вторых, желательно или даже обязательно, чтобы преподаватель канонического права имел базовую правовую (юридическую) подготовку и проходил регулярное повышение квалификации.

По нашему мнению, главная беда курсов преподавания канонического права — в том, что их чаще всего ведет духовенство (о чем было сказано выше), которое в большинстве своем бесправно и зависимо. Поэтому зачастую — как уже говорилось ранее — курс канонического права сводится к двум неформальным, а потому

весьма хорошо врезающимся в сознание студентов тезисам: 1) никакого канонического / церковного права не существует, 2) каноническое / церковное право — это «как благословит архиерей». И первое, и второе — сомнительно, потому что противоречит современной действительности, которая сложна.

6. Заключение

Таким образом, существующий сегодня курс канонического права нуждается в существенном уточнении, а возможно, и пересмотре с учетом того, что комплекс правоотношений, существующий в церковной ограде, регулируется не только историческими каноническими нормами, но и огромным массивом различных церковных норм позднего происхождения, а также нормами действующего государственного законодательства. Более того, совершенно необходимо сопровождение курса канонического права различными спецкурсами, призванными ознакомить студентов с основами теории и истории права, документооборота и источниковедения, а также знаниями, отражающими многогранные отношения Церкви с обществом и государством. Однако разрешение указанных задач не может произойти без принятия во внимание того факта, что определенного переосмысления требует вся система подготовки специалистов по программам теологии. Прежде всего это касается решения кадровых проблем преподавания. Преподаватель канонического права и сопутствующих дисциплин должен быть погружен в предмет излагаемых им курсов и в каноническом, и в юридическом аспектах. Не менее сложна ситуация с «качеством» самих студентов.

По сути, в существенном переосмыслении нуждается вся система подготовки теологов, востребованность которых и в Церкви, и в гражданской среде при сегодняшнем объеме выпусков крайне остра. Как это решить? — открытый вопрос. Только время покажет, будут ли услышаны высказанные здесь опасения и идеи.

Источники и литература

1. Антонов и др. (2023) — *Антонов К. М., Ванчугов В. В., Герасимов Н. И., Забелин К. В., Малинов А. В., Маслин М. А., Порус В. Н., Сидорин В. В., Тесля А. А., Червяков Н. А., Шиндяпин А. В., Шпаковский М. В.* Проблемы преподавания истории русской философии в высшей школе // Отечественная философия. 2023. Т. 1. № 2. С. 29–73.

2. 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., Шершнева-Цитульская И. А.* Принципы состязательности и обвинительности в церковном судопроизводстве: сочетание элементов, тенденции, перспективы // Христианское чтение. 2023. № 3. С. 147–171.

3. Балакай (2020) — *Балакай А., прот.* «Без всякого влияния со стороны римского права»: участник Поместного Собора 1917–18 гг. проф. П. А. Прокошев о церковном суде Древней Церкви // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 102–108.

4. 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.

5. Ведяев (2023) — *Ведяев А. В.* Размышления по поводу круглого стола «Принципы состязательности и обвинительности в церковном судопроизводстве: сочетание элементов, тенденции, перспективы» (Санкт-Петербург, 23 июня 2023 г.) // Христианское чтение. 2023. № 4. С. 103–110.

6. Волужков (2018а) — *Волужков Д. В.* К вопросу о презумпциях и фикциях в современном церковном судопроизводстве // Христианское чтение. 2018. № 2. С. 97–101.

7. Волужков (2018б) — *Волужков Д. В.* К вопросу об основаниях церковного судопроизводства: на примере «Положения о церковном суде русской православной церкви» от 2008 г. // Христианское чтение. 2018. № 3. С. 158–171.

8. Волужков (2019) — *Волужков Д. В.* Отдельные вопросы церковного права в сравнении с правом светским. Комментарий к публикации // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 167–172.

9. Волужков (2024) — *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.

10. Гайденко (2023а) — *Гайденко П. И.* «Епархия» или «епископия»? К вопросу о епископском управлении на Руси // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2023. № 1 (21). С. 5–19.

11. Гайденко (2023б) — *Гайденко П. И.* «Мнихи, иже кроме монастыря пребывают»: Несколько замечаний об одном правиле канонических ответов митрополита Иоанна // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2023. № 3 (23). С. 67–79.

12. Дворкин, Кострюков, Сильвестрова (2022) — *Дворкин А. Л., Кострюков А. А., Сильвестрова Е. В.* Церковная история и каноническое право / Науч. ред. Е. Н. Никулина. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. 83, [2] с. (Учебно-методические материалы по программе «Теология». Вып. 4).

13. Магистратура — Магистратура // URL.: https://doctorantura.ru/education/magistratura/#canon_theology (дата обращения: 30.01.2024).

14. Оспенников (2023) — *Оспенников Ю. В.* Актуальные проблемы изучения церковного права (промежуточные итоги работы Барсовского общества) // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 180–198.

15. Почекаев (2019) — *Почекаев Р. Ю.* Освещение роли Церкви и церковного права в учебном курсе «История государства и права России»: проблемы и перспективы // Христианское чтение. 2019. № 2. С. 99–106.

16. Тарнакин (2019) — *Тарнакин Н. А.* Церковный суд и суд светский: общее и различное в принципах // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 159–166.

17. Учебный план — Учебный план по направлению подготовки 48.03.01 Теология, профиль «Практическая теология Православия» // URL.: https://old.mpda.ru/data/2015/07/10/1235502497/Uchebnii_plan_Bakalavriat.pdf (дата обращения: 30.01.2024).

18. Учебный план бакалавриата — Учебный план по программе бакалавриата 48.03.01 Теология, профиль «Христианская теология: государственно-конфессиональные отношения» // URL.: https://linguanet.ru/upload/medialibrary/002/fabd6g97cs5z4wravp1b0jv7qaof8giy.pdf (дата обращения: 30.01.2024).

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

Т. Н. Резвых

Конец теодицеи: Семен Франк и другие

УДК 1(091):2-185.3
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_179
EDN SMNCXP

Аннотация: В статье рассматривается развитие проблемы теодицеи во 2-й пол. XX в. Сначала кратко описывается теодицея у блж. Августина. Согласно ему всемогущество Бога и наличие зла совместимы друг с другом. Рассматриваются взгляды некоторых современных сторонников августиновской теодицеи (Р. Суинберн и Дж. Хик). Затем исследуется эволюция теодицеи у С. Л. Франка. В статье показывается, что сначала Франк развивал августиновскую теодицею, но в ходе Второй мировой войны пересмотрел свои взгляды. Франк отказался от идеи всемогущества Бога и от теодицеи. Далее описаны взгляды Ю. Мольтмана, который пришел к мысли невозможности рационального объяснения страдания человека, если Бог обладает всемогуществом, и в конце концов сделал вывод, что страдание человека может быть оправдано только страданием Бога. Затем излагается концепция страдающего Бога у Г. Йонаса, восходящая к идее цим-цум Исаака Лурии. В завершающей части статьи рассмотрено развитие описанных идей в «слабом богословии» Дж. Капуто. В описанной традиции страдание мира оправдано страданием Бога. Сила Бога заключается в «слабости» и смирении. Вывод автора состоит в том, что в этой концепции теодицея подходит к своему концу.

Ключевые слова: теодицея, блаженный Августин, Бог, всемогущество, зло, свобода, ничто, бытие, вина, Царство Божие, самоуничижение, цим-цум, событие, «слабое богословие», Семен Франк, Юрген Мольтман, Ганс Йонас, Джон Капуто.

Об авторе: **Татьяна Николаевна Резвых**
Кандидат философских наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
E-mail: hamster-70@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4429-5405

Для цитирования: Резвых Т. Н. Конец теодицеи: Семен Франк и другие // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 179–186.

Статья поступила в редакцию 10.01.2024; одобрена после рецензирования 12.02.2024; принята к публикации 01.03.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Tatyana N. Rezvykh

The End of Theodicy: Semyon Frank and Others

UDK 1(091):2-185.3
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_179
EDN SMNCXP

Abstract: The article examines the problem of theodicy in the second half of the 20th century. First, Augustinian theodicy is briefly described. According to Augustin, the omnipotence of God and the presence of evil are compatible with each other. The views of some modern supporters of Augustinian theodicy are considered (R. Swinburne and J. Hick). The development of theodicy by S. L. Frank is then examined. At first he developed Augustinian theodicy, but revised his views during the Second World War. He abandoned the idea of the omnipotence of God and theodicy. Then follows description of the views of J. Moltmann who came up with the idea that it is impossible to rationally explain human sufferings if God is omnipotent, and finally concluded that human suffering can only be justified by the suffering of God. Next, H. Jonas' concept of the suffering God is presented, which goes back to Isaac Luria's idea of tzim-tzum. The final part of the article outlines the development of the described ideas in J. Caputo's "weak theology". In the tradition presented, the suffering of the world is justified by the suffering of God. God's strength lies in "weakness" and humility. The conclusion is made that theodicy in this concept is moving towards its end.

Keywords: theodicy, Augustine, God, omnipotence, evil, freedom, nothingness, being, Cross, guilt, Kingdom of God, self-humiliation, tzim-tzum, event, "weak theology", Semyon (Semen) Frank, Jürgen Moltmann, Hans Jonas, John D. Caputo.

About the author: **Tatyana Nikolaevna Rezvykh**
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities.
E-mail: hamster-70@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4429-5405

For citation: Rezvykh T. N. The End of Theodicy: Semyon Frank and Others. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 179–186.

The article was submitted 10.01.2024; approved after reviewing 12.02.2024; accepted for publication 01.03.2024.

Термин «теодицея» был введен Лейбницем для философского обоснования совместимости страданий существ мира с убеждением в том, что миром правит добрый и всемогущий Бог. Однако автором первой христианской теодицеи был еще блж. Августин. Согласно ему, «Всемогущий Бог Отец создал всю тварь через своего Сына. <…> Все, созданное Богом, *добро зело*; зло не есть нечто натуральное, а все, называемое злом, есть или грех, или наказание за грех. Да и самый грех есть не что иное, как только порочная наклонность нашей свободной воли» [Августин Блаженный, 1893, 104]. Блаженный Августин примиряет всемогущего, доброго Бога и зло, так как всю ответственность за несовершенство мира несет не Бог, а человек, поскольку он обладает свободой. Лейбниц к аргументу блж. Августина о происхождении нравственного зла из свободы добавляет, что метафизическое зло проистекает из ограниченности монад, а физическое зло попускается Богом как воспитательное средство.

Описанные аргументы приводятся и в наше время. Так, блж. Августина дополняет в своей книге «Существование Бога» (1979) Ричард Суинберн (род. 1934), перешедший в 1996 г. из англиканства в православие. Согласно его мысли, во-первых, существование зла обеспечивает «превышающее добро». Бог мог бы создать «беззаботный мир», мир без страданий, но жизнь в нем была бы гораздо беднее [Суинберн, 2014, 324–326]. Во-вторых, зло нужно для приобретения знаний. По Суинберну, «естественное зло обеспечивает нам возможность получать знания, необходимые для совершения свободного выбора» [Суинберн, 2014, 326]. В-третьих, Бог имеет право причинять нам вред во имя добра. Это право основано на том, что Бог — Первопричина, Творец мира. Четвертый аргумент Суинберна гласит, что добро в мире количественно превышает зло.

Реформатский богослов Джон Хик (1922–2012) считает, в духе блж. Августина, что происхождение зла связано с человеческой свободой. Как и Суинберн, Хик сомневается, что «целью Бога было сотворение рая, жители которого испытывали бы максимум удовольствия и минимум боли» [Hick, 1990, 46]. Хик выдвигает, со ссылкой на сщмч. Иринея Лионского, аргумент, что мир специально создан неоконченным как место решения трудных задач, а человек был создан несовершенным существом, чтобы собственными усилиями созреть и приобрести подобие Божие. Совершенствование человека, по Хику, возможно только при столкновении с опасностями, в борьбе с трудностями. Следовательно, зло оправданно.

Крупнейший католический богослов XX в. Карл Ранер утверждал, что теодицея может быть правильно разрешена только при признании «бесконечного Бога непостижимой тайной» [Rahner, Vorgrimler, 1961, 351], тем самым переводя проблему теодицеи из теоретической в практическую плоскость.

Все названные авторы считают, что Бог всемогущ и попускает зло для определенных целей. Однако опыт массовых страданий и смертей в XX в. заново поставил проблему теодицеи. Под вопрос было поставлено и само Божественное всемогущество. Одним из первых, кто под влиянием Второй мировой войны пришел к этому кризису, был С. Л. Франк.

Впервые Франк обратился к проблеме теодицеи в «Непостижимом» (1939). Исходной точкой здесь стало христианское (и платоническое) представление о совпадении добра с бытием и понимание зла как не имеющего онтологического основания «дефекта», «реальности, которой *нет места* во всеединстве бытия» [Франк, 1990, 531]. Зло Франк отождествляет с моментом «ничто», присущим миру, а потому признает справедливость «глубоких умозрений о зле Якоба Беме и Шеллинга» [Франк, 1990, 545] о рождении зла из «бездны» (Urgrund). Это «ничто» является причиной момента «не», свойственного всякому конкретному бытию, в том числе человеческому. Момент «не» обусловливает и неполноценность (греховность) мира, и его самостоятельность, независимость от Бога. Применительно к человеку момент «не» есть и момент нашей свободы, самочинности, и момент нашей самости, самоопределения, без чего мы не можем быть самими собой. Перефразируя слова, сказанные старцем Зосимой и Алёшей Карамазовым, Франк еще в статье «Теодицея Достоевского»

(1936) писал: «Лишь тот, кто несет вину за всё и за всех, поистине слит с Христом и переживает реальность спасения» [Аляев и др., 2021б, 339]. Эту мысль Франк повторяет и в «Непостижимом»: «Единственно возможное постижение зла есть его преодоление и погашение через сознание вины» [Франк, 1990, 548]. Философ приходит к выводу, что объяснение зла на теоретическом уровне невозможно, с ним нужно бороться и преодолевать его, признав собственную вину и ответственность. Очевидно, что в «Непостижимом» Франк решает проблему вполне традиционно, в духе блж. Августина [Франк, 1990, 530]. Наличие момента «не» в мире обусловливает человеческую свободу, которая и является причиной зла. Тем самым, ответственность за зло несет человек. Однако уже здесь Франк предполагает, что всемогущество Бога — не власть «деспота, мечом и тюрьмами расправляющегося с своими непокорными подданными», а, скорее, «*всереальность*» [Франк, 1990, 545].

Опыт Второй мировой войны заставил Франка пойти дальше в направлении отрицания всемогущества Бога. В 1940–1942 гг., находясь в вишистской Франции, С. Л. Франк пишет одну за другой две книги: «Свет во тьме» (1949) и «С нами Бог» (1964)[1]. Отправной точкой первой книги стали евангельские слова «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин 1:5). По Франку, их нужно понимать так, что Божественный Свет светит *во тьме* до самого конца мира, т. е. тьма упорно сопротивляется свету. Бог пока еще не победил, потому что силы зла сильны. Следовательно, зло уже не сводится к отсутствию добра, «небытию». Зло — это активная сила, агрессивная реальность. Богу необходимо содействие: человек должен «охранять» Свет и «противодействовать напору тьмы» [Аляев и др., 2021а, 207]. Бог сможет победить ее только в самом конце истории. Франк стремится пересмотреть понятие Божественного всемогущества. Мир трагичен, спасение миру лишь обещано только в будущем. «Внутренне непобедимый и, в конечном счете, победоносный свет сталкивается в мире с упорством тьмы, которая противостоит ему (что, с точки зрения физической аналогии, противоестественно). Это необъяснимое, но очевидное, с точки зрения религиозной, положение дел составляет самую суть христианской веры» [Аляев и др., 2021а, 247]. С. Л. Франк отказывается отождествлять Божественное всемогущество с «жестокой внешней силой»; оно — «авангард победоносной, но всё ещё далекой армии, которая проникла в лагерь врага и всё ещё должна бороться с господствующими силами» [Аляев и др., 2021а, 224]. «Верховенство и конечное всемогущество Бога любви остается незримым и непонятным миру, но очевидно опыту души, которой он открылся» [Аляев и др., 2021б, 476]. Всемогущество Бога отождествляется Франком с притягательной силой «добра, идеала, красоты, конечн<ой> цели и ценности, к к<ото>рой влечется душа» [Аляев и др., 2021а, 446]. Все доброе «есть в мире и редкое исключение, и нечто чрезвычайно хрупкое и слабое, всегда подавляемое силами зла и тонущее среди них» [Франк, 2011, 31]. С. Л. Франк уверен, что доброе есть высшее, которое всегда слабее низшего [Франк, 2011, 36]. Откровение «всемогущего Бога» должно быть дополнено «откровением Бога страдающего, соучаствующего в страданиях мира» [Франк, 2011, 81]. «Бесстрастный в Своем всемогуществе Бог, неведомо зачем обрекший творение на страдание, в котором Он Сам не участвует» [Франк, 2011, 81], по Франку, неприемлем. «Страдающий и спасающий страданием Бог — единств<енная> теодицея» [Аляев и др., 2021а, 435]. Итак, «всемогущество Бога» подвергается в работах 1940-х гг. у С. Л. Франка еще большему сомнению, чем в «Непостижимом». При обсуждении проблемы зла акцент переносится с *ответственности человека за зло* на *страдание Бога и человека от зла*. Это сомнение во всемогуществе Бога подрывает саму возможность теодицеи.

Дальнейшее развитие критика понятия всемогущества Бога получила в творчестве протестантского теолога Юргена Мольтмана (род. 1926). В книге «Распятый Бог» (1972) Мольтман констатирует двойной кризис Церкви: «кризис релевантности»

[1] Указаны даты публикации. С историей написания этих книг можно ознакомиться в работе: [Аляев и др., 2021а].

(Relevanzkrise) и «кризис идентичности» (Identitätskrise). Первый связан с существованием Церкви в мире, второй — с содержанием христианской веры. Оба кризиса тесно связаны. Чем больше Церковь стремится стать релевантной в мире, тем больше она теряет свою идентичность, а чем больше Церковь стремится сохранить свою идентичность в приверженности догмам, тем больше она становится нерелевантной, неуместной в мире. Выход из этих кризисов, по Мольтману, возможен в обращении к единственному «критерию» христианской веры — Распятию Христа. «Теология может по-христиански оправданно говорить о Боге только в постоянном и полном представлении предсмертного крика Христа, оставленного Богом» [Moltmann, 1973, 347]. Распятый Бог — униженный, преданный, оставленный. «Умереть на кресте — значит страдать и умереть как изгой и отверженный» [Moltmann, 1993, 55]. Спасение принес нам Распятый Бог, поэтому воскресение нужно рассматривать с точки зрения Голгофы. По мнению Поля Рикёра, Мольтман подчеркивает, что «воскресение есть воскресение Распятого» [Riceur, 1979, 17]. Христианство, не измеряющее себя критерием «Распятого Бога», оказывается в кризисе, т. е. «теряет свою идентичность и смешивается с окружающим миром; оно становится религиозным осуществлением преобладающих социальных интересов или интересов тех, кто доминирует в обществе» [Moltmann, 1993, 38]. Именно в Распятии Бог отождествляет Себя с богооставленными, т. е. с людьми.

Мольтман стремится показать, что только через «Распятого Бога» можно понять догмат Троицы. По словам Мольтмана, «современные протестанты охотно смиряются вместе с юным Меланхтоном: „Мы поклоняемся тайнам Божества. Это правильнее, чем их исследовать“. <…> Но является ли учение о Троице пустым литургическим символом, спекуляцией без опыта и практики, вторжением в Божественную тайну, которая превосходит все наши представления?» [Moltmann, 1975, 208]. Мольтман хочет, чтобы Троица была для христиан чем-то большим, чем «пустой литургический символ», «спекуляция» или «высшая математика для посвященных» [Moltmann, 1975, 208]. Чтобы понимать, что такое троичный догмат, нужно подлинно быть христианином, а это значит умереть для мира и родиться свыше, т. е. страдать и в покаянии соединиться с Богом. Потому смысл Троицы может быть раскрыт только в свете Голгофы. Символическое соответствие этой связи Мольтман находит в изображении Троицы, в котором «Отец на троне Славы поднимает балку Креста, на котором висит Сын, и от Лица Отца Святой Дух в виде голубя сходит на распятого Сына» [Moltmann, 1975, 208–209]. «Теология Распятого Бога» основана на Крестной Жертве: Отец жертвует Сыном посредством Святого Духа.

Мольтман считает, что представление о Боге как совершенном, самодостаточном существе, которое есть чистая причина, чистый акт, не могущий страдать, пришло в древнее богословие из античности, в частности от Аристотеля. «Апатичность» античного представления о Боге, по Мольтману, противоречит христианскому представлению о страдающем Христе. Союзников Мольтман находит в еврейском богословии, обращаясь к американскому раввину Аврааму Хешелю, который в книге «Пророки» (1936) подчеркивал вовлеченность Бога в мировой процесс. По Хешелю, Бог Авраама, Исаака и Иакова, в отличие от Бога философов, не бесстрастен. Он открывается «в личном и интимном отношении к миру», затронут происходящим в мире, «события и человеческие поступки вызывают в Нем радость или печаль, удовольствие или гнев» [Heschel, 2001, 288]. Мольтман ссылается также на сборник «Самоуничижение Бога в раввинистической теологии», где были собраны многочисленные отрывки из еврейской литературы первых четырех веков по Рождестве Христовом (Талмуд и ранние мидраши), подчеркивающие смирение Бога, Его отказ от Своей чести, Его служение и даже рабство Своему народу. С точки зрения составителя книги, Петера Куна, многие места Писания, где речь идет о власти Бога, мидраши интерпретируют как добровольное унижение Бог (см.: [Kuhn, 1968, 96]).

Наконец, стремясь обосновать самоуничижение Бога, Мольтман обращается к политической проблематике, предлагая отказаться от патернализма в богословии. Образ

Бога-Отца Мольтман возводит к древнеримскому образу отца семейства (pater familias), из которого выросла идея политической власти и представление Бога как «Господина и Отца» в Церкви [Moltmann, 1983, 398]. Но, поскольку современное государство управляется не «отцами», а анонимными бюрократами, Мольтман предлагает Церкви также отказаться от поклонения образу Пантократора. Итак, в богословии Мольтмана подрывается представление о Боге как Всемогущем Отце, судящем мир и наказывающем грешников. Мольтман отвергает рациональную теодицею, для него страдание человека несовместимо со всемогущим Богом. Страдание человека можно оправдать только одновременным страданием Бога: когда страдает человек, страдает и Бог.

В докладе «Понятие Бога после Аушвица. Еврейский голос» (1984) похожее представление развивает философ-экзистенциалист Ганс Йонас (1903–1993), ученик М. Хайдеггера, один из самых известных исследователей гностицизма («Гнозис и позднеантичный дух», 1934). По Йонасу, еврейские мудрецы всегда объясняли страдания еврейского народа отпадением от Бога, но массовая гибель евреев в Освенциме такому объяснению не поддается. Для объяснения невмешательства Бога в страдания миллионов людей Йонас предлагает рассуждение, которое он называет «гипотетическим мифом». По Йонасу, «в начале» Бог отрекается от Своего бытия в пользу мира, т.е. уступает становлению и случайности, «сжимается», чтобы уступить место миру. В течение многих эонов Бог оказывается ввергнутым в материю, но, начиная процесс творения, вновь набирает полноту. Вместе с жизнью в творение в качестве цены нового бытия входит и смерть. Йонас подчеркивает, что его концепция страдающего Бога значительно отличается от христианской, поскольку, согласно его мысли, Бог страдает не однократно, ради особой цели спасения человека, а с момента творения. Более того, вместе с историей и временем Бог также изменяется, что, как говорит Йонас, полностью противоречит платоновскому представлению о вечности и неизменности высшего мира. Таким образом, понятие о всемогуществе Бога оказывается бессмысленным: «После Освенцима мы можем более решительно, чем когда-либо прежде, утверждать, что всемогущее Божество либо не всеблаго (в Его правлении миром, в котором только мы и можем постичь Его), либо тотально непостижимо. Но если Бог определенным образом и в определенной степени должен быть понят (и это мы должны утверждать), то Его доброта должна быть совместима с существованием зла, и это только в том случае, если он не *все*-могущ» [Jonas, 2018, 22]. Очевидно, что миф Йонаса «принципиально радикализирует идею *цим-цум*, это центральное космогоническое понятие лурианской каббалы. *Цим-цум* означает сжатие, отступление, самоограничение. Чтобы дать пространство миру, должен *Эн-Соф* начала, бесконечное, себя в себе сжать и таким образом допустить вне себя пустоту, ничто, в котором и из которого он может создать мир. Без этого ухода в себя самого не может быть ничего иного вне Бога, и только его продолжающееся удержание сохраняет конечные вещи от того, чтобы опять потерять свое особенное бытие в Божественном „всё во всём“» [Jonas, 2018, 26]. По Йонасу, Бог добровольно, по любви или по мудрости, отказался быть «всё во всём». Таким образом, теория Г. Йонаса «сознательно принимает элементы лурианской каббалы и развивает теорию страдающего и самоограничивающегося Бога. Страдание в мире можно объяснить только через самоограничение и сжатие силы Бога: Бог не вмешался в жертвоприношение народа Израиля в Освенциме не потому, что не хотел, а потому что не мог» [Koslowski, 2001, 141]. Очевидно, что Йонас, как и Мольтман, отказывается от рациональной теодицеи. У Йонаса теодицея возможна только при сопричастности Бога страданию человека.

В начале XXI в. в работах американского католического богослова Джона Капуто описанное направление получает наконец название — «слабое богословие» (weak theology) [Caputo, 2006, 7]. Согласно Капуто, именно «слабое богословие» мыслит Бога как должно, т.е. «как Он есть». С точки зрения «слабого богословия», Бог находится за пределами бытия, к Нему неприменимы категории сущности и существования. Бог «слабого богословия» — не бытие, а «событие». Бог есть вторжение в человеческую жизнь, обращение, призыв, на который человек может ответить, а может

и не ответить. Бог, согласно Капуто, — не Тот, Кого призываем мы, а Тот, Кто зовет нас. «Структура призыва состоит именно в том, чтобы призвать снизу бытия к потустороннему, призвать нас к тому, что обещано впереди, и призвать нас обратно к давно забытому» [Caputo, 2006, 13]. Событие — это то, что происходит с нами. Поскольку Бог — обещание, Он не есть сила. Событие может произойти, а может и нет: «мы стремимся к Мессии, Который никогда не появляется, и именно это поддерживает желание» [Caputo, Vattimo, 2007, 58]. Но хотя Он и не появляется, мы должны Его ждать, иначе погибнем. Смысл религии состоит в обетовании. «Трансцендентность, или величие, Бога заключается в безусловности притязаний, предъявляемых к нам Богом, именем Бога, во имя Бога» [Caputo, Vattimo, 2007, 64]. Бог как событие похож на голос тревожащей нас совести. Бога как событие «слабого богословия» Капуто противопоставляет Богу как «имени» «сильного богословия». «В „сильном богословии“ имя Бога имеет историческую определенность и конкретность — например, оно христианское, иудейское или исламское, — тогда как „слабое богословие“, ослабленное потоком неразрешимости и переводимости, является более открытым» [Caputo, 2006, 9]. «Именно поэтому событие нельзя держать в плену конфессиональной веры или формулы вероучения» [Caputo, 2006, 4]. «Сильное богословие» иронически называется Капуто «нарумяненным и напудренным» [Caputo, 2006, 33]. Эта господствующая теология, по его мнению, присвоила себе все права на Бога по праву сильного, по праву «богословия власти». В ней Бог мыслится «всеобъемлющим правителем вселенной» [Caputo, 2006, 9]. В «слабом богословии» Бог хрупок и слаб, Его сила не в могуществе.

Дж. Капуто выступает против идеи Бога Вседержителя, для него власть Бога трактуется как «священная анархия». Однако философ вовсе не собирается упразднять Бога, напротив, как и Мольтман, предлагает вернуться к Евангелию. Там говорится, что в Царстве Бога царствует немощь, а не сила, что Царство Бога достигается наименьшими, первые в нем являются последними и наоборот. «Сила Царства — это бессильная сила, способная растопить ожесточенные сердца, сохранить надежду, когда жизнь безнадежна, возродить дух унылых и отчаявшихся, молиться за что-то иное, чем мир, который смыкается вокруг нас со всех сторон» [Caputo, 2006, 16]. «Сила Царства» состоит не в могуществе, а в слабости, т. е. в любви, терпении, прощении. «Слабое богословие» Капуто — это богословие Креста. «Именно потому, что Бог — всего лишь слабая сила, был возможен Освенцим, все Освенцимы, все этнические чистки, которые запятнали историю человечества» [Caputo, 2006, 94].

Трактовка силы Бога как Его способности призывать человека и как Его любви и милосердия отражена и в современной энциклопедической теологической литературе. Например, в немецком «Новом теологическом словаре» под редакцией католического богослова Герберта Форгримлера, в статье «Всемогущество» (Allmacht) прямо сказано: «1. Власть Бога не есть едино-действенность (Alleinweirksamkeit), но проявляется как творческая сила в способности человека действовать свободно и ответственно, а также в способности твари к самотрансценденции. 2. Литургия исповедует о Боге, что Он проявляет Свое всемогущество прежде всего в снисхождении и милосердии. 3. Вера в угнетение фактическим означает доверие к тому, что Бог в конце концов окажется Тем, Кто действительно силен в истории, а также спасающим защитником всех жертв твари. Традиционная манера говорить, что всемогущество Бога не может осуществлять внутренне невозможное, корректируется тем, что все возможности основаны в Боге, поэтому не наше суждение о возможности или невозможности, а непостижимость Бога есть последнее слово. Теодицея не способна примирить всемогущество и благодать Божию» [Vorgrimler, 2000, 29]. В статье о теодицее сказано, что «гуманитарная катастрофа Освенцима объективно означает конец всякой теодицеи» [Vorgrimler, 2000, 616].

Таким образом, концепцию «невсемогущества Бога» у С. Л. Франка можно трактовать как одну из первых версий современного «слабого богословия», для которого всемогущество Бога есть всего лишь исторически обусловленная, философско-метафизическая идея, введенная в богословие учителями Церкви. Описанный

философско-богословский дискурс по поводу нового понимания силы Бога, конечно, неоднороден. Общим в нем является отказ отождествлять силу Бога с господством, командованием, подчинением и отождествление ее со «слабостью», смирением и самоуничижением. С точки зрения «слабого богословия», мыслить всемогущество Бога как жесткую силу политического властителя становится все более невозможным. Перед лицом страданий и смертей вера в действенное вмешательство Бога в жизнь мира кажется все более неправдоподобной или, по крайней мере, нуждающейся в объяснении. Если совмещение всемогущества Бога со злом обречено на провал, остается предположить, что Бог не является всемогущим в традиционном смысле слова и страдает вместе с человеком.

Источники и литература

1. Августин Блаженный (1893) — *Августин Блаженный.* Творения. Киев, 1893. Ч. 7. 296 с.
2. Аляев и др. (2021а) — *Аляев Г. Е., Оболевич Т., Резвых Т. Н.* «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С. Л. Франка. М., 2021.
3. Аляев и др. (2021б) — *Аляев Г. Е., Оболевич Т., Резвых Т. Н., Цыганков А. С.* С. Л. Франк о Ф. М. Достоевском. Новые материалы. М., 2021. 368 с.
4. Суинберн (2014) — *Суинберн Р.* Существование Бога. М., 2014. 464 с.
5. Франк (1990) — *Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990. 607 с.
6. Франк (2011) — *Франк С. Л.* Свет во тьме. Минск, 2011. 832 с.
7. Caputo (2006) — *Caputo Jh.* The Weakness of God A Theology of the Event. Bloomington & Indianapolis, 2006. 356 p.
8. Caputo, Vattimo (2007) — *Caputo Jh., Vattimo G.* After the Death of God. New York: Columbia University Press, 2007. 204 p.
9. Heschel (2001) — *Heschel A. J.* The Prophets. N. Y., 2001. 672 p.
10. Hick (1990) — *Hick Jh.* Philosophy of Religion. N. Y., 1990. 148 p.
11. Jonas (2018) — *Jonas H.* Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme. 16. Auflage. Berlin: Suhrkamp, 2018. 29 s.
12. Koslowski (2001) — *Koslowski P.* Philosophien der Offenbarung Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling. Paderborn, 2001. 918 s.
13. Kuhn (1968) — *Kuhn P.* Gottesselbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen. München, 1968. 121 s.
14. Moltmann (1973) — *Moltmann J.* Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute // Evangelische Theologie. 1973. Bd. 33. S. 346–365.
15. Moltmann (1975) — *Moltmann J.* Gedanken zur «trinitarischen Geschichte Gottes» // Evangelische Theologie. 1975. Bd. 35. S. 208–223.
16. Moltmann (1983) — *Moltmann J.* Ich glaube an Gott den Vater. Patriarchalische oder nichtpatriarchalische Rede von Gott? // Evangelische Theologie. 1983. Bd. 43. S. 397–415.
17. Moltmann (1993) — *Moltmann J.* The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology. Minneapolis, 1993. 346 s.
18. Rahner (1961) — *Rahner K.* Theologie // Kleines theologisches Wörterbuch / Hrsg. von K. Rahner, H. Vorgrimler. Berlin, 1961. 396 s.
19. Riceur (1979) — *Riceur P.* Der gekreuzigte Gott von Jürgen Moltmann // Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott» / Hrsg. von M. Welker. München, 1979. S. 17–25.
20. Vorgrimler (2000) — Allmacht Gottes // Neues Theologisches Wörterbuch / Hrsg. von Herbert Vorgrimler. Freiburg, 2000. 698 s.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

Священник Давид Рожин

К вопросу о влиянии «философского синтетизма» В. Н. Карпова на «трансцендентальный монизм» В. Д. Кудрявцева-Платонова

УДК 1(470)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_187
EDN PALWCZ

Аннотация: В. Н. Карпов и В. Д. Кудрявцев-Платонов — два наиболее известных представителя русской духовно-академической философии сер. XIX в. Существует мнение, что Карпов существенно повлиял на Кудрявцева, но до сих пор нет исследований, посвященных прояснению специфики этого влияния. Цель данной статьи — выяснить, действительно ли «философский синтетизм» Карпова повлиял на теорию познания Кудрявцева. Основными методами исследования выступают философский анализ текстов, историческая реконструкция и компаративный анализ. На основании анализа текстов Карпова и Кудрявцева, посвященных теоретической философии, устанавливаются сходства и различия в их взглядах. Установлено, что оба философа ставят перед собой задачи объяснения возможности достоверного познания и адекватного богопознания. Вместе с тем основное различие состоит в том, что для Карпова в теории познания характерен психологизм, для Кудрявцева — априоризм. Установлено, что нет достаточных оснований для того, чтобы говорить о масштабном влиянии Карпова на Кудрявцева и относить их к одному и тому же направлению духовно-академической философии. В частности, для первого философия Канта постепенно стала объектом непримиримой критики, в то время как в философии последнего обнаруживается ряд кантовских интуиций, выполняющих функцию ключевых элементов. В заключение автор статьи предлагает ответ на вопрос, какая из двух концепций может быть использована для современных разработок христианской теории познания: «философский синтетизм» Карпова или «трансцендентальный монизм» Кудрявцева.

Ключевые слова: Василий Николаевич Карпов, Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов, теория познания, философский синтетизм, трансцендентальный монизм, априоризм, психологизм, априорные формы, Кант, Рейнгольд, Тренделенбург, Круг.

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. К вопросу о влиянии «философского синтетизма» В. Н. Карпова на «трансцендентальный монизм» В. Д. Кудрявцева-Платонова // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 187–198.

Финансирование: Данная публикация подготовлена 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 07.02.2024; одобрена после рецензирования 04.03.2024; принята к публикации 29.03.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Priest David Rozhin

On the Influence of V. N. Karpov's "Philosophical Synthetism" on V. D. Kudryavtsev-Platonov's "Transcendental Monism"

UDK 1(470)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_187
EDN PALWCZ

Abstract: V. N. Karpov and V. D. Kudryavtsev-Platonov are two of the most famous representatives of Russian ecclesiastical-academic philosophy of the mid-nineteenth century. There is an opinion that Karpov significantly influenced Kudryavtsev, but there have been no studies so far that would clarify specifics of this influence. The aim of this article is to find out whether Karpov's "philosophical synthetism" really influenced Kudryavtsev's epistemology. The main research methods are philosophical analysis of texts, historical reconstruction and comparative analysis. Drawing on the analysis of Karpov's and Kudryavtsev's texts on theoretical philosophy, similarities and differences in their views are identified. It has been found out that both philosophers set themselves the task of explaining the possibility of reliable cognition and adequate God-knowledge. At the same time, the main difference is that Karpov's epistemology is characterized by psychologism, while Kudryavtsev's theory of cognition is characterized by apriorism. It has been found out that there are no sufficient grounds to speak about Karpov's extensive influence on Kudryavtsev and to rate them to the same branch of ecclesiastical-academic philosophy. Particularly for Karpov, Kant's philosophy gradually turned into the object of irreconcilable criticism, while Kudryavtsev's philosophy reveals a number of Kantian intuitions functioning as key elements. In the conclusion, an answer is proposed to the question which of the two concepts can be used for modern developments of Christian epistemology: Karpov's "philosophical synthetism" or Kudryavtsev's "transcendental monism".

Keywords: Karpov, Kudryavtsev, epistemology, philosophical synthetism, transcendental monism, apriorism, psychologism, a priori forms, Kant, Reinhold, Trendelenburg.

About the author: **Priest David Olegovich Rozhin**
Ph.D., Research associate at Kantian Rationality Lab & Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia.
E-mail: davidrozhin@gmail.com ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4877-2598

For citation: Rozhin D., priest. On the Influence of V. N. Karpov's "Philosophical Synthetism" on V. D. Kudryavtsev-Platonov's "Transcendental Monism". *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 187–198.

The article was submitted 07.02.2024; approved after reviewing 04.03.2024; accepted for publication 29.03.2024.

Financing: This publication was supported by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation, project no. 075-15-2019-1929 "Kantian Rationality and Its Potential in Contemporary Science, Technology, and Social Institutions" implemented at Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad.

Введение

Философские взгляды автора концепции «философского синтетизма» Василия Николаевича Карпова (1798–1867) и автора «системы трансцендентального монизма» Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова (1828–1891) (далее — Кудрявцев) для русской философии в целом и русской духовно-академической философии в частности, безусловно, представляют историко-философский и практический интерес. С одной стороны, их идеи оказали влияние на течение русской мысли. Достаточно обратить внимание на тот факт, что идеи обоих философов оказали влияние на В. С. Соловьева (см.: [Иванов, 1986, 146; Мотрошилова, 1999, 257; Лосский, 1991, 84; Шевцов, Матицын, 2021, 501; Яковенко, 2003, 201]). С другой стороны, по-прежнему актуальна интенция о создании христианской теории познания (см.: [Зеньковский, 2010, 12–26]), для чего в первую очередь необходимо критически проанализировать имеющиеся на сегодняшний день опыты построения теории познания именно христианскими философами, к которым без сомнения можно отнести Карпова и Кудрявцева, и вынести из результатов проведенного анализа те интуиции, на которые можно будет опереться.

Связь между философскими позициями Карпова и Кудрявцева в современных исследованиях до сих пор не была проблематизирована. При этом в историко-философской литературе существует ряд высказываний, касающихся отношений «философского синтетизма» Карпова и «трансцендентального монизма» Кудрявцева. В частности, Э. Л. Гайдадым относит Карпова и Кудрявцева вместе с Ф. А. Голубинским к отдельному направлению русской духовно-академической философии, которую он обозначает как «теистическо-априористическое течение» [Гайдадым, 1992, 1]. Вслед за Гайдадымом О. Д. Мачкарина называет Карпова теистом-априористом [Мачкарина, 2011, 219]. М. Б. Смолин утверждает, что Кудрявцев находился под влиянием Карпова (см.: [Смолин, 2008, 570]). Но при ближайшем рассмотрении гносеологических взглядов Карпова и Кудрявцева выясняется, что взаимосвязь между ними не столь однозначна, особенно это касается отношения обоих философов к европейскому рационализму и теоретическим идеям Канта. Как следствие, важным критерием для оценки близости взглядов Карпова и Кудрявцева также выступает их связь с кантовским трансцендентализмом.

Таким образом, целью статьи является ответ на вопрос, действительно ли «философский синтетизм» Карпова повлиял на теорию познания Кудрявцева? Если да, то в какой степени? Для достижения цели необходимо, во-первых, раскрыть смысл и значение «философского синтетизма» Карпова и «трансцендентального монизма» Кудрявцева. Во-вторых, установить истоки их философских позиций и оценить значение кантовского трансцендентализма в их взглядах. В-третьих, провести сравнительный анализ гносеологических установок Карпова и Кудрявцева. В конце будет предложен ответ на вопрос, чьи интуиции, Карпова или Кудрявцева, могут быть положены в основу разработок современной христианской теории познания.

«Философский синтетизм» и теория познания В. Н. Карпова

Концепция под названием «философский синтетизм» раскрывается Карповым во «Введении в философию» (1840). Здесь ключевыми понятиями являются «сознание» и «синтетизм». Сознание Карпов называет ясной самой по себе и очевидной «первой истиной» и началом философии, поскольку все содержание человеческой жизни возможно под условием сознания (Карпов, 1840, 54). При этом сознание необходимо понимать конкретно, то есть не отделять его содержание от психических процессов (Карпов, 1840, 60). Если весь жизненный опыт лежит в границах сознания, то последнее есть начало и познания, и бытия, как следствие, оно — начало формально-реальное (Карпов, 1840, 62–63).

О синтетизме Карпов пишет в процессе определения понятия «философия». Так, философию он определяет как науку, «рассматривающую все бытие как одно

гармоническое целое в сверхчувственном или мыслимом, сколько оно может быть развито из сознания и выражено в системе» (Карпов, 1840, 67). Синтетизмом русский философ называет такую систему философии, «которая рассматривает знание и бытие, идеальное и реальное в нераздельном и коренном существовании их, а не выводит одного из другого, и этот вывод почитает невозможным» (Карпов, 1840, 70). Синтетический характер философии, по мнению Карпова, позволяет «естественно и легко» решить многие проблемы, которые до этого были признаны неразрешимыми, среди которых он перечисляет проблему бытия и познания, а также сущности и явления (Карпов, 1840, 72).

Теория познания Карпова представлена в одной из его знаменитых работ «Систематическое изложение логики» (1856). В. С. Соловьев в 1880 г. дал следующую характеристику этому сочинению: «Вообще, эта книга проф. Карпова, не имея характера учебника, вполне заслуживает быть рекомендованною в качестве учебного пособия при преподавании логики, а равно и для фундаментальных библиотек средне-учебных заведений» [Соловьев, 1911, 238]. Довольно сложно понять из короткого обзора Соловьева, насколько высоко он оценил позицию Карпова, ясно только то, что Соловьев ее обозначил как оригинальную (см.: [Соловьев, 1911, 237]).

В учении о познании Карпов продолжает линию рассуждений, представленную во «Введении». Он стремится основать логику на началах психологии и развить ее синтетически в форме системы (Карпов, 2013, V). Именно первая часть «Систематического изложения логики» посвящена раскрытию психологических начал логики и включает в себя три главы: «Об условиях мышления», «О законах мышления» и «О природе мышления».

Карпов начинает с первоначальных условий действительного мышления. Таковыми выступают чувственные восприятия, идеальные созерцания ума и рассудок. Первые два условия находятся всегда в страдательном состоянии. Чувственное восприятие воспринимает ощущения от внешних предметов, идеальное созерцание воспроизводит впечатления «из недр собственной своей природы». При этом ни одно, ни другое по причине свойства пассивности не подлежат сознанию. Осознанность становится возможной только тогда, когда душа из пассивного состояния переходит в активное или деятельное, тогда ощущения, полученные посредством чувственного восприятия, одним из ключевых предметов которого является материальное бытие, становятся воззрениями; а впечатления идеального созерцания, одним из ключевых предметов которого является реальное (идеальное) бытие, — умозрениями (Карпов, 2013, 14–25).

Между чувственностью и умом, как предметными условиями мышления, находится главное действующее начало мышления — рассудок. Функция рассудка, согласно Карпову, состоит в разрешении противоположностей, возникающих при взаимодействии чувственных воззрений и идеальных умозрений. Эту задачу рассудок выполняет посредством внешней формы воззрения — пространства, и внутренней формы воззрения — времени, которые Карпов также называет условиями возможности самого мышления (Карпов, 2013, 25–30). Но в то же время Карпов делает важное замечание, что пространство и время 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, 2013, 30). Отсюда следует, что пространство и время не являются формами чувственных воззрений и умственных созерцаний, но принадлежат деятельности рассудка.

Рассудок заимствует материал для мышления у чувственности и ума и оперирует им при помощи внимания и воспроизведения. Внимание действует в форме времени, что позволяет мыслить предмет как субстанцию, а воспроизведение — в форме пространства, и дает материал для рассудочной деятельности (Карпов, 2013, 30–35).

Определив условия мышления, Карпов переходит к законам мышления, под которыми он понимает два противоположных закона познания: закон чувственной деятельности и закон умственной деятельности. Из этих законов рождаются законы

рассудочной деятельности: закон тождества, закон противоречия и закон достаточного основания (Карпов, 2013, 50–52).

Указав на условия и законы мышления, русский философ дает определение понятию «мышление»: «сознательная деятельность рассудка, совершаемая им в формах пространства и времени и управляемая известными законами» (Карпов, 2013, 68–69). Мышление имеет две взаимообусловленные стороны: априорную и апостериорную, что позволяет, по мнению Карпова, уйти от крайностей субъективного идеализма Канта. Целью мышления Карпов устанавливает непосредственное познание самой вещи, но сразу же отмечает, что достичь ее невозможно из-за пространственно-временных форм рассудочного познания (Карпов, 2013, 73, 79–80).

«Трансцендентальный монизм» В. Д. Кудрявцева-Платонова

«Трансцендентальный монизм» Кудрявцева является попыткой решить проблему, возникающую в рамках картезианского субстанциального дуализма, — проблему взаимодействия между мышлением (нематериальным субъектом, сознанием) и внешним бытием. Философ признает как за мышлением, так и за бытием особые несводимые друг к другу свойства (Кудрявцев, 1914а, 116, 137), но в то же время он не приписывает им классическое значение субстанций как противоположных элементов и одновременно полагает, что ни сознание не выводится из внешнего бытия, ни внешнее бытие не выводится из сознания (Кудрявцев, 1914а, 141–142). Таким путем Кудрявцев действительно несколько отходит от субстанциального дуализма, но остается по-прежнему вопрос, как разнородные мышление и бытие взаимодействуют.

Русский философ считает, что между мышлением и внешним бытием есть нечто общее. Во-первых, они представляют собой ограниченное, обусловленное формами пространства и времени бытие. Таким образом, пространство и время, связывая духовный и физический мир, лежат в основе взаимодействия между мышлением и внешним бытием. Во-вторых, Кудрявцев указывает на более «тесную внутреннюю связь» между ними, а именно полагает, что в основе обоих лежит одно и то же единое абсолютное бытие — Бог (Кудрявцев, 1914а, 143–144). Признание такого бытия, по мнению Кудрявцева, позволяет одновременно преодолеть субстанциальный дуализм и объяснить взаимодействие разнородных мышления и внешнего бытия (Кудрявцев, 1914а, 185).

Теория познания Кудрявцева является продолжением развития концепции «трансцендентального монизма», где уточняется сам механизм познания и основания для его достоверности. Философ выделяет три вида познания: эмпирическое, рациональное и идеальное, соответствующие трем познавательным способностям: чувственности, рассудку и уму. Чувственность и ум Кудрявцев определяет как интуитивные способности познания, то есть дающие непосредственное знание (Кудрявцев, 1914а, 68; Кудрявцев, 1914г, 354), рассудок как дискурсивную (Кудрявцев, 1914в, 1). В интуитивных способностях он отличает субъективный (формы) и объективный (чувственные или сверхчувственные ощущения) элементы (Кудрявцев, 1914а, 83; Кудрявцев, 1914г, 324–325). Субъективными формами эмпирического познания Кудрявцев называет пространство и время (Кудрявцев, 1914а, 210–211), формами идеального познания — идеи (Кудрявцев, 1914г, 324–325). Субъективными формами рассудка являются категории (Кудрявцев, 1914в, 40).

Наличие субъективных элементов в нашем познании является для Кудрявцева поводом к заключению о том, что мы не имеем дело с вещами самими по себе, но только с явлениями. Другое дело, что он не считает вещи сами по себе непознаваемыми (Кудрявцев, 1914а, 83, 200). Учитывая ту позицию философа, согласно которой между мышлением и бытием имеется отношение неполного соответствия, то есть предметы внешнего мира не отражаются зеркально в нашем сознании (Кудрявцев, 1905в, 218), можно предположить, что понятие «вещи самой по себе» является

теоретическим конструктом (в чем-то приближенном к неокантианскому пониманию), а не онтологическим фактом.

Пространство, время и рассудочные категории, согласно Кудрявцеву, имеют две особенности. С одной стороны, они имеют априорный характер, то есть не происходят из опыта, имеют свое применение только в опыте и выступают условиями для всякого возможного опыта (Кудрявцев, 1914б, 223–224; Кудрявцев, 1914в, 89). С другой стороны, помимо субъективного значения, то есть принадлежности познающему субъекту, они имеют объективное значение — принадлежат внешним предметам как формы бытия (Кудрявцев, 1914б, 236–238; Кудрявцев, 1914в, 121–123). Разница между субъективными формами познания и их аналогами во внешнем мире состоит в том, что первые идеальны, а вторые конкретны, или индивидуальны (Кудрявцев, 1914б, 244).

Важной чертой теории познания Кудрявцева также является его взгляд на познание как состоящее необходимо из двух элементов: ощущений, предоставляющих материю познания, и рассудочных понятий: «Человеческое познание есть результат взаимодействия двух факторов: познающего и познаваемого, самостоятельной, по известным законам совершающейся деятельности разума[1] и воспринимаемых душой объектов, на которое простирается эта деятельность. Отсутствие одного из этих факторов сделало бы невозможным и само познание» (Кудрявцев, 1914в, 157).

Истоки философских установок В. Н. Карпова и В. Д. Кудрявцева-Платонова

Уже во «Введении в философию» Карпов отмечает, что Кант предложил «чистый рационализм» как новую философию, «изумившую» весь ученый мир «строгостью своей методы и правильностью выводов», а также «бесплодием, своей сухостью и неприложимостью» (Карпов, 1840, 64). Именно К. Л. Рейнгольд, продолжает русский философ, увидел в сознании формально-реальное начало, и по этой причине Карпов считает его «весьма годным в науке». Рейнгольд, будучи сторонником философии Канта, стремился совместить свой взгляд на сознание и кантовскую концепцию воображения, тем не менее, отмечает Карпов, такой подход «строгими последователями Кенигсбергского философа (особенно В. Т. Кругом)» был отвергнут (Карпов, 1840, 64–65). Здесь следует подробнее остановиться на философских взглядах Рейнгольда.

Рейнгольд считается одним из ранних популяризаторов философии Канта и основателем «посткантовского идеализма». В 1786 г. начали издаваться его «Письма о кантовской философии», в которых Рейнгольд сосредоточился преимущественно на практических взглядах Канта, которые он описывал как «Евангелие чистого разума». Вместе с тем Рейнгольд стремился к более систематичному изложению трансцендентального идеализма, которое должно быть основано на единственном самоочевидном принципе. Плодом такой ревизии Рейнгольда стала «Элементарная философия», содержавшая скрытую критику ортодоксального кантианства. Впоследствии Рейнгольд неоднократно менял свои взгляды: он был под влиянием И. Г. Фихте, К. Г. Бардили, наконец, стал настаивать на значении обыденного языка для философии и тесной взаимосвязи между мышлением и речью (см.: [Breazeale, Walsh, 2022]). В силу того, что взгляды раннего Рейнгольда более созвучны философским установкам Карпова и принимаются последним во внимание, на них следует остановиться подробнее.

«Элементарная философия» Рейнгольда — это проект обоснования философии как строгой науки, которая должна быть понятна и признана истинной всеми. При этом научной философию делает именно систематическая форма. Систематичность предполагает последовательность всех элементов и завершенность системы,

[1] В философии Кудрявцева понятия «рассудок» и «разум» идентичны.

а также возможность вывести все элементы из первого принципа (см.: [Breazeale, Walsh, 2022]). Первый принцип, согласно Рейнгольду, должен быть самоочевиден, при этом он должен быть как материальным, так и формальным принципом. Таким принципом является «принцип сознания», согласно которому «в сознании представление отличается субъектом от субъекта и объекта и связано с обоими» (Reinhold, 1790, 167).

Под представлением Рейнгольд понимает базовое синтетическое единство между субъектом и объектом, которое является конститутивным для сознания, субъект — тот, кто осознает, объект — то, что осознается (Reinhold, 1790, 171). «Принцип сознания», по мнению Рейнгольда, является именно тем «общим корнем» чувственности и мышления, из которого можно вывести отправную точку самой философии Канта (см.: [Breazeale, Walsh, 2022]).

Наиболее оригинальной частью «Элементарной философии» Рейнгольда является «теория представления», которая призвана показать, «что пространство, время, двенадцать категорий и три формы идей изначально являются не чем иным, как свойствами простых представлений» (Reinhold, 1791, 72–73). Также важно отметить, что в «Элементарной философии» Рейнгольда не были рассмотрены ни априорная возможность сознания, ни объективное значение вещи самой по себе, ни единство теоретического и практического разума (см.: [Breazeale, Walsh, 2022]).

Сопоставление взглядов Карпова и Рейнгольда, а также факт упоминания Рейнгольда Карповым показывают, что русский философ был знаком с идеями «Элементарной философии» Рейнгольда и, вероятнее всего, использовал его идею «принципа сознания».

Существует мнение, что наряду с Рейнгольдом на Карпова также повлиял В. Т. Круг (см.: [Шпет, 2008, 195; Мачкарина, 2011, 217]). Круг обосновывал концепцию «трансцендентального синтетизма», задача которой состоит в том, чтобы объяснить отношения реального и идеального, внешнего бытия и представления о том, что есть. Рассматривая по очереди реализм и идеализм, Круг приходит к выводу, что они оба неприемлемы ни в спекулятивном отношении, ни в отношении нравственных интересов человека. Тогда немецкий философ предлагает альтернативу: рассматривать реальное и идеальное как изначально данные и связанные друг с другом и считать выведение одного из другого невозможным, что он называет синтетизмом, который трансцендентален, поскольку является изначальным фактом сознания и, как таковой, необъясним и непостижим (Krug, 1803, 108–129). Таким образом, «трансцендентальный синтетизм» состоит в изначальном убеждении в существовании нематериального субъекта, вещей вне этого субъекта и в наличии общности между ним и этими вещами (Krug, 1803, 138).

Хотя Карпов и находит «слабые и не совсем верные» черты синтетизма в идеях Круга (Карпов, 1840, 70), тем не менее их изначальные установки довольно близки, но есть и существенная разница. Карпов, следуя за Рейнгольдом, все-таки больше уклоняется в психологизм, на что обратил внимание еще Г. Г. Шпет (см.: [Шпет, 2008, 195]).

«Трансцендентальный синтетизм» Круга обнаруживает родство не только с «философским синтетизмом» Карпова, но и с «трансцендентальным монизмом» Кудрявцева, о чем впервые высказал догадку А. Н. Круглов (см.: [Круглов, 2009, 482–483]). Сравнение рассуждений Круга (Krug, 1803, 108–128), ведущих к обоснованию «трансцендентального синтетизма», и рассуждений Кудрявцева, ведущих к формулировке «трансцендентального монизма», показывает сходство в структуре аргументации. Так, оба философа начинают с вопроса о характере взаимоотношений мышления и внешнего бытия, затем показывают следствия из реализма и идеализма, высказывают похожую критику в сторону каждого направления (разрушение знания и нравственности) и, наконец, приходят к признанию мышления и бытия независимыми и при этом связанными в единство началами. Но дальше следуют различия: если синтетизм Круга основан на изначальном факте сознания, то «трансцендентальный

монизм» Кудрявцева в основу ограниченного бытия, включающего в себя нематериальное и материальное, полагает абсолютное бытие. Отсюда следует, что Круга и Кудрявцева роднит формулировка проблемы мышления и бытия и пути ее разрешения через отказ от выведения идеального из реального и реального из идеального, но само решение указанной проблемы у каждого из них оказывается самостоятельным.

Большее влияние на теорию познания Кудрявцева оказал А. Ф. Тренделенбург (см.: [Рожин, 2023]). Тренделенбург ищет ответ на фундаментальный вопрос о связи мышления и бытия. Предположение об их противоположности он не принимает и, также как и Круг, ищет путь объяснения их взаимодействия в первоначале. Но, в отличие от Круга, Тренделенбург считает, что таким первоначалом мышления и бытия является движение как деятельность всеобщая (Тренделенбург, 1868а, 140). Благодаря такому первоначалу Тренделенбург стремится обосновать достоверность нашего познания. Вслед за Кантом он указывает на субъективные априорные формы познания: пространство, время и рассудочные категории, которые к тому же имеют объективное значение, то есть принадлежат самим вещам, так как первоначалом всего выступает движение (Тренделенбург, 1868а, 149–150, 305, 348–349).

В контексте исследования немецких истоков «трансцендентального монизма» Кудрявцева значимыми также являются размышления Тренделенбурга о Безусловном, или о Боге: именно идея Бога, согласно немецкому философу, лежит в основании мироздания, куда включены мышление и бытие, и именно посредством идеи Бога всегда ищется нами единство мышления и бытия (Тренделенбург, 1868б, 499).

Повлиял ли В. Н. Карпов на В. Д. Кудрявцева-Платонова?

Для ответа на вопрос о влиянии Карпова на Кудрявцева весьма весомым аргументом является отношение каждого из мыслителей к кантовскому трансцендентализму. Поэтому следует прояснить, какую роль сыграли кантовские идеи теоретической философии в их взглядах.

Тот несомненный факт, что оба философа высказывали критику в сторону трансцендентального идеализма Канта, с одной стороны, сближает их, с другой стороны, не может быть принят в качестве аргумента в пользу влияния Карпова на Кудрявцева, так как в русской мысли критика кенигсбергского философа в 1-й пол. XIX в. не была чем-то оригинальным. К тому же специальную критику кантовского идеализма Карпов предложил уже в поздней работе «Философский рационализм Новейшего времени», в то время как во «Введении в философию» он ограничивается общими критическими замечаниями. Но уже здесь обнаруживаются следы скептического отношения Карпова к кантовскому учению об априорных формах чувственности.

«Кант приписал объективной природе и органической жизни человека весьма мало влияния на развитие субъективной области познаний, потому что между опытом и умом теоретическим поместил чистые, априорические формы чувственного воззрения. Явно, что этот взгляд на человека, с одной стороны, ограждал его самостоятельность и благоприятствовал субъективному идеализму, а с другой — делал его существом изолированным и эгоистическим…» (Карпов, 1840, 95–96).

В «Систематическом изложении логики» Карпов, как было показано, подчеркивает, что впечатления от внешних предметов воздействуют на нас непосредственно, независимо от пространства и времени как субъективных форм, которые принадлежат именно рассудку. При этом Карпову здесь еще близки некоторые идеи из «Критики чистого разума» Канта: 1) пассивный характер чувственности; 2) познание становится возможным благодаря активности познающего субъекта (Кант, 2006, 137–139; B75).

В «Философском рационализме Новейшего времени» Карпов более подробно разбирает «Трансцендентальную эстетику» Канта. Так, русский философ ее характеризует как «исходную точку рационализма и вместе первый шаг к заблуждению». Также

Карпов не соглашается с кантовским различением формы и материи, так как чувственность имеет дело только с материей и формой как с «нераздельной слитностью», от которой только рассудок и может отвлечь форму (Карпов, 2013, 142). Самое главное, что Карпов склонен относить пространство и время к самим вещам и не признает их всеобщий и необходимый характер (Карпов, 2013, 144–145). Кантовский взгляд на категории рассудка русский философ также не признает, так как это понятия отвлеченные, полученные через «хищение у опыта» (Карпов, 2013, 147–149).

Итак, Карпов начиная с «Введения в философию» постепенно двигался в сторону полной непримиримости с кантовским априоризмом. В начале его не устраивали пространство и время как субъективные формы чувственности. В «Систематическом изложении логики» пространство и время зависли между чувственностью и рассудком, так как обозначались Карповым, с одной стороны, как формы воззрений, с другой стороны, относились всецело к рассудочной деятельности. Наконец, в «Философском рационализме Новейшего времени» философ отказывается приписывать пространству и времени априорный характер и даже субъективное значение. Таким образом, Карпов в поздний период своего философского пути выступает явно на стороне против кантовского априоризма.

Теория познания Кудрявцева, в отличие от взглядов Карпова, в отношении к кантовскому априоризму стоит совершенно иначе. Так, Кудрявцев принимает кантовское метафизическое истолкование познавательных форм, показывающее априорный характер пространства и времени как форм чувственности и категорий чистого рассудка, хотя и с оговоркой, что они, помимо субъективного, имеют объективное значение. При этом под априорным характером форм познания Кудрявцев понимает почти то же, что и Кант (см.: [Рожин, 2021а; Рожин 2021б]).

Сравнение философских установок Карпова и Кудрявцева показывает, что утверждение о влиянии первого на второго не совсем верно. Карпов увлечен психологизмом, он изначально исходит из содержания человеческого сознания, а философия выступает в качестве психологии или науки самопознания (Карпов, 1840, 122–125). Кудрявцев, напротив, представляет философию в качестве инструмента рационального познания. Последнее дает «возможность независимого от опыта решения философских проблем» (Кудрявцев, 1905а, 69). Отсюда, философия для Кудрявцева — это «искусство смотреть на все предметы с высшей, рациональной точки зрения» (Кудрявцев, 1905б, 119). Важно и то, что рациональное знание не является ни мнением, ни чувством, ни непосредственным убеждением, но есть «сознательное, на законах разума основанное, постижение как самой истины, так и путей, ведущих к ней» (Кудрявцев, 1905в, 195–196).

В отношении кантовского априоризма Карпов и Кудрявцев занимают практически диаметрально противоположные позиции. Психологизм Карпова и его «принцип сознания» находится в противоречии с кантовским априоризмом, в то время как в теории познания Кудрявцева априоризм играет важную роль и, можно сказать, является одним из ее столпов. Именно здесь обнаруживается принципиальная разница между Карповым и Кудрявцевым. В то же время у Карпова и Кудрявцева в теоретико-познавательных взглядах есть совпадения. Оба полагают, что чувственность и ум являются созерцательными способностями, предоставляющими материал активному рассудку, обозначаемому как дискурсивная способность. Также они считают, что бытие и мышление не выводятся друг из друга. Наконец, оба философа выступают против только субъективного характера познавательных форм.

Вместо заключения: психологизм Карпова или априоризм Кудрявцева?

Анализ и сравнение гносеологических взглядов Карпова и Кудрявцева показали, что эти философы стоят на принципиально разных философских позициях, хотя, будучи оба религиозными мыслителями, преследуют одну цель: объяснить

не только возможность достоверного знания, но и возможность адекватного знания о Боге. Также оба следуют одинаковой стратегии в обосновании возможности взаимодействия мышления и бытия и в раскрытии механизма этого взаимодействия. Но изначальные установки и конкретные шаги у них сильно отличаются. Карпов исходит из психологизма, в то время как Кудрявцев основывает свою позицию на априоризме. Отсюда возникает вопрос: какая из представленных позиций может быть принята во внимание при возможных попытках построения христианской теории познания?

Более продуманной и убедительной выглядит позиция Кудрявцева. Дело в том, что Карпов стремится построить свою теорию познания на фактах, выведенных из «принципа сознания», но к чему может быть возведен или чем обусловлен сам «принцип сознания»? Явного ответа на поставленный вопрос у Карпова мы не найдем. Также не достигает своей цели объяснение Карповым возможности достоверного познания и адекватного богопознания из «принципа сознания», поскольку философ, критикуя рационализм, отрицает априорный характер даже рассудочных категорий, указывая на их эмпирическое происхождение.

Кудрявцев, осознавая значимость коперниканского поворота Канта, принимает идею, что предпосылками нашего опыта выступают априорные чувственные созерцания и понятия рассудка как всеобщие и необходимые элементы всякого человеческого познания. Именно эти элементы делают наше познание не только возможным, но и достоверным. Конечно, Кудрявцев довольно радикально видоизменил кантовский взгляд на априорное, признав, что пространство, время и рассудочные категории имеют, помимо субъективного, объективный характер. Что касается богопознания, то Кудрявцев его возможность обосновывает не только фактом наличия сверхчувственных созерцаний, но и активной ролью чистых рассудочных категорий в процессе богопознания.

Источники и литература

Источники

1. Карпов (1840) — *Карпов В. Н.* Введение в Философию. СПб.: Тип. И. Глазунова и Ко, 1840. 136 с.

2. Карпов (1856) — *Карпов В. Н.* Систематическое изложение логики. СПб.: Тип. Я. Трея, 1856. 314 с.

3. Карпов (2013) — *Карпов В. Н.* Философский рационализм новейшего времени // *Карпов В. Н.* Сочинения: в 3 т. / Ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г. Мелитополь: Издат. дом Мелитопольской городской тип., 2013. Т. 1. С. 129–254.

4. Кудрявцев (1905а) — *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Возможна ли философия? // *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Сочинения: в 3 т. Вып. 1. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1905. Т. 1. С. 41–85 (2-я пагин.).

5. Кудрявцев (1905б) — *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Нужна ли философия? // *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Сочинения: в 3 т. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1905. Т. 1. Вып. 1. С. 86–194 (2-я пагин.).

6. Кудрявцев (1905в) — *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Метод философии // *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Сочинения: в 3 т. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1905. Т. 1. Вып. 1. С. 195–241 (2-я пагин.).

7. Кудрявцев (1914а) — *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Метафизический анализ эмпирическаго познания // *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Сочинения: в 3 т. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914. Т. 1. Вып. 2. С. 67–209.

8. Кудрявцев (1914б) — *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Пространство и время // *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Сочинения: в 3 т. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914. Т. 1. Вып. 2. С. 210–310.

9. Кудрявцев (1914в) — *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Метафизический анализ рациональнаго познания // *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Сочинения: в 3 т. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914. Т. 1. Вып. 3. С. 1–174.

10. Кудрявцев (1914г) — *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Метафизический анализ идеальнаго познания // *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Сочинения: в 3 т. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914. Т. 1. Вып. 3. С. 175–367.

11. Кант (2006) — *Кант И.* Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. М.: Наука, 2006. Т. 2. Ч. 1. 1081 с.

12. Тренделенбург (1868а) — *Тренделенбург Ф. А.* Логические исследования: в 2-х ч. / Пер. с нем. Е. Корша. М.: Тип. Грачева и Ко., 1868. Ч. 1. 362 с.

13. Тренделенбург (1868б) — *Тренделенбург Ф. А.* Логические исследования: в 2-х ч. / Пер. с нем. Е. Корша. М.: Тип. Грачева и Ко., 1868. Ч. 2. 531 с.

14. Krug (1803) — *Krug W. T.* Fundamentalphilosophie. Züllichau und Freystadt, Darnmannschen Buchhandlung, 1803.

15. Reinhold (1790) — *Reinhold K. L.* Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Jena: Johann Michael Mauke, 1790. B. 1.

16. Reinhold (1791) — *Reinhold K. L.* Ueber das Fundament des philosophischen Wissens. Jena: Johann Michael Mauke, 1791.

Литература

17. 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.

18. Зеньковский (2010) — *Зеньковский В., прот.* Христианское учение о познании // *Зеньковский В., прот.* Христианская философия М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 12–148.

19. Иванов (1986) — *Иванов В.* Становление богословской мысли в Московской духовной академии (1814–1870) // Богословские труды. Юбилейный сборник Московской духовной академии. 1986. С. 113–147.

20. Круглов (2009) — *Круглов А. Н.* Философия Канта в России в конце XVIII — первой половины XIX веков. М.: Канон +; РООИ «Реабилитация», 2009. 567 с.

21. Лосский (1991) — *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.

22. Мачкарина (2011) — *Мачкарина О. Д.* Рецепция критической философии И. Канта в России XIX века: Дис. … докт. филос. наук. СПб., 2011. 392 с.

23. Мотрошилова (1999) — *Мотрошилова Н. В.* Борьба против и в защиту метафизики // История философии: Запад–Россия–Восток (Книга третья: Философия XIX–XX в.) / Под ред. Н. В. Мотрошиловой, 2-е изд. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. С. 257–263.

24. Рожин (2021а) — *Рожин Д. О.* Критическое восприятие В. Д. Кудрявцевым-Платоновым учения о категориях и основоположениях чистого рассудка И. Канта // Философская мысль. 2021. № 5. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=35346 (дата обращения: 31.03.2024).

25. Рожин (2021б) — *Рожин Д. О.* Рецепция и критика теории пространства и времени И. Канта в философии В. Д. Кудрявцева-Платонова // Философская мысль. 2021. № 6. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=35381 (дата обращения: 31.03.2024).

26. Рожин (2023) — *Рожин Д. О.* Между Кантом и Тренделенбургом: к вопросу о генеалогии теории познания Кудрявцева-Платонова // Кантовский сборник. 2023. Т. 42. № 4. С. 35–68. DOI: 10.5922/0207–6918–2023–4–3.

27. Смолин (2008) — *Смолин М. Б.* Историческая справка об авторе книги // *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Философия религии / Под ред. М. Б. Смолина. М.: Изд-во «ФондИВ», 2008. С. 570–573.

28. Соловьев (1911) — *Соловьев В. С.* Систематическое изложение логики. Сочинение проф. Карпова. 1856 // Собрание сочинений В. С. Соловьева в 4-х т.: Т. 3. / Под ред. Э. Л. Радлова. СПб.: Тип. тов-ва «Общественная польза», 1911. С. 237–238.

29. Шевцов, Матицын (2021) — *Шевцов А. В., Матыцин А. А.* О прочтении «Философских начал цельного знания» В. С. Соловьева как экономико-философского сочинения // Московский экономический журнал. 2021. № 9. С. 499–509.

30. Шпет (2008) — *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. М.: РОССПЭН, 2008. 592 с.

31. Яковенко (2003) — *Яковенко Б. В.* История русской философии // Общ. ред. и послесл. Ю. Н. Солодухина. М.: Республика, 2003. 510 с.

32. Breazeale, Walsh (2022) — *Breazeale D., Walsh J.* Karl Leonhard Reinhold // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition) / Ed. by E. N. Zalta & U. Nodelman. URL: https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/karl-reinhold/ (дата обращения: 31.03.2024).

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

Г. Н. Самуйлов

Платон и Жозеф де Местр

УДК 1(44)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_199
EDN PJRUHY

Аннотация: В статье рассматривается вопрос о влиянии философии Платона на Жозефа де Местра, творчество которого принадлежит к интеллектуальной традиции, имеющей глубокие корни в античной культуре. Метафизический, религиозный и социально-политический аспекты образуют единую общую форму, в которой реализует себя мысль Местра и Платона. Общим ключом для понимания теологических аргументов Местра и Платона может служить их религиозное восприятие всей реальности и идеализм, но с той разницей, что если в случае Платона основным способом верификации теологических аргументов является диалектика, то у Местра это будет его вера в универсализм христианских истин в их эмпирическом и историческом аспектах.

Ключевые слова: метафизика, естественная теология, бытие, интеллект, душа, доказательства бытия Божия, провидение.

Об авторе: **Геннадий Николаевич Самуйлов**
Кандидат философских наук, доцент кафедры философских наук МГЛУ; доцент Сретенской духовной академии.
E-mail: samouil@mail.ru; samouilov@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0006-2548-4007

Для цитирования: Самуйлов Г. Н. Платон и Жозеф де Местр // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 199–214.

Статья поступила в редакцию 24.01.2024; одобрена после рецензирования 18.02.2024; принята к публикации 17.03.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Gennady N. Samuylov

Plato and Joseph de Maistre

UDK 1(44)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_199
EDN PJRUHY

Abstract: The article examines the question of the influence of Plato's philosophy on Joseph de Maistre, whose work belongs to the intellectual tradition that has deep roots in ancient culture. Metaphysical, religious and socio-political aspects form a single general form in which Maistre and Plato's thought realizes itself. The common key to understanding the theological arguments of Maistre and Plato can be their religious perception of all reality and idealism, but with the difference that if in the case of Plato the main way to verify theological arguments is dialectics, then in the case of Maistre it will be his belief in universalism Christian truths in their empirical and historical aspects.

Keywords: metaphysics, natural theology, being, intellect, soul, arguments for the existence of God, providence.

About the author: **Gennady Nikolaevich Samuylov**
Ph.D., Associate Professor of the Department of Philosophical Sciences at Moscow State Linguistic University; Associate Professor at Sretensky Theological Academy (Moscow).
E-mail: samouil@mail.ru; samouilov@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0006-2548-4007

For citation: Samuylov G. N. Plato and Joseph de Maistre. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 199–214.

The article was submitted 24.01.2024; approved after reviewing 18.02.2024; accepted for publication 17.03.2024.

Введение

Прошло более 200 лет со дня смерти Жозефа де Местра, но интерес к его наследию не ослабевает. Напротив, продолжают появляться работы об этом мыслителе, пишутся книги, проводятся конференции, существует Институт исследований творчества Жозефа де Местра (CEFI) в Шамбери.

Ученые из разных стран продолжают свои исследования, проводятся семинары и круглые столы, их участники приезжают из Франции, Италии, Англии, Канады, США, России, Бразилии… Все это свидетельствует о сохраняющемся интересе и востребованности наследия савойского мыслителя.

Хорошо известно, что в основе всего творчества Жозефа де Местра находится религиозно-философская проблематика, которая задает вектор и проявляется во всех аспектах знания, которые мы называем метафизикой, эпистемологией, этикой, социологией, политологией, лингвистикой, антропологией или историей культуры.

Если мы обратимся к научной литературе, посвященной философско-религиозному контексту творчества Жозефа де Местра, то увидим широкий круг тем и разнообразие типов и форм его творчества.

В данной статье представлены результаты исследований вопроса о месте философских идей Платона в книгах Местра, их историко-философскому измерению. Эта работа является частью исследований, которые призваны осветить идеи савойского аристократа в их связи с богословско-философскими системами античности. Задача состоит в том, чтобы исследовать источники, которыми он вдохновлялся, сопоставить идеи и установить соответствия и различия между ними. Среди античных источников наиболее важными и влиятельными направлениями для Местра являются платоническая, стоическая и перипатетическая традиции. Основная цель работы — показать характер связи между идеями «универсальной теологии» Жозефа де Местра и философией Платона.

Жозеф де Местр хорошо знал античную культуру (см.: [Triomphe, 1968, 382]), в частности греческий язык, литературу и философию. Но его отношение к этой культуре было неоднозначное: он был далек от романтического восприятия греческой цивилизации и культуры и явно отдавал предпочтение римскому духу и латинской культуре. В «Du Pape» [Maistre, 1996, 324–333] мы найдем немало страниц, посвященных критике греков. Местр усматривает в основании греческой культуры негативные тенденции, своего рода дух разделения, который проявляется во всем: в языке, в формах правления, в склонности греков к сектантству и, наконец, в непригодности греков к политическому и моральному объединению: они никогда не имели счастье быть народом. Он утверждает, что в науках греки также не сделали ничего нового, чего бы не знали до них: в математике, в астрономии они были лишь имитаторами египтян, халдеев и финикийцев. То же и в философии, философский талант греков объявляется Местром относительным. Философия, говоря словами Климента Александрийского, достигла греков лишь после того, как сделала круг в универсуме. Их истинная заслуга заключается в том, что они были великими посредниками между Азией и Европой. Знанием обладали на Востоке, и там не спорили о пустом. В отличие от греков, которые постоянно дискутировали, не зная ничего точно.

Вместе с тем Местр признает, что древние греки обладали склонностью к тонким метафизическим построениям и синкретизму. На примере христианской истории он указывает, что, «желая одновременно быть и философами, и христианами, они [греки] не были ни теми, ни другими. Они соединяют и смешивают Евангелие с платоническим спиритуализмом и со снами Востока. Вооруженные бессмысленной диалектикой, они хотели разделить неделимое и проникнуть в непроницаемое» [Triomphe, 1968, 397]. Отсюда проистекает склонность греков к всевозможным ересям.

Но при всей этой критичности книги Местра полны ссылками на греческих авторов. Он явно любит творчество Гомера. Охотно цитирует его и комментирует,

полагает, что Гомер сохранил память о божественном языке, на котором говорило в начале своей истории человечество. Он акцентирует внимание на творческой силе языка самого Гомера, противопоставляя ее бессилию языка, начавшего философски рефлексировать и заимствовать слова. С его точки зрения, Гомер порой употребляет слова, предполагающие экстраординарные знания, например эпитет *physizoos* по отношению к земле. Различая действие духа от действия души, Гомер провозглашает практически христианский тезис о различных волях — «воле тела и воле духа» [Triomphe, 1968, 440]. У него же Местр находит критику на привычное для людей сетование и обвинение в несправедливости богов, привычку говорить, что несчастья исходят от богов, тогда как их единственной причиной являются преступления самих людей. В «Размышлениях о Франции» Местр уверяет нас, что Гомер, заявляя, что всякое благо исходит от бога, рассуждает, как ап. Павел. Эпиграфом к «Du Pape» Местр выбирает гомеровское «Пусть будет единственный суверен!» [Maistre, 1966, 1]. Но как близок Гомер де Местру, так чужд ему пессимизм и форма богопочитания Гесиода, которого он упоминает лишь мимоходом. Он также обращается к трагедиям Эсхила, которые ему нравятся, если судить по цитатам. Также Местр считает, что мало кто так высоко поднимался в вопросах теологии, как Еврипид: по его мнению, он говорил, как Исайя (см.: [Triomphe, 1968, 402]).

Обращаясь к рассмотрению отношения Местра к философам и философским школам античности, следует сразу отметить, что более всего его интересует и более всего была ему близка пифагорейско-платоническая традиция. Вопрос о значении для Местра пифагорейских учений поднимался в исследовательской литературе на Западе, часто в связи с масонской практикой, например Р. Триомфом. Этот вопрос вкупе с эзотерической и оккультной проблематикой мы не будем затрагивать, поскольку он требует специального изучения.

Платон и Местр

Показать, насколько творчество Платона было важно для савойского мыслителя, несложно, для этого достаточно процитировать самого Местра. В различных своих книгах он не перестает восхвалять Платона. В этой связи чаще всего вспоминают письмо графа к князю Яну Потоцкому от 5 (17) июня 1810 г., где он прямо пишет: «Я всегда возвращаюсь к Платону», а в «Санкт-Петербургских вечерах» он заявляет, что не существует ни одного великого вопроса, который он не сверял бы с тем, что думает по этому поводу Платон.

Местр охотно обращается к философии Платона, он считает, что этот греческий философ всегда был первым на путях постижения всех великих истин, и соглашается с теми, кто считал, что философия Платона была *приуготовлением к Евангелию*. Идеи философии Платона вдохновляют его метафизические, теологические и политические размышления, он использует их в борьбе против сенсуализма, сциентизма и атеизма XVIII в.

Однако и Платон не избежал критики Местра. «Читая Платона, вы на каждой странице будете сталкиваться с потрясающей двойственностью. Всякий раз, когда он говорит как грек, он наводит скуку и часто раздражает. Но Платон велик, тонок, глубок, когда выступает в качестве теолога, то есть когда он формулирует вечные, положительные догматы, явно несущие на себе печать Востока и не имеющие ничего общего со спорами» [Maistre, 1966, 327; Glaudes, 2007, 1252]. Согласно Местру, Платон достиг понимания догматов о Св. Троице, Мессии, аде, первородном грехе и даже знает догмат о чистилище, поэтому неудивительно, что он проповедовал аскетизм вкупе с молитвой и чистотой. Платон много читал и много ездил, в его книгах тысяча доказательств, что он непосредственно прикасался к источникам древних традиций.

Вместе с тем Местр признает, что Платона нелегко понять, он скрывает свои настоящие религиозные взгляды и облекает их в мифы и философемы [О. С., 1882–1887, t. II, 482–496]. В его лице сочетается софист, философ и теолог, пифагореец, грек,

халдей, египтянин. Непросто также понять, насколько в книгах Местра остается от самого Платона, в какой степени можно говорить об аутентичности идей Платона: нужно суметь отделить различные позднейшие напластования и их синтез со стоическим и христианским учениями. Это непросто сделать ввиду того, что Местр явно читает Платона глазами Цицерона, Сенеки и особенно Плутарха, каждый из которых является сам по себе значительной фигурой в истории философии. Также следует помнить о системе образования, которая сложилась к XVIII в. в Европе, и о воспитании, в случае с Местром это была традиция ордена иезуитов. Попытаться увидеть это можно, опираясь на современные исследования в платоноведении и местероведении, в сравнении полученных результатов с тем, что пишет Местр в своих книгах. С содержательной точки зрения будут выделены диалоги, которые использовал Местр, и несколько конкретных тем, общих для этих мыслителей.

Основной литературой для нашего исследования заявленной темы являются: сборник произведений Жозефа де Местра, изданный Пьером Глодом в 2007 г. в Париже (*Joseph de Maistre.* Oeuvres. Édition établie par Pierre Glaudes. Bouquin [Glaudes, 2007]; монография Роберта Триомфа «Жозеф де Местр, исследование жизни и учения одного мистика-материалиста» [Triomphe, 1968]; статья Ричарда Лебрена «Неизданные сборники прочитанной Местром литературы, с его заметками и рассуждениями к ним» («Les lectures de Joseph de Maistre d'après ses registres inédits» [Lebrun, 1985]).

Книга Роберта Триомфа была опубликована в Женеве издательством «Дроз» в 1968 г., спустя 12 лет после защиты ее в качестве докторской диссертации на филологическом факультете в Париже в мае 1955 г. Этот капитальный труд объемом более 600 стр. состоит из двух частей, первая из которых посвящена подробному биографическому исследованию, а вторая предлагает анализ источников местеровской мысли в двух ракурсах: первая книга этой второй части называется «Жозеф де Местр и Греция», а вторая — «Жозеф де Местр и Германия». Для целей данной статьи это исследование греческого влияния на мысль Местра является базовым и в целом отправной точкой, поскольку данная тема выделена в нем в отдельный параграф и представляет собой добротную основу для дальнейшей разработки. Французский ученый широко рассматривает влияние греческой культуры на Местра, греческой литературы, прежде всего религиозной, поэтической и философской, а учитывая платонический фундамент мыслительных конструкций савойского аристократа, Р. Триомф проводит обозрение платонической традиции вплоть до ее самых значительных рецепций в XVII–XVIII вв.

Благодаря опубликованной в «Обозрении (журнале) местеровских исследований» в 1985 г. (№ 9) статье «Les lectures de Joseph de Maistre d'après ses registres inédits» за авторством Ричарда Лебрена, использовавшего в своем исследовании количественный метод, мы можем увидеть панораму того, что, как и когда читал Жозеф де Местр, поскольку он оставил соответствующие записи. О значении этих записей мы можем косвенно судить на основании отрывка из Девятой беседы в «Санкт-Петербургских вечерах», где дано описание, которое совпадает с тем, что содержат в себе эти регистры. Это, прежде всего, выписки из всего, что поразило Местра в процессе чтения, иногда это просто указатели и заметки, а порой это слово в слово переписанные существенные отрывки, часто они сопровождаются замечаниями и записями собственных мыслей философа по их поводу. К этим «*записям прочитанного*» относятся семь переплетенных томов, находящихся в архивах потомков Жозефа де Местра.

Канадский исследователь дает их подробное описание. Мы ограничимся только некоторыми деталями, которые могут нам помочь представить масштаб исследовательской лаборатории Местра и место, которое в ней занимает Платон.

Сборник А (Mélanges A) представляет собой настоящий калейдоскоп, в котором редко можно встретить выдержки, посвященные какой-либо книге или автору, изложенные более чем на одной или двух страницах. Содержание тома включает в себя разделы по истории, политике, философии, поэзии, языкам, физике и религии. Сборник Б (Mélanges B) имеет тот же формат, что и предыдущий, в нем отсутствует

оглавление, но по рубрикам сборник идентичен предыдущему и в нем также большая часть выдержек и комментариев очень короткие. В сборнике Философия C (Philosophie C) и Философия Д (Philosophie D) мы найдем более пространные части, посвященные конкретным авторам и некоторым темам. Например, на страницах с 65 по 207 сборника C представлены выписки из «Précis de la philosophie de Bacon» de Jean André de Luc, на страницах с 3 по 92 сборника D мы найдем записи, посвященные уяснению философии Бэкона, которые послужили в качестве подготовительного материала для книги Местра «Исследование философии Ф. Бэкона». На страницах того же сборника D (с 93-й по 336-ю) мы найдем результаты работы Местра над трактатом Д. Локка «Философское исследование человеческого разумения». В томе Религия E (Réligion E) содержатся материалы, которые использованы в основном для подготовки книги «Du Pape» и «Пяти писем о публичном образовании в России». Также Р. Лебрен включает в эти семь томов Выписки F и G. Кроме этих семи «регистров прочитанного» в архивах писателя есть другие сборники и материалы. Это Рукописи (Manuscrits), Сборник (Miscellanea) и Заметки к прочитанному (Notes de lecture).

На основании этих регистров проф. Р. Лебрен составляет четыре таблицы; в первой фиксируются имена авторов, чаще всего цитируемых Местром; во второй — названия цитируемых книг, в третьей — названия тех книг вместе с выписками из них, каждая из которых превышает более 15 страниц; и наконец, в четвертой представлены авторы, которые чаще всего цитируемы в индексах этих регистров. Имя Платона представлено в трех из четырех таблиц, а именно: в первой, где он занимает шестую позицию по частоте цитируемости; в третьей таблице мы видим, что в 1809 г. Местр очень внимательно читал «Законы» Платона, из которых им сделаны выписки на 53 страницах; а в четвертой Платон занимает первую строчку по частоте цитируемости.

Полученные результаты полностью согласуются с исследованием профессора Жана-Луи Дарселя, согласно которому уже только количественный анализ наглядным образом показывает «возвращение к античности и классической литературе Жозефа де Местра». К этому выводу французский исследователь пришел в результате обозрения библиотек, в разное время принадлежавших Местру.

Исходя из представленного в Приложении A (Appendice A) индекса авторов и ссылок, мы видим, к каким диалогам и в какое время обращался Жозеф де Местр. Это следующие диалоги: «Кратил», «Критий», «Законы», «Государство, «Горгий», «Менексен», «Менон», «Федр», «Филеб», «Политик», «Тимей», «Теэтет».

На вопрос, какой или какие диалоги наиболее важны для Местра, ответить непросто, но, опираясь на статистику цитирования и на рассмотрение содержаний его книг, можно сказать, что таким диалогом являются «Законы»: в их отношении как раз и происходит совпадение количественного индекса с пересечением общих для Платона и Местра тем и проблем. Оба мыслителя венцом своих исследований считают политическую метафизику, оба подробнейшим образом исследуют вопрос о началах знания, и для того и для другого предметом пристального внимания становится морально-этическое и юридическое измерение человека, социума и мира. Сами же «Законы» Платона, будучи одним из поздних его диалогов, могут рассматриваться как ключ ко всем предыдущим. Так думает, например, французский исследователь творчества Платона Оливье Реверден.

В письме Местра к графу Уварову мы находим перечень общих для Платона с христианством тем. По мнению Местра, нет никаких сомнений в том, что у Платона явным образом присутствуют учение о единственном Боге, учение о бессмертной и нематериальной душе, о воздаянии в загробной жизни, учение об аде и чистилище, о действенности молитвы и жертвоприношений как для живых, так и для мертвых, о деградировавшей природе человека, о необходимости Божественного посредника и, наконец, о Троице (существует, например, интерпретация Оригеном 2-го и 7-го писем Платона, а также диалога «Тимей» как содержащих учение о Троице).

Найдя у Платона столько латентного христианства, Местр, согласно Триомфу, должен был бы кричать от восторга: ведь савойский ультрамонтанист не довольствуется

повторением известного предположения, что Платон был знаком с книгами Ветхого Завета, в «Законах» он находит то, что, по его мнению, могло быть написано самим блж. Августином или Луи Бурдалу. Это совпадение Местр рассматривает как свидетельство универсальности основных религиозных истин, что очень хорошо согласуется с известным утверждением, что человеческая душа по своей природе христианка.

Философия Платона по настоящее время остается предметом пристального изучения и различного рода интерпретаций. Самим Платоном теологическое знание объявляется наиважнейшим, поскольку богословие служит фундаментом для всякой другой деятельности (см.: [Drozdek, 2007, 151–152]), но при этом в диалогах мы нигде не найдем систематически изложенного учения о природе и атрибутах бога и богов. Этот факт стал основанием для самых разных толкований его теологических взглядов (см.: [Фишер, 2004, 289]). Любой исследователь богословия Платона обречен на то, чтобы собирать мозаику из разбросанных по диалогам и письмам элементов теологической мысли Платона.

Религиозная мысль Платона тесно связана с его философией. Французский исследователь В. Гольдшмидт видит в платонизме систему, которая стремится преодолеть противостояние религии и философии (*Государство*, VI, 506d–e; *Федр,* 275d, 278a; *Тимей*, 28c; *Письма*, VII, 344c–e). Он утверждает, что религиозная космология, эсхатологическая мифология и государственная религия Платона не только основываются на его теории божественных идей, но естественным образом вытекают из нее. Саму религиозную проблематику у Платона нельзя свести ни к критике религиозных представлений, ни к политическому аспекту [Goldschmidt, 1970, 11]. Хотя все эти аспекты имеют место в творчестве Платона, его критика народных верований преследует и позитивные цели, в «Законах» мы найдем не только религиозную политику государства, но и политическую религию.

Среди историков философии, интересовавшихся теологией Платона, нет согласия. Особенно противоречивы мнения при трактовке связи богословия Платона с его теорией идей. Большинство исследователей, следуя авторитетной неоплатонической традиции, отождествляют божество с высшей идеей, будь то «Единое», «Благо» или «Бытие». Некоторые из них, например Э. Целлер, отличают идею бога от всех других, полагая ее не только как разумную, но и как активно мыслящую. Другие же, например И. Э. Эрдман, видят в боге и идее блага две разные субстанции, объясняющие чувственный мир, которые выступают одновременно: одна как причина, действующая и движущая, другая — как образец и цель. Иные исследователи подчиняют идеи божеству, по их мнению, они есть не что иное, как его мысли. И. В. Риттер считает, что божество у Платона может пониматься как всеохватывающая сфера идей, идея блага является лишь одним из его совершенств.

Такому типу интерпретаций противостоит другая позиция, а именно, что идея блага обозначает более общий род, где бог является лишь одним из видов блага. Так утверждает Ф. А. Тренделенбург. Наконец, А. Фулье полагает, что у Платона бог, как единство всех вещей в совершенстве, одновременно реален и идеален, универсален и индивидуален, надличностен и личностен. П. Бове убежден, что философия Платона не исчерпывается его теорией идей. Нужно учитывать развитие взглядов философа, учитывать эволюцию его философской мысли [Bovet, 1902, 177–178]. Он выделяет в творчестве Платона разные этапы и показывает, что в этих разных системах, соответствующих разным этапам его творчества, вопрос о месте и значении бога занимает разные положения. Он считает, что понятие «бог» не вписывается в теорию идей и что нет никаких оснований отождествлять его с идеей блага.

Приведем перечень наиболее важных имен и дескрипций**,** которые мы находим в диалогах Платона и которые относятся к понятию «бог». Согласно Платону, именно бог является мерой всех вещей, а вовсе не человек, как заявлял Протагор (*Законы*, 716c; *Теэтет*, 152a). Это бог содержит начало и конец, а также сердцевину всех существующих вещей (*Законы*, 715e); это бог, который именуется царем, а также правителем всего сущего (*Законы*, 903b, 904a). Бог является тем, кто творит одушевленную

природу; изменения в ней обусловлены (в конечном счете) логосом и божественным знанием, исходящими от бога (*Софист*, 265c). Бог есть разумное бытие (*Филеб*, 30c, e); он также есть душа и живое бытие (*Политик*, 271e); он причина равномерного движения мира (*Софист*, 267c), и только благодаря его вмешательству может быть восстановлен утраченный в природе порядок (*Софист*, 273d, e); он творец смыслов (*Государство*, 507c) и творец небес (*Государство*, 530a); бог — это демиург, кормчий для всех вещей, отец (*Политик*, 269a, 270a, 272a, 273b, d).

Сравним этот перечень со списком, который предложил аббат Монтмасон для систематизации богословских аспектов понятия «Бог» у Жозефа де Местра. Он предложил следующие семь смыслов: Бог понимается как верховный глава разумных (духовных) существ (Dieu recteur des espris), как источник движения мира и воль (Dieu est le moteur universel, moteur des volontées), как Царь мира (Dieu roi du monde), как Отец (Dieu Pére), как законодатель (Dieu legislateur), как судья (Dieu justicier), как управитель и украситель вселенной (Dieu ordonnateur de l`univers). Местр убежден, что все было создано разумом и для разума, «Бог есть место для разумных существ, подобно пространству — для тел» [Montmasson, 1928, 2][1]. Бог является источником движения и первопричиной всего, но при этом каждое сотворенное существо движется собственным, в согласии со своей природой, способом (см.: [Montmasson, 1928, 17]). Особое значение для Местра имеет религиозное измерение социально-политического аспекта бытия: Бог как царь мира является сувереном, абсолютным, непререкаемым и непогрешимым источником власти: «Бог буквально творит королей…», «короли, призванные править, становятся представителями и управляющими Божественного Провидения» [Montmasson, 1928, 44–45]. Человек называет Бога Отцом, подчеркивая тем самым подчиненное положение в отношениях твари к Творцу, но никогда человек, опираясь только на собственные силы, не мог бы сказать: „Мой Отец!“ Это отношение отеческой любви не было известно даже на горе Синай, оно полностью раскрывается только на Голгофе» [Montmasson, 1928, 48]. Истинным законодателем может быть только Бог, над человеческими законами располагаются Божественные законы, над законодателями — единственный Божественный Законодатель. Конституции людей — это разного вида выражение Божественного закона, закона, который не упраздняет, не порабощает человеческую свободу, но предполагает ее [Montmasson, 1928, 55, 58]. Все в мире страдает, и причиной страданий является зло. Поскольку зло непрестанно совершается, оно непрестанно наказывается. Наказывая, Бог восстанавливает разрушенное. Каждый человек, испытывая страдание, искупает тем самым или собственные прегрешения, или страдает как потомок Адама, как принадлежащий к человеческому роду [Montmasson, 1928, 82].

Аргументы и доказательства бытия Божия

Местр в своих книгах напрямую не ставит задачу доказывать существование Бога, хотя, как и в большей части диалогов Платона, мы можем найти у него все основные стратегии доказательств. Современный французский исследователь Жан-Ив Праншер подчеркивает, что «у Местра нет систематического доказательства бытия Божия, но он активно использует ставшие уже традиционными доказательства», которые Праншер систематизирует, прибегнув к классификации И. Канта (см.: [Pranchére, 2004, 316]).

Первый вид доказательства имеет долгую историю — от Платона с Цицероном до интерпретаций Фенелона и Мальбранша, оно соотносится с тем, что Кант называл физико-теологическим доказательством; вывод о существовании Бога как разумной причины делается на основании порядка в мире. Во всем существующем

[1] Ср. у Мальбранша («Разыскание истины»): «Следует также знать, что Своим присутствием Бог тесно связан с нашими душами, так что можно сказать, что Он есть место духов, как пространство в известном смысле есть место тел» [Мальбранш, 1999, 282].

мы видим упорядоченность, симметрию, взаимозависимости, причины, цели, что, в свою очередь, указывает на разумную причину таким образом устроенного мира [Maistre, 1989, 93]

Второй вид доказательства обосновывается исходя из того, что цепочка причин не может быть бесконечной, следовательно, должна существовать первопричина существования космоса, которая сама в себе имеет причину собственного существования и которая не может быть материальной. Это также древняя традиция, наиболее яркие интерпретации которой представлены Аристотелем и Авиценной. Моделью для понимания такой причинности, как нематериальное может воздействовать на материальное, может послужить действие волевого акта на тело (см.: [Pranchére, 2004, 316])[2] или же притяжение *высшего блага* и совершенства, которые действуют подобно тому, «как цветок привлекает к себе взгляд» [Montmasson, 1928, 17].

Наконец, онтологическое доказательство Жан-Ив Праншер рассматривает через анализ третьего и пятого метафизических размышлений Декарта и их интерпретаций Н. Мальбраншем (см.: [Pranchere, 316, 317])[3]. Философию последнего Местр оценивает очень высоко, называя его «французским Платоном». Местр знает *онтологические доказательства* Ансельма Кентерберийского и Декарта и использует их в своих рассуждениях, но, как представляется, с достаточной долей аккуратности и осторожности, унаследованной от томистской традиции, они просто ставятся в ряд других аргументов.

Общим ключом для понимания теологических аргументов Местра и Платона может служить их религиозное восприятие всей реальности и идеализм, но с той разницей, что если в случае Платона основным способом верификации его теологических аргументов является диалектика и логическая непротиворечивость, то в случае с Местром это будет универсализм христианских истин в их эмпирическом и историческом аспектах.

Бог как высшее бытие. Отправной точкой для дальнейшего изложения станут два тезиса: согласно первому из них, мы знаем, что Бог существует, прежде чем узнаем, чем Он является (чего мы в точном смысле никогда не знаем), каковы Его свойства или атрибуты; согласно второму тезису, Бог определяется как особое, наиболее полное высшее существование. Местр утверждает, что доказательство (самоочевидность) бытия Бога предшествует доказательству Его атрибутов, и потому мы познаем, что Он *есть*, прежде, чем познать, *что* он есть, «более того, последнее мы никогда и не сумеем познать вполне» [Местр, 1998, 310, 445].

Но что это за доказательство, которое предшествует доказательствам? Каким образом мы можем знать о существовании Бога до всякой произвольной рефлексии на этот счет? Первое, что можно предположить, это то, что подобное знание опосредовано самим бытием, постигаемым или переживаемым человеком одновременно как через свое с ним различие, так и через переживания своего непосредственного единства с ним. Это непосредственное знание, в котором «Божественное действие неосознаваемо» [Montmasson, 1928, 113]. В данный момент важно подчеркнуть, что и для Платона, и для Местра бытие, Высшее Бытие или Бог постигаются как непосредственная и тотальная данность, как первичность в отношении ко всему остальному, как то, что дано нам более простым образом, чем мы сами себе. Профессор Пьер Глод в своем приложении к изданию трудов Жозефа де Местра, в словаре основных тем и понятий, начинает свое изложение вопроса о Боге с определения Бога именно

[2] «La seconde preuve invoquée par Maistre n'est rien d'autre que la preuve cosmologique, fondée sur la nécessité de remonter la série des causes, qui ne peut pas s'étendre à l'infinie, jusqu'à une cause première existent nécessairement par elle-même (EPB, 8, OC VI, p. 157–158). L'action de la volonté sur le corps est ainsi le modèle à partir duquel seulement nous pouvons comprendre la causalité, qui doit être conçue comme essentiellement immatérielle» [Pranchére, 2004, 316].

[3] «La troisième preuve avancée par Maistre correspond indirectement à l'argument ontologique. L'athée, pour nier, le suppose (SSP, 8, OC V, p. 92). Maistre entend prouver que la proposition "Dieu n'existe pas est intrinsèquement contradictoire"» [Pranchére, 2004, 316].

через понятия бытия и существования. В своем «Очерке о суверенитете» Местр использует определение Бога из трактата Плутарха «О символе *E* в Дельфах» (De E, 5), который определяется как высшее существование, как источник всякого другого существования (см.: [Glaudes, 2007, 1158; Maistre, 1992, 173]).

У Платона понятия божественного и бытия тесно взаимосвязаны; степень божественности пропорциональна степени бытия. Бытие является тем более божественным, чем больше в нем бытия[4]. Всеохватывающее, универсальное бытие божественно; оно с необходимостью обладает жизнью, душой и разумом[5]. Однако, в отличие от Местра, Платон не может допустить и намека на антропоморфизм в мысль о таком бытии, он не может представить его в качестве индивидуального существа на том простом основании, что никакая партикулярность не может быть совершенной[6]. В подтверждение этого у Платона можно найти много текстов, в которых отождествляются понятия совершенства и всеохватности, тотальности, тогда как для христианского сознания Местра естественно понимать, что Бог личностен, но при этом в Нем парадоксальным образом преодолевается партикулярность и индивидуализм; само единство людей между собой опосредовано Богом[7].

Бог как принцип единства. Следуя платонической и неоплатонической традиции, можно искать Бога через постижение принципа единства. В стремлении к высшему пределу мы всюду наталкиваемся на разные его виды: это конкретные единичные предметы, конкретные одушевленные растения и живые существа, во взаимодействии которых друг с другом также усматривается единство; наконец, мы обнаруживаем разумную душу и единство мироздания. По-разному может пониматься и исследоваться это единство: от платоновских гипотез в диалоге «Парменид» к их неоплатоническим развернутым богословским интерпретациям у Ямвлиха и Прокла, от иллюминаций блж. Августина к бытию Дунса Скотта, от путей восхождения в богопознании св. Фомы Аквинского к метафизическим системам Декарта, Спинозы и Лейбница. Общим полем для всех этих систем является метафизический дискурс. Местр в полной мере разделяет такое видение мироздания, где существуют разного уровня метафизические градации бытия, будь то числовые, этические, теологические.

Бог как благо. В качестве отправной точки можно взять описание блага в 6-й книге «Государства» (509b): «Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» [Платон, 1994, т. 3, 209]. Для христианина совсем не трудно увидеть за так описываемым благом Подателя всех благ, Бога. И для Платона, и для Местра эта характеристика является базовой, поскольку задает параметры для понимания и осознания всего происходящего в мире в проекции высшего блага. Можно по-разному интерпретировать благо, вкладывать разные смыслы в это понятие, можно даже балансировать на диалектической границе его и его противоположности, вплоть до стирания грани, до некоторой оценочной индифферентности, но невозможно, как признают наши авторы, его элиминировать, разве только условно, посредством приема,

[4] «Les principes sur lesquels se fonde la notion platonicienne de l'être et du divin. Le degré de divinité est proportionnel au degré d'être; l'être le plus divin est donc l'être le plus être; or, l'être le plus être, c'est l'Etre Universel ou le Tout de l'être. Il n'a besoin, pour rendre évident ce principe, que de rappeler trois séries de textes: ceux qui identifient le divin à l'intelligible (Phédon, 80-b, — Rép. 611-a, — Phèdre, 246d, etc.) — ceux, qui identifient le summum de l'être au summum de l'intelligibilité (Rép. 477a: Phédon, 78–81); ceux, enfin, qui identifient le summum de l'être à la somme de l'être» [Diès, 1972, 556].

[5] «Or, cet être et ce Tout, cet être universel, est divin: il possède la vie, l'âme, et la pensé. Donc la somme de divinité coïncide avec la somme de l'être» [Diès, 1972, 556].

[6] «Le paradigme du monde ne peut être un vivant individuel, car rien de ce qui est particulier n'est parfait ni beau» (Timée; 30c) Donc le paradigme doit être le Vivant Universel, celui qui renferme en soi tous les vivants» [Bovet, 1902, 531].

[7] «Notre unité mutuelle résulte de notre unité en Dieu tant célébrée par la philosophie même» [Glaudes, 2007, 732].

получившего латинское название суперлативности, то есть выходящего за пределы самой возможности постижения человеком этого всегда «сверх-блага».

Разум как свидетельство о Боге. Хотя бытие может мыслиться как первичное в отношении к разумности, однако это скорее условная последовательность, поскольку невозможно допустить высшее бытие лишенным чего-то. Согласно Платону, бытие всего — это одновременно Бытие и Разум, Мыслящее и Мыслимое (см.: [Bovet, 1902, 561]), Бог есть разумное бытие (*Филеб,* 30c, e).

Как уже отмечалось, существование Бога подтверждается через фактическую связанность всего существующего, через единство бытия. Различные виды единства имеют иерархическое устроение, в нем есть то, что мы называем разумностью, особые свойства которой как раз и свидетельствуют о Боге. Именно в разуме явны признаки превосходства по отношению ко всему остальному. Для Местра очевидно, что все создано разумом и для разума («Si vous considérez que tout a été fait par et pour l'intelligence» [Glaudes, 2007, 736]), этот тезис вторит «Тимею» Платона: только разумное начало может быть причиной всего существующего (см.: [Glaudes, 2007, 1083]). Для Платона, как и для Местра, разумность — это общее основание для ангелов (в словаре Платона — «даймоны» и «боги»), человека и Бога. Если же данный тезис рассматривать в световой аналогии, то Бог есть «Отец светов», центр и основание всякой разумности (см.: [Glaudes, 2007, 754]).

Однако может возникнуть вопрос: правомочно ли отождествлять Бога с разумом? В современном платоноведении существуют разные подходы к пониманию места и значения разума в системе таких платоновских понятий, как «демиург», «мировая душа», «космический разум». Для иллюстрации воспользуемся цитатой из книги Т. Ю. Бородай: «Г. Чернис рассматривает платоновский ум не как самостоятельную сущность, субстанцию, но как способность души „видеть“ идеи или же как определенное состояние души (ноэсис), являющееся результатом созерцания идей. В соответствии с этим божество, то есть демиург, рассматриваемое как нус, не может быть каузально независимым и потому не может быть последней реальностью. Поскольку оно есть ум, оно должно существовать в душе и, следовательно, должно быть посредником между идеями и феноменами» [Бородай, 2008, 55]. Ум не может существовать ни в чем, кроме души (*Филеб,* 30в), именно мировая душа выступает как разумный устроитель и закон космоса, как первоисточник красоты, гармонии и порядка во Вселенной (*Законы,* X, 892a-в, 897a-e). Но у Платона есть и другие тексты, которые свидетельствуют против такого толкования. Если мы отождествляем разум с демиургом, то «в „Тимее“ прямо говорится, что демиург создал душу мира, и описывается процесс ее создания (34c-37c). В этом случае остается только одна возможность истолкования демиурга — как трансцендентного ума» [Бородай, 2008, 55].

Доказательство от движения. Бытие мыслится одушевленным и разумным, одновременно находящимся как в движении, так и в покое (см.: [Glaudes, 2007, 736]). Опираясь на устойчивую традицию интерпретации философии Платона, утверждают, что он все сводит к мировой душе, к идеям и разуму, что, по его мысли, мир сотворен согласно некоему первообразу, который предшествует и самому разуму, что мир обретает свое существование и осуществляется благодаря разуму, его порождающему и упорядочивающему (см. подр.: [Triomphe, 1968, 417]).

Платон считает, что это касается и движения (см.: [Платон, 1994, т. 4, 293–295]). Среди тел одни поддерживают сами собственное движение и связь, тогда как другие не способны к самопроизвольному движению, они лишь передают тот импульс, который получили сами (см.: [Glaudes, 2007, 784]). На этом основании он выделяет среди десяти видов движения то, которое следует признать первым и в смысле иерархии, и в смысле последовательности, то, которое порождает само себя и дает жизнь всему другому (см.: [Glaudes, 2007, 1082]). Этим характеристикам отвечает понятие души; именно она является первым принципом (см.: [Glaudes, 2007, 598]), началом движения и порождения, изменения и покоя во всех вещах прошлых и будущих, она есть причина добра и зла, красоты и безобразия, всего справедливого и несправедливого,

то есть всех противоположностей (см.: [Платон, 1994, т. 4, 355]). Среди противоположностей одни упорядочены, осмысленны, плодотворны, тогда как другие бессмысленны и неупорядочены и влекут за собой лишь деструкцию, что заставляет предположить, что есть два разных источника всех изменений, как минимум две души действуют в универсуме: благая душа, которая проявляет себя в разуме, и скверная, действие которой выражается в какой-то особой эксцентричности. Таким образом, у Платона можно найти дуалистическую теорию (см.: [Платон, 1994, т. 4, 354–359; Glaudes, 2007, 808]).

В равномерном движении по кругу проявляет себя разумная душа, она говорит о себе через упорядоченность и красоту космоса и является благой. Постоянство движений небесных светил свидетельствует, что у них есть внутренний источник для их существования и движения, следовательно, они тоже обладают душой. Небесные тела, которые обладают такими характеристиками, вечны в сравнении со всем преходящим, и поэтому они являются божествами. По Платону, универсум полон богов, которые постигаемы лишь разумом (см.: [Платон, 1994, т. 4, 360]). Местр считает, что такое чрезмерное верование в повсеместное присутствие божеств все же лучше, нежели атеистическая тенденция, которая отовсюду изгоняет Божественное присутствие.

Местр использует метафизический аргумент согласованности разных уровней бытия в этической проекции, для примирения физических закономерностей с произвольными действиями и поведением разумных существ. Для того чтобы показать, как согласуется причинный порядок с действиями свободных существ, в «Санкт-Петербургских вечерах» сардинский посланник приводит в качестве иллюстрации образ игры в бадминтон на плывущем корабле (аллюзия на Галилео Галилея). Этот пример наглядным образом показывает, как разные виды движений не противоречат друг другу, а удивительным образом согласуются: полет волана с движением корабля и оба последних — с движением земли вокруг солнца и вокруг своей оси. Каждое творение определено границами своего вида, и внутри своих видовых способностей оно может быть свободным, но оно же, взятое в масштабе, выходящем за пределы его вида, определяется законами этого более высокого порядка, которые выступают в отношении к этому существу как законы необходимые, но при этом никоим образом не уничтожающие видовую свободу данного творения.

Доказательство через понятие души. В диалоге «Политик» Платон прямо заявляет: «Он также есть душа, Бог есть живое бытие» (*Политик,* 271e). Общим для Платона и Местра является критика материалистических тенденций в определение первоначала бытия. Материалисты подменяют и устраняют Божественное с помощью понятия «природы», вкладывая в него практически тот же смысл о «Божественной продуктивной силе», но устраняя саму мысль о ее особой природе и о возможности взаимодействовать с этой сверхсилой посредством молитвы и других религиозных практик.

И Платон, и Местр усматривают источник «нечестия» в непонимании истинного значения и сущности души, ее места в природе и мире. Помещая душу в ряд производных явлений от таких природных первоначал, как воздух, вода, огонь, земля, те, кто не понимают истинного устроения бытия, закладывают тем самым основание для искаженного восприятия реальности и бесчисленных губительных следствий из-за этого во всем спектре человеческой жизни. В X книге «Законов», с целью демонстрации ошибочности материалистической стратегии, Платон прямо заявляет, что душу они выводят из материальных первоначал: воды, огня, земли и воздуха (см.: [Платон, 1994, т. 4, 349]). Противоположная точка зрения утверждает, что душа является особой природой — отличной и первичной в отношении ко всему материальному. И, что самое важное, именно она является первичным (само)свидетельством о Боге.

Врожденность знания о Боге. И для Платона, и для Местра очевидно, что для человека естественно знание Бога, оно может только искажаться, изменяться, порой деградировать вплоть до состояния невежества (в случае словаря Платона), до дикости и атеизма (в терминах Местра). Выдвигались разные предположения относительно

того, каким образом знание о Боге или понятие «бог» возникает в душе. Среди наиболее известных предположений можно выделить теорию припоминания (анамнесиса), учение о врожденных идеях, теорию мировой души, учение об активном разуме.

Согласно гипотезе о неразрывности разума с Божественной природой, сам человеческий разум может существовать, раскрываться и действовать только при наличии связи с Богом. Согласно Местру, наличие атеиста нисколько не может поколебать данное утверждение, потому что отрицание существования Бога рассматривается как проявление некоего изначального изъяна, дефекта или же недомыслия. Местр иллюстрирует это стихом из псалма: «и сказал безумец в сердце своем: „Нет Бога“» (Пс 13:1, 52:2), то есть только лишенный разума человек может утверждать нечто подобное.

Но какова эта связь, как ее можно понять? В знаменитом пассаже в 6-й книге «Государства» Платон использует аналогию света, чтобы показать, что как для физического зрения кроме вещей и глаз нужен еще сам свет, так же и разуму нужен интеллигибельный свет, чтобы воспринимать идеи. Таким умопостигаемым солнцем является высшее благо, свет которого есть необходимое условие видения всех умопостигаемых сущностей (см.: [Платон, 1994, т. 3, 290–291])[8]. Та же идея лежит в основании теории иллюминации блж. Августина и теории «видения в Боге» Н. Мальбранша (см.: [Glaudes, 2007, 511]). Связь с тем, что выше людей, осуществляется благодаря разуму и через разум всякий раз, когда человек мыслит истину. Можно предположить, что сами идеи не имеют иного (условно) места, кроме Бога, и люди их умосозерцают только в Нем и нигде иначе. Местр полагает, что последнее замечание все-таки чрезмерно, поскольку нельзя не видеть автономии человеческого разума. Вместе с тем он убежден во врожденности идеи Бога. Она не может появиться у человека каким-то внешним образом, как некоторые утверждали, например, будто идея Бога появилась из страха перед явлениями природы (см.: [Glaudes, 2007, 805])[9].

Универсальность идеи Бога (антропологический аргумент). Местр утверждает, что идею Бога мы находим повсеместно и во все времена, тем самым, история свидетельствует, что человечество во все времена было убеждено в существовании Бога (см.: [Glaudes, 2007, 805])[10], и наиболее правдоподобно допустить, что ее непосредственным источником является Сам Бог, поскольку низшее не может породить высшее. Сама по себе идея Бога является простой, отличной от комбинированных идей типа русалки или кентавра, поэтому нельзя сказать, что она производна и сконструирована подобно вышеназванным идеям. Идея Бога является неустранимой для разума, у нее есть свой особый статус, это некий предел для мышления.

Монотеист утверждает, что есть только один Бог, и он прав, идолопоклонник утверждает, что их много, и он ошибается, как ошибаются часто люди при счете. Но из его ошибки вовсе не следует, что он лишен идеи числа[11] (см.: [Glaudes, 2007, 514]). Таким образом, нет ни политеиста, ни теиста без предшествующего им

[8] «— Вот и считай, что я утверждаю это и о том, что порождается благом, — ведь благо произвело его подобным самому себе: чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам» (*Государство,* VI, 508c).

[9] «“Loin de moi d’ailleurs de croire que l’idée de Dieu ait pu commencer pour le genre humaine; c’est-à-dire, qu’elle puisse être moins ancienne que l’homme”. De même il ne croit pas que l’idée de Dieu a né de la crainte des cataclysmes dans la nature: “Je n’adopte point l’axiome impie: La crainte dans le monde imagina les dieux” [O. C., 1884–1887, 805].

[10] «Il faut avouer que l’histoire nous montre l’homme pérsuadé dans tous les temps de l’existence de Dieu et de cette effrayante vérité: qu’il vivait sous la main d’une puissance irritée, et que cette puissance ne pouvait être apaisée que par des sacrifices» [O. C., 1884–1887, 805].

[11] «Le théiste affirme de l’existence un Dieu unique et il a raison; le polythéiste persuade qu’il y a beaucoup de dieux ce que est un erreur semblable à une faute de compte. Mais il ne suivit pas de cet erreur que le polythéiste est privé de l’idée de nombre, par exemple. Il n’y aurait qu’on ne peut dire ni oui, ni non sur ce qu’on ne connaît pas, et qu’il est impossible de se tromper sur Dieu, sans avoir l’idée de Dieu» [O. C., 1884–1887, 514].

понятия (или идеи) Бога. А поскольку мы не можем получить идеи Бога из чувственного опыта, то следует допустить, что она является врожденной для человека и естественной для него в рамках человеческого рода[12] (см.: [Glaudes, 2007, 576]). Рассмотрение же содержания данного понятия с необходимостью влечет утверждение о существовании его референта.

Повсеместность религиозных институтов. Не менее веские аргументы в пользу существования Бога Местр находит в повсеместном существовании религиозных институтов и универсальности религиозных установлений и практик: тем самым утверждается, что «тем или иным образом Бог говорит со всяким человеком»[13] (см.: [Glaudes, 2007, 607]). Платон также обращает внимание на тот факт, что все народы верят в богов: «Затем, все греки и варвары признают существование богов» (*Законы,* X, 887e).

Провидение. У Платона в его диалогах есть множество мест, где он обращается к теме Провидения (см.: [Bovet, 1902, 34])[14]. Для Местра именно это понятие возвращает Бога в мировую историю, задает масштаб и связывает все происходящие события в единство, представляя тем самым определенный тип теологического миропонимания. Перед нами динамичное понятие, главное назначение которого — показать присутствие и участие Бога в истории. Если понимать под провидением разумную организующую универсум силу, сохраняющую мироздание и управляющую им, которая печется о целом, то часто указывали на то, что конкретный человек имеет свое значение только в контексте блага *целого (мироздания)* и Бог именно в контексте общего блага печется о человеке (*Законы,* 903b-c) (см.: [Diès, 1972, 531; Reverdin, 1945, 25]). Однако данное утверждение корректировалось Платоном: мало того, что у него мы находим контраргументы тезису, что боги не вмешиваются в человеческие дела (см.: [Reverdin, 1945, 17])[15], он усматривал в такой небрежности и невнимательности к индивидууму умаление совершенства Бога.

В текстах Платона, наряду с использованием мифов, мы сталкиваемся с настойчивой критикой мифологичности: она, оказывается, может служить косвенной причиной богохульства, утери благоговения и появления практического или даже духовного атеизма. У него также можно найти теологию провидения, очищенную от чрезмерной образности и художественности, с практическим измерением темы в ее моральном и социальном аспектах. Более того, существует точка зрения, согласно которой Платон, по сути, первым дает пример научной, или, в рамках его словаря, диалектической теологии[16].

У Местра, в силу его веры в единую универсальную историю человечества, все эти типы теологического поиска находят живейший отклик, он склонен реабилитировать даже суеверие, вплоть до допущения правомочности суеверий и спасительности анимизма и политеизма. С его точки зрения, допущение, что «все полно богов», служит в качестве своеобразной прививки от атеизма. Местр жил в такое время, когда понятие «воинствующий атеизм» перестало уже быть только идеологическим и виртуальным, книжным и дискуссионным, а стало реальным и опасным. История в данном контексте становится той перспективой, в которой обретает смысл и значение вся

[12] «C'est donc la notion ou la pure idée qui est innée et nécessairement étrangère aux sens. Du reste, toute notion est vraie. Nul être vivant ne peut avoir d'autres connaissances que celles qui constituent son essence, et qui sont exclusivement relatives à la place qu'il occupe dans l'univers; et c'est à mon avis une de nombreuses et invincibles preuves des idées innées» [O. C., 1884–1887, 576].

[13] «D'une manière ou d'une autre, Dieu a parlé à tous les hommes» [O. C., 1884–1887, 607].

[14] «A plusieurs reprises Platon insiste sur leur Providence (Phaedo, 62BD, Rep., III, 416^{E}, X, 613A)» [Bovet, 1902, 34].

[15] «Les athées étant confondus, il s'agit de convaincre une autre catégorie d'impies: ceux qui, en admettant l'existence des dieux, affectent de croire qu'ils ne s'intéressent pas aux affaires humaines» [Reverdin, 1945, 17].

[16] «Mais c'est le mode scientifique ou dialectique de traiter des dieux qui est propre à la philosophie de Platon» [Steel, 1998, 375].

совокупность действительности и которая связывает различные ареалы жизни и порядки бытия, разнесенные в пространстве и во времени. Для Местра сердцевиной этой истории является морально-этический модус бытия, что вплотную приближает его к социально-политическому аспекту философии Платона.

Но, в отличие от Платона, Местр не создает никакой значимой метафизической системы, он лишь развивает и интерпретирует адаптированную христианством платоническую традицию. И мы ничего особенно оригинального в контексте исследуемой темы в текстах Местра не найдем, кроме, как отмечает аббат Монтмассон, тех мест, когда он говорит о действии Божественной воли на общества. Но Местр и не ищет никаких особенных путей, он как раз опирается на универсализм, всеобщность и повсеместность во времени и пространстве общих законов человеческой цивилизации, которые представлены и сохраняемы явным образом в традициях.

Заключение

На основании исследованных текстов мы можем утверждать, что Местр принадлежит к интеллектуальной традиции, имеющей свои корни в античной культуре. Общая форма, в которой реализует себя мысль Местра, — та же, что и у Платона. Местра можно было бы назвать диалектиком, поскольку он в полной мере следует тому типу философствования, который был сформирован в античной философии. Конечно, разработанность тех или иных тем, их ракурсы, цели и масштаб определяемы различным образом. Местр был христианином и исповедовал католицизм. В современном парафразе мы могли бы сказать вместе с Жаном-Ивом Праншером (см.: [Pranchere, 1998, 310]), что Местр был также «рационалистом» — в том смысле, что стержнем и основанием всех его размышлений является разум, но — необходимым образом включающий религиозный, социальный и исторический аспекты. Местр является представителем особого вида рационализма, опирающегося на постулаты консерватизма и традиционализма, которые утверждают, что авторитет по сути является «правилом», закрепленным традицией, предохраняющим от ошибок и сохраняющим в социальной памяти знание.

Местр признает наряду с религией Откровения естественную религию, опирающуюся на разум. В данном случае термин «естественная религия» призван подчеркнуть, что точно так же, как человеку естественно строить дома или структурировать социальные отношения, ему естественно и осуществлять такую деятельность, в которой выражается его отношение с Богом, в которую включается и интеллектуальное усилие, — то есть человеку свойственна метафизика, или естественная теология (см.: [Maistre, 1836, 257]). Один из основных пунктов критики Местром современной философии состоит как раз в защите прав естественной теологии, которая предшествует положительному богословию и поддерживает его. Он считает, что если отказываются от рационального обоснования веры, то тем самым опасно ослабляют основания веры. Он признает, что теология основывается более на авторитете, но это не значит, что сам этот авторитет не имеет собственного обоснования в разуме (см.: [Maistre, 1836]). Вытеснение теологии из науки, отделение ее от остальных наук влечет за собой атеистические тенденции, социальные негативные последствия и религиозное варварство.

Местеровский рационализм борется с априорным рационализмом, поскольку считает, что априорные утверждения, предстающие неопровержимыми и квазиочевидными для сознания, не могут быть приняты в качестве решающих аргументов, если они противоречат традиции и «врожденному верованию людей», которое является не чем иным, как видимым проявлением универсальных принципов сознания.

Источники и литература

1. Бородай (2008) — *Бородай Т.Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М., 2008. 283 с.
2. Мальбранш (1999) — *Мальбранш Н.* Разыскания истины. СПб.: Наука, 1999
3. Местр (1998) — *Местр Ж. де.* Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 1998.
4. Платон (1994) — *Платон.* Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2–4.
5. Фишер (2004) — *Фишер Н.* Философское вопрошание о Боге. М., 2004.
6. Bovet (1902) — *Bovet P.* Le Dieu de Platon d'après l'ordre. Genève, 1902.
7. Diès (1972) — *Diès A.* Autour de Platon, Essai de critique et d'histoire, Les Belles Lettres, 1972.
8. Drozdek (2007) — *Drozdek A.* Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche. Aldershot; Burlington: Ashgate, 2007.
9. Lebrun (1985) — *Lebrun R.* Les lectures de Joseph de Maistre d'après ses registres inédits // Revue des études maistriennes. 1985. No. 9.
10. Glaudes (2007) — *Glaudes P.* Maistre Joseph de. Œuvres, suivies d'un Dictionnaire / Ed. par Pierre Glaudes. Paris: Editions Robert Laffront, S.A., 2007.
11. Goldschmidt (1970) — *Goldschmidt V.* Platonisme et pensée contemporaine. Aubier: Editions Montaigne, 1970.
12. Maistre (1966) — *Maistre J. de.* Du Pape. Genève: Librairie Droz, 1966.
13. Maistre (1836) — *Maistre J. de.* Examen de la philosophie de Bacon. Paris; Lion, 1836.
14. Maistre (1992) — *Maistre J. de.* De la souveraineté du peuple. Paris: PUF, 1992. (Collection «Questions»). 294 p.
15. Maistre (1989) — *Maistre J. de.* Écris sur la Révolution. Paris: PUF, 1989. (Collection «Quadrige»). 246 p.
16. Montmasson (1928) — *Montmasson J.M.* L'Idée de Providence d'après Joseph de Maistre. Lyon: Vitte, 1928.
17. O. C. (1884–1887) — Œuvres complètes de Joseph de Maistre: en 14 vol. Lyon: E. Vitte, 1884–1887.
18. Reverdin (1945) — *Reverdin O.* La religion de la cité platonicienne. Paris: Ed. de Boccard, 1945.
19. Steel (1998) — *Steel C.* Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998).
20. Triomphe (1968) — *Triomphe R.* Joseph de Maistre, l'étude de la vie et les enseignements d'un mystique matérialiste. Genève: Droz, 1968.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

В. И. Петрушко

Проблема иерархического возглавления Русской Церкви в контексте межкняжеских отношений после монгольского завоевания Руси

УДК 94(470)+271.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_215
EDN PJXUXD

Аннотация: В статье освещается вопрос о высшем иерархическом управлении в Русской Церкви в условиях, сложившихся после завоевания Руси монголами в сер. XIII в. Рассматриваются попытки наиболее влиятельных русских князей выдвинуть в качестве первоиерарха Русской Церкви (митрополита или местоблюстителя митрополичьего престола) своего кандидата, с тем чтобы в дальнейшем опереться на его поддержку в политической борьбе со своими соперниками. В статье выдвинут ряд новых предположений, касающихся особенностей государственно-церковных отношений на Руси в сер. XIII в., а также уточнены обстоятельства, повлиявшие на трансформацию политической линии и религиозной политики митр. Кирилла II.

Ключевые слова: Русская Церковь, Русская митрополия, митрополит Кирилл II, епископ Белгородский Петр, епископ Угровский Иоасаф, князь Михаил Всеволодович Черниговский, князь Даниил Романович Галицкий, великий князь Владимирский Ярослав Всеволодович, святой великий князь Владимирский и Киевский Александр Ярославич Невский.

Об авторе: **Владислав Игоревич Петрушко**
Доктор церковной истории, кандидат исторических наук, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
E-mail: vp@sedmitza.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0003-1542-5546

Для цитирования: Петрушко В. И. Проблема иерархического возглавления Русской Церкви в контексте межкняжеских отношений после монгольского завоевания Руси // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 215–234.

Статья поступила в редакцию 30.01.2024; одобрена после рецензирования 24.02.2024; принята к публикации 18.03.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Vladislav I. Petrushko

The Problem of Hierarchical Leadership of the Russian Church in the Context of Inter-Princely Relations after the Mongol Conquest of Rus'

UDK 94(470)+271.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_215
EDN PJXUXD

Abstract: The article discusses the issue of higher hierarchical government in the Russian Church in the conditions developed after the conquest of Rus' by the Mongols in the middle of the 13th century. Considered are the attempts of the most influential Russian princes to nominate their candidate as the first hierarch of the Russian Church (metropolitan or locum tenens of the metropolitan see) to be able to rely on his support in political struggle with their rivals. A number of new assumptions are put forward regarding the peculiarities of State — Church relations in Rus' in the middle of the 13th century. The circumstances that influenced the transformation of the political line and religious policy of Metropolitan Kirill II are also clarified.

Keywords: Russian Church, Russian Metropolis, Metropolitan Kirill II, Bishop Peter of Belgorod, Bishop Joasaph of Ugrov, Prince Mikhail Vsevolodovich of Chernigov, Prince Daniil Romanovich of Galich, Grand Prince (Duke) of Vladimir Yaroslav Vsevolodovich, Grand Prince of Vladimir and Kiev St. Alexander Yaroslavich Nevsky.

About the author: **Vladislav Igorevich Petrushko**
Doctor of Church History, Ph.D. in History, Professor at Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities.
E-mail: vp@sedmitza.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0003-1542-5546

For citation: Petrushko V. I. The Problem of Hierarchical Leadership of the Russian Church in the Context of Inter-Princely Relations after the Mongol Conquest of Rus'. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 215–234.

The article was submitted 30.01.2024; approved after reviewing 24.02.2024; accepted for publication 18.03.2024.

О том, как в условиях монгольского завоевания Руси в сер. XIII в. решался вопрос о высшем управлении Русской Церковью, неоднократно писали и отечественные, и зарубежные историки[1]. Попытка поместить данную проблему в максимально широкий контекст как внутриполитической борьбы на Руси в сер. XIII в., так и международных отношений того времени была предпринята П. И. Жаворонковым [Жаворонков, 1982, 81–89]. Однако обрисованная им картина получилась весьма неполной по причине игнорирования многих важных фактов, и сильно искаженной ввиду бездоказательного использования автором целого ряда утверждений, достоверность которых вызывает большие сомнения[2]. Кроме того, за более чем четыре десятилетия, прошедших со времени выхода указанной публикации, в научный оборот были введены многие дополнительные источники, позволяющие по-новому взглянуть на указанную проблему, чему и посвящена предлагаемая статья.

* * *

После монгольского завоевания Руси со страниц летописей полностью исчезает имя митрополита Киевского грека Иосифа, возглавившего Русскую митрополию в 1236 г. и прибывшего на Русь буквально накануне Батыева нашествия (ПСРЛ I, 1997, 514; НПЛ, 1950, 74; 285); [Щапов, 1989, 54; Поппэ, 1996, 467]. Представляется, что, если бы первоиерарх Русской Церкви погиб во время взятия Киева монголами в кон. 1240 г., данный факт, исключительный по своей важности, все же был бы отмечен русскими летописцами. Однако их красноречивое молчание по поводу дальнейшей судьбы митрополита-грека позволяет считать, что митр. Иосиф, скорее всего, заблаговременно покинул Русь, предвидя скорое падение Киева.

Между тем, как видно из летописных свидетельств, в домонгольский период в Русской Церкви особым статусом обладала Белгородская епископская кафедра. На это указывает прежде всего то, что в константинопольском перечне епископий Русской Церкви, составленном в кон. XII в., Белгородская епископия (Πελογράδων) указана прежде Новгородской архиепископской кафедры [Darrouzes, 1981, 367]. Уже Е. Е. Голубинский признавал за Белгородскими епископами статус «викария и помощника» Русского митрополита [Голубинский, 1901, 669]. Я. Н. Щапов обоснованно указывал на то, что Белгородский архиерей не только помогал митрополиту, но и заменял первоиерарха Русской Церкви в его отсутствие [Щапов, 1989, 36; Щапов, Беляев, 2002, 505–506]. А. В. Назаренко считал возможным говорить о еще более значимой роли Белгородского владыки в домонгольский период [Назаренко, 2015, 67–76].

Можно провести некоторую параллель между статусом Белгородского епископа в домонгольский период и аналогичным положением Крутицкого (иначе Сарского и Подонского) архиерея при митрополите (а затем и патриархе) Всея Руси в XV–XVII вв. [Печников и др., 2015, 66–86]. Характерно, что оба иерарха — и Белгородский, и Крутицкий — одновременно обладали как статусом епархиального архиерея, так и викарного епископа при предстоятеле Русской Церкви. Не исключено, что именно

[1] Историография данного вопроса столь обширна, что потребовала бы отдельного большого исследования, в связи с чем ограничимся лишь упоминанием наиболее значимых работ, цитируемых далее по тексту.

[2] Как пример ничем не обоснованных утверждений П. И. Жаворонкова можно привести его мнение о том, что митр. Кирилл II после своего поставления на митрополию прибыл на Русь в 1250 г., а Петр Акерович «навсегда остался во Франции». Столь же фантастическим является утверждение о пребывании прусского архиеп. Альберта в Галицком княжестве, где кн. Даниил Романович якобы «хорошо встретил папского легата», тогда как в реальности известно лишь о факте назначения архиеп. Альберта легатом папы Иннокентия IV, но нет никаких данных о его приезде в пределы Западной Руси. Также в статье П. И. Жаворонкова отождествляется политический курс св. кн. Александра Невского и его брата кн. Андрея Ярославича и полностью игнорируется факт сближения последнего с кн. Даниилом Романовичем Галицким.

каноническая практика, связанная со спецификой статуса Белгородских епископов, могла в дальнейшем повлиять на формирование особого положения Крутицкого архиерея при Московском первосвятителе.

Таким образом, если митр. Иосиф успел покинуть Киев до его падения, он мог официально указать на Белгородского епископа как на своего временного заместителя. Однако даже если этого не произошло, в соответствии со сложившимися в XI–XIII вв. особенностями канонического устроения Русской митрополии Белгородский епископ в случае, если он уцелел в ходе Батыева нашествия, имел все основания для того, чтобы в условиях отсутствия митрополита возглавить Русскую Церковь на правах временного местоблюстителя Киевского митрополичьего престола.

Древнерусские летописные источники не упоминают имени Белгородского архиерея времени монгольского нашествия на Русь. Однако его имя донесли до нас западноевропейские источники. «Великая хроника» монаха аббатства св. Альбана близ Лондона Матфея Парижского († 1259) сообщает, что в конце июня 1245 г. на Первом Лионском соборе, созванном папой Римским Иннокентием IV, выступил *«архиепископ из Руссии, по имени Петр»*, который рассказал о бедственном положении Русской земли после монгольского нашествия (Матузова, 1979, 124–126; 151–153). Сообщение «Великой хроники» Матфея Парижского подтверждают Бертинские анналы — памятник кон. XIII в., где также упоминается *«Русский архиепископ Петр»* и отмечается, что он *«присутствовал при богослужении»* латинских епископов во главе с папой Иннокентием IV, *«облаченный в священные одежды, но не такого вида, как у них»* (Матузова, 1979, 177–182).

Нельзя однозначно утверждать, что «архиепископ Петр» сослужил с католическими иерархами и вступил с ними в евхаристическое общение — возможно, что он лишь присутствовал на мессе (как это, собственно, и отмечает западный хронист), но не сослужил латинянам. Причем из указанного текста вообще неясно, был ли «архиепископ Петр» в литургическом облачении, или же на нем просто была повседневная одежда, соответствующая его сану.

Украинский униатский историк С. Томашевский предположил, что упоминаемый Матфеем Парижским «Petrus archiepiscopus Russiae» — это бывший игумен монастыря Спаса на Берестове в Киеве Петр Акерович (ПСРЛ I, 1997, 514), позднее ставший епископом[3] и затем якобы признанный католическим митрополитом Киевским. Томашевский также впервые высказал мнение о том, что «архиепископ Петр» выступал на Первом Лионском соборе от лица кн. Михаила Черниговского [Томашевский, 1927, 221–313]. Несмотря на то, что гипотеза Томашевского была слабо обоснована, мнение о тождестве «архиепископа Петра» из западных хроник и игум. Петра Акеровича в целом получило признание у многих историков, за исключением фантастической версии о «католическом митрополите Киевском» [Карташев, 1991, 293; Пашуто, 1968, 284–286; Рамм, 1959, 149–150; Горский, 2006, 138–154; Соколов, 2006, 3–7]. При этом большинство авторов были склонны считать «архиепископа Петра» нареченным митрополитом, тогда как Т. Р. Галимов полагает, что архиеп. Петр был полноправным предстоятелем Русской Церкви [Галимов, 2019, 114–116][4].

В то же время украинский историк И. В. Паславский считает, что «архиепископ Петр» был Галицким епископом, которого направил на Собор в Лион кн. Даниил Романович Галицкий [Паславский, 2013, 75–87]. Однако современный указанным событиям Галицкий епископ по имени Петр ни в каких источниках не упоминается. Известно, что как минимум до 1242 г. на Галицкой кафедре находился еп. Артемий. Поставление же на Галицкую епископию нового архиерея к 1245 г. было невозможно, так как легитимного митрополита Киевского не было вплоть до 1247 г., когда на вакантную с 1240 г. Русскую митрополию в Никее был поставлен митр. Кирилл II.

[3] Предположительно, в Галиче, Перемышле, Белгороде или Юрьеве (Каневе).

[4] К сожалению, в пользу этого мнения автор не приводит никаких убедительных доказательств, лишь констатируя, что «проблема того, почему же имя Петра не вошло в список киевских первосвятителей, остается неразрешенной».

А. П. Толочко, отвергая тождество «архиепископа Петра» с игум. Петром Акеровичем, видел в нем ставленника вел. кн. Владимирского Ярослава Всеволодовича на кафедру Русского митрополита, альтернативного митр. Кириллу II, которого выдвинул кн. Даниил Романович Галицкий [Толочко, 1990, 45–54].

Ставленником кн. Ярослава Всеволодовича считает «архиепископа Петра» и А. В. Майоров, приписывая, однако, безо всяких на то оснований, инициативу переговоров еп. Петра с папой Римским Иннокентием IV в Никее [Майоров, 2021, 5–24]. Между тем известно, что Константинопольский патриарший престол (с центром в Никее) оставался вакантным с 1240 по 1244 г. [Луховицкий, 2016, 386–387]. Но если, как считает А. В. Майоров, еп. Петр оказался при папском дворе уже в 1244 г., то, следовательно, в Никее наделить его полномочиями для ведения переговоров с Римским папой было некому. Столь же необоснованным представляется и мнение А. В. Майорова о том, что через еп. Петра кн. Ярослав Всеволодович якобы пытался побудить папу Римского к «мирным переговорам» с монголами. При этом на данном шатком основании, состоящем исключительно из цепи предположений, но не фактов, исследователь делает вывод о «готовности Ярослава Всеволодовича к подчинению Римской церкви» [Майоров, 2021, 5–24].

Между тем в 2001 г. финским исследователем А. Руотсала был обнаружен в кодексе, происходящем из Гарстенского монастыря (Австрия), и введен в научный оборот еще один, третий по счету, текст, содержащий упоминание о присутствии на Первом Лионском Соборе «Русского архиепископа» Петра [Ruotsala, 2001, 154]. Основываясь на этом тексте, датируемом XIV в., эстонский историк Анти Селарт убедительно показал, что указанную в данном источнике титуляцию русского архиерея — «Petrus archiepiscopus de Belgrab in Ruscia» — следует читать как «de Belgrad». То есть речь идет об искаженном латинским переписчиком наименовании Белгородской кафедры Русской митрополии и, следовательно, «архиепископ Петр» западных хроник в реальности являлся Белгородским архиереем [Селарт, 2011, 100–113].

А. В. Назаренко, отталкиваясь от упоминаний «архиепископа Петра» в западных хрониках и полностью принимая мнение Анти Селарта относительно тождества еп. Петра с Белгородским архиереем, приходил к весьма смелому, хотя и слабо аргументированному выводу о том, что после 1165 г., в ситуации, когда за Новгородскими архиереями закрепился сан архиепископа, а на Ростовской кафедре имел место прецедент возведения в сан архиепископа владыки Леонта, Белгородская кафедра также получила достоинство архиепископии. По мнению Назаренко, она являлась таковой на протяжении 2-й пол. XII — 1-й пол. XIII вв. [Назаренко, 2015, 67–76].

Однако в пользу версии об архиепископском статусе Белгородской кафедры имеется лишь два свидетельства: упоминание Белгородской кафедры на первом месте в константинопольском перечне епископий Русской Церкви (что, правда, может объясняться лишь тем, что Белгородская епископия хронологически появилась раньше Новгородской) и именование Петра Белгородского в западных хрониках архиепископом. Между тем ни одного упоминания Белгородской кафедры как архиепископии в древнерусских источниках не содержится. И хотя А. В. Назаренко призывал не смущаться этим обстоятельством [Назаренко, 2015, 67–76], все же не считаться с данным фактом весьма трудно.

Более соответствующим действительности представляется иное объяснение того факта, что Петр Белгородский фигурирует в латинских источниках как архиепископ. Западные хронисты могли приписать ему титул архиепископа как отражающий его реальный и вполне легитимный статус временного первоиерарха Русской Церкви. Тем более что в западной традиции именно саном архиепископа, а не митрополита, как правило, обладали примасы местных Церквей.

Однако если статус владыки Петра как местоблюстителя Русской митрополии сомнений не вызывает, то гипотеза Томашевского о том, что на Первом Лионском соборе «архиепископ Петр» выступал от имени кн. Михаила Черниговского, все же требует дополнительного обоснования.

В период, последовавший за монгольским нашествием на Русь, три сильнейших русских князя — Ярослав Всеволодович Владимирский, Михаил Всеволодович Черниговский и Даниил Романович Галицкий — продолжили борьбу между собой, начатую ими еще до вторжения Батыя. Однако теперь она протекала уже по большей части не как прежде — за обладание Киевом, полностью разоренным и уже мало что значившим в политическом и экономическом смысле, а за главенство среди князей, определяемое исходя из иных критериев.

Как известно, Ярослав Всеволодович, севший на княжение в Киеве в 1236 г., покинул его уже в нач. 1238 г. После гибели своего старшего брата кн. Юрия Всеволодовича кн. Ярослав занял его место и сел на княжение во Владимире на Клязьме (ПСРЛ I, 1997, 467). В связи с этим кн. Ярослав на некоторое время выбыл из борьбы с кн. Даниилом и кн. Михаилом, сосредоточившись на приведении в порядок дел в Северо-Восточной Руси[5]. После отъезда кн. Ярослава Всеволодовича из Киева весной 1238 г. там сел на княжение Михаил Всеволодович Черниговский. В 1239 г. кн. Михаил приказал убить прибывших к нему в Киев монгольских послов, но вскоре после этого бежал в Венгрию (ПСРЛ XV (2), 2000, 374; ПСРЛ XXV, 1949, 131). В том же 1239 г. монголы захватили его родовой Чернигов (ПСРЛ I, 1997, 469). Киев же занял кн. Даниил Романович Галицкий, который оставил своим наместником в городе боярина Дмитра, а сам вскоре также уехал в Венгрию и затем в Польшу (ПСРЛ II, 1998, 782). Дмитр в дальнейшем покинул разоренный монголами Киев и ушел вместе с ними воевать против Венгрии (ПСРЛ II, 1998, 786). После этих событий кн. Даниил Романович не выказывал стремления восстановить свою власть в уничтоженном городе. Косвенно о том, что Киев перестал представлять для кн. Даниила ценность в политическом отношении, может свидетельствовать вывоз им оттуда в свою новую столицу Холм древних святынь, которые галицкий князь считал своими родовыми (ПСРЛ II, 1998, 844).

Единственным, кто после монгольского разорения вновь заявил о своих притязаниях на Киев, был кн. Михаил Всеволодович Черниговский. Он вернулся на Русь вскоре после ухода монголов. В отличие от более молодых и более дальновидных кн. Ярослава и кн. Даниила, кн. Михаил Всеволодович строил иллюзорные планы добиться главенства среди русских князей, по инерции отталкиваясь от обладания Киевским престолом. Вероятно, он не сразу осознал, что овладение былой столицей Руси, полностью разрушенной и обезлюдевшей, не дает ему никаких преимуществ перед соперниками.

В сер. 1241 г. кн. Михаил Черниговский приехал в Киев. При этом он был вынужден поселиться не в самом городе, представлявшем собой, по сути, гигантскую братскую могилу, а на одном из островов на Днепре (ПСРЛ II, 1998, 789). И все же немолодой (а по меркам того времени — почти престарелый) князь не терял надежды, закрепившись в Киеве, Чернигове и, как он еще надеялся, Галиче, а также заручившись поддержкой венгерского короля Белы IV, дать отпор как монголам, так и своим политическим соперникам из числа русских князей.

Представляется наиболее вероятным, что именно в период пребывания кн. Михаила Черниговского в Киеве и могли сложиться тесные отношения между ним и вступившим во временное управление делами Русской митрополии епископом Белгородским Петром. По сути, кн. Михаил Всеволодович был единственным в сложившихся условиях представителем княжеской власти, связанным с Киевом, на кого еп. Петр мог опереться в своей деятельности на посту местоблюстителя Русской митрополии,

[5] Сообщение Лаврентьевской летописи о том, что *«Ярославъ иде г Каменьцю, град взя Каменець, а княгыню Михаилову со множьством полона приведе в своя си»* (ПСРЛ I, 1997, 469) с очевидностью не может быть отнесено к кн. Ярославу Всеволодовичу, как это часто можно встретить в литературе [Кузьмин, Преображенский, 2017, 706–725], так как абсолютно невероятно, чтобы он в условиях монгольского нашествия мог совершить поход из Владимира на Клязьме на Волынь, где находился летописный Каменец (ныне — Камень-Кашинский, Волынская область, Украина). Данное летописное сообщение, скорее всего, относится к кн. Ярославу Ингваревичу, имевшему удел на Волыни.

что делало их союз не просто закономерным, но и безальтернативным. Это также позволяло еп. Петру надеяться, что в случае успешного закрепления кн. Михаила Всеволодовича в Киеве Белгородский владыка из временного первоиерарха Русской Церкви в дальнейшем может превратиться в ее полноценного митрополита.

Однако попытки кн. Михаила Черниговского добиться доминирования среди русских князей в обход новой монгольской власти натолкнулись на столь же решительные, сколь и прагматичные действия князя кн. Ярослава Всеволодовича, который, напротив, в поисках главенствующего положения на Руси решил опереться на монгольских завоевателей.

В 1243 г. кн, Ярослав *«поеха в Татары к Батыеви, а сына своего Костянтина посла къ канови»* (ПСРЛ I, 1997, 470), то есть в столицу Монгольской империи — Каракорум. Положение кн. Ярослава существенно облегчалось тем обстоятельством, что он лично не воевал против монголов, не пытался оказать им сопротивления и максимально быстро признал их власть над Русью. Результат таких действий кн. Ярослава был закономерен: *«Батыи же почти Ярослава великого честью и мужи его и отпусти и рече ему: Ярославе буди ты стареи всем князем в Русском языце. Ярослав же възвратися в свою землю с великою честью»* (ПСРЛ I, 1997, 470).

Фактически кн. Ярослав получил от Батыя официальное подтверждение своего главенствующего положения среди русских князей, что в дальнейшем выразилось в закреплении за владимирским князем титула великого князя. Следует отметить, что в литературе утвердилось мнение о том, что по воле Батыя кн. Ярослав Всеволодович якобы получил не только владимирский, но и киевский престол. Между тем прямых сообщений об этом в летописях или иных источниках не сохранилось. Вывод о принадлежности Киева кн. Ярославу делается исключительно на основании сообщения Ипатьевской летописи о наличии в Киеве в кон. 1245 г. наместника кн. Ярослава в лице Димитра Ейковича (ПСРЛ II, 1998, 806), а также по аналогии с тем статусом, который как великий князь Владимирский и Киевский позднее имел сын кн. Ярослава — св. кн. Александр Ярославич Невский. Таким образом, представляется более вероятным, что киевский престол не был передан монголами в руки кн. Ярослава одновременно с получением им от Батыя старейшинства среди русских князей. Скорее всего, кн. Ярослав попытался утвердить свою власть в Киеве позднее, что, как видно из летописного сообщения, ему удалось сделать к кон. 1245 г., поставив в городе своего наместника.

Следует признать, что если бы кн. Ярослав утвердил свою власть в Киеве ранее 1245 г., то епископ Белгородский Петр должен был бы действовать в политическом русле великого князя Владимирского, безоговорочно признавшего над собой главенство монголов. Но участие еп. Петра Белгородского в Лионском соборе 1245 г. и предпринятые им попытки обрести на Западе военную помощь против монголов уверенно свидетельствуют об обратном, так как полностью противоречат политической линии кн. Ярослава. По этой причине мнение А. П. Толочко о том, что в Лионе «архиепископ Петр» представлял кн. Ярослава Всеволодовича, не может быть принято.

По той же причине нельзя признать достоверным свидетельство папы Иннокентия IV о том, что после общения с Плано Карпини вел. кн. Ярослав Всеволодович под влиянием итальянского францисканца якобы принял католичество. Об этом папа Иннокентий IV писал св. кн. Александру Ярославичу Невскому в своем послании от 23 января 1248 г. (Матузова, Назарова, 2002, 262–267), призывая его последовать примеру отца. В то же время в своей «Истории Монгалов» Плано Карпини неоднократно упоминает о встречах с кн. Ярославом Всеволодовичем, но о его переходе в католичество ничего не сообщает, хотя, казалось бы, должен был непременно упомянуть о своем столь заметном миссионерском успехе.

Сообщение папы Иннокентия IV о переходе кн. Ярослава Всеволодовича в католицизм не может считаться достоверным и по той причине, что оно прямо противоречит логике. Поддержка со стороны папы Римского не могла ничего дать кн. Ярославу, который строил свой политический курс на признании своей зависимости

от монголов. Присоединение кн. Ярослава Всеволодовича к Римской Церкви в условиях, когда он искал утверждения своего главенства на Руси со стороны великого хана, явилось бы поступком не только абсурдным, но и самоубийственным на фоне безусловно известных монголам попыток папы Иннокентия IV организовать против них военный союз. Будучи искушенным и прагматичным политиком, кн. Ярослав Всеволодович не мог совершить столь опрометчивого шага, тем более что именно в направлении поиска помощи католического Запада действовали его политические соперники. Считать же, что переход кн. Ярослава в католицизм мог быть обусловлен чисто религиозными мотивами, не представляется возможным: едва ли несколько встреч князя с Плано Карпини могли совершить в его душе столь радикальный переворот и сделать его убежденным католиком.

Ответом кн. Михаила Черниговского на возвышение кн. Ярослава Владимирского стало его новое обращение за помощью к венгерскому королю, на союз с которым кн. Михаил Всеволодович сделал основную ставку. В том же 1243 г., когда монголы утвердили старейшинство кн. Ярослава, сын кн. Михаила Черниговского Ростислав женился на дочери Белы IV Анне и обосновался в Венгрии (ПСРЛ II, 1998, 794–795). В 1244 г. сам Михаил Всеволодович снова побывал в Венгрии в надежде заручиться поддержкой венгерского короля (ПСРЛ II, 1998, 795). Князь Михаил вел переговоры с Белой IV о создании коалиции против монголов и одновременно рассчитывал на помощь короля кн. Ростиславу, который, став зятем Белы, намеревался утвердиться в Галицком княжестве. Как видно из уже упомянутого факта участия епископа Белгородского Петра летом 1245 г. в Первом Лионском соборе, кн. Михаил Всеволодович привлек его к попыткам организовать сопротивление монголам с помощью папы Римского Иннокентия IV и западноевропейских монархов.

Следует отметить, что в своей церковной политике кн. Михаил Черниговский выбрал довольно грамотную линию. Делая ставку на еп. Петра, он, очевидно, учитывал, что Белгородский архиерей, являясь временным, но вполне законным местоблюстителем Русской митрополии, сможет оказывать влияние и на других русских епископов в выгодном для кн. Михаила Всеволодовича русле. При этом можно было надеяться, что нахождение еп. Петра во главе Русской Церкви будет достаточно продолжительным, даже если ему в дальнейшем и не удастся стать полноправным митрополитом: Константинопольский патриарший престол (с центром в Никее), как уже отмечалось, оставался вакантным весьма долго, с 1240 по 1244 г.

Правда, вовлечение еп. Петра в контакты с католическим Западом могло поставить под вопрос его легитимность как митрополичьего местоблюстителя в глазах других иерархов Русской Церкви. В этой связи представляется, что еп. Петр, сознавая данное обстоятельство, имел дополнительные основания для того, чтобы воздержаться от сослужения с папой Римским и латинскими иерархами в Лионе. Так что повторимся: присутствие Белгородского епископа на папской мессе отнюдь не означало, что он вступил в общение с главой Католической Церкви и тем самым фактически стал униатом.

С иерархическим влиянием Белгородского епископа на других епископов Русской Церкви, вовлеченных в политическую борьбу между русскими князьями, можно связать следующие события. Известно, что Галицкий епископ Артемий фактически возглавил оппозицию кн. Даниилу Романовичу и по этой причине в 1242 г. покинул свой кафедральный город вместе с сыном кн. Михаила Черниговского — кн. Ростиславом Михайловичем, которому ранее удалось сесть на княжение в Галиче (ПСРЛ II, 1998, 793). Кроме того, кн. Ростислава поддержал и епископ Перемышльский: известно, что после возвращения Перемышля под власть кн. Даниила Галицкого епископ и его люди подверглись репрессиям (ПСРЛ II, 1998, 793–794).

Позицию епископов Галицкого и Перемыщльского обычно связывают с настроениями галицких бояр, традиционно выступавших против сильной княжеской власти и считавших кн. Ростислава Михайловича, опиравшегося на их поддержку, более слабым правителем, при котором им удалось бы сохранить свое привилегированное положение [Домбровский, 2006, 118–125]. Не отрицая в целом данной аргументации,

можно, тем не менее, предположить, что дополнительным фактором, повлиявшим на поддержку кн. Ростислава архиереями Галицкой Руси, могла стать их юрисдикционная подчиненность местоблюстителю Киевской митрополии епископу Белгородскому Петру, который, в свою очередь, был тесно связан с отцом кн. Ростислава — кн. Михаилом Черниговским.

В пользу данного предположения свидетельствует и то, что кн. Даниил Романович, очевидно, не желая признавать права еп. Петра Белгородского как местоблюстителя митрополичьего престола в силу его зависимости от политического соперника галицкого князя, выдвинул своего собственного кандидата на вакантную Киевскую митрополичью кафедру. Причем произошло это в то самое время, когда западнорусские епископы выступили против кн. Даниила Галицкого: митр. Кирилл II впервые упоминается в Ипатьевской летописи в качестве нареченного митрополита под 1242–1243 гг. (ПСРЛ II, 1998, 794).

Канонический статус митр. Кирилла II до его официального поставления на митрополию в летописных источниках обойден стороной. Однако очевидно, что на тот момент Кирилл не имел епископского сана. Вероятно, кн. Даниил Романович не считал возможным избрать своего кандидата на митрополию из числа епископов подвластных ему земель (Галицкого, Владимирского, Перемышльского и Угровского (Холмского)) прежде всего по той причине, что они, признавая местоблюстителем Киевской митрополии еп. Петра, также оказывались в той или иной степени зависимыми от кн. Михаила Черниговского. В силу этого кн. Даниил никого из них не мог считать полностью лояльными по отношению к себе.

Впрочем, не исключено, что один из епископов Западной Руси все-таки выступил на стороне галицкого князя и в связи с этим предпринял попытку «канонического бунта» против местоблюстителя Русской митрополии. Речь идет о епископе Угровском Иоасафе. Известно, что он пытался незаконно встать во главе Киевской митрополии в период монгольского нашествия на Русь. Несмотря на противоречивость летописного сообщения о противоканонических действиях еп. Иоасафа Угровского[6], их датируют 1240–1241 гг. [Пидгайко, 2010, 185–186]. Однако попытка еп. Иоасафа возглавить Русскую Церковь закончилась неудачей — он не только не смог занять митрополичий престол, но и лишился Угровской кафедры, которая вскоре была перенесена в Холм: *«Пискуп Асаф во Угровськы скочи на стол митрополич и за то свержен бысть стола своего, и переведена бысть пискупья в Холм»* (ПСРЛ II, 1998, 740).

В. Т. Пашуто считал, что еп. Иоасаф Угровский попытался занять митрополичью кафедру в Киеве без ведома кн. Даниила Романовича, опираясь на поддержку галицких бояр, враждовавших с князем. По этой причине кн. Даниил, вернувшись на Русь, якобы изгнал еп. Иоасафа из Киева и сместил его с Угровской епископской кафедры [Пашуто, 1950, 228].

Однако на это мнение можно высказать ряд возражений. Прежде всего, трудно допустить, что архиерей недавно основанной самой западной епархии Русской Церкви мог предпринять столь радикальные действия в отношении Киевской митрополичьей кафедры целиком самостоятельно, не опираясь при этом на поддержку своего князя. Галицкие бояре, известные своим сепаратистским настроем, вряд ли могли помочь в этом еп. Иоасафу, тогда как кн. Даниил Романович, напротив, мог это сделать, считая Киев принадлежащим ему с тех пор, как он овладел городом в 1239 г. после бегства из Киева кн. Михаила Всеволодовича. Кроме того, летописное свидетельство вполне определенно говорит о низложении еп. Иоасафа и перенесении кафедры в Холм. Совершить такого рода действия, имеющие церковно-правовой характер, князь был не в состоянии. Князь Даниил Романович мог изгнать еп. Иоасафа из Угровска, но не низложить его. Тем более не было у князя полномочий переносить епископскую кафедру из одного города в другой.

[6] Данный текст Галицко-Волынской летописи в составе Ипатьевского летописного свода, вероятно, пострадал при позднейшей переписке.

В связи с этим представляется более справедливым мнение Я. Н. Щапова о том, что еп. Иоасаф Угровский выдвинул притязания на Киевскую митрополию не вопреки воле Галицкого князя, а, напротив, при прямой поддержке кн. Даниила Романовича [Щапов, 1989, 189]. Действительно, у Угровского епископа, в отличие от Белгородского, не было никаких канонических оснований для занятия митрополичьего престола, в связи с чем его узурпаторские действия уместнее связать с политической инициативой галицкого князя. Именно кн. Даниил Романович своей волей мог попытаться объявить еп. Иоасафа Угровского нареченным митрополитом, как он впоследствии сделал это в отношении митр. Кирилла II. В таком случае логично предположить, что наиболее вероятной датировкой попытки кн. Даниила Романовича поставить на митрополию своего кандидата в лице еп. Иоасафа является период с кон. 1239 г., когда пал Чернигов[7] и кн. Михаил Всеволодович бежал в Венгрию, до сентября 1240 г., когда монголы приступили к Киеву[8]. Следовательно, к этому времени митр. Иосифа в Киеве уже не было, что лишний раз подтверждает мнение о том, что греческий иерарх покинул Русь, а не погиб при взятии Киева Батыем.

Князь Михаил Черниговский, как уже отмечалось, вернулся в Киев в 1241 г. Поддержав епископа Белгородского Петра, кн. Михаил Всеволодович сделал своим политическим союзником этого, несомненно более легитимного, чем еп. Иоасаф Угровский, временного первоиерарха Русской Церкви и получил возможность через него влиять на других ее архиереев, в том числе даже на территории, подвластной кн. Даниилу Галицкому. Это также сделало возможным низложение еп. Иоасафа с Угровской кафедры, что, скорее всего, совершил именно еп. Петр Белгородский на правах местоблюстителя Киевской митрополии. Очевидно, что для этого ему понадобилось соборно принятое решение. Судя по тому, что в дальнейшем кн. Даниил Галицкий был вынужден искать нового кандидата на Киевскую митрополию, которого он нашел в лице митр. Кирилла II, решение о низложении еп. Иоасафа Угровского было воспринято в Русской Церкви как вполне законное с канонической точки зрения. Можно допустить, что еп. Петр Белгородский мог привлечь для суда над еп. Иоасафом Угровским как минимум епископов Галицкого и Перемышльского, враждебных кн. Даниилу Романовичу, а возможно, и каких-то других иерархов Русской Церкви. При этом противоканонические действия еп. Иоасафа — попытка узурпации митрополичьего престола — были столь очевидны, что судебное деяние в отношении Угровского епископа не могло быть оспорено и было воспринято на Руси как абсолютно легитимное.

В то же время вряд ли решение о перенесении епархиального центра из Угровска в Холм могло быть принято еп. Петром. И дело не только в том, что для столь важного шага у него как местоблюстителя было недостаточно полномочий, — решение о перенесении кафедры из одного города в другой могло потребовать не только санкции митрополита, но и последующего утверждения со стороны патриарха. Очевидно, что перемещение епископии в Холм, который стал новой столицей владений кн. Даниила Романовича, усиливало галицкого князя. Вряд ли еп. Петр и стоявший за ним кн. Михаил Черниговский пошли бы на подобную меру. Логичнее предположить, что решение о переносе епископской кафедры из Угровска в Холм принималось значительно позднее, когда законным митрополитом Киевским стал Кирилл II, то есть уже после 1247 г.

В связи с изложенным нельзя не задаться вопросом: если еп. Петр Белгородский добился низложения еп. Иоасафа Угровского, то почему с его стороны не последовало никакого прещения в отношении митр. Кирилла II, который, как уже было отмечено, в 1242–1243 гг. был объявлен кн. Даниилом Галицким нареченным митрополитом и также, с точки зрения местоблюстителя Русской митрополии, мог рассматриваться как узурпатор Киевской митрополичьей кафедры? Объяснить это можно лишь тем,

[7] По данным ряда летописей — 18 октября 1239 г. (ПСРЛ V (1), 2003, 11; ПСРЛ V (2), 2000, 79; ПСРЛ XVI, 2000, 51).

[8] По данным Летописи Авраамки — 5 сентября 1240 г. (ПСРЛ XVI, 2000, 51).

что митр. Кирилл в это время не был епископом и даже, возможно, вообще не имел священного сана.

Многие авторы отождествляли нареченного митр. Кирилла с известным по летописному упоминанию печатником кн. Даниила, который также носил имя Кирилл (ПСРЛ II, 1998, 791–792)[9]. Но против такого отождествления, казалось бы, свидетельствует сообщение летописи о том, что в 1241 г. печатник Кирилл по приказу кн. Даниила Романовича во главе его дружины принимал участие во взятии города Дядькова и разорении Болоховской земли, князья которой поддержали монголов (ПСРЛ II, 1998, 792). Вряд ли подобные действия Кирилл мог предпринять, будучи священнослужителем. Но, если предположить, что в то время он не имел священного сана, это может объяснить как участие будущего митр. Кирилла в военных действиях, так и невозможность наказать его извержением[10].

Тесный союз с кн. Михаилом Черниговским стал, как можно думать, главной причиной последующего краха еп. Петра. Бурная деятельность кн. Михаила Всеволодовича требовала значительных ресурсов, как финансовых, так и людских, а между тем его ресурсная база была сильно ограничена. Киев, где пытался утвердиться кн. Михаил, был практически уничтожен монголами, как и его родовой Чернигов. Оскудение Киевщины и Чернигово-Северского края подталкивало кн. Михаила Всеволодовича и его сына кн. Ростислава Михайловича к продолжению борьбы за Галицкое княжество, менее пострадавшее от монгольского разорения, быстрее начавшее от него оправляться и к тому же более близкое к Венгрии, на союз с которой рассчитывали черниговские князья. Но эти их масштабные планы полностью рухнули после того, как 17 августа 1245 г. кн. Ростислав Михайлович потерпел сокрушительное поражение от кн. Даниила Галицкого в битве под Ярославом (ПСРЛ II, 1998, 797).

Поражение было настолько тяжелым, что кн. Ростислав решил отказаться от возвращения на Русь и остался в Венгрии, где король Бела IV сделал его баном Славонии и Мачвы. Тем не менее кн. Михаил Всеволодович и после этих событий не оставил своих попыток удержать за собой Киев и Чернигов. Но теперь он понимал, что уже не в состоянии сделать это без санкции Батыя. Очевидно, что именно с этой целью осенью 1246 г. кн. Михаил Черниговский и направился в ставку правителя Улуса Джучи, но вскоре был там казнен (ПСРЛ I 1997, 471; Плано Карпини, 1957, 29). Почти одновременно с гибелью кн. Михаила Черниговского, 30 сентября 1246 г., в столице Монгольской империи Каракоруме был отравлен кн. Ярослав Всеволодович (ПСРЛ I, 1997, 471; Плано Карпини, 1957, 77), ставший жертвой противостояния между группировками Чингизидов и интриг ханши Туракины [Воротынцев, Галимов, 2023, 562–581].

Таким образом, если победа под Ярославом привела к тому, что кн. Даниил Романович стал безраздельным хозяином в Галицко-Волынской Руси, то уход из жизни его главных соперников — кн. Михаила Всеволодовича и кн. Ярослава Всеволодовича — сделал его самым могущественным на тот момент среди всех русских князей. Косвенно это признал король Венгрии Бела IV, прежде враждовавший с кн. Даниилом Романовичем, а теперь заключивший с ним военно-политический союз, скрепленный в кон. 1246 или нач. 1247 г. браком между сыном кн. Даниила Львом и Констанцией Венгерской, дочерью Белы (ПСРЛ II, 1998, 809).

Теперь, ощутив в полной мере свою силу, кн. Даниил осенью 1246 г. мог уже без каких-либо помех направить своего ставленника Кирилла II в Никею к патриарху

[9] Впервые будущего митр. Кирилла II с печатником кн. Даниила Романовича Галицкого отождествил П. П. Соколов [Соколов, 1913, 159–192]. В дальнейшем это мнение широко распространилось в российской и зарубежной историографии и стало преобладающим [Приселков, 1996, 157; Stökl, 1966, 150–174; Жаворонков, 1982, 81–89; Творогов, 1987, 225–227; Флоря, Климкова, 2014, 547–551].

[10] Впрочем, у еп. Петра в таком случае оставалась возможность отлучить Кирилла от Церкви как мирянина или вообще предать анафеме, однако, думается, что такое решение выглядело бы с его стороны слишком политизированным, а потому скандальным и к тому же нетипичным для Русской Церкви.

Мануилу II на поставление митрополитом (ПСРЛ II, 1998, 809). Показательно, что кн. Даниил Романович не решался сделать это до гибели кн. Михаила Всеволодовича и кн. Ярослава Всеволодовича, хотя Мануил стал патриархом в 1244 или даже 1243 г. [Луховицкий, 2016, 386–387]. Вероятно, при поставлении Кирилла на Киевскую митрополию Константинопольский патриарх мог учитывать не только то, что кн. Даниил Галицкий де факто был самым могущественным русским князем, но и то, что после гибели кн. Михаила и кн. Ярослава он мог и де юре позиционировать себя как киевский князь на том основании, что в прошлом владел Киевом. Следовательно, в реалиях Никейской империи кн. Даниил мог на тот момент восприниматься как верховный правитель Руси, имеющий право выдвигать своего кандидата на митрополию (подобно болгарскому царю или сербскому королю, которые в 1-й пол. XIII в. также присылали в Никею своих кандидатов на поставление в первоиерархи).

Таким образом, гибель кн. Михаила Черниговского и поставление Кирилла II на митрополию наряду с полной политической деградацией Киева окончательно поставили крест на дальнейшей карьере еп. Петра Белгородского[11], о котором источники в дальнейшем не упоминают.

Между тем, хотя кн. Даниилу Романовичу на правах сильнейшего на тот момент русского князя удалось поставить в Никее своего кандидата на митрополию, добиться легитимации своего главенства на Руси галицкому князю так и не удалось. К тому времени Батый уже фактически оформил статус великого князя Владимирского как верховного правителя Руси, зависимого от монголов. Это подтвердилось вскоре после смерти кн. Ярослава Всеволодовича, когда его сыновья Александр и Андрей Ярославичи в 1247 г. направились в ставку Батыя, а затем совершили поездку ко двору великого хана, в столицу Монгольской империи Каракорум[12]. По итогам этого визита, завершившегося в 1249 г., кн. Андрей Ярославич стал великим князем Владимирским, а кн. Александр Ярославич получил ярлык на Киев *«и всю Русьскую землю»* (то есть Южную Русь) (ПСРЛ I, 1997, 472).

Таким образом, в условиях нового государственно-политического порядка, установленного на Руси монголами, кн. Даниил Романович для достижения своего главенства среди русских князей мог пойти только одним путем — начать борьбу с монголами, опираясь на поддержку католического Запада. Фактически кн. Даниил Галицкий перехватил повестку у погибшего кн. Михаила Черниговского. Освобождение от власти монголов при помощи Запада становится политическим приоритетом для галицкого князя, вероятно, уже к 1246 г., несмотря на то что осенью 1245 г. он посетил ставку Батыя и признал свою зависимость от правителя Улуса Джучи (ПСРЛ II, 1998, 807).

Тем не менее, приезд кн. Даниила Романовича к Батыю, вероятно, был призван лишь усыпить бдительность монголов, так как уже в 1246 г. галицкий князь начинает переговоры с папским Римом. Осенью 1245 г. по пути в Монголию Западную Русь посетил эмиссар папы Иннокентия IV Джованни дель Плано Карпини, который встретился с братом кн. Даниила Галицкого кн. Василько Романовичем Волынским и передал ему папскую грамоту с призывом к церковному единству (Плано Карпини, 1957, 67). Весной 1246 г. в донских степях Плано Карпини увиделся с самим кн. Даниилом Романовичем, возвращавшимся из ставки Батыя (Плано Карпини, 1957, 81–82).

В 1246 — нач. 1248 гг. папа Иннокентий IV направил западнорусским князьям несколько булл (Тургенев, 1841, № 62; 63; 65; 67; 68; 69; 74; 76; 77; Большакова, 1976, 122–129; Матузова, Назарова, 2002, 356–359). 3 мая 1246 г. понтифик адресовал кн. Даниилу Романовичу первые послания, в которых именует его «королем Руси». Судя по всему, они стали ответом на письмо галицкого князя к папе, написанное им после

[11] На данное обстоятельство совершенно справедливо указывает Т. Р. Галимов [Галимов, 2019, 117].

[12] А. В. Майоров считает, что князья Александр и Андрей Ярославичи совершили поездку не в Каракорум, а в город Эмель, где в то время находилась ставка Огул-Гаймыш, вдовы великого хана Гуюка [Майоров, 2021, 5–24].

встречи с Плано Карпини [Майоров, 2015, 63–120]. Папа Иннокентий IV выражал свою радость по поводу желания князей Западной Руси перейти под власть Римского престола и обещал им свое покровительство. Папа Римский также извещал кн. Даниила Романовича о предстоящем приезде в его земли папского легата — Альберта II фон Зуербеера, архиепископа Прусского, Ливонского и Эстляндского, а также двух монахов доминиканского ордена из Чехии — Алексея и его неназванного по имени собрата[13]. Однако остается неизвестным, приезжал ли архиеп. Альберт в пределы Галицко-Волынской Руси в качестве папского легата, или же реализовал свои полномочия только посредством обмена посланиями с западнорусскими князьями.

В июне 1247 г. Плано Карпини на обратном пути из Монголии вновь побывал в Западной Руси, задержавшись там в течение восьми дней. Францисканец еще раз встретился с кн. Даниилом и кн. Васильком Романовичами. По словам Плано Карпини, епископы и духовенство западных епархий Русской Церкви, расположенных на территории Галицко-Волынского княжества, якобы вместе с князьями подтвердили, что *«желают иметь владыку папу своим отцом и господином, а святую Римскую церковь владычицей и учительницей»* (Плано Карпини, 1957, 81).

Однако в этом свидетельстве Плано Карпини можно усомниться. Известно, что когда кнн. Даниил и Василько Романовичи направили к папе Римскому Иннокентию IV свое посольство, в его составе был лишь один православный священнослужитель — игум. Григорий[14], которого сопровождали вышеупомянутые чешские доминиканцы и католический священник Хазелон (иначе Гецело или Гезель) из Вильсторфа (Hezelo de Vilstorf) (Тургенев, 1841, № 66; 75). При этом никакого послания к понтифику от лица православного духовенства Западной Руси посольство не привезло — с Плано Карпини папе было доставлено лишь письмо от имени князей Романовичей (Плано Карпини, 1957, 81).

Между тем можно утверждать, что никаких православных епископов в Западной Руси в то время вообще не было. Уже отмечалось, что епископы Галицкий и Перемышльский, уцелевшие после монгольского нашествия, были настроены оппозиционно по отношению к кн. Даниилу Галицкому. После победы кн. Даниила в битве под Ярославом летом 1245 г. (а возможно, и ранее) они, скорее всего, были им полностью устранены со своих кафедр и изгнаны. Епископ Иоасаф Угровский, как уже отмечалось, к тому времени был низложен. Упоминаемый в ряде дореволюционных справочных церковных изданий, но не известный по источникам еп. Василий Владимиро-Волынский не может быть признан достоверной фигурой[15] — скорее всего, епископ Владимира на Волыни погиб вместе с жителями города во время его жесточайшего штурма монголами (ПСРЛ II, 1998, 786; 788). Существование Луцкой епископской кафедры в 1240-е гг. не может считаться доказанным фактом[16]. В то же время, Кирилл II только лишь в кон. 1246 г. направился через Венгрию в Никею на поставление митрополитом, которое не могло состояться ранее 1247 г. Соответственно, митр. Кирилл вернулся на Русь не ранее кон. 1247 г. Соответственно, к лету 1247 г. он еще не мог заместить западнорусские епископские кафедры новыми иерархами, угодными кн. Даниилу Романовичу.

---

[13] Предположительно это был доминиканец Генрих, будущий епископ Ятвяжский [Майоров, 2015, 63–120].

[14] Возможно, это был игумен Зимненского Святогорского монастыря близ Владимира-Волынского [Домбровский, 2006, 118–125] или же игумен монастыря св. Даниила близ Угровска [Майоров, 2015, 63–120].

[15] Свидетельства о еп. Василии восходят к латинскому списку владимиро-волынских епископов из библиотеки униатской Перемышльской епархии, датируемому XVIII в. [Петрушевич, 1853, 145, прим.], который не может быть признан достоверным источником.

[16] Несмотря на то, что Е. Е. Голубинский относил появление Луцкой епархии к 1230-м гг. [Голубинский, 1901, 700], что в дальнейшем было принято Я. Н. Щаповым и А. Поппэ [Щапов, 1989, 54; Поппэ, 1996, 467], следует отметить, что впервые Луцкая епископия упоминается в источниках под 1288 г. (ПСРЛ II, 1998, 926).

Косвенно об отсутствии в Западной Руси православного епископата и о том, что местное духовенство не проявляло склонности к унии с Римом, может свидетельствовать содержание булл папы Иннокентия IV, направленных галицко-волынским князьям. Уже сам факт назначения архиеп. Альберта папским легатом на территории Галицко-Волынской Руси и предоставления ему широчайших полномочий говорит о том, что собственных епископов, признавших над собой юрисдикцию папы Римского, там не было. Кроме того, разрешая перешедшему в юрисдикцию Рима западнорусскому духовенству совершать богослужение на квасном хлебе и сохранять другие греческие богослужебные обряды и обычаи, папа также предоставил архиеп. Альберту право диспенсации, разрешив совершать хиротонии лиц, имевших канонические препятствия к рукоположению в священный сан. Папа Иннокентий IV также предоставил архиеп. Альберту полномочия назначать на Русь епископов преимущественно из числа доминиканских и францисканских монахов, а также представителей других римско-католических орденов (Тургенев, 1841, № 61; 66). Все это говорит о том, что большинство православного духовенства Западной Руси не желало признавать папскую юрисдикцию и повлиять на них было особенно трудно в условиях отсутствия епископов.

Таким образом, переговоры с папой Римским проходили от лица кнн. Даниила и Василька Романовичей, но не епископов Западной Руси. Поскольку митр. Кирилл II уехал в Венгрию осенью 1246 г. и вернулся из Никеи на Русь лишь к кон. 1247 или даже в нач. 1248 г., сам он определенно также не участвовал в переговорах с папой. Послания папы Иннокентия IV от 3 мая 1246 г. стали ответом на письмо кн. Даниила к понтифику, которое тот отправил после встречи с Плано Карпини. Это произошло не позднее марта 1246 г., а значит, письмо к папе было написано лично кн. Даниилом в донских степях, до его возвращения домой. Следовательно, митр. Кирилл не мог иметь отношения к этому шагу своего князя — сведений о том, что он сопровождал кн. Даниила Романовича в его поездке к Батыю, нет. Однако и после своего возвращения на Русь из Никеи митр. Кирилл не присоединился (по крайней мере, открыто) к диалогу галицко-волынских князей с Римским престолом — ни один из сохранившихся источников об этом не сообщает.

В то же время обращение за поставлением Кирилла на митрополию в Никею, к патриарху Константинопольскому, а не к папе Римскому, как можно было бы ожидать в свете переговоров кн. Даниила Галицкого с Иннокентием IV, могло иметь несколько причин. Прежде всего, подобный шаг лежал в русле канонической традиции Русской Церкви, что должно было не только избавить митр. Кирилла от опасности оказаться непризнанным в большинстве епархий Русской Церкви, но и гарантировать кн. Даниилу, что ее епископы через подчинение митр. Кириллу будут подвержены политическому влиянию галицкого князя. Кроме того, поставление митр. Кирилла в Никее давало кн. Даниилу Романовичу пространство для маневра в его отношениях с папой Римским.

Впрочем, не исключено, что «римские» контакты кн. Даниила и поставление Кирилла на митрополию — события взаимосвязанные, если принять во внимание рассматривавшийся в Никее в то же самое время проект унии с Римом.

В российской историографии издавна укрепилось и до сих пор сохраняет популярность мнение о том, что именно контакты кн. Даниила Романовича с главой Католической Церкви, о которых стало известно Русскому митрополиту, явились причиной ухудшения отношений митр. Кирилла II с галицким князем, что в итоге и определило переход предстоятеля Русской Церкви на сторону св. кн. Александра Невского, настроенного антилатински [Карташев, 1993, 292; Жаворонков, 1982, 81–89; Творогов, 1987, 225–227; Соколов, 2010, 3–8]. Между тем известно, что осенью 1246 г. будущий митр. Кирилл приезжал в качестве представителя кн. Даниила Галицкого в Венгрию, где способствовал заключению уже упомянутого военно-политического союза между кн. Даниилом Романовичем и королем Белой IV, скрепленного браком между сыном кн. Даниила Львом и дочерью короля Белы Констанцией (ПСРЛ II, 1998,

809). Как известно, по условиям договора между венгерским королем и галицким князем Констанция осталась католичкой [Назаренко и др., 2005, 322–328] и впоследствии, в 1674 г., даже была беатифицирована Католической Церковью [Ostrowski, 2011, 13–33]. Очевидно, что в случае, если бы митр. Кирилл II был настроен резко антикатолически, он вряд ли бы способствовал заключению этого династического брака.

Кроме того, поставление митр. Кирилла II на Русскую митрополичью кафедру в Никее в 1247 г., как уже было сказано, совпало по времени с попыткой привлечь Никейскую империю к унии с Римом. К этому времени никейский император Иоанн III Ватац заключил союз с императором «Священной Римской империи» Фридрихом II Гогенштауфеном, который, по обыкновению, был скреплен династическим браком: в 1244 г. Иоанн III женился на дочери Фридриха Констанции, перешедшей в православие с именем Анна. Союз Фридриха и Иоанна был направлен против Латинской империи. Германский император видел в ней незаконное образование, конкурирующее с его собственной империей, воспринимаемой Фридрихом в качестве прямой преемницы Древнего Рима. Кроме того, латинские императоры напрямую зависели от главного врага Фридриха — папы Римского. Союз Иоанна III Ватаца и Фридриха II Гогенштауфена весьма беспокоил папу Иннокентия IV, который на Лионском Соборе летом 1245 г. объявил германского императора низложенным, указав в числе его прегрешений союз с «греческими раскольниками». Стремясь разрушить союз между никейским и германским императорами, папа Иннокентий попытался склонить Иоанна Ватаца к унии с Римом. Взамен понтифик обещал возвратить византийцам Константинополь. В том же 1247 г., когда в Никею прибыл на поставление на Русскую митрополию Кирилл II, туда приехал в качестве посла папы Иннокентия монах-францисканец Лаврентий, который провел переговоры об унии с патриархом Константинопольским Мануилом II. Известно, что в Никее предложение папы Римского вызвало интерес, хотя союз Иоанна Ватаца и Фридриха Гогенштауфена при этом так и не был разрушен. В конечном счете переговоры об унии затянулись — они продолжались вплоть до кон. 1254 г., когда их окончательно прервала почти одновременная кончина Иоанна Ватаца и папы Иннокентия IV [Майоров, 2011, 143–156].

Безусловно, во время пребывания в Никее митр. Кирилл II не мог не узнать о переговорах об унии, которые вел с папским посланцем патр. Мануил II. Однако это не помешало ставленнику кн. Даниила Галицкого получить поставление на Русскую митрополию от потенциального униатского патриарха Константинопольского.

После возвращения на Русь митр. Кирилл, вероятно, поначалу находился при своем покровителе — кн. Данииле Романовиче, хотя летописных сообщений об этом не сохранилось. Судя по всему, в это время контакты галицкого князя с Римом у предстоятеля Русской Церкви негативной реакции не вызывали.

Значительные перемены в положении Русского митрополита произошли после того, как в 1249 г. кн. Андрей Ярославич по воле монголов стал великим князем Владимирским, а кн. Александр Ярославич получил киевский престол. Можно думать, что подобная конфигурация верховной княжеской власти, созданная монголами, подразумевала своего рода дуумвират владимирского и киевского князей, который позволял поработителям Руси, с одной стороны, создать достаточную степень централизованного порядка, необходимого для эксплуатации завоеванной страны, а с другой — не давал возможности чрезмерно усилиться ни одному из князей-соправителей.

После того как братья-Ярославичи сели на владимирский и киевский престолы, перед митр. Кириллом II возникла дилемма: либо оставаться при своем прозападном покровителе кн. Данииле Галицком с риском лишиться возможности распространить свою первосвятительскую власть на остальную часть Руси, подвластную монголам, либо установить отношения с промонгольским дуумвиратом Ярославичей, но при этом потерять поддержку кн. Даниила Романовича, ведущего с монголами борьбу.

Митрополит Кирилл попытался реализовать одновременно обе возможности — наладить контакты с сыновьями кн. Ярослава Всеволодовича и в то же время сохранить отношения с кн. Даниилом Романовичем. Причем можно думать, что митр. Кирилл делал это не просто с согласия галицкого князя — скорее всего, это был замысел самого кн. Даниила Романовича, целью которого было перетянуть братьев Ярославичей на свою сторону и убедить их примкнуть к тому антимонгольскому военному союзу, который намеревался сформировать под своей эгидой папа Иннокентий IV.

Не только кн. Даниил Галицкий, но и сам папа Иннокентий IV пытался подключить к этой коалиции св. кн. Александра Невского, к которому, как известно, также как и к галицко-волынским князьям, понтифик обращался в 1248 г. с двумя посланиями (Матузова, Назарова, 2002, 262–272). Примечательно, что в первой грамоте, датированной 23 января 1248 г., папа обращается к св. кн. Александру как «герцогу Суздальскому» («Duci Susdaliensi»), тогда как во второй именует его «сиятельным королем Новгорода» («Illustri Regi Novgardiae»). При этом обращение папы именно к св. кн. Александру Ярославичу, а не к его брату кн. Андрею, может свидетельствовать о том, что св. кн. Александр Невский как киевский князь был или, по крайней мере, представлялся главным в дуумвирате Ярославичей. Хотя, возможно, это было лишь следствием большей известности св. кн. Александра Ярославича на Западе после его побед над крестоносцами, или же папа по инерции воспринимал Киевский титул св. кн. Александра как указание на его старейшинство.

Впрочем, обращение папы Иннокентия IV к кн. Даниилу Галицкому как к «королю Руси» свидетельствует о том, что понтифик употреблял по отношению к русским князьям довольно условную титулатуру. Не исключено, что королевское достоинство при этом прилагалось к тем из русских князей, кого Иннокентий IV мог условно считать присоединившимся к Римской Церкви и получившими королевский титул именно от папы Римского. Об этом может свидетельствовать тот факт, что в первом послании к св. кн. Александру Невскому папа Иннокентий IV лишь уговаривает «герцога Суздальского» присоединиться к Римской Церкви, тогда как во втором говорит об этом как о якобы свершившемся факте.

Однако, хотя А. В. Майоров считает возможным утверждать, что св. кн. Александр Ярославич признал главенство папы Римского [Майоров, 2021, 5–24], думается, что для подобного вывода нет убедительных оснований. Сам папа Иннокентий IV в послании к св. кн. Александру отмечал, что узнал от своего легата архиепископа Прусского Альберта, что князь *«преданно искал и прозорливо обрел путь, который позволит… весьма легко и весьма быстро достичь врат райских»* (Матузова, Назарова, 2002, 269). Сама эта витиеватая формулировка, употребленная в послании папы Римского вместо однозначного признания перехода русского князя в лоно Римской Церкви, говорит об отсутствии у понтифика полной уверенности в произошедшем. Также в послании отмечается, что св. кн. Александр Ярославич разрешил построить в Пскове *«соборный храм для латинян»*, что, возможно, и было ошибочно воспринято папой Римским за свидетельство перехода князя в католичество.

Осенью 1250 г. митр. Кирилл II направился в пределы Владимирского княжества. Поездка предстоятеля Русской Церкви на Северо-Восток Руси, как видно из летописного сообщения, была связана с династическим браком: зимой 1250–1251 гг. митр. Кирилл II во Владимире совершил венчание вел. кн. Андрея Ярославича с дочерью кн. Даниила Галицкого (Анастасией или Устиньей) (ПСРЛ I, 1997, 472; ПСРЛ XXV, 1949, 141). Весной 1251 г. митр. Кирилл II впервые встретился со св. кн. Александром Невским в Великом Новгороде, куда митрополит прибыл в сопровождении епископа Ростовского Кирилла, чтобы 25 мая 1251 г. возглавить поставление нового архиепископа Новгородского Далмата (ПСРЛ I, 1997, 472п; ПСРЛ XXV, 1949, 141).

А. Е. Мусин считает, что в 1250 г. «резиденция Киевского митрополита естественным образом вслед за государственной властью de facto переместилась из Галича во Владимир», для чего, по его мнению, имелись веские канонические основания, предполагающие, что предстоятель Церкви должен находиться там, где располагается

реальный центр светской власти [Мусин, 2008, 359]. Однако канонической нормой, которая могла в данном конкретном случае послужить основанием для переезда митр. Кирилла II во Владимир на Клязьме, могло быть только 28-е правило IV Вселенского (Халкидонского) Собора, который обосновывал первенство Константинопольской кафедры ее столичным статусом города «царя и синклита». Но данный канонический принцип может быть применим (да и то с существенными оговорками) лишь к автокефальной Поместной Церкви, каковой Русская митрополия в то время не являлась. Кроме того, на тот момент еще не было абсолютно никакой определенности в вопросе, что считать «реальным центром светской власти» на Руси и в ком видеть ее носителя.

Думается, нельзя однозначно утверждать, что митр. Кирилл направился во Владимир на Клязьме и остался там по той причине, что там находился политический центр Руси или даже хотя бы той ее части, которая определенно перешла под протекторат монголов. Прежде всего, неясно, какого князя в данном случае в то время можно было считать верховным — владимирского или киевского (в пользу последнего может свидетельствовать поездка митр. Кирилла в Новгород к св. кн. Александру Ярославичу), или же, что наиболее вероятно, обоих. Скорее всего, митр. Кирилл первоначально приехал во Владимир только в связи с заключением брака кн. Андрея Ярославича с «Даниловной».

Между тем имеются веские основания считать, что первоначально митр. Кирилл II действовал в Северо-Восточной Руси как проводник политики кн. Даниила Галицкого, с чем и была связана его задержка во Владимире и посещение Новгорода. Судя по всему, именно митр. Кирилл пытался убедить кнн. Андрея и Александра Ярославичей вступить в союз с кн. Даниилом Галицким, поскольку именно после его приезда в пределы Владимиро-Суздальской Руси происходит стремительная трансформация политической позиции кн. Андрея Ярославича (возможно, на владимирского князя также оказала влияние и его супруга — дочь кн. Даниила Галицкого), который вскоре, подобно своему тестю, также стал строить иллюзорные планы освобождения Руси от монгольского ига.

Как известно, монголы незамедлительно приняли меры против сменившего свой политический курс кн. Андрея Ярославича: в 1252 г. во Владимирское княжество пришла карательная «Неврюева рать». Русское войско, которым командовали кн. Андрей Ярославич Владимирский и его младший брат кн. Ярослав Ярославич Тверской, было разгромлено монголами под Переславлем-Залесским. Потерпевшие поражение князья, спасая свои головы, бежали в Великий Новгород, откуда кн. Андрей Ярославич вскоре вместе с супругой отплыл в Швецию. Святой князь Александр Невский после «Неврюевой рати» получил ярлык на великое княжение Владимирское и теперь уже единоличное старейшинство над всеми русскими князьями (ПСРЛ I, 1997, 473; ПСРЛ XXV, 1949, 141–142).

В сложившейся ситуации митр. Кирилл II вновь должен был выбирать, с кем из русских князей связать свою дальнейшую судьбу. Остаться с кн. Даниилом Галицким означало для него неизбежную потерю юрисдикции над большей частью Руси, контролируемой монголами. Но и в случае закрепления юрисдикции папы Римского над Западной Русью статус митр. Кирилла также мог подвергнуться со стороны понтифика существенной коррекции в сторону сужения его митрополичьих прав, особенно при наличии в Галицко-Волынском княжестве специального папского легата. Кроме того, весьма туманными были и дальнейшие политические перспективы самого кн. Даниила Романовича, теснимого монголами и так и не получившего существенной помощи от Запада.

Напротив, политический союз со св. кн. Александром Невским давал митр. Кириллу возможность остаться полноправным предстоятелем Русской Церкви. Пережив печальный опыт «Неврюевой рати», митрополит хоть и с опозданием, но все же осознал, вслед за св. кн. Александром Ярославичем, что разгромленная и разобщенная Русь не в силах бороться с монголами и должна выстраивать

как свои отношения с Улусом Джучи, так и свой внутренний порядок исходя из перспективы долговременной зависимости от иноземных поработителей. Трезвое понимание этого факта и стало, как представляется, главной причиной того, что лишь после трагических событий 1252 г. митр. Кирилл сделал свой политический и религиозный выбор, однозначно связав свою дальнейшую судьбу со св. кн. Александром Невским и «Суздальской» Русью. При этом Киевский титул св. кн. Александра Ярославича давал ему для этого формальный повод (но, очевидно, не был прямой причиной такого шага). Соответственно, подобный выбор подразумевал полный отказ Русского митрополита от контактов с католическим Западом, которых он прежде был не чужд.

Судя по всему, именно для того, чтобы предельно четко обозначить предпринятую им «смену вех» и послать об этом максимально четкий сигнал, митр. Кирилл и устроил в 1252 г. великому князю Киевскому и Владимирскому Александру Ярославичу, возвратившемуся из ставки Батыя, так впечатлившую современников грандиозную встречу у Золотых ворот во Владимире на Клязьме. Митрополит Кирилл вышел навстречу св. кн. Александру *«съ кресты»* вместе с местным духовенством, боярами и горожанами, после чего возглавил в Успенском соборе торжественную церемонию восшествия св. кн. Александра на великокняжеский престол (ПСРЛ I, 1997, 473; ПСРЛ XXV, 1949, 142).

Источники и литература

Источники

1. Большакова (1976) — *Большакова С. А.* Папские послания галицкому князю как исторический источник // Древнейшие государства на территории СССР. 1975 год. М., 1976. С. 122–129.

2. Матузова (1979) — *Матузова В. И.* Английские средневековые источники IX–XIII вв. Тексты, перевод, комментарий. М., 1979.

3. Матузова, Назарова (2002) — *Матузова В. И., Назарова Е. Л.* Крестоносцы и Русь. Конец XII в. — 1270 г. М., 2002.

4. НПЛ (1950) — Новгородская Первая летопись. М.; Л., 1950.

5. Плано Карпини (1957) — *Плано Карпини дель Дж.* История монгалов // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957.

6. ПСРЛ I (1997) — Полное собрание русских летописей. М., 1997. Т. 1.

7. ПСРЛ II (1998) — Полное собрание русских летописей. М., 1998. Т. 2.

8. ПСРЛ V (1) (2003) — Полное собрание русских летописей. М., 2003. Т. 5. Вып. 1.

9. ПСРЛ V (2) (2000) — Полное собрание русских летописей. М., 2000. Т. 5. Вып. 2.

10. ПСРЛ XV (2000) — Полное собрание русских летописей. М., 2000. Т. 15.

11. ПСРЛ XVI (2000) — Полное собрание русских летописей. М., 2000. Т. 16.

12. ПСРЛ XXV (1949) — Полное собрание русских летописей. М.; Л., 1949. Т. 25.

13. Тургенев (1841) — Акты исторические, относящиеся к России, извлеченные из иностранных архивов и библиотек А. И. Тургеневым = Historica Russiae Monumenta. СПб., 1841. Т. 1.

Литература

14. Воротынцев, Галимов (2023) — *Воротынцев Л. В., Галимов Т. Р.* «Нужная смерть» великого князя: к вопросу о причинах и обстоятельствах кончины Ярослава Всеволодовича осенью 1246 г. // Золотоордынское обозрение. 2023. Т. 11. № 3. С. 562–581.

15. Галимов (2019) — *Галимов Т. Р.* Киевские митрополиты между Русью и Ордой (вторая половина XIII в.). Казань, 2019.

16. Голубинский (1901) — *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1901. Т. 1. Ч. 1.

17. Горский (2006) — *Горский А. А.* Гибель Михаила Черниговского в контексте первых контактов русских князей с Ордой // Средневековая Русь. 2006. Вып. 6. С. 138–154.

18. Домбровский (2006) — *Домбровский Д.* Даниил Романович // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 14. С. 118–125.

19. Жаворонков (1982) — *Жаворонков П. И.* Никейская империя и княжества Древней Руси // Византийский Временник. 1982. Т. 43 (68). С. 81–89.

20. Карташев (1991) — *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 1991. Т. 1.

21. Кузьмин, Преображенский (2016) — *Кузьмин А. В., Преображенский А. С.* Михаил Всеволодович // Православная энциклопедия. М., 2017. Т. 45. С. 706–725.

22. Луховицкий (2016) — *Луховицкий Л. В.* Мануил II // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 43. С. 386–387.

23. Майоров (2011) — *Майоров А. В.* Коронация Даниила Галицкого: Никея и Рим во внешней политике галицко-волынских князей // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2011. № 1 (9). С. 143–156.

24. Майоров (2015) — *Майоров А. В.* Послания римского папы Иннокентия IV к Даниилу Галицкому: материалы для историко-археографического комментария // Rossica Antiqua. 2015. № 1. С. 63–120.

25. Майоров (2021) — *Майоров А. В.* Александр Невский, римский папа и монгольский хан: к вопросу о «выборе» между Западом и Востоком // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2021. № 4 (86). С. 5–24.

26. Мусин (2008) — *Мусин А. Е.* Древнерусское общество, епископат и каноническое право в XII–XIV вв. // Miscellanea Slavica: Сб. статей к 70-летию Б. А. Успенского. М., 2008. С. 341–361.

27. Назаренко и др. (2005) — *Назаренко А. В., Флоря Б. Н., Турилов А. А.* Галицкая епархия // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 10. С. 322–328.

28. Назаренко (2015) — *Назаренко А. В.* Архиепископы в Русской Церкви домонгольского времени // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2015. № 4 (62). С. 67–76.

29. *Паславский* (2013) — *Паславський І. В.* Галицький єпископ Петро — ставленик і дипломат Данила Романовича // Український історичний журнал. 2013. № 5. С. 75–87.

30. Пашуто (1950) — *Пашуто В. Т.* Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М., 1950.

31. Пашуто (1968) — *Пашуто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.

32. Петрушевич (1853) — *Петрушевич А. С.* О соборной Богородицкой церкви и святителях в Галиче // Галицкий исторический сборник. Львов, 1853. Вып. 1. С. 51–147.

33. Печников и др. (2015) — *Печников М. В., Пидгайко В. Г., Баранова С. И., Мерзлютина Н. А.* Крутицкая кафедра // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 39. С. 66–86.

34. Пидгайко (2010) — *Пидгайко В. Г.* Иоасаф, 1-й еп. Угровский // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 25. С. 185–186.

35. Поппэ (1996) — *Поппэ А.* Митрополиты и князья Киевской Руси // *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 443–497.

36. Приселков (1996) — *Приселков М. Д.* История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996.

37. Рамм (1959) — *Рамм Б. Я.* Папство и Русь в X–XV веках. М.; Л., 1959.

38. Селларт (2011) — *Селарт А.* Архиепископ Петр и Лионский собор 1245 года // Rossica Antiqua. 2011. № 1. С. 100–113.

39. Соколов (1913) — *Соколов П. П.* Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV в. Киев, 1913.

40. Соколов (2006) — *Соколов Р. А.* Обстоятельства поставления первого русского по происхождению митрополита Кирилла // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2: История. 2006. № 4. С. 3–7.

41. Соколов (2010) — *Соколов Р. А.* Александр Невский и митрополит Кирилл // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2: История. 2010. Вып. 3. С. 3–8.

42. Творогов (1987) — *Творогов О. В.* Кирилл, митрополит Киевский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 225–227.

43. Толочко (1990) — *Толочко О. П.* Петро Акерович, гаданий митрополит всея Русі // Український історичний журнал. Київ, 1990. № 6. С. 45–54.

44. *Томашевский (1927)* — *Томашівський С. Предтеча* Ісідора, Петро Акерович, незнанний митрополит руський (1241–1245) // Analecta ordinis s. Basilii Magni. Записки чина св. Василія Великого. Жовква, 1927. Т. 2. Вип. 3–4. С. 221–313.

45. Флоря, Климкова (2014) — *Флоря Б. Н., Климкова А. А.* Кирилл II, митр. Киевский // Православная энциклопедия. М., 2014. Т. 34. С. 547–551.

46. Щапов (1989) — *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989.

47. Щапов, Беляев (2002) — *Щапов Я. Н., Беляев Л. А.* Белгородская епархия Киевской митрополии // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 505–506.

48. Darrouzes (1981) — *Darrouzes J.* Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae. Paris, 1981.

49. Ostrowski (2011) — *Ostrowski J. K.* Kościół p. w. Św. Jana Chrzciciela // Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury w Krakowie, 2011. T. 19. S. 13–33.

50. Ruotsala (2001) — *Ruotsala A.* Europeans and Mongols in the Middle of the Thirteenth Century. Encountering the Other. Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia, Humaniora, nide 314. Helsinki, 2001.

51. Stökl (1966) — *Stökl G.* Kanzler und Metropolit // Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropas. 1966. Bd. 5. S. 150–174.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

Е. Д. Подвальнов

Участие священнослужителей в военных походах Древней Руси: канонические и правовые основания

УДК 94(470)+271.2-725-9:355(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_235
EDN NKZRDX

Аннотация: Работа представляет собой исследование, посвященное традиции участия священников в древнерусских военных походах. Рассматривая данный феномен с позиции канонических правил, регламентировавших этот аспект деятельности духовенства, автор приходит к выводам, что подобное не воспрещалось. Другое дело, что сопровождение ратников клириками могло иметь вполне определенную и подчас не самую очевидную для современных исследователей семантику, связанную как с византийским влиянием на Русь, так и с выработкой древнерусского взгляда на идею справедливой войны и «священной войны».

Ключевые слова: дружина, Древняя Русь, Киевская Русь, каноны, военное дело, Церковь.

Об авторе: **Евгений Дмитриевич Подвальнов**
Аспирант Елецкого государственного университета им. И. А. Бунина, научный сотрудник Таманского музейного комплекса.
E-mail: evgeny.podvalnov@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0009-7434-3763

Для цитирования: Подвальнов Е. Д. Участие священнослужителей в военных походах Древней Руси: канонические и правовые основания // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 235–243.

Статья поступила в редакцию 12.09.2023; одобрена после рецензирования 21.10.2023; принята к публикации 14.11.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Evgeny D. Podvalnov

Participation of Clergymen in Military Campaigns of Ancient Rus': Canonical and Legal Grounds

UDK 94(470)+271.2-725-9:355(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_235
EDN NKZRDX

Abstract: The study is devoted to the tradition of priests' participation in ancient Russian campaigns. Consideration of this phenomenon from the standpoint of the canonical rules regulating this aspect of the cleric activities results in the conclusion that those activities were not prohibited. However, escort of warriors by clerics could have quite definite though, sometimes, not the most obvious semantics for contemporary researchers, due to the connection with the Byzantine influence on Rus' and also with the development of an old Russian view of the idea of a just and "holy war".

Keywords: druzhina, Ancient Rus', Kievan Rus', canons, military affairs, Church.

About the author: **Evgeny Dmitrievich Podvalnov**
Postgraduate student of Yelets State University; Science researcher at Taman Archaeological Museum.
E-mail: evgeny.podvalnov@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0009-7434-3763

For citation: Podvalnov E. D. Participation of Clergymen in Military Campaigns of Ancient Rus': Canonical and Legal Grounds. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 235–243.

The article was submitted 12.09.2023; approved after reviewing 21.10.2023; accepted for publication 14.11.2023.

В отечественной истории принятие христианства — событие судьбоносное, а новая вера со временем стала без преувеличений «национальным критерием» (по выражению У. Мейдлина [Medlin, 1952, 45]). Уже в первый век после Крещения Руси древнерусские неофиты осознали и утвердили себя новым богоизбранным народом. Но вместе с этим признанием накладывались и особые обязанности, поскольку: «И от всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вверено, с того больше взыщут» (Лк 12:48). С другой стороны — неотъемлемой частью истории Руси были войны: «Миръ стоитъ до рати, а рать до мира» — как гласит известная летописная формула (ПСРЛ II, 1908, стб. 364, 444). Иначе говоря, на плечи князей ложилась колоссальная ноша, в том числе связанная с ведением справедливых войн. Один из отцов Церкви — свт. Василий Великий — утверждал, что «Бог в войнах насылает казни на достойных наказания» (Василий Великий, 2008, 947). Святитель же Григорий Богослов обращал внимание на законные основания войн: «Хотя должно наблюдать время войны и мира, а иногда, по закону и слову Соломона, хорошо вести и войну» (Симфония, 2008, 289). Действительно, ведение незаконной — несправедливой — войны не могло быть поддержано Господом, а значит, сторона, виновная в этом, должна была неминуемо потерпеть крах.

В свете изложенного умозаключения логичным шагом стало церковное благословение воинов и князей на ратные дела. Среди вариантов выражения этого одобрения было и непосредственное вовлечение священников в походы. Феномен участия клириков в войнах уже не единожды затрагивался в отечественной историографии, как на домонгольском материале [Артамонов, 2019, 106–109; Артамонов, 2018, 6–7], так и на казусах после сер. XIII в. [Мусин, 2005, 42, 52–62; Кузьмина, 2008, 70–72; Грачев, 2015а, 43–47; Грачев, 2015б, 153–159]. Другое дело, что авторов интересовали или факты подобного рода сами по себе, или, если говорить о послемонгольском периоде, случаи реального участия духовенства в сражениях. К сожалению, следует констатировать тот факт, что ими не был поставлен вопрос о правомерности участия древнерусских клириков в войнах в целом, о границах дозволенного и о запретах, на что мы обращаем отдельное внимание в этой работе. В западноевропейской историографии изучаемый вопрос гораздо лучше разработан: от общего анализа проблемы и до частных примеров в отдельных регионах (Англия, Норвегия, Испания и т. д.) [Between, 2018; Conedera, 2015; Gerrard, 2016; Kotecki, 2016, 341–369; Craig, 2016; Taylor, 2016, 1–23]. Не в последнюю очередь так произошло потому, что феномен воинствующих клириков вроде епископа Гозлена, или Петра Пустынника, или рыцарско-монашеских орденов — визитная карточка западноевропейских Средних веков. Однако, говоря о периоде после Великой схизмы 1054 г., следует учитывать, что западноевропейские нормы и реалии кардинальным образом отличались от положения восточноевропейских ортодоксов. Таким образом, опыт «латинян», как и зарубежная историография об этом, может послужить здесь лишь в качестве материала для сравнений. В конечном итоге, на данный момент существует потребность в отдельном специализированном исследовании феномена соучастия церковных служителей в воинских кампаниях Древней Руси.

Канонические правила на Руси XI–XII вв.

Безусловной основой, регулирующей данный аспект деятельности клириков, были канонические правила. На Руси они существовали в составе отдельных сборников, адаптированных под местные условия. Среди главных предписаний можно назвать 83-е Апостольское правило, известное нам по Кормчей XIV титулов (издание В. Н. Бенешевича), в основе которого лежит Ефремовский список XI–XII вв. (Древнеславянская Кормчая, 1906, I): «Епископъ ли попъ, ли диаконъ воиньства дьржася и хотя обое имѣти: мирьскоую власть и святительское строение, да изьвержеться, кесарева бо кесареви, а Божия богову» [Древнеславянская Кормчая, 1906, 80]. Это правило имеет определенную связь с 81-м Апостольским правилом, где указан запрет

на занятие «людских» (светских) должностей епископами и «попами» (Древнеславянская Кормчая, 1906, 79).

Исходя из понимания 83-го Апостольского правила может сложиться мнение, что имелся фактический запрет на участие священников в воинских походах, ибо оно в теории мешало вести духовную деятельность. В конце концов, едва ли возможно совмещать служение Богу с участием в войнах (даже в священническом статусе). Однако толкования обозначенного правила в кон. XI–XII вв. византийскими богословами говорят об ином понимании. Например, Иоанн Зонара, греческий монах-богослов XI–XII вв., считал, что под военным делом, упоминаемым в правиле, следует понимать управление гражданскими институциями, связанными с армией: выдачу жалования солдатам и необходимых вещей для содержания воинов, призвание их на службу и т. д. (см.: (Σύνταγμα, 1852, 107)). В схожем ключе понимает правило и Феодор Вальсамон — «ромейский» канонист 2-й пол. XII в. (Σύνταγμα, 1852, 107). Исключением выступает Алексей Аристин, также византийский богослов 1-й пол. XII в., который, не вдаваясь в подробности того, что следует понимать под военной деятельностью в конкретном случае, посчитал, что в принципе священникам нельзя отвлекаться от своего непосредственного дела служения Богу (Σύνταγμα, 1852, 108), даже если иная деятельность прямо не запрещена каноническим правилом.

Отдельным источником восприятия и трактовки канонических правил могут послужить антилатинские послания. Византийский экзегет и полемист Константин Стильб, начавший свою деятельность, возможно, при Луке Хрисоверге (см.: [Луховицкий, 2014, 502–504]), среди прочего включил в свой труд «Обвинения против Латинской Церкви в том, что касается ее учения, писаний и многого иного» (после 1204 г.) пункт о критике латинских заблуждений, связанных с участием духовенства в войнах (см.: (Darrouzès, 1963, 61, 70–71)). Более того, Анна Комнина обращала на это внимание: «Представление о священнослужителях у нас совсем иное, чем у латинян. Мы руководствуемся канонами, законами и евангельской догмой. <…> Но варвар-латинянин (имеется в виду священник. — *Е. П.*) совершает службу, держа щит в левой руке и потрясая копьем в правой, он причащает Телу и Крови Господней, взирая на убийство, и сам становится „мужем крови“, как в псалме Давида. Таковы эти варвары, одинаково преданные и Богу, и войне. Так и этот, скорее воин, чем священнослужитель…» (Анна Комнина, 1996, 282). Однако заметим, что здесь идет противопоставление со священником-«латинянином», который непосредственно носит оружие во время служб и использует его в бою.

В антилатинских посланиях 2-й пол. XI — нач. XII вв. часто встречается критика феномена воинствующих представителей Церкви. Она могла выражаться в лапидарной форме, как в «Послании о вере латинской» кн. Изяславу Ярославичу от игумена Киево-Печерской лавры Феодосия: «И епископы их… и на войну ходят» (Понырко, 1992, 22). И в этом случае возможно сделать ложный вывод о том, что критикуется само право участвовать в войнах, а не то, что в этих походах священники служили в роли воинов, носили оружие и убивали людей. В «Послании Владимиру Мономаху о вере латинской» митр. Никифора (нач. XII в.) присутствует тот же пункт, но в уточняющем — развернутом — виде: «Епископы и попы на войну ходят и руки свои кровью оскверняют, а этого Христос не повелел» (Понырко, 1992, 88). В «Стязании с латиною» митр. Георгия (60-е гг. XI в.) тоже есть данный пункт в схожей формулировке (см.: [Голубинский, 1881, 714]). Надо отметить, что у Михаила Керулария, константинопольского патриарха сер. XI в., читается точно такая же критика в аналогичной формулировке: «Их епископы ходят на войну, обагряют свои руки кровью и еще более души» (цит. по: [Лебедев, 1878, 243]). Вполне вероятно, что русские богословы эту формулу позаимствовали у него.

В самом пространном виде это замечание читается также у митр. Никифора в «Послании князю Ярославу Святополчичу о вере латинской»: «Епископы их во время войны воюют вместе с другими людьми, не понимают, что одно дело

епископское, святительское, другое — воинское. Ведь Господь, когда Петр во время Его предания вытащил нож, запретил ему, сказав: „Вложи нож свой в ножны“; и также сказал апостолам: „Тому, кто ударит вас в правую щеку, подставь левую“. И никак не повелел Господь апостолам ни участвовать в бранях, ни оказывать сопротивление» (Понырко, 1992, 89). Разделение святительского и воинского дела наводит на мысль о том, что митр. Никифор ссылается как раз на 83-е Апостольское правило. Помимо прочего, обоснованием критики выступают апелляции к Новому Завету и словам самого Христа.

Другим каноническим текстом, регламентирующим деятельность священников в военном деле, является 7-е правило IV Вселенского (Халкидонского) Собора: «Единою вьчиненыимъ въ причьтъ ли инокыимъ, оуставихомъ: ни въ воиньство, ни въ санъ мирьскыи приходити, аште ли дьрзижть и не раскаються, яко възвратитися на то же Бога ради преже изволиша, да проклятии боудоутъ» (Древнеславянская Кормчая, 1906, 115). В данном случае духовенству запрещалось поступать на воинскую службу или вступать в мирские должности под угрозой быть преданным анафеме. Иоанн Зонара относительно тяжести наказания в данном случае отмечал, что не было необходимости преступивших канон клириков лишать сана, поскольку самим фактом поступления на воинскую службу или вступления в мирскую должность они сами с себя сложили священничество (Σύνταγμα, 1852, 232–233). В схожем ключе строятся рассуждения 12-го правила I Вселенского (Никейского) собора, утверждавшего, что принимать христианство следует, «отъложьше (воинские. — *Е. П.*) поясы» (Древнеславянская Кормчая, 1906, 89). Однако это правило распространялось на всех неофитов, а не только на духовенство.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что, согласно церковным установкам домонгольской Руси, строгий запрет был только на непосредственное участие в боях и на ношение оружия. Сопровождение ратников в походах, богослужение и благословение во время его оставалось в рамках допустимого.

Византийские нормы: «право прецедента» или «прецедент права»

А. Гийу отмечал, что все византийцы «были верующими (pistoi), и вера у них проявлялась в любые мгновения жизни» [Гийу, 2005, 377]. С другой стороны — греческая держава практически постоянно вела тяжелые войны на разных своих границах. Подобное сочетание, конечно же, требовало и религиозного основания, и церковной поддержки войн. И если обратиться к византийским военным трактатам, то в них с самого раннего времени указывается необходимость привлечения священников к участию в военных кампаниях. Уже в «Стратегиконе» императора Маврикия (рубеж VI–VII вв.) — по сути, в официальном руководстве византийской армии того времени — констатируется, что священники в походах участвуют для молитв и утверждения Господней благосклонности: «Однако каждый день, особенно в период войны, в фоссате, прежде чем выйти из ворот, должна производиться молитва, в ходе которой все вместе под руководством священников, стратига и остальных архонтов должны многократно восклицать: „Господи, помилуй!“, а затем, в надежде на благоприятный исход дела, каждая мера, покидающая фоссат, должна троекратно возглашать „С нами Бог!“» (Стратегикон Маврикия, 2004, 97). Причем сам совет описан так, что не вызывает удивления: его характер подразумевает, что духовенство принимало регулярное и активное участие в воинских кампаниях.

В «Тактике Льва» императора Льва VI (нач. X в.) в главе «О дне сражения» дан следующий наказ военачальникам: «Итак, мы предписываем тебе, стратиг, чтобы войско в день сражения было прежде всего здоровым. Следует еще до ночи провести усердную молитву и всем получить благословение священников, чтобы благодаря этому все должны быть убеждены словами и делами в благоволении

Бога, а потому шли в бой просветленными и уверенными» (Лев VI, 2012, 211–212). В данном случае присутствие священников в войске мотивировано двумя моментами: воодушевлением ратников перед боем и также утверждением идеи о заступничестве Господа.

В «Стратегике» Никифора II Фоки (X в.) есть пространное предписание: «Следует же командиру люда заранее постановить стратигам, начальникам и остальной армии, чтобы в лагере, в котором все войско разместилось, во время славословия и в вечерних, и утренних гимнах священники армии совершали после исполнения гимнов усердные молитвы, а все войско восклицало „Господи, помилуй!“ вплоть до сотни раз со вниманием и страхом Божиим и со слезами» (Никифор II, 2005, 38–39). При этом, согласно тексту, священники должны были воодушевлять ратников. В другом месте Никифор II дает совет, что «за один день до боя следует священникам совершить бескровные жертвоприношения и, совершив обычную службу, удостоить все войско участия в Божественных и незапятнанных таинствах» (Никифор II, 2005, 39). Не совсем ясно, правда, о каких священниках идет речь: были ли они приставлены к воинским отрядам, были ли это местные священники, личные духовники военачальников или императора.

Богатый византийский военный опыт, выкристаллизованный в трактатах, явственно показывает культурно-правовую норму привлечения духовенства к ратным походам. А если учесть, что в числе тех «даров», что Русь получила от греков, были, помимо прочего, «ромейские» законы и взгляд на жизнь (см.: [Sumner, 1947, 178]), то не исключено, что и в случае с феноменом соучастия клириков в военных кампаниях есть толика византийского влияния. Следует зафиксировать, что хоть греческие императоры и полководцы видели в духовенстве инструмент воодушевления воинов, сами священники во время военных кампаний, даже согласно текстам из трактатов, должны были заниматься богослужениями.

Эпизоды из истории домонгольской Руси

Хрестоматийными стали слова В. В. Амельченко о том, что после Крещения Руси «греческий священник с крестом стал сопутствовать дружине в походах и ее ратных делах» [Амельченко, 1992, 138]. Эта фраза стала эпиграфом к работам и А. Ю. Грачева, и А. Е. Мусина [Мусин, 2005, 42; Грачев, 2015б, 153]. Действительно, в военных кампаниях домонгольской Руси фигура священника часто обнаруживается среди участников. Святой князь Борис Владимирович, посланный отцом с дружиной на печенегов, при себе имел священника, который проводил богослужения (см.: (БЛДР, 1997, 334)). Формально первым походом, хоть и не чисто военным, где рать сопровождали клирики, было возвращение как раз отца св. кн. Бориса, св. Владимира Крестителя, из Корсуня в Киев (ПСРЛ II, 1908, стб. 101).

Представляет особый интерес поход Яна Вышатича за данью в белоозерский край, который в процессе трансформировался в военную кампанию по подавлению бунта волхвов и купированию «учения дьяволова», «бесовского учения» (ПСРЛ II, 1908, стб. 165–171). Во время конфликта был убит сопровождавший Яна Вышатича священник (ПСРЛ II, 1908, стб. 166). Меж тем обратим внимание, что клирик, очевидно, находился изначально в отряде по сбору дани, а не был привлечен непосредственно к тем силам, что подавляли восстание.

В описании похода на волжских булгар 1164 г. упоминаются священники, несшие икону Богородицы и крест, а сама процессия называется воинским «обычаем» кн. Андрея Боголюбского (Сказание о чудесах Владимирской иконы, 2011, 20), что очень похоже на обозначенные выше византийские постулаты.

В 1181 г. кн. Святослав Черниговский на Вленском стоянии послал своего священника в качестве посла к кн. Всеволоду Большое Гнездо (ПСРЛ II, 1908, 619). Важен сам факт присутствия клирика в войске, притом включавшем в себя «поганых» — половцев.

О ветхозаветном паттерне

Отдельного внимания заслуживает поход 1111 г., зачастую сравниваемый с западноевропейскими или напрямую именуемый в историографии «русским крестовым» [Moroz, 1999, 48]. Упоминание священников в антиполовецкой кампании кн. Владимира Мономаха (см.: (ПСРЛ VII, 1856, 220; [Шахматов, 1916, 338, прим.]) имело огромное значение для современников. Ведь половцы были обозначены как одно из племен измаильтян (подразумеваются мадианитяне), изгнанных Гедеоном Иероваалом в Етривскую пустыню (ПСРЛ II, 1908, стб. 222–224). Здесь подразумевается четкий антагонизм Руси и половцев, богоизбранного народа и измаильтян. И именно при учете этого факта становится ясным основной замысел кн. Владимира Мономаха и летописца, записавшего эту формулу. Дело в том, что подобное, как в кампании 1111 г., присутствие священников в войске — одно из обязательных условий для «священных войн» в Ветхом Завете [Кашкин, 2013, 172–175]. Это дополняет уже имеющееся мнение историков о кампании 1111 г. как о «священной войне» [Moroz, 1999, 49–52]. Обращение летописца именно к ветхозаветным сюжетам не должно удивлять, поскольку отражает состояние древнерусского общества и его «идеологический» ответ на внешние угрозы: «Космос Нового Завета — маргинальный, а решения, в нем предлагавшиеся, не могли быть использованы в качестве рецептов повседневной жизни. Эта книга возвещала конец истории. Но история и не думала кончаться. Евангелие учило думать о горнем, но суровая жизнь средневекового человека обращала его мысли к дольнему» [Иванов, 2003, 12].

Также можно отметить совпадения нарративных деталей похода 1111 г. и традиций именно византийской армии. К примеру, в текстах Льва Диакона присутствуют сюжеты, сходные с теми, что читаются в сообщении этой антиполовецкой кампании: «Никифор… приказал вынести вперед (перед войском. — *Е. П.*) знамя с изображением креста»; «император тотчас поднял крестное знамя и стал спешить [с походом] на тавроскифов» (Лев Диакон, 1988, 9, 68). Более того, сам Лев Диакон в чине диакона сопровождал греческих воинов в походе императора Василия II на болгар: «Был там и я, рассказывающий с горечью об этом: на беду мою я сопровождал правителя, неся службу диакона» (Лев Диакон, 1988, 89–90).

Обращение древнерусских неофитов к ветхозаветной истории в контексте описания военных кампаний, помимо прочего, может иметь и совершенно другое — не самое очевидное — значение. Еще в «Стратегиконе» Кекавмена отмечалось, что «почти весь Ветхий Завет — военная книга» (Памятники, 1969, 159). И если для летописцев ветхозаветные сюжеты были образчиком для сравнений и параллелей между русской и библейской историями, то для князей, военачальников это вполне мог быть материал для постижения военного искусства и поведенческих практик на войне.

Участие священников в походах древнерусских дружин имело под собой не только канонические и библейские основания, но и восприятие византийских традиций. Сведения книжников можно расценивать как полисемантичные: они не только отражали греческие военные нормы, но и были тесно связаны с рецепцией ветхозаветных сюжетов, маркировавших статус Руси и ее противников. Более того, подобные действия были очень важны для развития идеологии и утверждения покровительства Божия. Это был символический акт, призванный свидетельствовать о том, что Бог через Своих служителей дарует поддержку и благословение, а в связи с этим и провидение будущей победы. Для древнерусских элит, чьи владения находились в буквальном кольце врагов — «латинян» и язычников — подобная поддержка была необходима. Однако важно подчеркнуть, что и в Византии, и на Руси священники в походах, хоть и выполняли чисто инструменталистскую функцию для светских властей, но непосредственно исполняли прямые свои обязанности, т. е. проводили богослужения.

Источники и литература

Источники

1. Анна Комнина (1996) — *Анна Комнина.* Алексиада. СПб.: Алетейя, 1996. 704 с. (Сер.: «Византийская библиотека. Источники»).

2. БЛДР (1997) — Библиотека литературы Древней Руси / ИРЛИ РАН; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI–XII века. 543 с.

3. Василий Великий (2008) — *Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской.* Творения: в 2 т. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская Благозвонница, 2008. 750 с.

4. Древнеславянская Кормчая (1906) — Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Труд В. Н. Бенешевича. Т. I. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1906. 837 с.

5. Лев Диакон (1988) — *Лев Диакон.* История. М.: Наука, 1988. 237 с.

6. Лев VI (2012) — *Лев VI Мудрый.* Тактика Льва. СПб.: Алетейя, 2012. 368 с.

7. Никифор II (2005) — *Никифор II Фока.* Стратегика. СПб.: Алетейя, 2005. 288 с.

8. Памятники (1969) — Памятники византийской литературы IX–XIV вв. М.: Наука, 1969. 463 с.

9. Понырко (1992) — *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб.: Наука, 1992. 214 с.

10. ПСРЛ II (1908) — Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. Изд. 2-е. СПб.: Тип. М. А. Александрова, 1908. 938 стб.

11. ПСРЛ VII (1856) — Полное собрание русских летописей. Т. 7: Летопись по Воскресенскому списку. Изд. 1-е. СПб.: Тип. Эдуарда Праца, 1856. 358 с.

12. Симфония (2008) — Симфония по творениям святителя Григория Богослова. М.: Даръ, 2008. 609 с.

13. Сказание о чудесах Владимирской иконы (2011) — Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией Матери // История философии. 2011. № 16. С. 19–34.

14. Стратегикон Маврикия (2004) — Стратегикон Маврикия. СПб.: Алетейя, 2004. 256 с.

15. Darrouzès (1963) — *Darrouzès J.* Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins // Revue des études byzantines. 1963. T. 21. P. 50–100.

16. Σύνταγμα (1852) — Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων τῶν τε Ἁγίων καὶ πανευφήφων Ἀποστόλων, καὶ τῶν Ἱερῶν Οἰκουμενικῶν καὶ Τοπικῶν Συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος Ἁγίων Πατέρων. Τόμος Δεύτερος. Ἀθήνῃσιν, Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος. 1852.

Литература

17. Амельченко (1992) — *Амельченко В. В.* Дружины Древней Руси. М.: Воениздат, 1992. 152 с.

18. Артамонов (2018) — *Артамонов Т. Ю.* К вопросу об участии духовенства Древней Руси в военных походах (XI–XIII вв.) // III Свято-Владимирские чтения. Материалы международной научной конференции, посвященной 1030-летию Крещения Руси. 2018. С. 6–7.

19. Артамонов (2019) — *Артамонов Т. Ю.* К вопросу об участии духовенства Древней Руси в военных походах (XI–XIII вв.) // Альманах мировой науки. 2019. № 4 (30). С. 106–109.

20. Гийу (2005) — *Гийу А.* Византийская цивилизация. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 552 с.

21. Голубинский (1881) — *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Т. I: Период первый, киевский и домонгольский. Вторая половина тома. М., 1881. 791 с.

22. Грачев (2015а) — *Грачев А. Ю.* К вопросу о роли и месте духовенства в военной организации Древней Руси // Псковский военно-исторический вестник. 2015. № 1. С. 43–47.

23. Грачев (2015б) — *Грачев А. Ю.* «Церковь воинствующая»: к вопросу о взаимоотношении дружины и духовенства в Древней Руси // Университетский научный журнал. 2015. № 14. С. 153–159.

24. Иванов (2003) — *Иванов С. А.* Соотношение новозаветных и ветхозаветных цитат в византийской литературе: к постановке вопроса // Одиссей: Человек в истории. 2003. С. 9–12.

25. Кашкин (2013) — *Кашкин А. С.* Концепция священной войны в Книге Второзаконие // Христианское чтение. 2013. № 2. С. 170–189.

26. Кузьмина (2008) — *Кузьмина О. В.* Республика Святой Софии. М.: Вече, 2008. 448 с.

27. Лебедев (1902) — *Лебедев А. П.* Очерки внутренней истории Византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках (От конца иконоборческих споров, 842 г., до начала крестовых походов — 1096 г.). Изд. 2-е, доп. М.: Печатня А. И. Снегирева. 388 с.

28. Луховицкий (2014) — *Луховицкий Л. В.* Кирилл // Православная энциклопедия. 2014. Т. 34. С. 502–504.

29. Мусин (2005) — *Мусин А. Е.* Milites Christi Древней Руси. Воинская культура русского средневековья в контексте религиозного менталитета. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005. 368 с.

30. Шахматов (1916) — *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Т. 1: Вводная часть. Текст. Примечания. Пг.: Издание Императорской Археографической комиссии, 1916. 403 с.

31. Craig (2016) — *Craig M. N.* Warrior churchmen of medieval England 1000–1250. Theory and reality. Woodbridge: The Boydell Press, 2016.

32. Gerrard (2016) — *Gerrard D.* The Church at War: The Military Activities of Bishops, Abbots and Other Clergy in England, c. 900–1200 (Church, Faith and Culture in the Medieval West). 1st ed. London; New York: Routledge, 2016.

33. Kotecki (2016) — *Kotecki R.* With the Sword of Prayer, or How Medieval Bishop Should Fight // Quaestiones Medii Aevi Novae. 2016. No. 21. P. 341–369.

34. Taylor (2019) — *Taylor L.* Bishops, War, and Canon Law // Scandinavian Journal of History. 2016. No. 45 (2). P. 1–23.

35. Medlin (1952) — *Medlin W. K.* Moscow and East Rome. A Political Study of Church and State in Muscovite Russia. Geneve: E. Droz, 1952.

36. Moroz (1999) — *Moroz I.* The Idea of the Holy War in the Orthodox World (On Russian Chronicles from the Twelfth-Sixteenth Century) // Questiones medii aevi novae. 1999. Vol. 4. P. 45–67.

37. Conedera (2015) — *Conedera S. Z., SJ.* Ecclesiastical Knights: The Military Orders in Castile, 1150–1330. New York: Fordham University Press, 2015.

38. Sumner (1947) — *Sumner B. H.* Survey of Russian history. Duckworth: Henrietta Street London, 1947.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

Священник Николай Кадура

Почему князья допускали физическую расправу над русскими митрополитами в XIV в.? Сходство событий 1358 и 1378 гг.

УДК 94(470)+271.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_244
EDN NMCKUX

Аннотация: В статье автор обнаруживает взаимосвязь между двумя сюжетами: избиением свт. Алексия князем Ольгердом в Киеве в 1358 г. и избиением свт. Киприана князем Дмитрием в Москве в 1378 г. Инцидент с митр. Алексием явился высшей точкой его конфликта с литовским князем, начало которому было положено прославлением трех литовских мучеников. Автор параллельно рассматривает историографию вопроса почитания и прославления указанных мучеников как на Руси, так и в Византии. Кроме прочего, в статье рассмотрена источниковедческая проблема обоих сюжетов, ведь первый описан только в соборном деянии 1381 г., а второй — во втором послании митр. Киприана 1378 г. Рассматривая второе послание свт. Киприана, автор признает влияние великорусской «монашеской партии» на момент конфликта несколько преувеличенным. Взаимосвязь рассматриваемых в статье сюжетов, по мнению автора, подтверждается и последующими событиями.

Ключевые слова: митрополит Алексий, митрополит Киприан, Ольгерд, Дмитрий Донской, виленские мученики, великорусская монашеская партия.

Об авторе: **Священник Николай Дмитриевич Кадура**
Аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: koliama90@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0007-2845-3238

Для цитирования: Кадура Н., свящ. Почему князья допускали физическую расправу над русскими митрополитами в XIV в.? Сходство событий 1358 и 1378 гг. // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 244–252.

Статья поступила в редакцию 24.12.2023; одобрена после рецензирования 14.01.2024; принята к публикации 09.02.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Priest Nikolay Kadura

Why Did Princes Allow Physical Violence against the Russian Metropolitans of the 14th Century? Similarity of 1358 and 1378 Events

UDK 94(470)+271.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_244
EDN NMCKUX

Abstract: The article shows connection between the two plots: St. Alexy's being beaten by Prince Olgerd in Kiev in 1358 and St. Cyprian's being beaten by Prince Dmitry in Moscow in 1378. The incident with Metropolitan Alexy was the culmination of his conflict with the Lithuanian prince, which had begun with glorification of three Lithuanian martyrs. Presented is parallel analysis of the historiography of the issues of veneration and glorification of these martyrs in Russia and Byzantium. Apart from other things, considered is the source problem of both plots because the first one is described only in the conciliar act of 1381, while the second one is described in the second epistle of Metropolitan Cyprian of 1378. Analysis of the second epistle of Metropolitan Cyprian brings to the conclusion that the influence of the Great Russian "monastic party" at the time of the conflict seems to be somewhat exaggerated. The connection of the plots considered in the article is also confirmed by the subsequent events.

Keywords: Metropolitan Alexy, Metropolitan Cyprian, Algirdas, Dmitry Donskoy, Vilna martyrs, Great Russian monastic party.

About the author: **Priest Nikolay Dmitrievich Kadura**
Postgraduate student of St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: koliama90@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0007-2845-3238

For citation: Kadura N., priest. Why Did Princes Allow Physical Violence against the Russian Metropolitans of the 14th Century? Similarity of 1358 and 1378 Events. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 244–252.

The article was submitted 24.12.2023; approved after reviewing 14.01.2024; accepted for publication 09.02.2024.

Перед нами два сюжета, традиционно рассматриваемые отдельно. Сюжет с избиением свт. Алексия кн. Ольгердом в Киеве в 1358 г. и сюжет с насильственным выдворением свт. Киприана из Москвы кн. Дмитрием Донским в 1378 г. Несмотря на то, что события отстоят друг от друга на 20 лет, взаимосвязь между ними видна отчетливо. В обоих случаях князь применяет насилие к каноническому митрополиту, официально поставленному в патриархии, причиной же избиений является месть за действия самого архиерея и «партии», стоящей за ним. Для понимания взаимосвязи данных историй необходимо погрузиться в контекст происходившего и понять мотивацию каждого из участников обоих конфликтов.

Первый сюжет является критической точкой в конфликте митр. Алексия и литовского князя Ольгерда. Что привело к ухудшению отношений митрополита и литовского господина? Могли ли эти отношения быть другими?

Практически с самого поставления русским митрополитом свт. Алексий активно занялся только великорусскими, а точнее сказать, московскими делами. Некоторые исследователи настаивают на том, что такая ориентация иерарха стала результатом его ссоры с юго-западными землями [Борисов, 2014, 107]. Однако сам факт того, что свт. Алексий был регентом при малолетнем кн. Димитрии, позволяет утверждать, что промосковский курс его церковной политики появился намного раньше. Желая не только политической, но и церковной независимости от Великой Руси, Литва добилась от патриархии поставления собственного митрополита Романа на забытую литовскую кафедру. Просуществовав семь лет, Литовская митрополия исчезла со смертью митр. Романа. Русско-литовское церковное единство было восстановлено только на бумаге, на деле же ни кн. Ольгерд не признавал свт. Алексия, ни свт. Алексий не интересовался делами юго-западных земель.

Что же послужило причиной такого невнимания митрополита к юго-западным епархиям? Только ли занятость свт. Алексия московскими делами или что-то еще? Были ли вообще какие-либо попытки со стороны митрополита проявить внимание к литовским землям? Насколько достоверны наши знания об этом?

Главной из причин, повлиявших на конфликт, на наш взгляд, явилось прославление виленских мучеников митр. Алексием, скомпрометировавшее литовского князя. Данный сюжет кажется общеизвестным, однако имеет ряд сложностей и нуждается в отдельном комментарии, который дан ниже. Итак, свт. Алексий после поставления в митрополиты выехал из Константинополя в Киев, где оказался зимой 1354–1355 г. [Борисов, 1988, 68]. По благословению Константинопольского патриарха митр. Алексий совершил в престольном граде местное прославление[1] трех виленских мучеников — Антония, Иоанна и Евстафия. Мы умышленно избегаем термина «канонизация» для рассматриваемой эпохи, ведь, будучи латинизированной транскрипцией греческого глагола со значением «узаконивать на основании правила», исторически он вводится в употребление западными богословами, и затем заимствуется Русской Церковью уже в синодальный период (см.: [Чурина, 2008, 165]). В связи с этим термин «канонизация» неприменим к Русской Церкви XIV в.

Свт. Алексий «за благословением патриарха устави святити день святых мученик литовских, априля 14» [ПСРЛ XL, 2003, 130], — сообщает Густынская летопись. День почитания мучеников установлен, согласно летописи, в 1355 г. На подобной датировке также настаивают митр. Сильвестр (Косов) (см.: [Сінкевич, 2013]) и униатский архимандрит Ян Дубович[2]. С другой стороны, имена виленских страстотерпцев находятся в списке русских святых, прославленных во время первой общерусской канонизации при свт. Макарии в XVI в.

Согласно мнению некоторых исследователей, само почитание (а не причисление к лику святых) виленских мучеников началось только после Московских церковных

[1] Для той эпохи было очевидно: прославляет не человек, а только Бог (см.: [Костромин, 2018, 193]).

[2] В труде «Hierarchia abo o zwierchności cerkwi bożej» («Иерархия, или о первенстве Божьей Церкви», 1644).

Соборов при митр. Макарии в 1547 и 1549 гг. Такой точки зрения придерживается, например, польский католический историк Казимеж Ходыницкий. В 1927 г. в свет вышла его большая статья «Происхождение и развитие легенды о трех виленских мучениках», опубликованная в журнале «Ateneum Wilenskie» [Chodynicki, 1927]. Исследователь заявляет, что почитание литовских мужей как святых началось лишь с сер. XVI в. Однако имеющиеся исторические свидетельства говорят об ином.

Литургическое почитание виленских святых мы находим в ряде текстов богослужебных книг, составленных значительно раньше сер. XVI в. Профессор МДА Д. П. Огицкий в статье «К истории виленских мучеников» приводит несколько прологов из Рукописного отдела Литовской Академии наук [Огицкий, 1984, 232], наглядно иллюстрирующих, что они были известны в Церкви как святые задолго до Макариевских Московских Соборов. Данный тезис подтверждают и опубликованные М. Н. Сперанским в 1909 г. сведения о «сербском» прологе XV в., также содержащем «Житие виленских мучеников» [Сперанский, 1909]. Существуют и другие доводы в пользу местного их почитания до сер. XVI в. Например, имена виленских мучеников упоминаются в надписях, выгравированных на нескольких драгоценных предметах, содержащих частицы их мощей. В музейных фондах хранятся два серебряных позолоченных ковчежца и один золотой крест, содержащие подобные надписи [Огицкий, 1984, 232].

Таким образом, польский историк Казимеж Ходыницкий ошибается в датировке начала церковного почитания виленских мучеников, относя его ко времени Московских Соборов сер. XVI в. [Дамаскин Орловский, 2015, 6–7]. Православные литовцы почитали мучеников Антония, Иоанна и Евстафия святыми намного ранее, хотя бы в 1355 г., как об этом говорит Густынская летопись.

Другой важной датой в вопросе о почитании виленских мучеников является 1374 г. В исследовании профессора Огицкого указаны сообщения славянских рукописных прологов о принесении частиц святых мощей литовских мучеников «в святейшую Божию церковь»[3]. Древнейшие тексты пролога[4] содержат и датировку данного события: «Принесена же была и некоторая часть их святых мощей в святейшую и великую церковь в шесть тысяч восемьсот восемьдесят второй год от создания мира (1374 г. — *свящ. Н. К.*) нашему правящему святейшему патриарху, вселенскому владыке, патриарху Филофею во славу всех Царю и Богу нашему» [Сперанский, 1909, 30] (переведено нами). Частицы мощей пострадавших от кн. Ольгерда виленских мучеников через 27 лет после их кончины были торжественно перенесены в собор Святой Софии. Именно здесь, в Константинополе, и состоялось причисление их к лику святых. Случилось это не позднее 1374 г., в годы патриаршества свт. Филофея.

Таким образом, дату прославления виленских мучеников необходимо искать между 1355 и 1374 гг., т. е. между установлением их почитания в Литве митр. Алексием и торжественным внесением мощей в храм Святой Софии, однако для точной датировки рассматриваемого события не хватает точных данных.

Закономерен вопрос: если установление дня памяти виленским мученикам произошло в период между 1355 и 1374 гг., то что тогда происходило в Москве на Макарьевских Соборах 1547–1549 гг., ведь там тоже было установлено празднование виленским мученикам?[5] Русские не признавали греческого прославления или, несмотря на прославление, не развилось почитания?

Для ответа на данные вопросы нам необходимо изложить собственные тезисы, касающиеся вопроса почитания и прославления литовских святых, с учетом всех

[3] Имеется в виду Святая София Константинопольская (собор Святой Софии).

[4] Белградская рукопись № 356, рукописная Минея Литовской Академии наук в Вильнюсе № 147, а также венская рукопись № 53.

[5] Прежде всего стоит заметить, что в указах Московского Собора 1547 г. вовсе и нет упоминания о трех виленских мучениках. Их имена содержатся в перечне святых, возникшем, как думают, несколько позже, в результате объединения решений Собора 1547 г. о русских святых с решениями Собора 1549 г. о том же (см.: [Голубинский, 1903, 103]).

составляющих дискуссии, изложенных нами выше. В 1355 г. свт. Алексий посещает Киев и, вероятно, просто фиксирует местное народное почитание виленских мучеников. В течение следующего 19-летнего периода в Константинополе постепенно узнают о мучениках[6] и признают их святость на уровне Вселенской патриархии при поддержке свт. Филофея [Мейендорф, 1983, 279]. Квинтэссенцией развития почитания виленских мучеников становится торжественное внесение их святых останков в собор Святой Софии. Пока активность в прославлении святых мучеников принадлежит только греческой стороне. Богослужебное почитание мучеников начинается также в Византии. Древнейший текст их жития (пролога) был изложен по-гречески и уже потом переведен на славянский язык, первоначальный текст службы святым также составлен на греческом. После «канонизации»[7] в Константинополе почитание их как новоявленных святых Православной Церкви стало распространяться в славянском мире: в Византии, на Руси, в Балканских странах и, конечно же, на их родине — в Литве. Скорее всего, Соборы при свт. Макарии в 1547–1549 гг. установили почитание литовских мучеников как общерусских святых, т.е. продолжили дело греческого прославления на русской земле официальной «канонизацией», суть которой заключалась более даже не в признании их святыми, а в установлении им «соборного пения» [Мусин, 2013, 76]. О виленских мучениках, скорее всего, мало знали в Великой Руси и Литве, ведь самые ранние известные нам исторические свидетельства о них — вовсе не московского происхождения (см.: [Огицкий, 1984, 244]).

Таким образом, местное литовское почитание, постепенно получив признание в Константинополе, распространилось со временем и на Великую Русь, обретя здесь официальный богослужебно-литургический статус в 1547–1549 гг.

Почему вопрос прославления литовских мучеников весьма важен в контексте изучения конфликта митр. Алексия и кн. Ольгерда? Факт прославления не только являл верующим новых местных святых, но и компрометировал местного князя Ольгерда, по приказу которого святые и были казнены. Виленские мученики были убиты слугами князя по настоянию виленских жрецов за отступление от литовских народных обычаев. Приняв православие, страстотерпцы стали подражать русским людям своим внешним обликом — в одежде, стрижке волос и ношении бороды (см.: [Соколов, 1913, 355–360]). После их прославления, совершенного свт. Алексием, кн. Ольгерд представлялся гонителем христиан и врагом православия. Накаляло ситуацию и то, что события казни мучеников происходили на фоне обещаний великого князя литовского принять православие в случае поставления Романа в митрополиты.

Таким образом, канонизация виленских мучеников спровоцировала и без того проблемные отношения кн. Ольгерда и свт. Алексия на конфликт. Великий князь отныне воспринимал все действия митрополита как умышленно антилитовские.

Другим фактором, повлиявшим на рассматриваемый конфликт, был «спор великий» (патриарший суд) 1356 г. между свт. Алексием и литовским митрополитом Романом, в результате которого первый добился оставления Киева в своей[8] юрисдикции, а за вторым остались лишь малорусские земли. Соборное решение не устранило проблему, а может быть, даже и усугубило ее. Митрополит Роман при военной и государственной помощи кн. Ольгерда стал добиваться своих территорий силой, а свт. Алексию оставалось лишь снова жаловаться патриарху. В момент наивысшей точки противостояния митрополит всея Руси предпринимает попытку приехать в принадлежащий его юрисдикции[9] Киев, незаконно управляемый литовским митрополитом.

В момент приезда свт. Алексий представляется кн. Ольгерду не просто личным врагом, но и политической угрозой на пути реализации проекта литовской

[6] Немалая роль в распространении известия о новоявленных мучениках могла принадлежать тогда еще иеромонаху Киприану. Он сообщал о святых в тех странах, где нес свое церковное служение.

[7] Термин неприменим к той эпохе и употребляется условно (об этом см. выше).

[8] Юрисдикции митрополита всея Руси.

[9] Юридически, но не фактически.

митрополии. Насильственные методы, которые использует литовский князь, вполне характерны для рассматриваемой эпохи, однако в данном случае они применяются к высокопоставленному церковному лицу. О данном инциденте известно только из соборного деяния 1381 г. (см.: [Голубинский, 1900, 192]), русские летописи, говоря о поездке митр. Алексия, ничего не упоминают о произошедшем во время нее. «[Князь Ольгерд] изымал его (митр. Алексия. — *свящ. Н. К.*) обманом, заключил под стражу, отнял у него многоценную утварь, и может быть, убил бы его, если бы он, при содействии некоторых, не убежал тайно и таким образом не избавился от опасности», — так свидетельствует документ (цит. по: [Голубинский, 1900, 192]).

Симеоновская, Никоновская, Воскресенская и другие летописи сообщают об отправлении свт. Алексия в Киев зимой 1358 г. и возвращении в Москву в 1360 г., ничего не говоря о произошедшем в этот период. Почему русские летописцы молчат о столь ужасном событии, случившемся с их митрополитом?

Возможно, летописи, составляемые уже в контексте Москвы как сильного объединяющего центра Руси, не могли содержать описание ситуации, в которой русский митрополит оказывается беззащитным перед влиятельным литовским князем. Разумеется, можно было бы полагать, что московским летописцам, наоборот, выгоднее было бы привести данную ситуацию, чтобы очернить кн. Ольгерда и Литву. Однако такое предположение маловероятно. Симеоновская летопись пишется в кон. XV — нач. XVI в., Никоновская и Воскресенская — в XVI в., когда уже первенство Москвы в деле объединения русских земель очевидно, а Литва не является для нее сильным соперником. Для русских летописцев, вероятнее всего, выгоднее забыть столь неприятный инцидент, чем использовать для дискредитации бывших врагов.

Итак, вырвавшись из плена и вернувшись домой, митр. Алексий с горечью осознает, что отныне он не сможет быть настоящим общерусским митрополитом, никогда не сможет возглавлять всю Русскую Православную Церковь. Н. С. Борисов, рассматривая данный вопрос, отмечает, что программа «неделимой» киевской митрополии, которую он активно отстаивал в 50-е гг., оказалась несостоятельной [Борисов, 2014, 107]. Вначале опоры ее подбили греки поставлением митр. Романа, а потом и кн. Ольгерд избиением собственного митрополита. В сознании митр. Алексия происходит некий психологический слом, ведь, действительно, ему тяжело было осознавать, что как русский митрополит он больше не сможет посещать юго-западные земли, на территории которых находилась не менее чем половина всех тогдашних православных русских епархий. Произошедшая в душе митрополита перемена выразится в новом курсе его политики: в нач. 60-х гг. он станет во главе московского боярского правительства, сумеет пресечь внутренние распри и соберет воедино весь ресурс московской власти.

На наш взгляд, инцидент с избиением свт. Алексия имел и другое важное последствие. Он создал определенный прецедент, который через 20 лет повторился зеркально. На этот раз те же методы применял не литовский князь к «московскому» митрополиту, а московский князь к «литовскому». Речь идет о событии июня[10] 1378 г., когда кн. Дмитрий Иванович приказал избить и ограбить свт. Киприана, окольными путями пробирающегося в Москву. О данном происшествии сообщает сам митр. Киприан в своем втором послании прпп. Сергию и Феодору от 23 июня 1378 г.: «он (кн. Дмитрий. — *свящ. Н. К.*) же пристави надо мною мучителя, проклятого Никифора. И которое зло остави, еже не сдея надо мною! Хулы, и надругания, и насмехания, граблениа, голод! Мене в ночи заточил нагаго и голоднаго. И от тоя ночи студени и нынеча стражу. <…> А се ныне без вины мене обещестил, пограбил, заперев, держал голодна и нага, а черньци мои на другом месте… слуг моих нагих отслати велел с бещестными словесы. И хто можеть изрещи хулы, их же на мя изрекли! Се ли въездаст мне князь великий за любовь мою и доброхотение?» (Киприан, 1978, 196, 200). В данном послании, которое имело публицистический характер, выше по тексту

[10] Избиение митр. Киприана произошло между 3 и 23 июня 1378 г., о чем можно судить по дате посланий свт. Киприана русским игуменам прпп. Сергию и Феодору.

митр. Киприан подробно описывает свои дела по церковному благоустройству, совершаемые в Литве, а также свое доброе отношение к князю и его семье. Все это должно было сделать поступок князя еще более низким в глазах читателей — русских игуменов и «аще кто ин, единомудрен» с ними.

К вышеизложенному сюжету возникает ряд вопросов источниковедческого и телеологического содержания. Почему об избиении митр. Киприана сообщает только он сам, а летописцы безмолвствуют? На что надеялся пострадавший митрополит, описывая свои злоключения, ведь, дискредитируя фигуру московского князя, он лишал себя последней возможности занять кафедру в Москве? Была ли так сильна «монашеская партия» на Руси, что можно было надеяться на ее реальное влияние на князя?

Действительно, русские летописные источники ничего не сообщают об избиении свт. Киприана в 1378 г. Возможно, только сообщение Никоновской летописи — «Он же поиде с Москвы на Киев и тамо живяше» (ПСРЛ XI, 1897, 25) — имеет в виду рассматриваемое событие, а упоминается под 1376 г. по ошибке редактора XVI в. Других свидетельств нет. Постепенно монашеские общины стали центрами чтения, хранения и переписывания творений митр. Киприана, а значит, о главном событии, упоминаемом во втором послании, монашествующие современники знали хорошо. Вероятно, причина в том, что пока великий князь Дмитрий Иванович был жив, никто из чернецов не смел вспоминать о его неприглядном поступке, а когда он умер, митр. Киприану уже не было надобности вспоминать об этом, ведь он стал таким же приспешником для московского князя Василия Дмитриевича, каким был митр. Алексий для кн. Дмитрия Ивановича.

Второе послание, безусловно, написано эмоционально и бойко. Однако нужно отдать должное выдержке митр. Киприана, который, так сильно пострадав от князя, все же тщательно подбирает формулировки в своем тексте. С одной стороны, митрополит подчеркивает свое преданное отношение к кн. Дмитрию Ивановичу и благость своих намерений. С другой стороны, свт. Киприан последовательно осуждает все действия Митяя и великого князя с точки зрения канонов и предает нечестивцев анафеме. Зачем митрополит так подробно пишет о своей любви к князю и его семье? Во-первых, для того, чтобы злодеяния, причиненные ему, выглядели еще более ужасными со стороны, а во-вторых, вероятно, он надеялся, что князь изменит свое решение и позволит ему вернуться. В подобной двойственности ярко проявляется дипломатичность и дальновидность митр. Киприана. Трудно представить, насколько непросто было митрополиту писать строки о любви к князю (хоть и в прошедшем времени) после таких издевательств со стороны последнего. Митрополит Киприан — не тот человек, который дает волю эмоциям, ведь в посланиях мы не видим многочисленных и изощренных ругательств в адрес князя и бояр, а, наоборот, наблюдаем размеренное и последовательное доказательство своей правоты с помощью канонов.

Что же касается так называемой великорусской монашеской партии, то ее влияние, как кажется, несколько преувеличено. Сами игумены Сергий и Феодор попали в опалу к великому князю за свою переписку с «литвином» свт. Киприаном. Позже первый из них еще больше дискредитировал себя поручительством за сбежавшего в Византию Суздальского архиеп. Дионисия. В дальнейшем именно обещание порвать всяческие контакты[11] с митр. Киприаном, вероятно, было условием приближения опальных игуменов (см.: [Кадура, 2021а, 82]). Таким образом, хотя и можно допустить, что выдворенный митрополит надеялся на заступничество русских игуменов (см.: [Кадура, 2021б, 112]), следует признать, что надежды его в конечном счете не оправдались. Возможно, позже, в 1381 г., именно прп. Феодор Симоновский, став духовником князя (см.: [Кадура, 2022, 129]), убедит его пригласить свт. Киприана на митрополию, но в момент рассматриваемого конфликта влияние было невозможно.

[11] Которых после 1378 г. мы больше и не находим.

Итак, в инциденте с избиением свт. Киприана присутствует месть. Князь Дмитрий просто мстит Литве, даже и не собираясь выстраивать с ней дружественные отношения. Он готов отомстить в любом случае, вне зависимости от того, кто является «пролитовским» митрополитом. Личные качества митр. Киприана в данном случае не имеют никакого значения, важно, откуда он пришел и кто его поддерживает. В целом в фигуре митрополита кн. Дмитрий не видит ничего иного, кроме средства продвижения своей политики (как в ситуации с Михаилом-Митяем, свт. Киприаном и, может быть, даже отчасти со свт. Алексием).

Таким образом, промосковская ориентация свт. Алексия и прославление виленских мучеников постепенно привели к его конфронтации с великим князем Ольгердом, которая наиболее ярко проявилась в избиении митрополита в Киеве в 1358 г. Данный инцидент, помимо прочего, послужил поводом для мести кн. Дмитрия Донского 20 годами позже. Избиение митр. Киприана слугами кн. Дмитрия Донского в 1378 г., безусловно, является местью князя Литве за избиение там его любимца митр. Алексия в 1358 г. В таком контексте данный сюжет практически не рассматривается в историографии по непонятным нам причинам. Взаимосвязь обозначенных сюжетов также подтверждается предшествующими и последующими событиями: свт. Алексий больше не посещал Литву, а митр. Киприан — Московскую Русь, пока кн. Дмитрий сам его не пригласил в 1381 г. Конечно, в 1378 г. свт. Киприан мог рассчитывать на заступничество великорусской «монашеской партии» перед великим князем, однако реальные возможности последней в тот период сильно преувеличены историками.

Источники и литература

Источники

1. Киприан (1978) — *Киприан, митр.* Второе послание (от 23 июня 1378 г.) игумену Сергию и игумену Феодору // *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе. М.: Наука, 1978. Прил. 1. С. 195–201.

2. ПСРЛ XI (1897) — Полное собрание русских летописей. Изд. 1-е. Т. 11: Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб., 1897. 262 с.

3. ПСРЛ XL (2003) — Полное собрание русских летописей. Т. 40: Густынская летопись. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 202 с.

Литература

4. Chodynicki (1927) — *Chodynicki K.* Geneza i rozwoj legendy o 3 mgczennikach wilenskich // Ateneum Wilenskie. 1927. IV (13). С. 416–451.

5. Борисов (2014) — *Борисов Н. С.* Сергий Радонежский. 5-е изд. М.: Молодая гвардия, 2014. 298 с. (Жизнь замечательных людей: сер. биогр. Вып. 1463).

6. Борисов (1988) — *Борисов Н. С.* Церковные деятели средневековой Руси XIII–XVII вв. М.: МГУ, 1988. 200 с.

7. Голубинский (1900) — *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. М.: Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском университете, 1900. Т. 2. 919 с.

8. Голубинский (1903) — *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. Изд. 2-е. М.: Императорское Общество истории и древностей российских при Московском университете, 1903. 606 с.

9. Дамаскин Орловский (2015) — *Дамаскин (Орловский), игум.* К вопросу о критериях канонизации святых Русской Православной Церкви: агиография и литература // Ученые

записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2015. № 2 (34). С. 6–14.

10. Кадура (2022) — *Кадура Н., диак.* Архиепископ Дионисий Суздальский в годы смуты на русской митрополии в 1378–1385 гг. Актуальные вопросы церковной науки. 2022. № 1. С. 128–131.

11. Кадура (2021а) — *Кадура Н., диак.* Причины изменения церковной политики Дмитрия Ивановича Донского осенью 1379 г. Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2021. № 4 (16). С. 78–83.

12. Кадура (2021б) — *Кадура Н. Д.* Позиция преп. Сергия в годы смуты на русской митрополии 1378–1385 гг. // Актуальные вопросы церковной науки. 2021. № 1. С. 111–114.

13. Костромин (2018) — *Костромин К., прот.* Прославление священномученика Исидора в XVI веке // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2018. № 2 (10).

14. Мейендорф (1983) — *Мейендорф И., прот.* Три литовских мученика: Византия и Литва в XIV веке // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. М., 1983. № 113. С. 265–281.

15. Мусин (2013) — *Мусин А. Е.* Соборы св. митрополита Макария 1547–1549 гг.: Факт истории или факт историографии? // Сообщения Ростовского музея. Вып. 13. Ростов, 2013. С. 74–86.

16. Огицкий (1984) — *Огицкий Д. П., проф.* К истории виленских мучеников // Богословские труды. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1984. № 25. С. 226–246.

17. Сінкевич (2013) — *Сінкевич Н. О.* «Патерикон» Сильвестра Косова: переклад та дослідження пам'ятки. К.: Фенікс, 2013. 712 с.

18. Соколов (1913) — *Соколов П. П.* Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. К.: Тип. И. И. Чоколова, 1913. 578 с.

19. Сперанский (1909) — *Сперанский М. Н.* Сербское житие литовских мучеников. М.: Издание Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете, 1909. 47 с.

20. Чурина (2008) — *Чурина И. О.* Канонизация и почитание местных святых в истории церкви // Ленинградский юридический журнал. 2008. № 3 (13). С. 156–165.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

Иеромонах Ферапонт (Широков)

Система ревизий духовно-учебных заведений во 2-й пол. XIX — нач. XX вв.

УДК [271.2-732.3+271.2-75](470+571)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_253
EDN NMUZZH

Аннотация: Статья посвящена малоизученной на сегодняшний день теме, связанной с характером ревизионной деятельности Учебного комитета при Св. Синоде во 2-й пол. XIX — начале XX вв. Реформа духовного образования 1860-х гг. способствовала созданию новой формы контроля за жизнью и деятельностью региональных духовных школ, которая осуществлялась посредством ревизий членами новоучрежденного Учебного комитета. При этом высшие духовные школы не входили в ведение комитета, однако по факту попали в зависимость от него. В статье представлена общая характеристика контрольно-ревизионной деятельности Учебного комитета по отношению к духовным академиям, семинариям и училищам, а также рассмотрены проблемы, связанные с этой сферой деятельности центрального органа управления духовными школами. Материал подготовлен с привлечением как современных исследований, так и архивных документов, ранее не введенных в научный оборот. Цель исследования — представить комплексную характеристику контрольно-ревизионной деятельности Учебного комитета в рассматриваемые временные рамки, а также сделать акцент на основных проблемах этой деятельности. Автор приходит к выводу, что становление духовного образования в России стало возможным в том числе и благодаря утвержденному новому порядку ревизий, осуществляемых профессиональными ревизорами, имевшими не только высшее богословское образование, но и значительный опыт службы в духовном ведомстве.

Ключевые слова: Святейший Синод, Учебный комитет, реформа духовного образования, ревизии духовных школ, академические ревизии, духовные академии, духовные семинарии, духовные училища, Д. А. Толстой, Н. Н. Глубоковский.

Об авторе: **Иеромонах Ферапонт (Широков Павел Федорович)**
Кандидат богословия, проректор по воспитательной работе, доцент кафедры Церковно-исторических дисциплин Вологодской духовной семинарии, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени свв. равноапп. Кирилла и Мефодия.
E-mail: ierom.ferapont@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5514-9193

Для цитирования: Ферапонт (Широков), иером. Система ревизий духовно-учебных заведений во 2-й пол. XIX — нач. XX вв. // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 253–260.

Статья поступила в редакцию 06.10.2023; одобрена после рецензирования 12.11.2023; принята к публикации 17.12.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Hieromonk Ferapont (Shirokov)

Audit System at Theological Educational Institutions in the Second Half of the 19th and Early 20th Centuries

UDK [271.2-732.3+271.2-75](470+571)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_253
EDN NMUZZH

Abstract: The article is devoted to a poorly studied topic on the nature of audit activities of the Educational Committee under the Holy Synod in the second half of the 19th and early 20th centuries. The reform of theological education in the 1860s stimulated establishment of a new form of control over the life and activities of regional theological schools. This control was carried out as audits by the members of the newly established Educational Committee. At the same time, higher theological institutions were not under the jurisdiction of the Committee; however, in fact they were dependent on it. The article presents general characteristics of the control and audit activities of the Educational Committee at theological academies, seminaries and colleges, and also discusses problems related to these activities of the central governing body of theological educational institutions. The material was prepared on the basis of current studies and archival documents previously unknown in the scientific circles. The purpose of the study is to present a comprehensive description of the control and audit activities of the Educational Committee in the period under consideration, as well as to highlight the main problems of these activities. The results lead to the conclusion that development of theological education in Russia became possible thanks in part to the new audit procedure carried out by professional auditors who had higher theological education and also significant experience of ministry at the theological department.

Keywords: Holy Synod, Educational Committee, theological education reform, audits at theological schools, academic audits, theological academies, theological seminaries, theological schools, D. A. Tolstoy, N. N. Glubokovsky.

About the author: **Hieromonk Ferapont (Shirokov Pavel Fedorovich)**
Candidate of Theology, Vice Rector for Educational Work, Associate Professor, Department of Church History Disciplines, Vologda Theological Seminary; doctoral student at the General Church Postgraduate and Doctoral Studies named after Saint Cyril and Saint Methodius.
E-mail: ierom.ferapont@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5514-9193

For citation: Ferapont (Shirokov), hieromonk. Audit System at Theological Educational Institutions in the Second Half of the 19th and Early 20th Centuries. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 253–260.

The article was submitted 06.10.2023; approved after reviewing 12.11.2023; accepted for publication 17.12.2023.

Согласно положению об Учебном комитете, принятому в 1867 г., цель деятельности данного учреждения заключалась в обсуждении вопросов по учебно-педагогической части, а также наблюдении за состоянием духовно-учебных заведений посредством ревизий. Для последней цели три члена Учебного комитета определялись ревизорами и, помимо службы в данном учреждении, не могли иметь иных должностей (см.: (ПСЗРИ 42. № 44570)). Таким образом, контрольно-ревизионная деятельность стала одним из основных направлений деятельности этого нового органа центрального управления духовно-учебными заведениями. До этого духовные школы находились в ведении Духовно-учебного управления, существовавшего с 1839 г. и сменившего Комиссию духовных училищ. До учебной реформы 1867 г., начиная с создания системы духовного образования в нач. XIX в., получила распространение форма подчинения духовных семинарий духовным академиям, каждая из которых управляла семинариями, находящимися в ее учебном округе. Ревизии духовных семинарий осуществляли внешние академические правления, состоящие из ректора академии, двух членов внутреннего правления и двух членов конференции по назначению Комиссии духовных училищ (см.: [Прибавление, 1907, 2314]). Члены академических конференций осуществляли ревизионную службу, а в отношении духовных училищ данные функции выполняли семинарии, деятельность которых по отношению к училищам была тождественна академическому надзору (см.: [Ферапонт Широков, 2022б, 86]). С реформой духовных школ в эпоху императора Николая I общая система ревизий не претерпела изменений. Но к моменту реформы 1867 г. стало очевидно, что академические правления не справляются с возложенными на них контрольными обязательствами, вследствие чего возникла потребность в установлении отдельных лиц, которым предстояло нести функции ревизоров. Это было обусловлено неблагоприятными условиями предыдущих ревизий, которые совершались в определенное время, обычно в конце учебного года, проходили с большими перерывами (четыре года и более) и, следовательно, в поспешном порядке, чему причиной было то обстоятельство, что академические правления не имели свободных членов для регулярных ревизий.

В первый состав новоучрежденного Учебного комитета в 1867 г. в качестве ревизоров вошли обер-секретарь Св. Синода И. А. Ненарокомов, начальник отделения канцелярии обер-прокурора Св. Синода С. В. Керский и С. И. Лебедев. К числу ревизоров можно отнести и директора канцелярии обер-прокурора и ближайшего друга графа Д. А. Толстого Н. А. Сергиевского, который не являлся в собственном смысле слова ревизором, но на плечи которого легли первые ревизии духовно-учебных заведений в 1867 г. (см.: [Сухова, 2006, 178–179]).

Ревизоры, согласно требованиям, должны были иметь высшее богословское образование, а также опыт службы в духовно-учебном ведомстве и, по замечанию церковного историка Н. Ю. Суховой, быть способными проводить серьезные ревизии, а также снискать доверие обер-прокурора, желавшего иметь на данной должности мирян, а не монахов (см.: [Сухова, 2006, 178]).

Первые ревизии, проведенные сразу же после реформы средней духовной школы, свидетельствовали о наличии значительного количества затруднений на местах: Н. А. Сергиевский в первых пяти определенных к преобразованию семинариях обнаружил достаточно противоречивую картину: с одной стороны, в некоторых семинариях была отмечена подготовленность к преобразованию, с другой же, в двух духовных школах ревизор увидел полное непонимание новых требований как епархиальной властью, так и семинарским начальством. В то же самое время, по мнению обер-прокурора, опыт первых ревизий полностью оправдал саму идею светских ревизоров. В Извлечении из отчета по Ведомству духовных дел православного исповедания за 1868 г. обер-прокурор Д. А. Толстой отмечает, что ревизии духовно-учебных заведений осуществляются как в семинариях уже преобразованных, так и в назначенных к преобразованию в предстоящий ближайший период. Знакомство с отчетами о ревизиях требовало разъяснений от высшей церковной власти, а также

синодальных определений, в том числе связанных с переменами в личном составе наставников и членов администрации. Чтобы предотвратить распространение недоумений при организации духовных школ по новому уставу, было принято решение печатать отчеты о ревизиях и рассылать их по духовно-учебным заведениям, что и осуществлялось до 1883 г. (см.: (РГИА. Ф. 802. Оп. 16. Д. 142. Л. 1)). По замечанию Н. Ю. Суховой, обер-прокурор, с одной стороны, не имел на Учебный комитет такого влияния, как на Духовно-учебное управление, однако, с другой стороны, светские чиновники-ревизоры в значительной степени зависели от обер-прокурора, выполняя его поручения (см.: [Сухова, 2006, 179]). Ревизии духовных семинарий и училищ стали назначаться Св. Синодом по предложению обер-прокурора.

Ревизорам поручалось в случае усмотрения недостатков или отступлений от устава, требовавших неотлагательного исправления, делать необходимые указания на месте и предоставлять сведения о том епархиальным архиереям. Следует отметить порядок, по которому духовные школы определялись к ревизии: Учебный комитет направлял в Св. Синод предложения по ревизиям в текущем учебном году, а обер-прокурор предварительно сообщал епископам о предстоящей ревизии (см.: (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1884. Д. 44. Л. 2.)).

Ревизоры Учебного комитета проводили ревизию семинарии и духовных училищ епархии, в том числе и женских. Кроме ревизоров Учебного комитета ревизию духовных училищ могли проводить и ревизоры, избранные правлением семинарии по предложению епархиального архиерея. Согласно уставу духовных училищ, «по предложению Архиерея, Правление семинарии избирает ревизоров для обозрения училищ и доносит ему о последствиях ревизий» (Устав, 1867). Данная норма была сохранена и после реформы духовных школ 1884 г. и отменена только в 1906 г., при этом епархиальным архиереям было дано право в необходимых случаях назначать ревизоров в училища из состава членов правления семинарии (см.: [Прибавление, 1907, 2326]).

Уставом духовных академий 1884 г. было определено возможным иногда избирать ревизоров и проводить ревизию духовных семинарий. Таким образом, параллельно с ревизиями Учебного комитета с 1884 г. стало возможным осуществление ревизий и представителями академий, что на практике не было реализовано, в то время как ревизии училищ по представлению епархиального преосвященного проводились достаточно часто (см.: [Прибавление, 1907, 2326]).

Один из ревизоров Учебного комитета, С. И. Миропольский, в очерке на 25-летие комитета отмечал, что за указанный период было осуществлено 248 посещений ревизорами епархий, то есть в среднем посещалось десять епархий в год. Учитывая, что в каждой епархии, помимо семинарии, имелось несколько духовных училищ, можно судить, что труд ревизора был непростым. «Путь ревизора нужно считать многими тысячами верст; в некоторые командировки одному ревизору приходилось делать более 10 тысяч верст, и притом в неудобное время, так как ревизии производятся поздней осенью и зимою, и в редких случаях весною, всегда во время периода учения» [Миропольский, 1892, 838–839].

Ревизия духовных семинарий и училищ осуществлялась обычно по всем частям управления: административной, учебной, воспитательной и хозяйственной. Ревизор посещал уроки всех преподавателей, а затем проводил подробный анализ преподавательских и методических способностей каждого из наставников, делал замечания и давал рекомендации. Особое внимание в рамках оценки учебного дела уделялось письменным ученическим работам, состоянию фундаментальной и ученической библиотек, физического кабинета. В вопросах воспитательной части ревизор знакомился с составом и деятельностью инспекции, а также с бытом воспитанников, для чего посещал ученические квартиры. Выводы ревизор делал как на основании знакомства с журналами инспекции, так и на основе личных наблюдений. Особое значение придавалось встрече ревизора с епархиальным архиереем, хотя некоторые ревизоры вовсе не посещали епископов или являлись к ним достаточно поздно,

не в первые дни ревизии, чем вызывали недоумение у преосвященных (см.: [Ферапонт Широков, 2023, 332]).

По окончании ревизии ревизор готовил подробнейший письменный отчет, который направлялся изначально обер-прокурору, тот в свою очередь делал в нем пометки и замечания, и только после этого отчет направлялся в Учебный комитет для обсуждения, а также подготовки соответствующих распоряжений и рекомендаций. В течение первых десятилетий существования Учебного комитета определенной схемы для подготовки отчета о ревизии не было: каждый ревизор руководствовался собственной практикой. Лишь в 1909 г. по предложению обер-прокурора С. М. Лукьянова была подготовлена особая единая форма для составления отчета (см.: [Ферапонт Широков, 2022а, 206]).

Важное значение имело и отношение семинарий к духовным училищам, так как устав 1867 г. закрепил новые, вполне соответствующие отношения. Предоставляя экономику быта местному духовенству, устав усвоял семинариям руководство делом учебно-нравственного благоустройства. Управление училищами в учебно-воспитательной части проявлялось в решении разнообразных педагогических вопросов, возбуждаемых правлениями; в руководственном заключении по рассмотрению годичных отчетов училищ; в постановлениях по поводу приемных экзаменов учеников, поступавших в семинарию из училищ; и, наконец, в ревизии училищ. Новый устав, по замечанию ревизора С. И. Миропольского, создавал небывалое до этого пробуждение в училищах: «Там, где прежде шло дело по старой рутине, механически, — теперь возникают и обсуждаются различные педагогические вопросы, и решаются толково, добросовестно, с знанием дела» [Отчет, 1873–1874, 78]. При изучении материалов ревизий, производимых членами правлений семинарий, ревизоры Учебного комитета констатировали в одних случаях их обстоятельность, в других — неполноту и неточности. В случае наиболее полных ревизий, произведенных незадолго до приезда ревизора из Учебного комитета, последний мог и вовсе не производить ревизию училищ, пользуясь материалами местной ревизии. Ревизоры Учебного комитета, исследуя материалы журналов правлений семинарий, обнаруживали недочеты в местных ревизиях, которые могли заключаться, например, во вторжении в права епархиальных архиереев со стороны семинарских ревизоров, так как некоторые пункты ревизии от семинарии подлежали только ведению епархиальной власти.

Таким образом, после реформы духовного образования 1867 г. и учреждения Учебного комитета духовные семинарии и училища попали под контроль центрального органа управления духовными школами, в то время как отношение Комитета к академиям не было окончательно сформировано вплоть до введения устава академий в 1869 г. «Освобождение академий от функций управления духовно-учебными округами и надежды, возлагаемые на них в отношении развития науки, давали основание предполагать полную независимость от Комитета» [Сухова, 2006, 180]. В то же самое время после введения в действие положений устава духовных академий 1869 г. необходимо было на месте удостовериться в результатах проведенной реформы.

В 1869 г. был введен в действие устав духовных академий, который, с одной стороны, придал высшим школам значительную самостоятельность, с другой стороны — сохранил за Св. Синодом и епархиальным архиереем верховное руководство. Епархиальный архиерей, согласно уставу академий, при необходимости имел право посещать духовную школу, входить в подробности управления, удостоверяться в степени ее благоустройства (см.: (Устав, 1869, 3)). Ревизии духовных академий, согласно определению устава, осуществлялись по назначению Св. Синода. До реформы ревизии духовных академий проводились регулярно — раз в два года. После реформы духовного образования 1860-х гг. ревизии академий стали проводиться исключительно по особым случаям и являлись единичными: во 2-й пол. XIX в. было проведено две ревизии (1874–1875 гг. — ревизия всех академий архиепископом Макарием (Булгаковым), и в 1895 г. — ревизия Московской духовной академии П. И. Нечаевым). В начале

XX в., в 1908 г., была проведена также комплексная ревизия всех духовных академий в связи с массовыми протестными волнениями и попытками дестабилизировать учебный процесс со стороны учащихся. Ревизию в Санкт-Петербургской и Московской духовных академиях проводил архиепископ Херсонский Димитрий (Ковальницкий), в Казанской — архиепископ Псковский Арсений (Стадницкий), и в Киевской — архиепископ Волынский Антоний (Храповицкий).

По замечанию Н. Ю. Суховой, подчинение академий напрямую Св. Синоду на практике оказалось условным. Данное обстоятельство было связано с тем, что сразу же после введения в действие устава 1869 г. появились многочисленные вопросы, которые требовали немедленного разъяснения. Помимо этого, «свобода, данная академиям уставом 1869 года, требовала определенного надзора, а решения учрежденных Советов — корректировки» [Сухова, 2006, 276]. Отсутствие компетенции в вопросах духовных академий, с одной стороны, и многогранность действий Св. Синода, с другой, не давали его членам возможности заниматься вопросами высшей школы в столь непростой, переходный для нее период. Поэтому для разрешения текущих вопросов Синод определил Учебному комитету взять под свой надзор дела учебно-воспитательной и административной части академий. Таким образом, неожиданно для Учебного комитета, на его плечи с 1869 г. был возложен вопрос о проведении в действие уставов духовных академий. Реализация этого вопроса была осложнена прежде всего тем, что «в состав Комитета входили в основном лица с высшим духовным образованием, но без опыта преподавания, недостаточно компетентные в вопросах высшего духовного образования и мало авторитетные для профессоров академий» [Сухова, 2006, 276].

Духовные академии пытались отстоять право прямого подчинения Св. Синоду и освободиться от посредничества Учебного комитета, однако весь последующий период все дела, касавшиеся академий, проходили через Комитет, а вопросы, которые академии направляли напрямую в Синод, переадресовывались для обсуждения в Комитет. Вполне логичным стал вопрос и об академических ревизиях, которые до этого осуществляли епархиальные архиереи, а после преобразований 1869 г. стали проводить по назначению Св. Синода и, как предполагали, по исключительным случаям. В той или иной степени так и произошло, однако первая ревизия всех четырех духовных академий, осуществленная архиепископом Литовским Макарием (Булгаковым) имела цель завершить начальный этап преобразований во всех духовных академиях. Ревизия была определена именно тогда, когда во всех академиях завершился полный четырехлетний цикл устава 1869 г. Архиепископ Макарий являлся одним из составителей устава, вследствие чего вполне естественно его кандидатура вызывала вопросы, а некоторых (например, ректора Московской духовной академии прот. Александра Горского) пугала. В целом ревизия прошла достаточно благополучно, а обозрение духовных академий дало повод к положительной оценке результатов реформ. В отчете обер-прокурора Д. А. Толстого за 1875 г. отмечено, что ревизия академий показала достоинства нового устава и добрые плоды академической реформы, указывая на некоторые изменения в учебной системе (см.: [Извлечение, 1875, 157]).

В начале XX в. параллельно с вопросом о реформирования духовной школы встал вопрос и о преобразовании центрального органа управления духовно-учебными заведениями. В то же самое время возник вопрос и о том, насколько справедливым является факт подчинения академий Учебному комитету. Профессор И. Ф. Нильский указывал, что Учебный комитет «усвоил» начальственные права над академиями, не имея на это права (см.: [Титов, 1907, 506]). Н. Н. Глубоковский в своем труде «По вопросам духовной школы» писал, что «Учебный комитет не сомневался в своей ученой компетентности и присовокупил к ней новую задачу — надзора, контроля и руководства Духовными Академиями» [Глубоковский, 1907, 132] на основании определения Св. Синода от 29 октября (10 ноября) 1869 г. Однако, по замечанию Н. Н. Глубоковского, согласно синодальному определению

подобный порядок ревизии имел экстраординарный подход, который со временем на практике превратился в обычный ход дела, чем духовные академии были приравнены даже к низшим школам. Учебный комитет стал рассматривать годичные отчеты о состоянии академий, отзывы экзаменационных комиссий, а Синод стал передавать туда и все иные вопросы, касавшиеся дел академий, вследствие чего по своему авторитету Учебный комитет был превознесен над духовными академиями (см.: [Глубоковский, 1907, 133]). Решение многочисленных вопросов духовно-учебной системы должно было осуществиться на Поместном Всероссийском Соборе, что не удалось воплотить в жизнь.

Таким образом, реформа духовной школы 1860-х гг. разрушила соподчиненность духовно-учебных заведений, что стало основой для освобождения академий от управления семинариями и окончательного формирования высшей духовной школы, и тем самым создавало благоприятные условия для богословской науки. Неопределенность между Учебным комитетом и духовными академиями способствовала подчинению академий Св. Синоду, однако, по замечанию Н. Ю. Суховой, практика засвидетельствовала нестабильность в данном состоянии (см.: [Сухова, 2006, 181]). При этом ход ревизий средних и начальных духовно-учебных заведений способствовал становлению духовных школ, так как ревизоры могли на месте устранять все обнаруженные ими недочеты, а также, что немаловажно, представлять на основе материалов ревизий выводы о положении духовных школ, которые ложились в основу циркуляров и указаний по духовно-учебному ведомству.

Источники и литература

Источники

1. ПСЗРИ 42 — Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2-е (1825–1881 гг.). СПб., 1866. Т. 42. № 44570.

2. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 802. Оп. 16. Д. 142: Учебный комитет при Синоде. Дело о печатании ревизорских отчетов о состоянии духовных семинарий и училищ.

3. Устав (1869) — Устав и штат Духовных академий Высочайше утвержденные 30 мая 1869 года. СПб.: Синод. тип., 1869.

Литература

4. Глубоковский (1907) — *Глубоковский Н. Н.* По вопросам духовной школы и об Учебном комитете при Священном Синоде. СПб., 1907. 148 с.

5. Извлечение (1875) — Извлечение из отчета по Ведомству духовных дел православного исповедания за 1875 г. СПб., 1876.

6. Миропольский (1892) — *Миропольский С. И.* 25-летие Учебного комитета при Святейшем Синоде // Церковные ведомости. 1892. № 23. С. 829–840.

7. Отчет (1873–1874) — Отчет о ревизии духовно-учебных заведений Тульской епархии в 1873–1874 г. СПб., 1875.

8. Прибавление (1907) — Организация центрального управления духовными училищами // Прибавление к Церковным ведомостям. 1907. № 51–52. С. 2307–2327.

9. Сухова (2006) — *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М.: ПСТГУ, 2006. 659 с.

10. Титов (1907) — *Титов Ф. И.* Две справки по вопросу о преобразовании духовных академий в России в XIX веке // Христианское чтение. 1907. № 4. С. 492–509.

11. Ферапонт Широков (2022а) — *Ферапонт (Широков), иером.* Обер-прокурор С. М. Лукьянов и его предложения по усовершенствованию контрольно-ревизионной деятельности

Учебного комитета при Святейшем Синоде // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии / Информационно-издательский отдел ЕДС. Екатеринбург, 2022. № 40. С. 202–213.

12. Ферапонт Широков (2022б) — *Ферапонт (Широков), иером.* Ревизии духовных школ до учебной реформы 1867 года // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2022. № 4 (21). С. 83–94.

13. Ферапонт Широков (2023) — *Ферапонт (Широков), иером.* Проблема взаимоотношений епархиальных архиереев с ревизорами Учебного комитета при Святейшем Синоде на примере архиепископа Саввы (Тихомирова) // Церковь. Богословие. История. 2023. № 4. С. 331–337.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

Диакон Николай Борисов

Жизнь Черниговской епархии конца XIX — начала XX вв. на страницах губернаторских отчетов

УДК 94(470+571):930.2+271.2-772(477.51)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_261
EDN NTBMEX

Аннотация: В любую эпоху Церковь вовлечена в общественно-политическую жизнь государства, а государство, в свою очередь, в лице представителей центральной и местной административной власти также оценивает действия членов Церкви, как духовенства, так и мирян, а также некоторые события ее жизни. Зачастую все эти аспекты находят отражение в официальной документации. Подобное происходило и в позднеимперской России. В данной статье путем сравнительного анализа выявляется информация о религиозной жизни Черниговщины в отчетах представителей местной губернской администрации в период с 1881 по 1913 гг., а также выделяются центральные темы, которые губернаторы считали достойными внимания центральной власти. Они находили отражение в отчетной документации вне зависимости от занимающего пост начальника губернии. На основании данного перечня и оценочных суждений, содержащихся в отчетах о состоянии губерний, произведена попытка определить характер взаимоотношений между церковной и светской властью, а также отношение того или иного начальника губернии к вопросам религиозной жизни населения Черниговщины.

Ключевые слова: Российская империя, Русская Православная Церковь, духовенство, отчет о состоянии губернии, А. К. Анастасьев, Н. А. Маклаков, С. В. Шаховской, святитель Феодосий Черниговский, Черниговская губерния, Черниговская епархия.

Об авторе: **Диакон Николай Юрьевич Борисов**
Магистр теологии, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: nikolai.borisovnikolay@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4198-3456

Для цитирования: Борисов Н., диак. Жизнь Черниговской епархии конца XIX — начала XX вв. на страницах губернаторских отчетов // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 261–270.

Статья поступила в редакцию 04.01.2024; одобрена после рецензирования 10.02.2024; принята к публикации 12.03.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Deacon Nikolay Borisov

Life of the Chernigov Diocese of the Late 19th – Early 20th Centuries on the Pages of Governor's Reports

UDK 94(470+571):930.2+271.2-772(477.51)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_261
EDN NTBMEX

Abstract: The Church is involved in the socio-political life of the state in any era, and the state, in its turn, through representatives of the central and local administrative authorities assesses actions of church members, both clergy and laity, as well as some events in church life. All these aspects are often reflected in official documents. The same thing happened in late imperial Russia. Using comparative analysis, information about religious life of the Chernigov region has been found out in the reports of representatives of the local provincial administration in the period from 1881 to 1913. Also highlighted are the central topics the governors considered to be worthy of the attention of the central government. The topics were reflected in the reports, regardless of the person who was the head of the province. Based on this list and the evaluative judgments of the reports on the state of the provinces, an attempt is made to determine the nature of the relationship between the church and secular authorities, as well as the attitude of this or that head of the province to the issues of religious life of the population of Chernigov region.

Keywords: Russian Empire, Russian Orthodox Church, clergy, report on the state of the province, A. K. Anastasiev, N. A. Maklakov, S. V. Shakhovskoy, St. Theodosius of Chernigov, Chernigov province, Chernigov diocese.

About the author: **Deacon Nikolai Yurievich Borisov**
Master of Theology, Postgraduate student of St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: nikolai.borisovnikolay@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4198-3456

For citation: Borisov N., deacon. Life of the Chernigov Diocese of the Late 19th – Early 20th Centuries on the Pages of Governor's Reports. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 261–270.

The article was submitted 04.01.2024; approved after reviewing 10.02.2024; accepted for publication 12.03.2024.

Отчет начальника губернии наравне со срочными донесениями губернаторов был одним из важнейших источников, на основании которых у представителей центральных органов власти строилось представление о положении дел в провинции. На протяжении XIX в. данный вид отчетности претерпел значительные структурные изменения, которые отразились и на содержании документации.

Необходимо выделить два законодательных акта, регламентировавших изменения в структуре отчетов в посл. четв. XIX — нач. XX вв.: «Высочайше утвержденные формы или программы для составления губернаторских отчетов», изданные 19 июня 1870 г. (ПСЗРИ II, т. 45, ч. 1, 856–865), и «Высочайше утвержденная Программа для составления губернаторских отчетов», вышедшая 11 апреля 1897 г. в 3-м томе «Полного собрания законов Российской империи» (ПСЗРИ III, т. 17, ч. 1, 170–171).

Формы составления отчетов, утвержденные в 1870 г. вопреки принятой в 1837 г. программе, содержащейся в «Общем наказе гражданским губернаторам» (ПСЗРИ II, т. 12, ч. 1, 361–439), предполагали, что новая отчетность будет содержать лишь то, «что было достойно Высочайшего внимания» (ПСЗРИ II, т. 45, ч. 1, 857), представляли из себя 9 статей, из которых информацию о церковных вопросах содержали три: 4-я — «Общественное благоустройство и благочиние», 6-я — «Народное образование», и 9-я — «Общие заключения и предположения» (ПСЗРИ II, т. 45, ч. 1, 859). При этом, судя по разъяснениям, 4-я статья не должна была содержать данных о раскольниках и сектантах (ПСЗРИ II, т. 45, ч. 1, 859), но, как будет показано ниже, черниговские губернаторы иногда вносили в отчетную документацию сведения о раскольниках, что можно, с одной стороны, трактовать как серьезность старообрядческого вопроса, а с другой — как влияние старой программы 1837 г., где в данную статью часто включались данные о старообрядцах.

6-я статья сообщала о числе духовных учебных заведений и обучающихся в них, а 9-я содержала информацию о религиозно-нравственном состоянии населения, значимых событиях, включая освящение памятников и зданий, а также сведения о богослужениях по случаю особых торжеств.

Конечно, большая часть статистической информации содержалась в приложении ко всеподданнейшему отчету, который теперь именовался обзором губернии. В него включались сведения, являвшиеся разъяснением или подтверждением того, о чем говорилось в самом отчете: в пункт о благоустройстве и благочинии добавлялись данные о расколе (хотя в отчете эти сведения, как было указано выше, не должны были фигурировать), а также сведения о многих других вопросах. Вдобавок обзор имел свое подробное приложение: как и в случае с программой 1837 г., им являлись статистические ведомости (ПСЗРИ II, т. 45, ч. 1, 862).

Следует отметить, что в данной статье рассматриваются только сами отчеты, поэтому ни обзоры, ни ведомости не вводятся исследователем в оборот.

Возвращаясь к обзору законодательных актов, следует остановиться на программе 1897 г., в которой нет четкого деления на разделы. В ней указывается, что губернатор должен сообщить в кратком и связном очерке без каких-либо подробностей, как отразился отчетный год на различных сторонах жизни губернии, включая народное образование и нравственность, о влиянии на это законодательных мер, а также указать важнейшие явления местной жизни, факты благотворительности и самоотверженной человеколюбивой деятельности губернских жителей. Кроме того, начальник губернии должен был сообщать о нуждах различных слоев населения и мерах по их удовлетворению, а также о сношениях по этому предмету с различными ведомствами, включая духовное (ПСЗРИ III, т. 17, ч. 1, 170–171). Таким образом, новый законодательный акт давал определенную «творческую» свободу администрации губернатора при подготовке отчета.

После обзора законодательной базы следует перейти к ситуации в самой Черниговской губернии. За период с 1881 по 1913 гг. губернаторский пост здесь занимали восемь человек. Сведения о церковной жизни за указанный период содержатся в отчетах пятерых из них: С. В. Шаховского, А. К. Анастасьева, Е. К. Андреевского,

Н. М. Родионова (единственного бывшего вице-губернатора Черниговской губернии), Н. А. Маклакова. Возможно, это говорит о том, что остальные трое (М. М. Веселкин, А. А. Хвостов, И. И. Стерлигов) не считали достойным внимания центральных органов власти сообщать о церковных вопросах, предоставляя эту миссию местному епархиальному начальству.

Упомянутые же пять губернаторов имели свои взгляды на религиозные вопросы, поэтому заслуживающим внимания представляется рассмотрение как тех пунктов в предоставляемых ими отчетах, которые совпадают, так и особенно тех, которые отличаются. Естественно, для разъяснения данного вопроса следует обратиться к самим текстам отчетной документации.

Первым из губернаторов, управлявших Черниговской губернией в указанный период, был С. В. Шаховской. Им подписаны отчеты за 1881–1883 гг. В связи с переводом в Эстляндскую губернию в 1885 г. он не предоставил отчет за 1884 г., представив только короткую его программу (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1885 г. Д. 189). Большое внимание им уделялось решению еврейского вопроса в губернии, с которым, в частности, связаны и приводимые им сведения о церковной жизни. Во-первых, это отражение ситуации 1881 г., когда после смерти царя Александра II на территории губернии прошла целая серия страшнейших еврейских погромов. Губернатор в этом случае для успокоения народных масс предполагал прибегнуть к помощи духовенства, которое, наравне с дворянством, не проявило не только сочувствия, но даже сожаления к потерпевшим, считая случившееся справедливым возмездием и возмущаясь лишь грубой его формой (РГИА. Ф. 1284. Оп. 70. 1882 г. Д. 368. Л. 7 об. — 8). Продолжение этой мысли можно найти и в отчете за следующий 1882 г. Здесь при упоминании вредного влияния евреев на местное население пишется: «Христианское население в смирении ожидает от Вашего Императорского Величества великой милости — освобождения от этого иноплеменного ига» (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1883 г. Д. 123. Л. 19).

Из других сведений, относящихся к церковной жизни, данный губернатор в отчете за 1883 г. упоминает только совершение литургии в кафедральном соборе по случаю коронации императора Александра III, сообщая, что стечение народа было настолько необычайным, что он заполнил всю соборную площадь (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1884 г. Д. 179. Л. 4).

То есть следует предположить, что губернатор считал нужным упоминать о церковных вопросах только в контексте светских торжественных событий или в контексте решения с помощью духовенства насущных проблем.

Совершенно другой подход был у его преемника — А. К. Анастасьева. Как человек, уделявший много внимания духовно-нравственному состоянию населения, он считал нужным упоминать о религиозных вопросах и в отчетной документации, иногда предоставляя в столицу отчеты с целыми вставками, приличные агиографическому жанру или текстам брошюр религиозно-нравственного содержания.

В первую очередь к приводимым им сведениям следует отнести вопрос о религиозно-нравственном воспитании населения. Так, причину бывших ранее беспорядков А. К. Анастасьев связывает не только с неприязнью к евреям и их вредным влиянием, но и с упадком в народе религиозного духа. Для поднятия этого духа он приказал внушать крестьянам, чтобы они в воскресные и праздничные дни непременно посещали храмы. Особо губернатор уделил внимание посещению церквей детьми, так как, по его мнению, религиозное воспитание молодого поколения составляет залог будущего счастья государства. В связи с этим он приказал сельским властям прямо требовать от родителей, чтобы они каждый раз посылали своих чад в церковь и чтобы в тех деревнях, где ее нет, деревенское общество снаряжало подводы для отправки детей к обедне в ближайшую церковь. На духовенство же губернатор возлагал функцию контроля за исполнением данного распоряжения (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1886 г. Д. 145. Л. 8–8 об.). Вопрос религиозно-нравственного воспитания поднимается А. К. Анастасьевым в контексте сведений о развитии школьного дела: он противопоставляет земским школам церковно-приходские, говоря, что они действительно

нужны народу, так как воспитывают молодое поколение в правилах любви к Богу, престолу и Отечеству, в твердой вере и чести (РГИА. Ф. 1276. Оп. 17. Д. 485. Л. 274 об.). Это утверждение во многом перекликается с той линией, которую проводил бывший тогда обер-прокурором Св. Синода К. П. Победоносцев.

Сообщение о религиозном подъеме жителей Черниговской губернии находит место в отчете за 1889 г., где А. К. Анастасьев впервые в подобной документации поднимает вопрос о будущей канонизации свт. Феодосия (Углицкого). Он сообщает о том, что к нетленному телу святого, покоящемуся в Борисоглебском соборе Чернигова, стекаются толпы молящихся, о чудесных исцелениях и об обретении веры совершенно неверующими людьми возле гроба архипастыря. На основании приводимых им примеров губернатор ходатайствует о прославлении угодника Божия, говоря о том, что это общее желание, так как у тела покойного архиепископа служатся не только панихиды, но и молебны, что вновь свидетельствует о его почитании народом, в глазах которого он свят. Тут же А. К. Анастасьев говорит о пользе данного прославления для жителей Малороссии и особенно Черниговщины, где православие в течение долгого времени претерпевало гонения и где нет других святых мощей, а следовательно, единение всех во имя одной религиозной идеи особенно важно (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1890 г. Д. 248. Л. 6 об. — 7 об.).

Сменивший Анастасьева на губернаторском посту М. М. Веселкин, занимавший эту должность чуть больше года, в единственном предоставленном им отчете не сообщает о подобных вещах, но следующий губернатор Е. К. Андреевский продолжает линию Анастасьева. Как недавно вступивший в должность, в отчетной документации за 1894 г. он говорит о поразившей его религиозности черниговцев, которые ни одно дело не считают успешным, если оно не сопровождается молитвой. Делая «реверанс» епархиальному начальству, он пишет, что подобное настроение поддерживается высшим духовенством. Упоминая о важных и торжественных событиях, он говорит о двух факторах, сопутствовавших подобному религиозному подъему: праздновании в 1893 г. тысячелетнего юбилея Черниговской кафедры, а также пребывании в Чернигове нетленного тела архиеп. Феодосия. Вторя А. К. Анастасьеву, он говорит о важности его прославления, о чудесах, о народной вере в его святость, прибавляя к этому краткие сведения о жизни святого и о его кончине (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1895 г. Д. 199. Л. 2 об. — 4 об.).

О религиозно-нравственном состоянии местного населения Андреевский вспоминает при описании благотворительности и развития школьного дела. Так, опору первой он видит в религиозности всех слоев населения (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1895 г. Д. 199. Л. 21). В сфере развития школ он особо уделяет внимание тому, что в каждой из них Закон Божий преподается священником, а ученики начинают каждое дело с молитвы, прибавляя к ней моление о здравии царской семьи (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1895 г. Д. 199. Л. 17 об.). Касаясь этого вопроса в отчете за 1896 г., он говорит, что губернское управление взялось за вопрос об обучении детей, обращая внимание главным образом на Закон Божий, Священную историю и на религиозно-нравственное развитие учеников (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1897 г. гр. Б. Д. 77. Л. 39), а в отчете за 1898 г. — что в земских школах стали тщательнее подбирать персонал, принимая на службу лишь тех, кто насаждает религиозно-нравственное воспитание в духе Православной Церкви, страхе Божием и преданности помазаннику Божию (РГИА. Ф. 1282. Оп. 1. Д. 1180. Л. 31). Продолжая тему народного образования, губернатор в 1899 г. уделяет внимание участию в этом деле епархиального ведомства (РГИА. Ф. 1282. Оп. 3. Д. 430. Л. 16).

Отдельной линией в отчетах проходит отношение к церковно-приходским школам земства: вражда между ними объясняется Андреевским неправильным пониманием земскими учреждениями интересов, преследуемых духовным училищным ведомством. Предлагается и решение данного вопроса путем совместной деятельности губернской администрации, Синода и Министерства народного просвещения (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1896 г. гр. Б. Д. 70. Л. 14; 1898 г. гр. Б. Д. 130. Л. 12 об.). При этом

наблюдаются и некоторые положительные моменты в подобных взаимоотношениях: например, сообщается, что в 1895 г. многие городские общественные управления, идя навстречу целям распространения церковно-приходских школ и ремесленных училищ, предоставляли в их распоряжение участки городских земель, а также обязались выдавать ежегодные денежные пособия на их содержание (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1896 г. гр. Б. Д. 70. Л. 15 об.), в 1898 г. 8 из 15 уездных земств ассигновали денежные пособия церковно-приходским школам в размере от 200 до 1000 руб. (РГИА. Ф. 1282. Оп. 1. Д. 1180. Л. 31). В 1897 г. Губернский комитет попечительства о народной трезвости ассигновал в распоряжение архиерея 2000 руб. Благодаря добавлению к этой сумме 1800 руб. из сумм епархии и от Св. Синода были проведены 6-недельные курсы по обучению у приглашенного из Пензенской епархии учителя регентов для сельских церковных хоров. Обучение прошли 112 учителей церковно-приходских школ со всей губернии. На основании результатов этого предприятия губернатор предлагает периодически повторять проведение подобных курсов (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1898 г. гр. Б. Д. 130. Л. 7–7 об.).

Значение церковно-приходских школ и отсутствие разногласий между членами разных ведомств подчеркивались и при описании борьбы с расколом и сектантством, которой посвящено несколько страниц в отчетах за 1894 и 1897 гг. Кроме того, отсюда исследователь может узнать, что Стародубский уезд был в то время одним из центров старообрядчества в империи (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1898 г. гр. Б. Д. 130. Л. 13–13 об.), раскол здесь держался благодаря фанатизму раскольнических лидеров, а штундизм больше всего был распространен на фабриках, рабочие которых находились в чужой местности без духовного окормления. Одним из средств противораскольнической и противосектантской деятельности оказалась посылка Синодом образованных миссионеров для определения мер по борьбе с заблуждениями, что и было осуществлено в 1894 г. в Черниговской епархии (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1895 г. Д. 199. Л. 10 об. — 13).

Также важным средством борьбы с расколом представлялось открытие большего числа храмов в уезде и улучшение материального положения уже существующих, так как «посады и другие населенные пункты данного района до крайности бедны церквами и церкви в них до крайности бедны» (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1898 г. гр. Б. Д. 130. Л. 14).

Вопрос о материальном положении духовенства упоминается и при описании в 1894 г. результатов назначения Александром III штатного содержания священникам. Благодаря этому повелению императора, согласно словам отчета, среди священнослужителей исчез старый тип священника: его заменил новый вид сельского священника-бессребреника, пользующегося безграничным влиянием на крестьянское общество, своими советами проводящего все доброе в сельской среде и являющегося истинным духовным отцом. Естественно, подчеркивается, что при таких условиях народ внимательно относится к пастырям, а также стремится обновлять и украшать храмы (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1895 г. Д. 199. Л. 9–10). Также отмечается деятельность Св. Синода, который дает многочисленные разрешения на открытие штатных священнических мест при бывших приписных церквах и на отпуск содержания пустующим приходам, где много лет не было своего священника. При этом утверждается, что даже остаток положения, при котором на два приходских храма приходится один священник, уже совершенно отжил (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1895 г. Д. 199. Л. 10). Священники же, в свою очередь, сильно радуются усилившемуся у народа в результате реформы продажи хлебного вина усердию к посещению храма (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1897 г. гр. Б. Д. 77. Л. 12 об.). Возможно, этот факт действительно имел место, так как после введения в империи монополии на продажу спирта уменьшилось количество питейных заведений, принадлежавших в Черниговской губернии, в основном, евреям. Их шинки считались рассадником преступлений и очагом безнравственности, а духовенство вполне естественно считало их главной причиной отсутствия на воскресных и праздничных богослужениях прихожан, которые вместо посещения церкви шли пьянствовать. Таким образом, резкое

сокращение количества таких заведений вполне могло стать причиной всеобщей радости черниговского духовенства.

Несколько раз в отчетах Е. К. Андреевского упоминается и деятельность духовенства. В первую очередь следует упомянуть про вставший в 1895 г. вопрос о благоустройстве кладбищ, на которых в то время производился даже выпас скота. Для их очистки, по мнению губернатора, необходим уход за могилами, а также благоговейное отношение к подобным местам. По данному вопросу губернское руководство связалось с епархиальным начальством, которое, в свою очередь, через благочинных приказало приходским священникам при произнесении проповеди напоминать прихожанам о необходимости содержать кладбища в надлежащем виде (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1896 г. гр. Б. Д. 70. Л. 20 об. — 21 об.). Кроме того, в отчете за 1896 г. говорится об устройстве духовенством при участии епископа Черниговского и Нежинского Антония (Соколова) духовно-нравственных бесед в Черниговском городском ночлежном приюте (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1897 г. гр. Б. Д. 77. Л. 40 об.), об участии священно- и церковнослужителей в работе комиссий по проведению всеобщей переписи населения (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1897 г. гр. Б. Д. 77. Л. 41 об.), в отчете за 1900 г. упоминается выдача каждому переселяющемуся в Южно-Уссурийский край (2126 человек) описания жизни свт. Феодосия, крестика, различных религиозно-нравственных брошюр, портретов императора и членов царской семьи, а также выдача на каждую семью Евангелия с молитвенником (РГИА. Ф. 1282. Оп. 3. Д. 542. Л. 28 об.). Отдельно в рамках описания благотворительной деятельности упоминается открытие в 1894 г. и работа черниговского отделения Императорского Православного Палестинского общества, председателем которого являлся Черниговский преосвященный (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1895 г. Д. 199. Л. 23 об.; 1897 г. гр. Б. Д. 77. Л. 40 об.).

Благотворительность на церковные нужды со стороны местного населения также отмечена губернатором в отчетах за 1896 и 1897 гг. Сообщается, что в 1897 г. при земледельческо-ремесленной исправительной колонии для несовершеннолетних на доброхотные пожертвования построен храм во имя свт. Феодосия Черниговского, иконостас для него подарен обществом крестьян с. Душатино, а в самом храме из воспитанников составлен церковный хор (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1896 г. гр. Б. Д. 70. Л. 14; 1898 г. гр. Б. Д. 130. Л. 15 об. — 16), а в 1896 г. по случаю коронации Николая II многие жители в качестве жертвы «сооружали иконостасы, часовни, иконы свт. Николая и св. царицы Александры» (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1897 г. гр. Б. Д. 77. Л. 20). Интересна благотворительная история, продолжавшаяся с 1894 по 1900 гг.: после смерти императора Александра III черниговцы стали собирать деньги на устройство иконы св. Александра Невского с целью размещения ее в Аничковом дворце в Санкт-Петербурге (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1895 г. Д. 199. Л. 24), в 1896 г. на оставшуюся от этого предприятия сумму была начата постройка больницы в память почившего царя (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1897 г. гр. Б. Д. 77. Л. 35 об.), а в 1900 г. совершены торжественная закладка и освящение церкви во имя свт. Феодосия при больнице в память Александра III с совершением молебна (РГИА. Ф. 1282. Оп. 3. Д. 542. Л. 28).

Кроме вышеперечисленных сведений в отчетах ежегодно появляются сведения об освящении различных зданий и совершении при этом богослужений с участием епархиального и викарного архиереев, а также местного духовенства: например, в 1894 г. епископом Новгород-Северским Питиримом (Окновым) было освящено общежитие Черниговской гимназии (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1895 г. Д. 199. Л. 16), в 1896 г. освящено здание женской гимназии в Глухове (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1897 г. гр. Б. Д. 77. Л. 18 об.), в 1897 г. местными архиереями в сослужении городского и сельского духовенства освящен памятник Александру II (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1898 г. гр. Б. Д. 130. Л. 16 об.), в 1898 г. освящена водонапорная башня в Чернигове (РГИА. Ф. 1282. Оп. 1. Д. 1180. Л. 30).

Самым крупным упоминаемым событием во время управления Андреевским Черниговской губернией стало долгожданное обретение мощей свт. Феодосия и его канонизация в 1896 г. В связи с этим подробно описываются не только сами торжества,

но и подготовка к ним. Отдельно рассказывается об устройстве целого временного «городка свт. Феодосия», об обеспечении порядка, о происходивших чудесах, о стечении на празднество более 100 тыс. человек, про богослужение, совершенное митрополитом Киевским Иоанникием (Рудневым) в сослужении шести архиереев и сонма духовенства. Не были обойдены вниманием и неприятные стороны данного события: в толпе были задержаны 150 карманников, а более 20 человек из-за большого скопления народа помещены в психиатрическое отделение больницы с высшей степенью нервного расстройства (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1897 г. гр. Б. Д. 77. Л. 25–32).

Таким образом, деятельность духовенства освещалась Е. К. Андреевским весьма широко и в позитивном ключе, что может говорить о хороших отношениях между губернским и епархиальным начальством, о чем свидетельствует и сам губернатор в отчете за 1896 г. (РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. 1897 г. гр. Б. Д. 77. Л. 42 об.).

Следующий губернатор А. А. Хвостов за три года управления Черниговской губернией в отчетной документации ни разу не упомянул о церковных вопросах. Бывший при нем вице-губернатором, а затем сменивший его на посту начальника губернии Н. М. Родионов, как в свое время С. В. Шаховской, упоминает о церкви только в контексте описания революционных событий в отчете за 1906 г., говоря, что местные сельские пастыри, боясь за свое существование и имущество, не произнесли ни осуждающего, ни ободряющего слова, оставаясь безмолвными свидетелями совершавшихся событий (РГИА. Ф. 1263. Оп. 4. Д. 52. Л. 118 об.). Также он сообщает о революционном брожении в Черниговской духовной семинарии, что выразилось в участии учеников в уличных демонстрациях, битье стекол, утвари и угрозах начальству, а также о привлечении некоторых семинаристов к дознаниям за антиправительственную агитацию в селах и участие в незаконном союзе воспитанников семинарии (РГИА. Ф. 1263. Оп. 4. Д. 52. Л. 125 об.).

Сменивший Родионова на этом посту Н. А. Маклаков изначально также подошел к использованию сведений о церковной жизни с практической точки зрения. В отчете за 1908 г. он описывает Спасо-Преображенский собор XI в. с покоящимися в нем мощами свт. Феодосия, противопоставляя это величие бедности губернского центра. Все это умело подводится к мысли о необходимости проведения через город железной дороги, что увеличит его доходы, в числе прочего дав «городу не один десяток тысяч богомольцев» (РГИА. Ф. 1284. Оп. 194. 1909 г. Д. 78. Л. 3 об.). Возможно, Н. А. Маклаков здесь следует требованию 1898 г., упомянутому исследовательницей Н. П. Дятловой, на основании которого губернатор должен был указывать в отчете источники местных доходов [Дятлова, 1964, 234]. Причем подобная линия не мешает ему упоминать при описании посещения им успешной артели кустарей-сапожников с. Леток совершение молебна о здравии императора в чистом храме, при отличном пении большого хора, а также о том, что сами жители с гордостью показывали благолепие своего храма и радовались большому количеству учащихся детей (РГИА. Ф. 1284. Оп. 194. 1909 г. Д. 78. Л. 9). Говоря же о настроениях населения губернии, Н. А. Маклаков пишет, что во время объезда посещал сельские церкви, где совершались молебны о здравии императора, а при разговорах с пожилыми людьми было заметно, что в крестьянах жива вера в Бога (РГИА. Ф. 1284. Оп. 194. 1909 г. Д. 78. Л. 15).

Правда, следует отметить, что за последующие три года он упомянул о церковных вопросах лишь однажды: в отчете за 1911 г. в связи с реформированием сщмч. Василием (Богоявленским) епархиального братства св. Михаила, князя Черниговского. Губернатор счел необходимым уделить внимание целям братства, его организации, а также успехам в сфере благотворительности, религиозно-патриотического воспитания и борьбы с народными пороками (РГИА. Ф. 1284. Оп. 194. 1914 г. Д. 39. Л. 27–28).

Таким образом, следует отметить, что за период с 1881 по 1913 гг. в отчетах о состоянии Черниговской губернии затрагиваются следующие темы, заслуживающие внимания исследователя истории Русской Церкви: религиозно-нравственное воспитание местного населения, развитие церковно-приходских школ (в период обер-прокурорства К. П. Победоносцева), благотворительная и иная деятельность духовенства,

работа церковных благотворительных организаций и влияние религиозности населения на дело благотворительности, различные торжества, среди которых освящение памятников и зданий, совершение богослужений, открытие мощей свт. Феодосия Черниговского, участие или неучастие духовенства в революционных событиях и потрясениях, борьба духовенства с расколом и сектантством, а также некоторые вопросы, связанные с деятельностью епархиального начальства, такие как очистка и благоустройство кладбищ и реформирование епархиального братства.

В целом, большее внимание церковным вопросам уделяется губернаторами в первых предоставляемых ими отчетах, когда они кладут на бумагу свои «первые впечатления» о губернии. Кроме того, следует отметить, что отражение находят, в основном, те вопросы, решение которых требовало участия губернского начальства. Отдельно необходимо указать на то, что упоминание церковных вопросов в отчетной документации напрямую связано с личностью губернатора, предоставляющего ее. Объективность же данных упоминаний и реальность описываемых событий остаются сомнительными, так как противоречат статистике, предоставляемой епархиальным начальством. Например, следствием введения штатного содержания священникам в отчете объявляется исчезновение образа старого пастыря-вымогателя, но, судя по жалобам прихожан, поступающим в синодальную канцелярию, за один год можно зафиксировать более 10 случаев вымогательства священнослужителями денег за требы. Соответственно, епархиальное начальство ежегодно получало намного больше подобных прошений об удалении или наказании местного священника за указанное деяние.

Кроме того, губернатор Е. К. Андреевский упоминает, что ситуация с окормлением одним священником двух приходов осталась в прошлом. Если говорить об официальной статистике, то, действительно, редки случаи, когда тот или другой приход оставался без своего места, но произошло это благодаря их сокращению за счет приписки значительного количества церквей к другим приходам на основании Высочайше утвержденного 19 января 1876 г. расписания приходов. В результате к 1894–1895 гг. количество приписных церквей в Черниговской епархии составляло около 10% от их общего числа. В отчете о состоянии епархии за 1895 г. еп. Антоний (Соколов) сообщает, что в епархии 75 таких церквей (большая часть в северных уездах губернии), почти в каждом приходе г. Стародуба есть приписная церковь, из-за чего каждый приход становится громадным (иногда от 3 до 5 тыс. и более душ). При этом большая часть приходов — однопричтовые, что в совокупности с вышеописанным укрупнением не дает священникам выполнять все свои обязанности по отношению к прихожанам (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1601. Л. 20 об. — 21). Иными словами, недостатка в членах причта, действительно, не было, но был недостаток в приходах, а следовательно, в количестве самих причтов.

Таким образом, целый ряд оптимистических оценок начальника губернии не находит подтверждения в отчетах черниговского епархиального преосвященного, но рассмотрение данных разночтений не входит в область данного исследования. Изучение этого вопроса является темой отдельного исследования.

Источники и литература

Источники

1. ПСЗРИ. II — Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Второе: в 55 т. Т. 12. Отделение первое; Т. 45. Отделение первое. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1838, 1874.

2. ПСЗРИ. III — Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Третье: в 33 т. Т. 17. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1900. 730 с.

3. РГИА — Российский Государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1601; Ф. 1263. Оп. 4. Д. 52; Ф. 1276. Оп. 17. Д. 485; Ф. 1282. Оп. 1. Д. 1180; Оп. 3. Д. 430, 542; Ф. 1284. Оп. 70. 1882 г. Д. 368; Оп. 194. 1909 г. Д. 78; 1914 г. Д. 39; Оп. 223. 1883 г. Д. 123; 1884 г. Д. 179; 1885 г. Д. 189; 1886 г. Д. 145; 1890 г. Д. 248; 1895 г. Д. 199; 1896 г. гр. Б, Д. 70; 1897 г. гр. Б. Д. 77; 1898 г. гр. Б. Д. 130.

Литература

4. Дятлова (1964) — *Дятлова Н. П.* Отчеты губернаторов как исторический источник // Проблемы архивоведения и источниковедения. Материалы научной конференции архивистов Ленинграда. 4–6 февраля 1964 г. Л.: Наука, 1964. С. 227–246.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

А. П. Савчук

Обер-прокуроры Святейшего Синода думской монархии в отечественной историографии

УДК 271.2-732.3-9+94(470+571):930
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_271
EDN MVOSEL

Анотация: В статье рассматривается образ и роль обер-прокуроров думской монархии в отечественной историографии советского периода и современности. Целью работы является анализ существующих на данное время отечественных исследований, в которых затрагивалась деятельность обер-прокуроров думского периода монархии. Методология исследования строится на принципах историко-сравнительного и историко-типологического методов. Фигуры начальников ведомства православного вероисповедания изучались крайне фрагментарно. Однако если в советской научной мысли они появлялись исключительно в трудах по политической истории, то в кон. XX в. и нач. XXI в. они начинают вызывать интерес как личности или в контексте церковной истории. Пересматривается и роль Г. Распутина в их судьбе, возможность его влияния подвергается сомнению.

Ключевые слова: обер-прокурор, Св. Синод, отечественная историография, Церковь, А. Д. Оболенский, П. П. Извольский, С. М. Лукьянов, В. К. Саблер, А. Д. Самарин, А. Н. Волжин, Н. П. Раев.

Об авторе: **Анастасия Павловна Савчук**
Ведущий эксперт Центра изучения культурного наследия Института фундаментальных проблем социо-гуманитарных наук Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ» (Московский инженерно-физический институт).
E-mail: anastasia6818@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0007-7498-024X

Для цитирования: Савчук А. П. Обер-прокуроры Святейшего Синода думской монархии в отечественной историографии // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 271–281.

Статья поступила в редакцию 23.11.2023; одобрена после рецензирования 24.12.2023; принята к публикации 18.01.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Anastasia P. Savchuk

Chief Prosecutors of the Holy Synod of the Duma Monarchy in Russian Historiography

UDK 271.2-732.3-9+94(470+571):930
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_271
EDN MVOSEL

Abstract: The article is a study of the image and role of chief prosecutors of the Duma monarchy in Russian historiography of the Soviet period (1990s — Present). The purpose of the work is to analyze currently existing works related to the activities of the last chief prosecutors. The research methodology is based on the principles of historical-comparative and historical-typological methods. Personalities of the heads of the Department of Orthodox Religion were studied very incompletely. However, while in the Soviet period they were mentioned just in works on political history, at the end of the 20th century and the beginning of the 21st century, they began to arouse interest as individuals or in the context of Church history. The role of G. Rasputin in their fate is also reviewed; the possibility of his influence is questioned.

Keywords: chief prosecutor, Holy Synod, domestic historiography, Orthodox Church, A. Obolensky, P. Izvolsky, S. Lukianov, V. Sabler, A. Samarin, A. Volzhin, N. Raev.

About the author: **Anastasia Pavlovna Savchuk**
Leading expert, Center for the Study of Cultural Heritage, Institute of Fundamental Problems of Social Sciences and Humanities, National Research Nuclear University MEPHI (Moscow Engineering Physics Institute).
E-mail: anastasia6818@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0009-0007-7498-024X

For citation: Savchuk A. P. Chief Prosecutors of the Holy Synod of the Duma Monarchy in Russian Historiography. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 271–281.

The article was submitted 23.11.2023; approved after reviewing 24.12.2023; accepted for publication 18.01.2024.

Введение

Институт обер-прокуратуры и личности глав ведомства православного вероисповедания рассматривались в отечественной историографии крайне отрывочно. Меньше всего внимания уделялось обер-прокурорам последних времен монархии, возглавлявшим ведомство после отставки К. П. Победоносцева.

Настоящая статья охватывает корпус отечественной историографии от первых трудов советских лет до настоящего времени. Должность «ока государева» совмещала в себе государственного служащего и деятеля Церкви и затрагивалась учеными в трудах совершенно разных направленностей. Поэтому современные труды разбиты по принципу предмета исследования: по политическией истории, истории внутрицерковных реформ, а также исследования личностей.

Советская историография

Совершенно естественно, что советская историография, идеологически ангажированная, рассматривала церковные вопросы в основном сквозь призму политики и идеологии [Лукин, 1919, 3]. Личности обер-прокуроров растворялись в советских идеологических нарративах и включались в число «классовых врагов». А. Д. Оболенский, хотя и либерал, обличался в неосведомленности в церковных делах, во главе которых был поставлен [Титлинов, 1924, 15], а обновление им Св. Синода и намерение созвать Поместный Собор объяснялось желанием отвлечь массы от революционной деятельности [Зырянов, 1984, 96]. А. А. Ширинский-Шихматов стал олицетворением желания правительства покончить с реформами [Кризис самодержавия, 1984, 204]. С. М. Лукьянов обвинялся в узости мышления и медлительности [Титлинов, 1924, 45]. П. П. Извольский предстает в большинстве случаев в виде «бесцветной» личности и чиновника-дилетанта [Ростовцев, 1930, 148]; В. К. Саблер — яркий закоронелый реакционер [Ростовцев, 1930, 128–135], распутинец [Церковь в истории 1967, 262; Дякин, 1967, 80]. Кроме того, Саблер исследовал социализм и утверждал, что христианство и социализм несовместимы. Показательно, что описание деятельности В. К. Саблера как противника социализма у разных историков встречается сразу после упоминания о ленских расстрелах: буквально в следующем же предложении [Церковь в истории, 1967, 257, 265; Грекулов, 1969, 100]. А. Д. Самарин представлен советской историографией в наиболее выгодном свете среди всех обер-прокуроров думской монархии [Кризис самодержавия, 1984, 569, 615, 625].

Зачастую в работах советских историков проводится мысль, что главную роль в делах Церкви играл Г. Распутин, который считался ими истинным носителем обер-прокурорской власти [Кандидов, 1934, 13–14; Церковь в истории, 1967, 277; Грекулов, 1969, 162; Зырянов, 1984, 218]. Бесспорными его ставленниками считались В. К. Саблер [Аврех, 1989, 78–79] и Н. П. Раев [Титлинов, 1924, 53; Дякин, 1967, 261; Аврех, 1989, 156]. А. Н. Волжин между тем отмечался как косвенный назначенец Распутина [Дякин, 1967, 179; Аврех, 1989, 154]. Неожиданные выводы встречаются в монографии Е. Д. Черменского. Ссылаясь на мнения некоторых современников, в том числе обер-прокурора А. Н. Волжина, автор пришел к заключению, что «старец» не имел влияния на царя и царицу, а лишь подстраивался под их мнения [Черменский, 1976, 236].

В кон. 1980-х гг. вырос интерес к Православной Церкви. Водоразделом во взаимоотношениях Церкви и государства стало широкое празднование 1000-летия Крещения Руси в 1988 г. Началось рассмотрение «белых пятен» церковной истории XX в. В 1989 г. вышел труд «Русское православие: Вехи истории», призванный, судя по всему, вписать историю Церкви советского периода в контекст общей истории Церкви, отрицая репрессии и какие-либо преступления советской власти против верующих [Русское православие, 1989, 668]. Несмотря на заявленную беспристрастность монографии [Русское православие, 1989, 9], по-прежнему факты вольно

подгонялись под определенную идею [Русское православие, 1989, 398], а несостыковки сглаживались обтекаемыми формулировками [Русское православие, 1989, 406]. Имели место и опечатки [Русское православие, 1989, 407], а также поверхностное понимание внутрицерковных вопросов [Русское православие, 1989, 406]. Решающую роль в политике обер-прокуроров авторы определяли Г. Распутину [Русское православие, 1989, 408].

Историография 1990-х гг.

В 1990-е гг. на фоне известных политических событий перед церковным обществом встал вопрос, какое положение займет восстановленная в своих правах Церковь в Российском государстве.

На волне роста общего интереса к истории Церкви были попытки изучить обер-прокуроров как начальников церковного ведомства на протяжении двух столетий, а также осмыслить их отчеты в качестве отдельного исторического источника [Фирсов, 1991, 75–84]. В 1994 г. вышла статья Т. Г. Фруменковой [Фруменкова, 1994], где приводились результаты произведенного автором анализа социального, национального, имущественного положения обер-прокуроров на протяжении всего периода существования этой должности. Обер-прокурорам последнего десятилетия монархии посвятил целую главу в своей монографии петербургский историк С. Л. Фирсов [Фирсов, 1996а, 418–462], он также изложил свои исследования в статьях, опубликованных в «Новом часовом» [Фирсов, 1996б, 53–59]. Эти статьи, являясь, в сущности, первыми работами, посвященными обер-прокурорам думской монархии, содержат много свежей информации о личностях, занимавших этот пост, анализ истории их назначений и отставок. К примеру, назначение П. П. Извольского автор называет компромиссом Николая II, П. А. Столыпина и общественности [Фирсов, 1996б, 55], а мотивы назначения А. Н. Волжина историк ищет сразу в нескольких факторах [Фирсов, 1997, 70].

Возник интерес и к биографиям отдельных обер-прокуроров. Так, в 1990 г. в журнале «Наука и религия» вышла статья, посвященная С. М. Лукьянову [Грекова, 1990а; Грекова, 1990б]. Постановкой вопроса о пересмотре роли и личности В. К. Саблера можно считать доклад Ю. С. Белова на 11-й Всероссийской заочной конференции в Санкт-Петербурге [Белов, 1998, 129–131].

Современная историография

Изучение обер-прокуроров

В начале XXI в. продолжились исследования фигур обер-прокуроров думской монархии. Интерес к одному из них, считавшемуся выразителем общественного мнения, ознаменовался выходом в 2017 г. сборника документов, посвященных А. Д. Самарину, с предисловием его внука С. Н. Чернышева [Подвигом добрым, 2017]. Попытка рассмотреть развитие политических взглядов А. Д. Самарина отображена в статье С. К. Кобелева и С. Н. Чернышева [Кобелев, Чернышев, 2019, 151–166]. Статью можно назвать постановкой проблемы, ибо тема в ней так и не была полностью раскрыта. Е. Ю. Ковальская в своей статье подробно раскрывает тему взаимоотношений А. Д. Самарина и великой княгини Елизаветы Федоровны [Ковальская, 2021, 148–162]. Продолжается более детальное рассмотрение деятельности обер-прокурора С. М. Лукьянова: в 2022 г. вышла статья, посвященная предложениям С. М. Лукьянова по усовершенствованию контрольно-ревизионной деятельности Учебного комитета при Св. Синоде [Ферапонт Широков, 2022, 202–213]. Личность В. К. Саблера и его деятельность по созданию системы школ в своем имении также привлекла к себе внимание исследователей [Смирнова, 2009, 2–15]. Общий портрет обер-прокуроров думской монархии составил в своем докладе Ф. А. Гайда.

Автор абстрагируется от идеологических клише, встраивая назначения обер-прокуроров и их действия на этом посту в политический и общественный контекст. По его мнению, обер-прокуроры — даже те, которые раньше считались ставленниками Г. Распутина, на самом деле «являлись креатурами премьеров или неформальных лидеров правительства» [Гайда, 2022, 243].

В отдельной статье А. В. Соколов изучает роль Н. П. Раева в бракоразводном деле Безродновых и Барятинских [Соколов, 2012, 26–33]. Через призму вмешательства царя в бракоразводные дела в целом Ф. А. Селезнев смотрит на проблему отчуждения императора и Ведомства православного вероисповедания [Селезнев, 2019, 61–73].

Обобщающие труды по истории Церкви

В обобщающих трудах по истории Церкви о. Владислава Цыпина [Цыпин, 2007], М. И. Одинцова [Одинцов, 2002], В. А. Федорова [Федоров, 2003], В. В. Маленкова [Маленков, 2013] и прот. Георгия Митрофанова [Митрофанов, 2002] деятельность обер-прокуроров находит крайне скудное освещение. Также у М. А. Бабкина их личности совершенно растворяются в глобальной концепции борьбы «священства» против «царства» на рубеже XIX–XX вв. [Бабкин, 2017, 524]. Наиболее целостной картиной отличается лишь монография С. Л. Фирсова. В целом автор повторяет многие выводы прошлых лет. В отношении же В. К. Саблера заметно некоторое смещение акцентов. Если в предыдущих работах значительное внимание уделялось личным качествам и недочетам этого обер-прокурора, то в монографии 2002 г. историк ставит негативное отношение общества к В. К. Саблеру в общий контекст недовольства сложившимися церковно-государственными отношениями [Фирсов, 2002, 366–368]. В отставке А. Д. Самарина с поста обер-прокурора С. Л. Фирсов видит теперь не столько откровенно распутинский след, сколько недовольство царя тем, что А. Д. Самарин активно придавал огласке церковные дела [Фирсов, 2002, 441].

Работы по политической истории

Обер-прокуроры по-прежнему продолжают упоминаться в контексте политической истории России нач. XX в.

С. В. Куликов в своей работе, посвященной политической элите, изучает обер-прокуроров В. К. Саблера и А. Д. Самарина наравне с другими политическими деятелями. В. К. Саблера автор называет «дуалистом» по своим политическим взглядам [Куликов, 2004, 45]. Позиция обер-прокурора А. Д. Самарина рассматривается в динамике: с течением времени взгляды этого обер-прокурора левели и перед Февральской революцией были близки к оппозиции [Куликов, 2004, 133]. Это во многом предопределило его оставку [Куликов, 2004, 98]. Правые политические взгляды В. К. Саблера затрагиваются в монографии Д. И. Стогова [Стогов, 2007, 139, 170], а также в статье К. А. Соловьева [Соловьев, 2021, 73–99]. Благодаря исследованию Ю. И. Кирьянова обращает на себя внимание факт сложных, подчас конфликтных взаимоотношений правых партий (Союз русского народа) и обер-прокурора В. К. Саблера [Кирьянов, 2001, 153–155].

Непростые взаимоотношения главы правительства П. А. Столыпина и обер-прокуроров П. П. Извольского, С. М. Лукьянова и В. К. Саблера рассматриваются в статьях свящ. Георгия Ореханова [Ореханов, 2008, 7–16] и Ф. А. Гайды. Ф. А. Гайда приходит к выводу, что назначение обер-прокурором В. К. Саблера было результатом эволюции церковной политики П. А. Столыпина, которая предполагала усиление Св. Синода и назначение человека, сведущего в церковной сфере и с «сильной волей» [Гайда, 2015, 108; Гайда, 2014, 31; Гайда, 2016, 128–129]. Отдельную статью Ф. А. Гайда посвятил воззрениям общественности на Церковь и церковное устройство, где заметил, что общественные деятели упрекали «синодальную бюрократию» в тех грехах, которых сами не были чужды — например, в вовлечении Церкви в политику [Гайда, 2008, 18]. Эти и другие выводы вошли в монографию Ф. А. Гайды, изданную в 2016 г.

В работе отмечены политические черты обер-прокуроров: А. Д. Самарин, к примеру, был близок Ставке [Гайда, 2016, 406–407] и был одним из тех лиц, которые вызвали острый внутриполитический кризис в августе 1915 г. [Гайда, 2016, 439]. Кроме того, автор ставит под сомнение сложившееся мнение о влиянии императрицы на назначения министров, в том числе обер-прокурора Н. П. Раева [Гайда, 2016, 441; Гайда, 2015, 378–387]. Рассматривается кризис церковно-государственных отношений и в статье А. Б. Богомолова, который, заимствуя термин из области шахмат, называет сложившуюся ситуацию правовым цунгцвангом. Так, любые шаги (в том числе обер-прокуроров) только ухудшали положение [Богомолов, 2019, 62].

Труды по истории реформирования Церкви начала XX в.

Кроме того, что обер-прокуроры были бюрократическим элементом в церковной жизни, нельзя не взглянуть на них как на деятелей Церкви. Только в начале XXI в. в научной среде сформировалось направление по изучению истории церковных реформ. В 2003 г. вышла монография Т. А. Кудриной и В. К. Пинкевич, посвященная вероисповедным реформам. В числе прочего авторы приводят позиции В. К. Саблера насчет вопроса о свободе совести [Кудрина 2003, 188]. Л. С. Бокарева посвятила церковным проектам (1913–1917) монографию, составленную на основе кандидатской диссертации. Она отмечала, что если изначально позиция обер-прокурора была очень важна в деле церковного реформирования [Бокарева, 2017, 103], то со временем вопрос о приходе начали пытаться взять под свой контроль депутаты Государственной думы, ибо лимит доверия Св. Синоду в конце царствования Николая II был окончательно исчерпан [Бокарева, 2017, 157]. Исследуя также деятельность митр. Питирима, Л. С. Бокарева подробно останавливается на деталях конфликта митрополита и обер-прокурора А. Н. Волжина [Бородулина (Бокарева), 2006, 153–159]. Кроме того, этот обер-прокурор старался вести активную подготовку реформы прихода [Бокарева, 2017, 150]. Следующий же обер-прокурор был persona non grata в Св. Синоде, поэтому его деятельность была заведомо обречена на провал [Бокарева, 2017, 190]. Отдельно исследовала Л. С. Бокарева и проблему реформирования прихода, чему посвятила доклады и статьи [Бокарева, 2012а, 133–142; Бокарева, 2012б, 221–237]. Но более пристально изучает эту тему А. Л. Беглов, защитивший в 2020 г. диссертацию по этой теме на соискание степени доктора исторических наук [Беглов, 2019б]. В диссертации автор часто обращается к позиции обер-прокуратуры по вопросу о реформе прихода. Отдельную статью исследователь посвятил участию семейства Самариных в обсуждении приходского вопроса, в ней он называет их вклад в развитие темы «очень существенным» [Беглов, 2019в, 245]. Поэтому назначение А. Д. Самарина вызывало надежды общественности и царя на решение этого вопроса [Беглов, 2019в, 244–245]. А. Л. Беглов показывает, как приходской вопрос создавал дополнительный повод для межведомственного противостояния обер-прокурора и Думы, а позже — обер-прокурора и Петроградского митрополита, из-за чего вокруг этой темы формировались «причудливые альянсы» [Беглов, 2019а, 77].

Накал социальной напряженности и развитие социализма требовали принятия мер в этом направлении. Развитие политики Св. Синода и обер-прокуроров в динамике рассматривает в своей статье М. Е. Грабко [Грабко, 2014, 186–195]. Падение авторитета Церкви в массах, принятие закона о веротерпимости обусловили еще один насущный вопрос: о реформе церковного управления. Этому посвящена книга свящ. Георгия Ореханова «На пути к Собору». Князя А. Д. Оболенского автор называет «чрезвычайно интересной личностью», разбирая круг его родственных связей и знакомств, делая вывод о широкой осведомленности князя как в правительственных кругах, так и в либеральных [Ореханов, 2002, 144]. Отец Георгий соглашается с С. Ю. Витте, назвавшим всех обер-прокуроров после К. П. Победоносцева «дилетантами», добавляя, что «чехарда» в этом ведомстве не способствовала продвижению церковной реформы [Ореханов, 2002, 145–146].

Изучение личностей современников

Изучение личностей сегодня является популярной сферой в исторической науке. Обер-прокуроры думской монархии упоминались в различных исследованиях, посвященных их современникам. Роковую роль для последних обер-прокуроров монархии сыграла фигура Г. Распутина, отношение к которому стало для общества главным мерилом честности государственных деятелей. Отношение к «старцу», по сравнению с советской историографией, стало более рациональным. Хотя некоторые исследователи по-прежнему разделяли версию о влиянии «старца» на назначения многих обер-прокуроров последнего десятилетия империи, появился ряд работ, где обращалось внимание на недостоверность данной позиции. Авторы последних отмечают, что «старец» задним числом присоединялся к уже сложившемуся мнению царя или царицы. Например, уже упоминавшийся С. В. Куликов, помимо описания политических расхождений А. Д. Самарина с императором, утверждает, что «обращение к распутинской теме было, в глазах императора, признаком недостаточной лояльности. Поэтому увольнение А. Д. Самарина, затронувшего пресловутую тему при сопротивлении попытки епископа Варнавы, друга Г. Е. Распутина, канонизировать Иоанна Тобольского, доказывало не всесилие „безответственных влияний", а его мифичность» [Куликов, 2004, 101]. Доказывает С. В. Куликов и отсутствие влияния «темных сил» на обер-прокуроров А. Н. Волжина [Куликов, 2004, 103] и Н. П. Раева [Куликов, 2004, 229–230].

В 2007 году в серии ЖЗЛ вышла биография Г. Распутина, выдержавшая затем три издания. А. Н. Варламов старается непредвзято взглянуть на одиозную фигуру Г. Распутина. Биография написана на основе внушительного корпуса источников и литературы. Автор приходит к выводу, что увольнение С. М. Лукьянова связано с противостоянием его и П. А. Столыпина Г. Распутину [Варламов, 2012, 237]. В. К. Саблер обозначен автором «распутинским ставленником», так как, по его мнению, продвигал желания Г. Распутина в Св. Синоде [Варламов, 2012, 238]. Тем не менее автор не говорит о тотальном повиновении царя Распутину: в некоторых вопросах «старец» только поддерживал императора [Варламов, 2012, 512]. В связи с этим автор ставит проблему иначе, задавая риторический вопрос: почему своему государю не верили те лица, которым доверял он сам? Это относится и к А. Д. Самарину [Варламов, 2012, 513]. А. Н. Волжин «не был ни его [Распутина] сторонником, ни тем более ставленником» [Варламов, 2012, 579]. Н. П. Раева, по мнению автора, «безо всяких скидок можно считать распутинской креатурой» [Варламов, 2012, 658].

Невозможно посмотреть на деятельность обер-прокуроров без изучения духовенства. Так, обер-прокуроры мимоходом упоминаются в коллективной монографии «Иерархия русской православной Церкви, патриаршество и государство в революционную эпоху» [Лавров и др., 2008]. Взаимоотношения обер-прокуроров и епископата описаны в докладе Ю. И. Белоноговой [Белоногова, 2002, 138–145]. Еще больше внимания они заняли в повествованиях о судьбах отдельных архиереев. Так, в работе А. И. Мраморнова [Мраморнов, 2008], а также игум. Дамаскина (Орловского) [Дамаскин Орловский, 2010], посвященных одной и той же личности — еп. Гермогену (Долганову), часто упоминается обер-прокурор В. К. Саблер, сыгравший большую роль в жизни архипастыря. Относительно его взаимоотношений с владыкой Гермогеном А. И. Мраморнов солидаризируется с героем своих научных изысканий, характеризуя В. К. Саблера как бюрократа и распутинца [Мраморнов, 2006, 283], замечая, впрочем, и ошибки в действиях самого епископа. Также В. К. Саблер фигурирует в работах и статьях, посвященных таким архиереям, как митр. Антоний (Вадковский) [Соловьев, 2002], митр. Владимир (Богоявленский) [Дамаскин Орловский, 2009, 240].

Личность последнего петроградского митрополита времен монархии Питирима (Окнова) привлекла к себе особое внимание исследователей. Деятельности владыки посвятили свои труды Л. С. Бокарева [Бородулина (Бокарева), 2006, 153–159;

Бородулина (Бокарева), 2009, 112–119; Бокарева, 2011, 106–110] и С. Л. Фирсов [Фирсов, 2011]. В числе прочего С. Л. Фирсов отмечает некоторые аспекты взаимоотношений митрополита с обер-прокурорами В. К. Саблером и А. Н. Волжиным. Первый сначала покровительствовал иерарху, но затем стал его «гонителем» [Фирсов, 2011, 48–49]. Отношения с А. Н. Волжиным, в период пребывания которого на посту обер-прокурора митрополит был назначен на Петроградскую кафедру, с самого начала были плохими: обер-прокурор был против этого назначения [Фирсов, 2011, 92]. Это была откровенная борьба, в которой обер-прокурор в итоге потерпел поражение [Фирсов, 2011, 139].

Выводы

Обер-прокуроры думской монархии рассматривались советской историографией исключительно в контексте политической истории. Их церковная деятельность начала освещаться только с кон. 90-х гг. XX в., когда появились работы по вопросам церковного реформирования. Нередко начальники ведомства православного вероисповедания упоминаются в исследованиях личностей их современников. Коллективный портрет обер-прокуроров, а также личности С. М. Лукьянова и В. К. Саблера были описаны в нескольких небольших статьях. Из восьми человек, занимавших в исследуемый период пост главы ведомства православного вероисповедания, чаще всего упоминаются В. К. Саблер и А. Д. Самарин. Тем не менее фигуры обер-прокуроров думской монархии не получили достаточно широкого освещения в российской историографии. Анализ их деятельности проводился мимолетом, только в связи с конкретной проблемой.

Источники и литература

1. Аврех (1989) — *Аврех А. Я.* Царизм накануне свержения. М.: Наука, 1989.
2. Аникеева (2002) — *Аникеева Е. Н.* Саблеровский центр церковного образования в селе Богословском // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Материалы 2002. М., 2002. С. 134–145.
3. Бабкин (2008) — *Бабкин М. А.* События Первой Российской революции и Святейший Синод Русской православной Церкви (1905–1906) // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 2008. № 4 (21). С. 30–39.
4. Бабкин (2011) — *Бабкин М. А.* Священство и царство. (Россия, начало XX в. — 1918). Исследования и материалы. М.: Индрик, 2011.
5. Бабкин (2017) — *Бабкин М. А.* Святейший Синод Православной российской церкви и свержение монархии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Т. 62. Вып. 3: История. СПб., 2017. С. 522–545.
6. Беглов (2019а) — *Беглов А.* Кризис «государственной церковности» в фокусе приходского вопроса. 1860-е — 1917 г. // Государство. Религия. Церковь. В России и за рубежом. М.: РАНХиГС, 2019. № 1/2 [37]. С. 58–89.
7. Беглов (2019б) — *Беглов А. Л.* Православный приход Российской империи на рубеже XIX–XX вв.: состояние, дискуссии, реформы: Дис. … докт. ист. наук, специальность 07.00.02 — Отечественная история. М., 2019.
8. Беглов (2019в) — *Беглов А.* Семейство Самариных и приходской вопрос в Российской империи. 1860-е — 1910-е годы // Тетради по консерватизму. 2019. № 2. М.: Фонд ИСЭПИ, 2019. С. 235–247.
9. Беглов (2021) — *Беглов А. Л.* Православный приход на закате Российской империи: состояние, дискуссии, реформы. М.: Индрик, 2021. (Сер.: Церковные реформы: Дискуссии в Православной Российской Церкви начала XX века. Поместный Собор 1917–1918 гг. и предсоборный период).

10. Белов (1998) — *Белов Ю. С.* В. К. Саблер. Личность и эпоха // Исторические личности России. Материалы одиннадцатой Всероссийской заочной научной конференции. СПб.: НЕСТОР, 1998. С. 129–131.

11. Белоногова (2002) — *Белоногова Ю. И.* Отношения иерархов Русской православной церкви и государственной власти в начале XX в. // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Материалы 2002. М., 2002. С. 138–146.

12. Богомолов (2019) — *Богомолов А. Б.* Государственно-Церковные Отношения в России в Период Думской Монархии: Правовой Цугцванг // Журнал российских исследований. Türkiye Rusya Araştırmaları Dergisi. 2019. № 1. С. 46–65.

13. Бокарева (2011) — *Бокарева Л. С.* Митрополит Питирим и вопрос об улучшении материального обеспечения приходского духовенства // Герценовские чтения 2010. Сб. научн. и учебно-метод. тр. / Ред. кол.: В. В. Барабанов (отв. ред.), А. Б. Николаев (сост.) и др. СПб., 2011. С. 106–110.

14. Бокарева (2012а) — *Бокарева Л. С.* Реформа православного прихода (1914–1917): Синодальное ведомство // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. Научный журнал. Т. 4: История. СПб., 2012. № 4. С. 133–142.

15. Бокарева (2012б) — *Бокарева Л. С.* Вопрос о реформе прихода в IV Государственной думе // Таврические чтения 2012. Актуальные проблемы парламентаризма: история и современность. Международная научная конференция: Сб. научн. статей. СПб., 2013. С. 221–237.

16. Бокарева (2017) — *Бокарева Л. С.* Проекты церковных реформ в России в 1913–1917 гг. СПб., 2017.

17. Бородулина (Бокарева) (2006) — *Бородулина (Бокарева) Л. С.* Церковно-реформаторская деятельность митрополита Питирима // Вестник молодых ученых. 2006. № 2. С. 153–159.

18. Бородулина (Бокарева) (2009) — *Бородулина (Бокарева) Л. С.* Тобольско-Варнавинское дело и митрополит Питирим // Герценовские чтения 2008: Сб. научн. и учебно-метод. тр. / Ред. кол.: В. В. Барабанов (отв. ред.), А. Б. Николаев (сост.) и др. СПб., 2009. С. 112–119.

19. Бычков (1998) — *Бычков С.* Русская Церковь и императорская власть (Очерки по истории Православной Российской церкви 1900–1917 годов). М., 1998.

20. Варламов (2007) — *Варламов А. Н.* Григорий Распутин-Новый. М.: Молодая гвардия, 2012.

21. Цыпин (2007) — *Цыпин В., прот.* История Русской православной церкви: Синодальный и новейший периоды. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2007.

22. Гайда (2008) — *Гайда Ф. А.* Русская политическая общественность последних лет Империи о вере и Церкви // 1917-й: Церковь и судьбы России. К 90-летию Поместного Собора и избрания Патриарха Тихона. Материалы международной научной конференции. Москва, 19–20 ноября 2007. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. С. 16–24.

23. Гайда (2014) — *Гайда Ф. А.* Совет министров о проблемах Православной Российской Церкви (1906–1914) // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 2 (57). С. 23–37.

24. Гайда (2015) — *Гайда Ф. А.* Столыпин и эволюция правительственного курса в церковной сфере // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2015. № 25. С. 106–108.

25. Гайда (2016) — *Гайда Ф. А.* Власть и общественность в России: диалог о пути политического развития (1910–1917). М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016.

26. Гайда (2017) — *Гайда Ф. А.* Власть и общественность в России в период кризиса Третьеиюньской системы: диалог о пути политического развития (1910–1917 гг.): Автореф. дис. … докт. ист. наук: специальность 07.00.02. М., 2017.

27. Гайда (2022) — *Гайда Ф. А.* Обер-прокуроры Святейшего Синода в 1905 г. — феврале 1917 г.: коллективный портрет // Церковь и власть: К 300-летию учреждения Святейшего Синода в Русской Церкви / [Отв. Ред. Г. В. Бежанидзе]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. С. 231–247.

28. Грабко (2014) — *Грабко М. Е.* Обер-прокуроры Святейшего Синода и «рабочий вопрос»: мнения и проекты его решения в 1880–1914 гг. (по материалам всеподданейших

отчетов обер-прокурора) // Вестник Волжского университета имени В. Н. Татищева. 2014. № 3 (15). С. 186–195.

29. Грекова (1990а) — *Грекова Т.* «Странная» карьера // Наука и религия. 1990. № 4. С. 8–10.

30. Грекова (1990б) — *Грекова Т.* «Странная» карьера // Наука и религия. 1990. № 5. С. 15–17.

31. Грекулов (1969) — *Грекулов Е. Ф.* Церковь, Самодержавие, народ. (2-я половина XIX — начало XX в.). М.: Наука, 1969.

32. Дамаскин Орловский (2009) — *Дамаскин (Орловский), игум.* Жизнеописание священномученика Владимира (Богоявленского), митрополита Киевского // Церковь в истории России. Сб. 8. М.: ИС РАН, 2009.

33. Дамаскин Орловский (2010) — *Орловский В. А. (игумен Дамаскин).* Церковное служение и общественная деятельность епископа Гермогена (Долганева) в условиях кризиса церковно-государственных отношений конца XIX — начала XX вв.: Дис. … канд. ист. наук. Курск, 2010.

34. Дякин (1967) — *Дякин В. С.* Русская буржуазия и царизм в годы первой мировой войны (1914–1917). Л.: Наука, 1967.

35. Зырянов (1984) –— *Зырянов П. Н.* Православная Церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. / Отв. ред. д. и.н. А. И. Клибанов. М.: Наука, 1984.

36. Кандидов (1934) — *Кандидов Б.* Церковь и Февральская революция. М., 1934.

37. Кирьянов (2001) — *Кирьянов Ю. И.* Правые партии в России. 1911–1917. М., 2001.

38. Кобелев, Чернышев (2019) — *Кобелев С. К., Чернышев С. Н.* Развитие взглядов А. Д. Самарина на пути сохранения царской власти в 1905 и в 1917 гг. // Ипатьевский вестник. 2019. № 1 (2). Кострома, 2019.

39. Ковальская (2021) — *Ковальская Е. Ю.* Великая княгиня Елизавета Фёдоровна и А. Д. Самарин: к истории взаимоотношений // Российская история. М., 2021. № 4. С. 148–162.

40. Кризис самодержавия (1984) — Кризис самодержавия в России. 1895–1917 / Отв. ред. В. С. Дякин Л., 1984.

41. Кудрина, Пинкевич (2003) — *Кудрина Т. А., Пинкевич В. К.* Вероисповедные реформы в России в начале XX века. М.: РАГС, 2003.

42. Куликов (2004) — *Куликов С. В.* Бюрократическая элита Российской империи накануне падения старого порядка (1914–1917). Рязань, 2004.

43. Лавров и др. (2008) — *Лавров В. М., Лобанов В. В., Лобанова И. В., Мазырин А. В.* Иерархия русской православной Церкви, патриаршество и государство в революционную эпоху. М.: Русская панорама, 2008

44. Лукин (1919) — *Лукин Н. М. (Антонов И.)* Церковь и государство. Харьков, 1919.

45. Маленков (2013) — *Маленков В. В.* Государство и православная церкрвь в России: Монография. М., 2013.

46. Митрофанов (2002) — *Митрофанов Г., прот.* История Русской Православной Церкви 1900–1927. М.: Сатисъ, 2002.

47. Мраморнов (2006) — *Мраморнов А. И.* Церковная и общественно-политическая деятельность епископа Гермогена (Долганова, 1858–1918). Саратов: Научная книга, 2006.

48. Одинцов (1994) — *Одинцов М. И.* Государство и церковь в России. XX век. М., 1994.

49. Ореханов (2002) — *Ореханов Г., свящ.* На пути к Собору. М., 2002.

50. Ореханов (2008) — *Ореханов Г., свящ.* Вероисповедная политика П. А. Столыпина и Поместный Собор РПЦ 1917–1918 // 1917-й: Церковь и судьбы России. К 90-летию Поместного Собора и избрания Патриарха Тихона. Материалы международной научной конференции. Москва 19–20 ноября 2007. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. С. 7–16.

51. Подвигом добрым (2017) — «Подвигом добрым подвизался…» Материалы к жизнеописанию Александра Дмитриевича Самарина (1868–1932) / Авт.-сост. С. Н. Чернышев и прот. Д. Сазонов. Кострома: Изд-во Костромской митрополии, 2017.

52. Росляков (2016) — *Росляков Е. С.* Начало церковной деятельности Антония (Храповицкого) в оценках и воспоминаниях современников // Общество: философия, история, культура. Научный журнал. 2016. № 1. С. 88–91.

53. Ростовцев (1930) — *Ростовцев Н.* Духовенство и русская контрреволюция конца династии Романовых. М.: Безбожник, 1930.

54. Русское православие (1989) — Русское православие: Вехи истории. / Науч. ред. А. И. Клибанов. М.: Политиздат, 1989.

55. Селезнев (2019) — *Селезнев Ф. А.* Николай II и развод супругов Бутович (1908–1909 гг.) // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. Вып. 91. С. 61–73.

56. Соколов (2012) — *Соколов А. В.* Дело обер-прокурора Н. П. Раева в 1917 году // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. Рецензируемый научный журнал. СПб., 2012. № 151. С. 26–33.

57. Соловьев (2002) — *Соловьев И. В.* Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Антоний (Вадковский) и российская церковно-общественная жизнь в начале XX столетия: Дис. … канд. ист. наук, специальности 07.00.00, 07.00.02. М., 2002.

58. Соловьев (2021) — *Соловьев К. А.* Правительство и избирательные кампании в Государственную думу // Российская империя между реформами и революциями. 1906–1916: Коллективная монография / Под ред. А. И. Миллера и К. А. Соловьева. М.: Квадрига, 2021.

59. Стогов (2007) — *Стогов Д. И.* Правомонархические салоны Петербурга-Петрограда (конец XIX — начало XX века). СПб.: Дмитрий Буланин, 2007.

60. Титлинов (1924) — *Титлинов Б. В.* Церковь во время революции Пг.: Былое, 1924.

61. Федоров (2003) — *Федоров В. А.* Русская православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М.: Русская панорама, 2003.

62. Ферапонт Широков (2022) — *Ферапонт (Широков), иером.* Обер-прокурор С. М. Лукьянов и его предложения по усовершенствованию контрольно-ревизионной деятельности Учебного комитета при Святейшем Синоде // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2022. № 40. С. 202–213.

63. Фирсов (1991) — *Фирсов С. Л.* Отчеты обер-прокуроров Святейшего Синода как источник по истории Русской православной церкви. 1903–1914 // Вспомогательные исторические дисциплины. Л.: Наука, 1991. Т. XXIII. С. 75–84.

64. Фирсов (1994) — *Фирсов С. Л.* Православная Церковь и Российское государство в конце XIX — начале XX вв.: Проблемы взаимоотношений духовной и светской власти: Дис. … канд. ист. наук. СПб., 1994.

65. Фирсов (1996а) — *Фирсов С. Л.* Православная церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. С. 418–462.

66. Фирсов (1996б) — *Фирсов С. Л.* Обер-прокуроры Святейшего Правительствующего Синода в последнее десятилетие существования самодержавия в России // Новый часовой. СПб., 1996. № 4. С. 53–59.

67. Фирсов (1997) — *Фирсов С. Л.* Обер-прокуроры Святейшего Правительствующего Синода в последнее десятилетие существования самодержавия в России // Новый часовой. СПб., 1997. № 5. С. 65–76.

68. Фирсов (1997) — *Фирсов С. Л.* Православная Церковь и Российское государство в 1907–1917 гг.: социальные и политические проблемы: Дис. … докт. ист. наук. СПб., 1997.

69. Фирсов (2002) — *Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918). М., 2002.

70. Фирсов (2011) — *Фирсов С. Л.* Искусившийся властью: история жизни митрополита Петроградского Питирима (Окнова). М.: ПСТГУ, 2011.

71. Фруменкова (1994) — *Фруменкова Т. Г.* Обер-прокуроры Святейшего Синода (1722–1917) // Из глубины времен. СПб., 1994.

72. Церковь в истории (1967) — Церковь в истории России (XI в. — 1917 г.). Критические очерки / Отв. ред. д. и. н. Н. А. Смирнов. М.: Наука, 1967.

73. Черменский (1976) — *Черменский Е. Д.* IV Государственная дума и свержение царизма в России. М.: Мысль, 1976.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

Диакон Константин Бабак

Конфессиональная проблематика в западнорусских епархиях Российской империи: взгляд западнорусских губернаторов по материалам переписки губернских канцелярий с Департаментом духовных дел иностранных исповеданий (1905–1909 гг.)

УДК 94(474/477):930.2+[271.2+272]-9:322(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_282
EDN NAKRHI

Аннотация: Вступление в силу манифеста «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. вызвало новый виток конфессионального и национального противостояний в западнорусских губерниях Российской империи. В свете новых изменений вероисповедного законодательства властям, в частности губернаторам, предстояло разрешать вопрос обострившегося противостояния между православным и католическим населением вверенных им губерний. В данной статье предпринята попытка осветить мнение губернаторов западнорусских регионов Российской империи по вопросу обострившейся конфессиональной проблематики в связи с вступлением в силу указанного манифеста. Источник публикации — уникальные документы Департамента духовных дел иностранного исповедания Министерства внутренних дел Российской империи, которые хранятся в Российском Государственном историческом архиве (Санкт-Петербург).

Ключевые слова: манифест «Об укреплении начал веротерпимости», конфессиональная проблематика, западнорусские губернии, западнорусский край, православие, католицизм, господствующее вероисповедание, польский национализм.

Об авторе: **Диакон Константин Сергеевич Бабак**
Магистр теологии, аспирант III года обучения аспирантуры Московской духовной академии.
E-mail: babak.konstantin.96@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9696-9961

Для цитирования: Бабак К., диак. Конфессиональная проблематика в западнорусских епархиях Российской империи: взгляд западнорусских губернаторов по материалам переписки губернских канцелярий с Департаментом духовных дел иностранных исповеданий (1905–1909 гг.) // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 282–289.

Статья поступила в редакцию 27.11.2023; одобрена после рецензирования 24.12.2023; принята к публикации 17.01.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Deacon Konstantin Babak

Confessional Issues in the Western Russian Dioceses of the Russian Empire: the View of Western Russian Governors Based on Correspondence of Provincial Offices with the Department of Theological Affairs of Foreign Denominations (1905–1909)

UDK 94(474/477):930.2+[271.2+272]-9:322(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_282
EDN NAKRHI

Abstract: The entry into force of the manifesto "On strengthening the principles of religious tolerance" of April 17, 1905 caused a new wave of confessional and national confrontations in the Western Russian provinces of the Russian Empire. New changes in religious legislation made the authorities, governors in particular, to resolve the problem of the escalating confrontation between the Orthodox and Catholic parts of the population of the provinces entrusted to them. An attempt is made to highlight the opinion of the governors of the Western Russian regions of the Russian Empire on the aggravated religious issues caused by the publication of the manifesto under discussion. The source of the publication is unique archival documents of the Department of Theological Affairs of Foreign Denominations of the Ministry of Internal Affairs of the Russian Empire, which are stored in the Russian State Historical Archive (St. Petersburg).

Keywords: manifesto "On strengthening the principles of religious tolerance", confessional issues, Western Russian provinces, Western Russian region, Orthodoxy, Catholicism, dominant religion, Polish nationalism.

About the author: **Deacon Konstantin Sergeevich Babak**
Master of Theology, 3rd year Postgraduate Student, Church History Department, Moscow Theological Academy.
E-mail: babak.konstantin.96@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9696-9961

For citation: Babak K., deacon. Confessional Issues in the Western Russian Dioceses of the Russian Empire: the View of Western Russian Governors Based on Correspondence of Provincial Offices with the Department of Theological Affairs of Foreign Denominations (1905–1909). *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 282–289.

The article was submitted 27.11.2023; approved after reviewing 24.12.2023; accepted for publication 17.01.2024.

Противостояние на конфессиональной и национальной почве является неотъемлемой частью истории западнорусского региона Российской империи, где всегда происходило столкновение Востока и Запада, православных и католиков, русских, белорусов, украинцев с поляками. После обнародования манифеста «Об укреплении начал веротерпимости» (ПСЗРИ, 1883–1913, т. 25, № 26125) на территории западнорусских губерний последовал новый виток обострения межконфессиональных отношений, усугубляемых и национальным вопросом (см.: [Католическая пропаганда, 1905; О вероисповедной нетерпимости, 1905; Об укреплении начал, 1905; Красничинский, 1906; Еще одно звено, 1909; Левицкий, 1908; Новое насилие, 1908]). Прозелитический и агрессивный настрой католического духовенства ярко описывается в письме преосвящ. Серафима (Мещерякова; 1860–1933), епископа Полоцкого и Витебского, губернатору Витебского региона: «В первых числах октября сего года в местечко Волынцы, Дриссенского уезда прибыл из Петербурга ксёндз. <…> Произнося свои проповеди в Волынецком римско-католическом костеле, ксёндз этот, между прочим, называл православную веру „собацкую“, таинства — „скверною“, пастырей — „вожаками“ народа, идущими в ад, который поставил в своей двери чудовище с пламенем, пожирающий попов схизмацкой веры и весь народ за ними идущий. <…> Исповедь схизмацкой веры — не исповедь, причащение — не причащение. <…> Там народ не Тела Бога приобщается, потому что Причастие у попов висит над кроватями их жен и в червей превращается» (РГИА. Ф. 821. Оп. 3. Д. 807. Л. 22). Ввиду таких громких заявлений проповедников-католиков в условиях действующей конфессиональной свободы данная проблема требовала разрешения на уровне не только центральных органов управления империи, но и региональных властей.

В свете существующих представлений о конфессиональной проблематике в западнорусском регионе после принятия Манифеста о веротерпимости, особый интерес представляет официальная переписка представителей высшей государственной власти региона (генерал-губернаторов и губернаторов) с Департаментом духовных дел иностранных исповеданий. Многие из архивных материалов, относящихся к данному тематическому блоку, в момент своего создания являлись секретными. Данный факт свидетельствует в первую очередь о том, что, к примеру, статистические данные, которые подготавливались губернскими канцеляриями для отправки в столичный департамент, соответствовали действительности в степени, которая была достижима для государственного аппарата того времени. Помимо этого, в секретных донесениях губернаторы могли позволить себе напрямую высказать мнение о проблематичной конфессиональной ситуации, которое могло оказаться некомплементарным по отношению к духовенству господствующего исповедания в Российской империи. Отдельного внимания заслуживают и яркие конфликтные прецеденты, которые высвечивают определенные существенные характеристики сложившейся межконфессиональной ситуации, так как они не остались достоянием лишь губернских бюрократических процессов, но легли на стол чиновников столичного ведомства.

Частные мнения государственных служащих высшего порядка представляют собой не только личную оценку конфессиональной проблематики региона, но также, в силу занимаемой ими должности, обязывающую преследовать долгосрочные государственные интересы, могут служить источником более объективной оценки ситуации, чем, к примеру, периодическая церковная печать. Так, в своем донесении в Департамент духовных дел иностранных исповеданий от 1909 г. минский губернатор отмечал, что относительно «враждебных отношений между православным духовенством и католическим населением губернии, причиной этому отчасти служит издающаяся в Минске газета „Минское слово“, редакция которой чуть ли не в каждом номере помещает статьи вызывающего тона по отношению к местным католикам и их религиозным стремлениям, благодаря чему католическое духовенство и католики в свою очередь всячески стараются вселить своим единоверцам ненависть и вражду к священникам и православным жителям губернии» (РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 1066. Л. 70 об. — 71).

Определенное желание «реванша» над господствующим исповеданием, получившее у католиков и униатов возможность реализации после принятия Манифеста о веротерпимости, не возникало в регионе на пустом месте. Для многих униатов подобное противостояние могло было быть даже потомственной задачей. К примеру, в местечке Логишин Минской губернии жители-униаты официально добивались возможности исповедовать католичество в течение почти 40 лет, получая от официальных представителей власти отказы или безразличие к их проблеме. В переписке по данному делу обер-прокурор Св. Синода характеризует многолетнее желание жителей данного местечка как «упорное домогательство принадлежать к римско-католическому исповеданию» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 302. Л. 1). При этом несколько комиссий, проводивших дознание по инициативе православного духовенства, по словам жителей местечка установили, что те никогда не исповедовали православие, а только католичество (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 302. Л. 9).

В записке от 1888 г. жителей местечка на имя обер-прокурора Св. Синода вся ситуация красноречиво характеризуется как «двадцатичетырехлетнее страдание нашего общества без исполнения для него надлежащим духовенством христианских обрядов» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 302. Л. 3 об.). Притом, следует обратить внимание, это не была проблема какой-то одной семьи или небольшой группы людей. Упомянутую записку от 1888 г. подписали 183 неграмотных и пять грамотных мужчин — жителей местечка.

Ситуация разрешается только в 1905 г., когда в дело вмешивается папа Римский. Очередное прошение жителей местечка передано от понтифика министру иностранных дел Российской империи по дипломатическим каналам (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 302. Л. 19). Только подобное вмешательство, которое легло на созданную в империи юридическую базу, сформированную Манифестом, способствовало спустя 40 лет различных бюрократических препон появлению в докладе министра внутренних дел следующей формулировки: «Обращаясь к рассмотрению вышеупомянутого всеподданнейшего прошения, я не могу не признать, что исторически окрепшее, не поддающееся никаким мерам воздействия, тяготение Логишинских униатов к католицизму является достаточным основанием к предоставлению им, на точном основании Высочайшего Указа 17 апреля сего года, в деле выбора веры следовать указаниям совести. Засим, по мнению моему, отпадает и самый повод к существовавшему доселе запрету относительно постройки в м. Логишине костела» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 302. Л. 19 об. — 20).

Частное мнение, претендующее на объективное описание действительности, мы встречаем и в письме ковенского губернатора в Департамент духовных дел иностранных исповеданий. Характеризуя актуальное межконфессиональное напряжение и вполне успешную прозелитическую деятельность католического духовенства, он пишет следующее: «В то время, когда православные священники, в большинстве случаев многосемейные и материально дурно обеспеченные, связанные своими семейными и имущественными заботами, лишены возможности уделять достаточно времени и внимания нуждам своих, хотя и немногочисленных, но далеко разбросанных прихожан, римско-католическое духовенство, свободное от житейских забот, строго дисциплинированное, умело организованное и руководимое своим духовным начальством, не жалеет сил и трудов, а где нужно и расходов, для укрепления в своей сплоченной пастве приверженности к католичеству, доводя ее до фанатизма» (РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 1066. Л. 166 об. — 167).

Разумеется, непреходящие материальные проблемы уездного духовенства и его загруженность семейными заботами не являлись в глазах губернатора единственной причиной всех проблем, которые бы устранялись введением целибата по примеру католиков. Но сколь бы ни было обидно вновь и вновь читать об одних и тех же неизживаемых проблемах православных священнослужителей, переписка ковенского губернатора высвечивает их вполне стандартный набор. К уже упомянутым сложностям добавляются формализм в подходе к делу окормления паствы, развившийся на фоне комфортного и безопасного положения господствующего исповедания,

прочно защищенного до 1905 г. государственным законодательством. Личные посещения прихожан остаются у православного духовенства в пренебрежении в силу того, что формальным минимумом, обеспечивающим статистически привлекательную картинку, являлось просто ежегодное внесение в исповедные списки (РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 1066. Л. 168).

Весьма примечательным является и тот факт, что прозелитическая деятельность католического духовенства активно велась не только через привычные просветительские и образовательные учреждения, всегда выгодно отличавшие католическую церковную организацию. На службу католической миссии оказалось поставлено даже предпринимательство. По данным Министерства внутренних дел, в рассматриваемом регионе римско-католические священники принимали активное участие в организации сельскохозяйственных обществ, ссудо-сберегательных товариществ и потребительских лавок. Все эти малые частные предприятия носили конфессиональный характер. Происходившая за счет этого конфессиональная монополизация торговли позволяла воздействовать на православное население путем демонстративной благотворительности или, наоборот, отказа в продаже продуктов (см.: (РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 1066. Л. 205)). Характерно и признание Министерства внутренних дел в невозможности на законных основаниях вмешаться в ситуацию: «Министерство… вместе с тем не имеет возможности, в пределах предоставленной ему законом власти, применять меры репрессивного характера по отношению к кооперациям, кои открываются отдельными частными лицами» (РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 1066. Л. 206).

Особой областью прозелитического влияния римско-католического духовенства являлись смешанные семьи, в которых один из супругов исповедовал католичество. Губернаторы западнорусских регионов отмечали, что именно православные члены смешанных семей составляют значительную часть статистики по переходам из господствующего исповедания. «Отпадали от православия… главным образом члены семей со смешанными браками, т. е. в которых один из супругов католик, случаи же отпадения членов чисто православных семей наблюдались как исключительно редкое явление», — писал в декабре 1908 г. волынский губернатор в конфиденциальном донесении в Департамент духовных дел иностранных исповеданий (РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 1066. Л. 20).

Сходное замечание встречается и в донесении киевского губернатора: «Вообще переход из православия в католичество имеет характер отдельных, не связанных друг с другом явлений, за исключением лишь двух сел. <…> В этих случаях отпали от православия лица только формально числившиеся православными, во всех же остальных случаях отпадение обуславливается, в большинстве, существующими или предположенными браками православных с католиками или наличностью в семействах лиц римско-католического вероисповедания» (РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 1066. Л. 67 об.).

Работа с данной группой населения была настолько стандартизирована, что главные способы воздействия вошли в тематическую рассылку Министерства внутренних дел киевскому, подольскому и волынскому генерал-губернаторам, виленскому, ковенскому и гродненскому генерал-губернаторам, варшавскому генерал-губернатору, а также минскому, могилевскому, витебскому, курляндскому, бессарабскому губернаторам. Среди данных способов упоминались следующие:

«1. отлучение от исповеди и причастия тех католиков, которые не переводят в римско-католическую веру православных членов своего семейства;

2. угрозы муками чистилища, особенно действующими на женщин-католичек, которые, при нежелании мужа принять католичество, отравляют ему семейную жизнь;

3. отлучение от соборования и причастия болящих католиков, у которых члены семейства не принимают католичество» (РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 1066. Л. 16–16 об.).

Конфиденциальные докладные губернаторов западнорусских регионов в Департамент духовных дел иностранных исповеданий позволяют составить представление о статистической картине переходов из православия в католичество (см. табл. 1). Из представленных данных видно, что не во всех губерниях власти вели качественный

учет, т. к. отсутствует фиксация переходов, совершенных с нарушениями официальной процедуры. Обстоятельства подобных нарушений со стороны католического духовенства могли носить абсолютно любой характер: от злонамеренного пренебрежения законодательными нормами до вполне безобидных причин вроде подтвержденного свидетелями предсмертного желания. В любом случае по губерниям, предоставляющим статистику по неофициальным переходам, видно, что таковые могут в разы превышать официальные данные.

Самую подробную роспись в Министерство предоставляет Минская губерния, которая сообщает не только общее число перешедших на момент предоставления данных, но также и распределение переходов по годам. Из этого сообщения можно сделать однозначный вывод, что наибольшее число переходов с нарушениями приходится на первые два года после провозглашения Манифеста. Таким образом, учет неофициальных переходов оказывается крайне важным, поскольку их правонарушительный характер во многом может быть обусловлен неоткалиброванностью государственной системы, оказавшейся в новых условиях конфессиональной реальности.

Именно в первые годы осуществился формальный переход тех групп населения, которые в документах обозначаются как «православные только по имени». По этой причине можно высказать предположение, что истинную результативность прозелитической деятельности католицизма в западнорусских регионах стоит оценивать по переходам 1908 г. и позднее, когда падает число переходов с нарушением процедуры, а количество официальных переходов становится вполне репрезентативным (см.: (РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 1066. Л. 113)).

Таблица 1

Губерния	Год	Всего официальных переходов отдельных лиц обоего пола	Всего переходов без соблюдения законного порядка
Волынская	1905–1908	1314	–
Подольская	1905–1908	597	3024
Киевская	1905–1908	2127	–
Минская	1905–1908	387	14459

Косвенным образом подобное предположение подтверждается тем, что именно в 1908 г. министр внутренних дел П. А. Столыпин адресует обер-прокурору Св. Синода служебную записку о жалобах римско-католического епископата на поведение православного духовенства с замечаниями следующего характера: «Возводимые <…> на православное духовенство обвинения в предвзятом, будто бы, отношении к р.-к. церкви и ее представителям не подтверждаются имеющимися в моем распоряжении данными, и что сам епископ не приводит каких-либо конкретных фактов, которые с очевидностью свидетельствовали бы о проявлениях беспричинной вражды православных священников к ксендзам и католицизму. К сему я добавил, что факт совершенно нетерпимых отношений ксендзов к господствующей Церкви и ее служителям, а равно и к правительственным распоряжениям, установлен уже давно и притом с полной несомненностью, в виду чего католическое духовенство, зачастую вступая в активную борьбу с основными началами нашей государственности и не нуждается в моей защите» (РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 1066. Л. 2–2 об.).

Действительно, католицизм в западнорусских регионах служил не только сугубо конфессиональным маркером, но во многом и политической декларацией, осью сборки и выражения национального самосознания. Прежде всего польского населения. Проповедническая кафедра становилась не только местом провозглашения евангельских истин, но также и политической трибуной, что неизменно привлекало внимание государственных органов. Так, в 1909–1910 гг. в переписке гродненского

губернатора фиксируется прецедент употребления в церковной проповеди ненадлежащих выражений: «26-го декабря 1909 года в костеле на проповеди во время вечернего богослужения вышеназванный настоятель (Эдуард Войцеховский. — *диак. К. Б.*) произнес следующие слова: „Помните прихожане, что вы есть поляки, и лучше быть плохим поляком, чем хорошим русским“» (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3255. Л. 64).

Ярким примером смешения националистического и конфессионального полей является прецедент в Минской губернии. Вызванный для приведения к присяге новобранцев ксёндз Скоковский отказался делать это на русском (государственном) языке, произнес речь с порицанием православной веры (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3250. Л. 83–83 об.). Притом подобное поведение не единожды было замечено со стороны ксёндза Скоковского, что вынудило Министерство внутренних дел настоять на применении к нему санкций со стороны начальства (РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3250. Л. 97 об.).

Таким образом, из переписки губернаторов с Департаментом духовных дел иностранных исповеданий видно, что после вступления в силу Манифеста «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. фиксируется тенденция к увеличению числа агрессивных прозелитических действий со стороны не только католических ксёндзов, но и состоятельных панов-поляков, которые использовали экономическое давление на крестьян в качестве рычага по переходам православного населения в латинское вероисповедание. Данная тенденция обусловлена тем, что господствующее вероисповедание не было защищено настолько жестко, как это было до принятия конфессионального манифеста. Стоит отметить, что данный формат прозелитизма был эффективным, так как со стороны законодательства не возникало никаких вопросов к ссудо-сберегательным товариществам и потребительским лавкам, пропагандирующим величие поляков и их латинской веры, прежде чем решить вопрос о выдаче ссуды крестьянину православного вероисповедания. Отдельной нерешенной проблемой в деле массовых переходов из православия в католицизм в западнорусских губерниях являлись смешанные браки православных с католиками, которые в первые годы религиозной свободы прибавили к числу католиков новых членов католических общин как раз из смешанных семей. Из данных, представленных губернаторами западнорусских губерний в Департамент духовных дел иностранных исповеданий, можно заключить, что истинную результативность прозелитической деятельности католицизма в западнорусских регионах стоит оценивать по переходам 1908 г. и позднее, когда падает число переходов с нарушением процедуры о правилах перехода, предписанной Министерством внутренних дел, а количество официальных переходов становится больше. Это дает возможность характеризовать результативность прозелитизма католических ксёндзов, так как самый большой процент перешедших из православия в католицизм приходится на тех, кто номинально был причислен к лицам православного вероисповедания, однако из поколения в поколение хранил верность католицизму.

Обсуждая же деятельность православного духовенства в западнорусских епархиях, губернаторы подымали главную проблему, а именно дурное его материальное обеспечение. В период конфессионального противостояния с римско-католическим духовенством этот фактор прямо сказывался на степени активизации деятельности православного духовенства в защиту веры. Разрешение данного вопроса так и оставалось в рамках обсуждения в переписке чиновников.

Источники и литература

Источники

1. РГИА — Российский Государственный исторический архив.

РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 1066: Дело о рассмотрении случаев пропаганды духовенством католицизма и магометанства среди православных и о мерах борьбы с ней. 1908–1909.

РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 302: Дело о разрешении жителям местечка Логишин Пинского уезда Минской губернии перехода из православного вероисповедания и постройки римско-католической церкви в местечке Логишин. 1885–1905.

РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3255: Наблюдение за действиями римско-католического духовенства Империи. 1910.

РГИА. Ф. 821. Оп. 125. Д. 3250: Наблюдение за действиями римско-католического духовенства Империи. 1904–1906.

РГИА. Ф. 821. Оп. 3. Д. 807: Дело об увольнении ксёндза Ю. Родзевича за порицание православия. 1904–1907.

2. ПСЗРИ (1883–1913) — Манифест 17 апреля 1905 года «Об укреплении начал веротерпимости» // Полное собрание законов Российской империи (1883–1913 гг.). Т. 25. № 26125. С. 257–258.

Литература

3. Еще одно звено (1909) — Еще одно звено к длинной цепи ксендзовско-католических, редко караемых безобразий // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1909. № 1. С. 23–24.

4. Католическая пропаганда (1905) — Католическая пропаганда // Волынские епархиальные ведомости. 1905. № 24. С. 807–808.

5. Красничинский (1906) — *Красничинский.* Еще о насилиях католиков над православными // Холмская церковная жизнь. 1906. № 17. С. 629–630.

6. Левицкий (1908) — *Левицкий И., свящ.* Сведения по Габскому приходу о притеснениях от р.-католиков православных // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1908. № 19. С. 410–411.

7. Новое насилие (1908) — Новое насилие на вероисповедной почве // Вестник Виленского Свято-Духовского братства. 1908. № 23. С. 514–515.

8. О вероисповедной нетерпимости (1905) — О вероисповедной нетерпимости // Гродненские епархиальные ведомости. 1905. № 37. С. 996–1002.

9. Об укреплении начал (1905) — Об укреплении начал веротерпимости // Волынские епархиальные ведомости. 1905. № 14. С. 211–214.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

Н. С. Майорова

Епископское служение в контексте решений Поместного Собора 1917–1918 гг. и антирелигиозной политики советской власти

УДК 271.2-732.3-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_290
EDN IYMCSJ

Аннотация: В статье осуществлена попытка анализа опубликованных материалов заседаний Поместного Собора 1917–1918 гг., соборных определений и результатов его работы в новых политических реалиях и условиях антирелигиозной политики. Деяния Собора отражают многодневные дискуссии, сопровождавшее их порой бурное обсуждение в процессе выработки и принятия соборных решений, а также противостояние идейных позиций и борьбу группировок при обсуждении вопросов о высшем церковном и епархиальном управлении, правовом положении Русской Православной Церкви, направлениях и перспективах государственно-церковных отношений. Ответственность за соответствие соборных определений канонам, догматам и церковному преданию, а в дальнейшем за претворение решений Поместного Собора в жизнь ложилась на епископат. Из епископата было сформировано соборное Совещание епископов. Иерархи должны были войти и в состав Высшего Церковного Совета. Многочисленные исторические источники дают убедительные доказательства того, что в 1920–1930-е гг. епископское служение стало подвигом во имя Бога для охранения церковных законов, обеспечения единства и самого факта существования Церкви.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Поместный Собор, соборность, высшее церковное управление, Синод, Высший Церковный Совет, патриаршество, святой патриарх Тихон (Беллавин), архиепископ Астраханский Митрофан (Краснопольский), епископат, соборные определения.

Об авторе: **Наталья Сергеевна Майорова**
Кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры истории Костромского государственного университета, доцент кафедры церковно-исторических дисциплин Костромской духовной семинарии.
E-mail: Maiorowan@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7293-7797

Для цитирования: *Майорова Н. С.* Епископское служение в контексте решений Поместного Собора 1917–1918 гг. и антирелигиозной политики советской власти // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 290–301.

Статья поступила в редакцию 11.02.2024; одобрена после рецензирования 01.03.2024; принята к публикации 23.03.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Natalya S. Maiorova

Episcopal Ministry in the Context of the Decisions of the 1917–1918 Local Council and Anti-religious Policy of the Soviet Government

UDK 271.2-732.3-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_290
EDN IYMCSJ

Abstract: The article analyzes the published proceedings of the 1917–1918 Local Council, conciliar definitions and results of its work in the new political realities and conditions of anti-religious policy. The acts of the Council reflect the multi-day discussions accompanied sometimes by heated discussions in the process of drafting and adopting the conciliar decisions, as well as the confrontation of ideological stances and the struggle of groups when discussing issues of higher ecclesiastical and diocesan administration, the legal status of the Russian Orthodox Church, the directions and prospects of State — Church relations. The responsibility for the conformity of the conciliar definitions to the canons, dogmas and church tradition and then for implementation of the decisions of the Local Council in life fell on the episcopate. The Conference of Bishops was formed of the episcopate. The hierarchs were also supposed to be the members of the Supreme Church Council. Numerous historical sources provide convincing evidence that in the 1920s–1930s episcopal ministry became a feat in the name of God for the protection of the Church Laws and ensuring the unity and the very fact of the existence of the Church.

Keywords: Russian Orthodox Church, Local Council, catholicity, Higher Church Administration, Synod, Supreme Church Council, patriarchate, Patriarch Tikhon, Bishop Mitrofaniy (Krasnopolsky) of Astrakhan, episcopate, conciliar definitions.

About the author: **Natalya Sergeevna Maiorova**
Ph. D. in History, Docent, Associate Professor of Department of History at Kostroma State University; Associate Professor of Department of Church History Disciplines at Kostroma Theological Seminary.
E-mail: Maiorowan@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7293-7797

For citation: Maiorova N. S. Episcopal Ministry in the Context of the Decisions of the 1917–1918 Local Council and Anti-religious Policy of the Soviet Government. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 290–301.

The article was submitted 11.02.2024; approved after reviewing 01.03.2024; accepted for publication 23.03.2024.

Поместный Собор 1917–1918 гг. стал одним из важнейших событий в жизни Русской Православной Церкви XX в. Историки и богословы изучали и продолжают изучать соборные деяния, отражающие нелегкий процесс принятия решения о восстановлении патриаршества, противоборство соборных группировок и фракций в ходе обсуждения вопросов о высшем церковном управлении, государственно-церковных отношениях, правовом положении Русской Православной Церкви, епархиальном управлении и приходе. Соборные дискуссии отражают различия во мнениях членов Собора, аргументы и обоснования разнообразных точек зрения, механизмы согласования и выработки итоговых решений. Многочисленные аспекты работы Поместного Собора и принятые им определения неоднократно становились объектом исследования. Свой вклад в разработку проблемы внесли М. А. Бабкин, М. В. Шкаровский, А. Н. Кашеваров, Н. А. Кривошеева, С. С. Фирсов и др. [Бабкин, 2021; Кашеваров, 2019; Фирсов, 2002; Шкаровский, 2010; Шкаровский, 2017; Кривошеева, 2012]. Однако широта постановки исследовательских задач светских и церковных историков делает материалы заседаний Поместного Собора 1917–1918 гг. практически неисчерпаемым историческим источником.

В оценке большинства историков Поместный Собор 1917–1918 гг. не только восстановил принцип соборности, но и создал церковно-канонические основы существования Православной Церкви, стал залогом выживания и сохранения Церкви как социального института в непростых условиях XX в. Такая оценка правомерна, но требует уточнения. Без епископата, принявшего на себя всю тяжесть управления Церковью, выстраивания отношений с государственной властью, репрессий и гонений, обеспечить жизнь и само существование Церкви было бы практически невозможно.

Специфика исторического момента, обусловленная падением монархии и демократизацией общественно-политической жизни, предоставила Православной Церкви, освободившейся от мелочной опеки самодержавного режима, особые возможности. Перспектива обновления жизни Церкви на началах соборности становилась более чем реальна и нашла отражение в тексте послания Св. Синода, посвященного созыву Поместного Собора и датированного 29 апреля 1917 г.: «Издревле господствующее в Православной Церкви выборное начало должно быть проведено во все доступные для него формы церковного управления. Широкое участие всех членов Церкви в делах церковных, при нерушимости присвоенных каждому прав и обязанностей, должно привлечь всех к живой деятельности в пользу Церкви» (Деяния. Кн. 1.1, 1918, 4). Упорядочение внутренней жизни Русской Православной Церкви, нарушенной вследствие длительной зависимости Церкви от государства, введение единообразия в рамках всего церковного организма провозглашались теперь делом всего церковного общества, а не только священнослужителей и епископов. Но именно к епископату, обладающему соответствующими знаниями и опытом, был обращен призыв Св. Синода к деятельному участию в процессе обновления: «Преосвященные архипастыри! На вас ближе всего лежит священный долг руководительства вашей паствою в эти смутные, но великие и святые дни Церковного возрождения». Епископам предлагалось стать не только пастырями, но и «соработниками» преобразования церковной жизни, предоставить пастве широкую свободу собраний и союзов. Священнослужителей Синод призывал к единению и «союзу любви» с архипастырями, ведь существование Церкви без епископа нарушает ее каноны и быть не может. К верующим был обращен призыв соблюдать законность и порядок, условием же их достижения могло стать сотрудничество и взаимодействие с пастырями. Следование всех групп обращенным к ним воззваниям могло стать средством укрепления и государственного, и церковного строя. Решения, которые предстояло выработать Собору, следовало согласовывать с церковной властью и соответствовать апостольским правилам, «все должно быть благообразно и по чину» (Деяния. Кн. 1.1, 1918, 5).

В сформированном для подготовки Собора Предсоборном совете архипастыри были представлены двенадцатью епископами: пятью членами Св. Синода (архиепископ Карталинский, экзарх Грузии Платон (Рожденственский), архиепископ

Финляндский Сергий (Страгородский), архиепископ Ярославский Агафангел (Преображенский), епископ Самарский Михаил (Богданов), епископ Уфимский Андрей (Ухтомский)) и семью епархиальными преосвященными (митрополит Киевский Владимир (Богоявленский), архиепископ Новгородский Арсений (Стадницкий), архиепископ Московский Тихон (Беллавин), архиепископ Тамбовский Кирилл (Смирнов), архиепископ Волынский Евлогий (Георгиевский), епископ Пермский Андроник (Никольский) и епископ Минский Георгий (Ярошевский)[1]). Из 62 членов совета представители епископата составили 19,4%. Все десять отделов Предсоборного совета возглавили епископы, но в составе участников, привлеченных к работе совета, преобладали ученые мужи — более 20 профессоров университетов и духовных академий (37,1% от общего числа членов совета). Та же тенденция сохранялась и при выборах членов Собора: помимо уже входивших в состав Предсоборного совета следовало избрать по три члена от четырех духовных академий и по одному члену от Академии наук и одиннадцати университетов. В ходе работы Поместного Собора профессура пользовалась значительным авторитетом и влиянием. Последнее было связано с глубиной научных познаний, частотой и, несомненно, убедительностью их выступлений с высокой соборной трибуны. Профессура внесла серьезный вклад в работу отделов Собора, процесс подготовки проектов решений по важнейшим вопросам. В ходе дискуссий мнения профессуры могли быть как однозначно за, так и однозначно против высказанных в докладах и проектах мнений. Долю ученых мужей определить в числе членов Собора затруднительно в связи с выбытиями, невозможностью участия в заседаниях и изменениями состава соборян. Доля же архипастырей оставалась практически неизменной. Так, из списочного состава в 564 члена в нем участвовали патриарх, девять митрополитов, 17 архиепископов и 53 епископа. Все 80 архипастырей составили 14,2% от общего числа членов. Приблизительная доля профессуры, согласно спискам разделенных на категории членов Собора, составила 8,5%, в том числе члены Предсоборного совета, представители духовных академий и университетов ((Деяния. Кн. 1.1, 1918, 119–133); подсчитано автором).

В день фактического начала соборных заседаний 16 августа 1917 г. к членам Собора обратился протопресвитер Большого Московского Успенского собора Николай Александрович Любимов. В своем приветственном слове он особо отметил широкий состав участников Собора и подчеркнул ценность всех его групп. Епископату, как прямым наследникам и преемникам апостольского служения, Н. А. Любимов адресовал призыв-мольбу верующих: «Озарите светом истины Христовой наш

[1] Судьбы этих архипастырей оказались теснейшим и даже жесточайшим образом связаны с реалиями государственно-церковных отношений в Советской России. Трагизм ситуации проявился в том, что ценой за сохранение Церкви как социального организма становилась жизнь. Так, митр. Владимир (Богоявленский) и еп. Андроник (Никольский) за неприятие действий властей и агрессивной толпы в нападках на Церковь, ее святыни и имущество были убиты в 1918 г. Архиепископы (впоследствии возведены в сан митрополита) Тихон (Беллавин) и Сергий (Страгородский) в 1917 и 1943 г. соответственно были избраны Патриархами Московскими и всея Руси. Архиепископы (позднее митрополиты) Агафангел (Преображенский), Кирилл (Смирнов) и Сергий (Страгородский) были названы в числе кандидатов на местоблюстительство патриаршего престола. После смерти патр. Тихона каждый из них в разное время и в разные по продолжительности сроки осуществлял руководство Церковью, подвергаясь давлению со стороны органов власти, преследованиям, арестам и ссылкам. Епископ Андрей (Ухтомский) был связан с белым движением и «колчаковским ВЦУ», был арестован и содержался в тюрьме. В 1920-е гг. еп. Андрей, в отличие от митр. Арсения (Стадницкого), отказался от признания местоблюстительства митр. Сергия. На территориях, занятых Белой армией юга России, оказались митр. Платон (Рождественский), еп. Георгий (Ярошевский) и еп. Евлогий (Георгиевский), входившие в состав ВВЦУ юго-востока России. Они были вынуждены покинуть родину вместе с остатками армии генерала П. Н. Врангеля и в той или иной степени были связаны с Русской Православной Церковью заграницей (РПЦЗ). Епископ Михаил (Богданов) после разгрома белых на востоке страны оказался в китайском Харбине, также в составе епархии вошедшем в состав РПЦЗ.

помраченный разум: „вложите“ в отягченные плотскими похотями „сердца наша страх блаженных заповедей“ Господних, да „духовное жительство пройдем“ в Церкви Христовой, „мудрствующе и деюще вся, яже к благоугождению Божию“». Протопресвитер Н. А. Любимов высказывал надежду, что ученые дадут Собору свои знания истории и церковных установлений для церковного строительства в современных условиях, священники поделятся духовным опытом для спасения душ верующих, а их знание духовных нужд верующих будет иметь ценность для устройства приходской жизни; задача прибывших на Собор мирян виделась ему в непосредственном участии в церковном строительстве и обновлении (Деяния. Кн. 1.2, 1918, 27–28).

При всем демократизме состава Поместного Собора 1917–1918 гг. роль последней инстанции в принятии его решений была отведена все-таки епископату. Собор должен был определить и установить форму и состав высшего церковного управления. Но согласно п. 10 Устава Поместного Собора, «Правилодательные или иные основоположные постановления Собора приемлют силу соборных определений или посланий лишь по принятии их общим собранием Собора и неотвержения их тремя четвертями голосов Совещания епископов» (Деяния. Кн. 1.1, 1918, 39). Для руководства общими вопросами работы Собора и обеспечения объединения его деятельности, в том числе согласования работы отделов и взаимодействия между ними создавался Соборный совет. Совещание епископов включало архиереев — членов Собора, поэтому присутствие на его заседаниях посторонних лиц было строжайше запрещено. Возглавлять работу Совещания должен был Председатель или один из Товарищей Председателя Собора. Значение этого органа определялось тем, что Совещание в течение трех дней рассматривало соборные постановления на предмет соответствия Слову Божию, канонам, догматам и Преданию Церкви. После обсуждения проводилось поименное голосование епископов, фиксировавшееся личной подписью преосвященного. Отклоненное постановление, при условии обоснования мнения епископов, могло быть вынесено на повторное рассмотрение, но и после этого вновь рассматривалось Совещанием. При вторичном отклонении оно не могло стать соборным определением.

Ни в Уставе Поместного Собора, ни в приветственных адресах и телеграммах, направленных в адрес Собора, ни в выступлениях, прозвучавших с соборной трибуны в первые дни его работы, не говорилось о патриаршестве. Вероятно, и в силу того, что позиция Предсоборного совета в этом вопросе была достаточно сдержанной, принцип соборности однозначно перевесил в нем идею единоначалия в Церкви. Так, член совета Государственного контроля, председатель общества «Соборная Россия» А. В. Васильев упрекал Предсоборный совет в том, что в разработанном им для Собора проекте совершенно не отводилось места патриарху, а в комментариях к документу упор был сделан на том, что идея патриаршества противоречит идее соборности.

Только на десятый день работы Собора — 25 августа — при обсуждении вопроса о составе и организации работы отделов настоятель Успенского храма в Гельсингфорсе прот. А. А. Хотовицкий выразил мнение, что «если учитывать настроение текущего момента, то основным Отделом явится отдел о высшем церковном управлении и здесь напрашивается сам собою в первую очередь вопрос о патриаршестве. Государство наше распыляется, рассыпаются окраины, внутренние связи слабеют, — и в церковной жизни все расслоилось и требует объединения» (Деяния. Кн. 1.3, 1918, 140). Вполне естественным образом миссия Поместного Собора от обновления церковной жизни буквально с первых дней его работы стала склоняться в сторону спасения Родины, «обуреваемой внутренними различными ветрами лжеучений, безверия, мятежа и нестроений» (Деяния. Кн. 1.2, 1918, 28). И чем дольше работал Собор, тем более эта задача связывалась с фигурой патриарха.

Соборная дискуссия о восстановлении патриаршества стала набирать обороты по мере роста напряженности политических процессов: выступление генерала Л. Г. Корнилова, подготовка выборов в Учредительное собрание, открытие Предпарламента, большевистский переворот в Петрограде, противостояние между сторонниками

Временного правительства и Советов в Москве. В соборных заседаниях обсуждался и вопрос о возможности/необходимости участия в выборах в Учредительное собрание и формах такого участия. Примечательна в этом отношении позиция, высказанная профессором Петроградской духовной академии Б. В. Титлиновым: «Нам предлагают вступить на тот опасный путь, на который уже вступали церковные организации. Говорят: „Это долг, обязанность наша“. Но другие, от лица которых я говорю, понимают, что наш долг и обязанность воздерживаться от политических выступлений… Религиозность — принцип, необходимый для выборов в Собор, но не в Учредительное собрание… В Уставе Собора сказано, что Собор призван устроить дела Церкви, а не русского государства… Понятие верующий не имеет никакого политического содержания» (Деяния. Кн. 2, 1918, 77–78). Сформулированная Б. В. Титлиновым позиция стала в какой-то мере моделью поведения епископата в условиях антирелигиозной политики, продиктованной, по словам члена Собора преподавателя Урюпинского реального училища Ф. Г. Кашменского, «горячей любовью к Церкви и сердечною заботою о сохранении за служителями ее высокого авторитета в глазах народа» (Деяния. Кн. 2, 1918, 79).

Процесс восстановления патриаршества фактически был начат докладом епископа Астраханского Митрофана, который возглавлял Отдел высшего церковного управления и 11 октября 1917 г. представил членам Собора результаты работы отдела. Буквально в первых словах еп. Митрофан отметил историчность патриаршества и его укорененность в жизни русского православного общества. Но в Русской Православной Церкви патриаршество просуществовало сравнительно недолго. Патриаршество было, но система патриаршего управления не сложилась. Под влиянием внутренних смут и стремления власти втянуть патриаршество в общественные и государственные дела развитие этого церковного института тормозилось. Введенное Петром I синодальное управление Церковью и отсутствие патриарха, по мнению еп. Митрофана, вполне справедливо и обоснованно вызвало упреки о безглавии, акефалии Русской Церкви, не выполняющей основного канона о первом епископе. Мысль о патриархе была «золотой мечтой», сиявшей тем ярче, чем тяжелее были условия, в которых оказывались государство и общество. Разруха государственной жизни актуализировала постановку вопроса о патриаршестве: «Если бы во главе Церкви была живая личность, был бы подвиг и дерзновение». В отличие от «бездушных» воззваний Св. Синода, патриаршие послания могли быть более вдохновенными, глубокими и действенными. Духовная коллегия не отвечает запросам общества и не сможет его спасти: «Народ желает видеть во главе жизни церковной живую личность, которая собрала бы живые народные силы. И голос такой личности, несомненно, найдет живой отклик в сердце народном. А как нам нужен этот голос, этот призыв к покаянию, исправлению, обновлению!» Роль патриарха еп. Митрофан обозначил как роль духовного лидера, который «вдохновлял бы сердце русского народа, призывал бы к исправлению жизни и к подвигу и сам первый бы шел впереди. Без вождя нигде не бывает, и в церковной жизни также» (Деяния. Кн. 2, 1918, 225–229). В выступлении преосвящ. Митрофана патриарх рисовался богатырем, призванным стать гарантом сохранения церковного единства и преодоления развала страны, «духовным цементом» для укрепления мощи Церкви. Такое восприятие патриарха, излишнее, как отмечалось, преувеличение его значения и вытекающая отсюда абсолютизация патриаршей власти вызвали жаркие споры в целом ряде заседаний Собора. Высказывалось сомнение и в возможности найти в Церкви личность, которая удовлетворяла бы столь высоким, сверхчеловеческим требованиям, к ней предъявляемым.

В особом мнении, высказанном представителями ученого сообщества[2], подчеркивалась неправильность действий Собора в вопросе патриаршества. В качестве аргументов своей позиции противники патриаршества ссылались на отсутствие

[2] Под текстом обращения подписались профессора Киевской духовной академии П. П. Кудрявцев, Новороссийского университета А. И. Покровский, Петербургской духовной академии Б. В. Титлинов, Томского университета П. А. Прокошев и др.

определенности в отношении прав и обязанностей патриарха, организации и логики деятельности будущих Соборов, а также несовместимости и противоречия между принципами соборности и единоначалия. В том же духе, хоть и являясь сторонником восстановления патриаршества, высказался в своей речи и граф Д. А. Олсуфьев. Он подчеркнул, что главный вопрос текущего момента — вопрос соборности: «Существеннейшие вопросы в деле реформы церковной — это утверждение соборности и восстановление Соборов. Когда эти основные вопросы будут выяснены, тогда уже следует поставить и вопрос о возглавлении Собора митрополитом или патриархом… Была велика Русская Церковь при патриархах, была и без них. Это фасад, а не основание церковного здания» (Деяния. Кн. 2, 1918, 240).

В ответ на высказанные в ходе продолжительных и довольно бурных дискуссий сомнения как глава Отдела преосвящ. Митрофан твердо настаивал на необоснованности опасений, что патриарх сможет возвыситься над Церковью, поскольку он будет только первым среди епископов, а высшая церковная власть так и останется у Поместного Собора: «Нам нужен Патриарх, как церковно-молитвенный предстоятель Русской Церкви, представитель подвига и дерзновения, и как стоятель за Русскую церковь. Все остальное — подытожил еп. Митрофан, — не имеет значения» (Деяния. Кн. 2, 1918, 234). В контексте понимания произошедших в стране событий сложно не признать правоты еп. Митрофана. Ту же точку зрения разделял и архиепископ Кишиневский Анастасий, высказавший суждение, что и при детальной разработанности общих положений, касающихся Собора, возвращение к вопросу о патриаршестве совершенно неизбежно. Однако разработка положения о правах и обязанностях патриарха ставилась в зависимость от требований жизни, государственности, состояния ее и государственно-церковных отношений. «Патриаршество не форма церковного управления, а живая организационная сила, средоточие нравственного единения. Что касается Соборности, которая является основою церковной жизни, то она преподносится нам не в смысле отвлеченного канонического начала, а в виде живого факта, осуществившегося в самом созыве Собора. Сама идея патриаршества вышла из Собора», родилась сама собой и прошла естественный путь становления и развития. В условиях, когда разрывается, рушится союз между Церковью и государством, «Церковь становится воинствующей и должна защищаться не только от врагов, но и от лжебратий. А если нет, то для Церкви нужен и вождь» (Деяния. Кн. 2, 1918, 257–258).

Рассуждения о патриархе как о вожде, способном злоупотребить властью или не суметь воспользоваться ею, звучали в ходе соборных дискуссий неоднократно. Высказывались и мнения о попятном развитии Церкви, которая из века XX шагнет в век XVII, о невозможности преодолеть путем утверждения единоначалия отсталости российского общества от западноевропейского, о разрушении и гибели Церкви. Протоиерей Н. П. Добронравов — законоучитель Московского Александровского военного училища, входивший и в состав Предсоборного совета, высказал опасения, что патриаршество из «золотой мечты» превратится в серенькую действительность. Основанием для такого опасения прот. Н. П. Добронравов считал предложенную отделом формулу: «Что вы этим проектом дадите патриарху? Ничего! Это какой-то пигмей, а вы требуете, чтобы он был великаном. Вы даете ему силу лилипута, а требуете от него богатырских подвигов… Что-нибудь одно из двух: или говорите прямо, что вы хотите дать патриарху всю полноту власти. Но тогда мы вам на это скажем: укажите такого человека, которого бы эта власть не раздавила. Мышонок львом не станет, и нельзя его украшать львиною гривою» (Деяния. Кн. 3, 1918, 352).

Сомнения в том, что в Русской Церкви есть личность, наделенная необходимыми качествами, высказывал и профессор Петроградской Духовной академии Б. В. Титлинов: «Нужно, чтобы была такая личность, которая имеет нравственное обаяние. Такой личности на нашем горизонте не видно. В наше время важна психология не индивидуальная, а общественная. А для общественной психологии идея патриаршества не говорит ровно ничего» (Деяния. Кн. 2, 1918, 358). Время и историческая действительность скорее опровергли, чем подтвердили его мнение.

Противники патриаршества переходили в стан его сторонников, выдвигая в его пользу все новые и новые аргументы, например такие: «Надо разруху народную уничтожить. Для этого народу надо полюбить кого-либо и идти за ним»; «Патриарх вековое сокровище, каким живет русская душа»; «Злая власть, деспотическая власть, не хороша, но бесспорно и то, что отсутствие власти и ее влияния тоже нежелательно… Никакую войну нельзя вести без вождя. А ведь для церкви наступает именно такое время, когда ей придется вести войну» (Деяния. Кн. 2, 1918, 270, 282, 295). Нарастание напряженности в обществе, противостояние и кровопролитие в Москве в октябре-ноябре 1917 г., конечно, наводило на мысли о войне. При этом епископы, вовлеченные в переговоры с представителями советской власти об обстрелах кремлевских храмов и расстрелах юнкеров, готовы были на самопожертвование ради достижения мира. Но вызывает некоторое недоумение то обстоятельство, что в ходе дискуссии о патриархе не говорилось о роли епископов как вождей, пусть и местного масштаба, особенно в контексте решения, что избран предстоятель должен был быть именно из епископата[3]. Вероятным ответом на это логическое затруднение может служить тот факт, что образ епископа синодального периода был в значительной степени дискредитирован. Епископы часто были перемещаемы с одной кафедры на другую, вследствие чего не имели возможности установить достаточно прочные и доверительные отношения с населением епархии, к тому же некоторые епископы из-за модели поведения, отрыва от собственно монашеской жизни и связей с Г. Е. Распутиным воспринимались не иначе как «сатрапы в рясах». Своеобразная «революция в Церкви» выразилась в смещении епархиальными съездами духовенства и мирян самых одиозных епископов с их кафедр и избрании на вакантные кафедры, пусть и с нарушением церковных правил, более отвечавших запросам церковного общества кандидатов. Моральный облик избранных архиереев вызывал значительно большее доверие у паствы, и все это позволяло надеяться на уврачевание многих проблем церковной жизни, обусловленных отрывом архипастырей от паствы.

Священник Уфимского кафедрального собора В. И. Востоков в своей эмоциональной речи попытался сгладить все-таки сохранявшееся недоверие к епископату. Он практически обращал к Поместному Собору требование дать церковного отца, который бы принял на себя страдания «за горе Руси, умолял бы не губить ее, печаловался бы за народ, вразумлял его, а для темных сил, которые уводят народ от Христа и Церкви, хотя бы они сидели на правительственных местах, был грозным обличителем… У нас есть епископы, которые являются руководителями своих епархий. Но ни один самый боголюбивый епископ не в силах высказать печаль, сказать слово за всю и на всю Русь». Священник уповал на опыт членов Собора, который и станет основанием для избрания «требуемого» патриарха — «человека не слова, а дела и исповедничества» (Деяния. Кн. 2, 1918, 305–306).

Профессор МГУ доктор государственного права князь Е. Н. Трубецкой настаивал, что в сложные моменты Церкви требуется власть, способная к принятию быстрых решений, и власть эта единоличная, а не коллегиальная. Патриарх, по мнению Е. Н. Трубецкого, должен был стать центром, своеобразным средоточием церковной соборной жизни: «В минуты угрожающей Церкви опасности он может собрать церковный собор. Он тотчас разошлет во все концы телеграммы, и в ту же минуту, по знаку патриарха, везде будут совершать богослужения, всюду соберутся маленькие соборы,

[3] Не имея возможности участвовать в заседаниях Собора из-за происходивших в Москве боев, член Предсоборного совета присяжный поверенный Н. Д. Кузнецов высказал свое мнение в записке «Основания, приводимые для учреждения патриаршества», которая была опубликована в приложениях к деянию XXXI. В ней автор подчеркнул, что в синодальный период «русские епископы обратились преимущественно в административных духовных сановников, у которых отсутствуют достаточные нравственно-духовные отношения с паствой и духовенством, ослаблен в сознании народа пастырский авторитет, охлаждение народа к Церкви, поддерживаемое устранением народа от всякого участия в делах церковных и непонимания им своего положения» (Деяния. Кн. 4, 1918, 41).

будут совершаться крестные ходы и отовсюду раздастся голос, который будет требовать от правительства одного и того же. Правительство зависит от выборов, а выборы делает народ». Этот аргумент князь Трубецкой назвал доводом целесообразности на чаше весов в пользу восстановления патриаршества. Привел он и доводы религиозные: патриарх как носитель власти служит живым примером, центром соборного единения, собирателем рассеянного стада, силой, которая поддержит в умах людей идею национального и религиозного единства. Опасения, что патриарх нарушит принцип соборности, Е. Н. Трубецкой считал напрасными: «Патриарх при новых государственных условиях не будет располагать внешней государственной силою: он — центр православного духовенства и народа, вся его сила в соборности» (Деяния. Кн. 2, 1918, 308–309). Аналогичное суждение высказал и профессор Пермского университета Н. Н. Фиолетов, подчеркнувший, что, в отличие от Западной Церкви, для Церкви Православной характерно понятие о власти не как о господстве, а как о служении. С этой точки зрения устраняется кажущееся логическое противоречие между Апостольскими правилами, утверждающими независимость епископата в делах епархии, и общецерковными делами, в которых единоличное начало сочетается с соборностью. И дела патриарха — дела организации Церкви, почина и попечения.

На заседании 28 октября 1917 г. было озвучено предложение прекратить прения и приступить к голосованию. С предложением, подписанным более чем 60 членами Поместного Собора, выступил прот. П. Н. Лахостский. Он высказал опасение, что дискуссия угрожает затянуться и Собор утонет в море слов в тот самый момент, когда счет идет уже не на дни, а на часы и минуты. Соборные заседания по воле власти могут прекратиться любой момент, Церковь окажется беспомощной и не сможет реагировать на происходящие изменения.

Право выступить с заключительным словом было предоставлено главе отдела высшего церковного управления. Опровергая циркулировавшие слухи о том, что якобы многие архиереи добиваются «чести патриаршества», еп. Митрофан сказал: «Быть Патриархом, значит идти на крестный подвиг. На это не все согласны» (Деяния. Кн. 3, 1918, 8). Епископ Митрофан попытался подвести итоги многодневной дискуссии и обобщить все за и против восстановления патриаршества. Аргументы за оказались более весомы. 30 октября 79 членов Собора обратились с заявлением о необходимости немедленно приступить к избранию патриарха. На следующий день были определены три кандидата на патриаршество: архиепископы Харьковский Антоний (Храповицкий) и Новгородский Арсений (Стадницкий) и митрополит Московский Тихон (Беллавин). 5 ноября 1917 г. митр. Тихон был избран Патриархом Московским и всея России.

В начале 1918 г. Собор возобновил работу в еще более тяжелых, чем прежде, условиях. На первом же заседании было принято решение о проведении заседаний при наличии любого числа участников, поскольку ожидание необходимого кворума и промедление в принятии основополагающих решений могло хронологически совпасть с невозможностью продолжения работы Поместного Собора. Профессор Н. М. Громогласов в рамках обсуждения Патриаршего послания от 19 января (1 февраля) 1918 г. высказал мнение, что патр. Тихон выступил с посланием до начала заседаний второй сессии Собора не потому, что стремился противопоставить себя Собору и отмежеваться от всецерковного представительства, а потому что готовился принять лично на себя последствия этого шага.

Поместный Собор восстановил патриаршество. Патриарх возглавлял церковное управление — Священный Синод и Высший Церковный Совет (ВЦС), являлся первым среди равных ему епископов и был подотчетен Собору. Принятое 8 декабря 1917 г. соборное определение устанавливало круг прав и обязанностей патриарха. Священный Синод должен был состоять только из иерархов, ВЦС — из иерархов, клириков и мирян. Значение епископата сохранялось, поскольку именно Св. Синод ведал делами «иерархическо-пастырского характера», касающимися внутрицерковной жизни в вероучительной и богослужебной областях, делами церковного управления и церковной дисциплины. В ведение ВЦС переходили административно-хозяйственные,

контрольно-ревизионные и школьно-просветительские дела. Принятые Поместным Собором определения не могли быть реализованы в условиях проводимой властью антирелигиозной политики. Так, из прописанных в определении «О правах и обязанностях Святейшего Патриарха Московского и всея России» шестнадцати положений п. 2 патр. Тихон в большей или меньшей степени мог осуществлять только «попечение о внутреннем и внешнем благосостоянии Российской Церкви… долг печалования пред государственною властью», обращение с «учительными посланиями и пастырскими воззваниями» и «попечение о своевременном замещении епархиальных архиерейских кафедр» (Собрание, 1918, 4–6). Возможности церковного управления были затруднены отсутствием у Церкви прав юридического лица, собственности, духовных школ и типографий, возможностей взаимодействия с автокефальными Церквами, ликвидацией монастырей, ограничениями свободы иерархов и священнослужителей. Тем более совместное присутствие Св. Синода и ВЦС не могло осуществить действия по «защите прав и привилегий» Русской Православной Церкви.

Проект организации епархиального управления включал в себя положения о епархии, ее устройстве и учреждениях, о епископе, епархиальных совете и правлении. Обсуждение проекта, выработанного отделом Собора, велось спешно, в условиях, когда подготовка печатных материалов для рассмотрения соборянами была затруднительна, а большинство записавшихся докладчиков отсутствовали на заседании.

Предстоятелем местной Церкви оставался епархиальный архиерей, но теперь управлять епархией он должен был не единолично, а при соборном содействии клира и мирян (Собрание, 1918, 17). Полнота иерархической власти епископа была абсолютной в делах вероучения, священнодействия и пастырского душепопечения. Принцип соборности как основа церковной жизни пронизывал ее сверху донизу. Так, по освобождении епархиальной кафедры кандидатуры на ее замещение определялись и Синодом, и епархией, а в выборах епархиального архиерея предполагалось участие и архиереев, и клириков, и мирян. По словам выступавшего с проектом на соборном заседании 25 января 1918 г. епископа Челябинского Серафима (Александрова), такой порядок позволял учесть и согласовать интересы трех сторон: епархии, епископата и высшей церковной власти. Епископ Минский Георгий (Ярошевский) внес уточнение, что согласно правилам Вселенских Соборов участие епископов в выборах имеет первостепенное значение, в то время как искание и просьбы, исходящие от народа, — вторичны. Доказывая желательность выборов епископа, профессор Петроградского университета прот. А. В. Смирнов подчеркнул, что спасение Церкви зависит от верующего общества, которое, даже зная недостатки кандидата, все-таки сможет сплотиться вокруг него (Деяния. Кн. 6, 1918, 68). В отношении кандидатов устанавливался возрастной ценз в 35 лет и требования соответствия «высокому званию» по уровню образования, богословским знаниям и нравственным качествам[4].

При архиерее должны были действовать органы епархиального управления — епархиальное собрание и епархиальный совет (в их состав входили представители из клира и мирян). Однако абсолютной властью они не обладали, а их решения могли быть претворены в жизнь только при наличии согласия главы епархии.

Епископы и «первый среди равных ему епископов» — патриарх, сыграли значительную роль и принесли огромную жертву ради существования Церкви, поскольку антирелигиозная политика в значительной мере была направлена на борьбу

[4] Примечание 1 к гл. 2 определения Поместного Собора «Об епархиальном управлении» от 4–9 (14–22) февраля 1918 г. гласило, что «в исключительных и чрезвычайных случаях, ради блага церковного, допускается назначение и перемещение Архиереев высшею церковною властью». Именно на основе этого примечания осуществлялось замещение епископских кафедр на территории СССР до начала 1940-х гг., но многие епископы, осужденные и приговоренные к ссылкам и лагерям, приступить к управлению епархией и собственно епископскому служению не могли. Соответствие установленным Собором требованиям жестко касалось принадлежности к монашествующим и сравнительно лояльно затрагивало образование и богословские знания.

с православием и Русской Церковью. Невозможно отрицать, что нерешительность и колебания, до созыва Собора имевшие место в Св. Синоде, а также проявившиеся в деятельности самого Собора, отошли на второй план с момента, когда Церковь вновь обрела духовного лидера, нравственного вождя в лице патр. Тихона (Беллавина). Преемственность патриаршей власти через определение кандидатов на местоблюстительство патриаршего престола, построение структуры органов церковного управления, определение круга прав и обязанностей епархиального архиерея в делах утверждения и распространения православной веры, духовного образования, управления и руководства деятельностью духовенства, организация прихода, — все это создало возможности для осуществления церковной жизни в условиях, когда жизнь эта была невозможна в принципе. И личностный фактор стал определяющим. Масштаб личности епископа, его человеческие качества и вызываемая ими народная любовь имели огромное значение в периоды агрессивной антирелигиозной политики и гонений на Церковь. Невозможно игнорировать и следующее примечательное обстоятельство. На излете синодального периода епископы ввиду частых своих перемещений с кафедры на кафедру не имели прочных связей с духовенством и верующими управляемых епархий, воспринимались общественным сознанием скорее как чужаки и олицетворение господства высшей церковной власти, не пользовались ни особой любовью, ни уважением. Член Собора от Тверской епархии В. Г. Рубцов отмечал, что назначение епископов имело множественные дефекты и уродливости, епископы не знали своей паствы, а паства — пастыря. И те же епископы в послереволюционный период вдруг стали объектами забот, поддержки и защиты верующих. Революция 1917 г. свергла епископат с вершины церковной пирамиды, растворила в православном обществе и уравняла — не саном и статусом, но лишениями и испытаниями — с простыми верующими. И вот уже не ожидавшие и не требовавшие к себе особого отношения и преклонения епископы совершенно естественным образом оказались исполненными духовной силы и достойными уважения.

Отдельные факты биографий в связи с анализом текстов воззваний и посланий, личных писем, воспоминаний, материалов следственных дел церковных иерархов — патр. Тихона (Белавина), патр. Сергия (Страгородского), митр. Арсения (Стадницкого), еп. Афанасия (Сахарова), еп. Луки (Войно-Ясенецкого) и других — дают убедительные доказательства того, что епископское служение понималось не как источник власти и личного благополучия, а как средство охранения церковных законов, обеспечения единства Церкви и реализации ее высокой миссии. Для большинства преосвященных владык епископская хиротония была отнюдь не случайна и глубоко прочувствована. Епископское служение в условиях советского государства стало угрозой для сохранения свободы и несло опасность для жизни, но и эти обстоятельства не мешали епископам принимать на себя дополнительные обязанности по управлению епархией и всею Церковью.

Источники и литература

Источники

1. Деяния. Кн. 1.1 (1918) — Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. М., 1918. Кн. 1. Вып. 1.

2. Деяния. Кн. 1.2 (1918) — Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. М., 1918. Кн. 1. Вып. 2.

3. Деяния. Кн. 1.3 (1918) — Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. М., 1918. Кн. 1. Вып. 3.

4. Деяния. Кн. 2 (1918) — Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. М., 1918. Кн. 2. Вып. 1.

5. Деяния. Кн. 3 (1918) — Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. М., 1918. Кн. 3.

6. Деяния. Кн. 4 (1918) — Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. М., 1918. Кн. 4.

7. Деяния. Кн. 6 (1918) — Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. М., 1918. Кн. 6.

8. Собрание (1918) — Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1918. Вып. 1.

Литература

9. Бабкин (2021) — *Бабкин М. А.* Священство и Царство (Россия, начало XX в. — 1918 г.). Исследования и материалы. М.: Индрик, 2021.

10. Кашеваров (2019) — *Кашеваров А. Н.* Поместный собор 1917–1918 гг. и отношение Православной церкви к Советской власти и ее религиозной политике // Российская история. 2019. № 1. С. 179–190.

11. Кривошеева (2012) — *Кривошеева Н. А.* Реакция Поместного Собора 1917–1918 гг. на происходящие в стране события // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2012. № 22–1. С. 87–99.

12. Фирсов (2002) — *Фирсов С. С.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). М.: Духовная библиотека, 2002.

13. Шкаровский (2010) — *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Лепта книги, 2010.

14. Шкаровский (2017) — *Шкаровский М. В.* Всероссийский Поместный Собор 1917–1918 гг.: его значение в жизни Церкви в советский период // Христианское чтение. 2017. № 6. С. 228–241.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

Т. А. Балыко

Живоцерковный раскол и деятельность орловского обновленческого протоиерея Николая Поликарпова в 1922–1923 гг.

УДК 271.2-772(470.319)-86-9:929
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_302
EDN CFMCMV

Аннотация: В настоящей статье рассмотрена история возникновения обновленческого раскола в Орловской епархии и деятельность орловского обновленческого протоиерея Николая Поликарпова, который в 1922 г. оказался единственным представителем белого духовенства из провинции в составе раскольничьего Высшего Церковного Управления. Одна из задач, которые выполнял прот. Николай Поликарпов, заключалась в попытках в интересах большевистской власти вовлечь в обновленчество авторитетных в Орле церковных деятелей — Орловского викария епископа Болховского Даниила (Троицкого) и протоиерея Иверской церкви г. Орла Аркадия Оболенского. Автор статьи не только рассматривает события 1922–1923 гг., но и выявляет существенные детали дореволюционной биографии прот. Николая Поликарпова: возможно, он выполнял определенные задания представителей политической власти еще при самодержавном строе. На основании исследуемых материалов автор делает вывод о том, что одним из факторов генезиса обновленческого раскола стало появление в рамках системы церковно-государственных отношений дореволюционного периода таких церковно- и священнослужителей, которые готовы были выступать орудием решения политических задач властей предержащих. Исследование событий раскола в Орле позволило установить и другие детали истории этого периода, значимость которого через 100 лет оказалась крайне актуальной.

Ключевые слова: «Живая Церковь», обновленческий раскол, Орловская епархия, прот. Николай Поликарпов, ВЦУ, ГПУ, епископ Болховский Даниил (Троицкий).

Об авторе: **Тимофей Александрович Балыко**
Аспирант Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; учитель истории МАОУ СОШ № 16 г. о. Щелково Московской области, миссионер Покровского храма с. Вздружное Навлинского района Брянской области.
E-mail: t.balyko@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6577-4320

Для цитирования: Балыко Т. А. Живоцерковный раскол и деятельность орловского обновленческого протоиерея Николая Поликарпова в 1922–1923 гг. // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 302–316.

Статья поступила в редакцию 24.11.2023; одобрена после рецензирования 17.12.2023; принята к публикации 16.01.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Timofey A. Balyko

"Living-Church" Schism and the Activities of the Oryol Renovationist Archpriest Nikolai Polikarpov in 1922–1923

UDK 271.2-772(470.319)-86-9:929
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_302
EDN CFMCMV

Abstract: The article investigates the history of the emergence of the Renovationist Schism in the Oryol diocese and the activities of the Oryol Renovationist Archpriest Nikolai Polikarpov who turned out to be the only representative of the white clergy of the province as part of the schismatic Higher Church Administration in 1922. One of the tasks of Protopriest Nikolai Polikarpov was to try to involve authoritative church figures of the city of Orel — vicar of Oryol Daniil (Troitsky) Bishop of Bolkhovsky and Archpriest Arkady Obolensky of the Church of the Iveron Icon of the Mother of God of the city of Orel — in renovationism in the interests of the Bolshevik authorities. The events of 1922–1923 are examined, and important some aspects of the pre-revolutionary biography of Archpriest Nikolai Polikarpov are identified: it is quite possible he fulfilled certain tasks of representatives of the political power even in autocratic times. Based on the materials studied, the conclusion is made that one of the factors of the genesis of the Renovationist schism was the emergence of such churchmen and clergy within the system of church-state relations of the pre-revolutionary period, who were ready to act as a tool of solving political tasks of the authorities in power. The investigation of the events of the split in the city of Orel made it possible to find out some other details of the history of this period whose significance turned out to be extremely relevant 100 years later.

Keywords: "Living Church", Renovationist Schism, Oryol diocese, Fr. Nikolai Polikarpov, Higher Church Administration (HCA), State Political Directorate (GPU), Bishop Daniil Bolkhovsky.

About the author: **Timofey Alexandrovich Balyko**
Postgraduate student of Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities; History teacher in Moscow Autonomous Educational Institution — Secondary School No 16, Shchelkovo, Moscow region; Missionary at the Intercession Church (Pokrovskaya Church), Vzdruzhnoye, Navlinsky district, Bryansk region.
E-mail: t.balyko@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6577-4320

For citation: Balyko T. A. "Living-Church" Schism and the Activities of the Oryol Renovationist Archpriest Nikolai Polikarpov in 1922–1923. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 302–316.

The article was submitted 24.11.2023; approved after reviewing 17.12.2023; accepted for publication 16.01.2024.

1922–1923 гг. в истории обновленческого раскола являются особенными. На этот период пришлась острая фаза раскола, вызванная, во-первых, событиями незаконного отстранения св. патр. Тихона от управления Русской Православной Церковью (12–18 мая 1922 г.), во-вторых, арестами и подготовкой суда над патриархом (май 1922 — июнь 1923 гг.), в-третьих, проведением первого обновленческого Поместного собора (конец апреля — начало мая 1923 г.). Эта острая фаза раскола завершилась с освобождением св. патр. Тихона 27 июня 1923 г.

Исследования генезиса обновленческого раскола в регионах в его острой фазе постоянно пополняются, причем публикации появляются как в церковных научных изданиях (см., напр.: [Кияшко, 2022; Кульпинов, 2022б; Ермошин, 2022]), так и в изданиях нецерковных (см., напр.: [Кульпинов, 2022а; Протасова, 2021]). Однако тематические исследования по истории обновленческого раскола в Орловской епархии ограничиваются двумя небольшими работами [Бакланов, 2018; Демин, 2014], хотя этот регион является весьма интересным с точки зрения указанной проблематики (см. подр.: [Балыко, 2020; Балыко, 2022]).

События в Москве в период с 12 по 18 мая 1922 г., связанные с отстранением св. патр. Тихона и захватом власти в Церкви обновленцами, в Орловской епархии отозвались практически день в день. 15 мая 1922 г. с разрешения Орловского губернского отдела ГПУ в Покровской церкви Орла прошло собрание городского духовенства, затронувшее проблему отношения Церкви и советской власти. Ведущим деятелем орловского собрания 15 мая выступил прот. Николай Поликарпов. Он же и был избран председателем собрания. Секретарем собрания избрали псаломщика Н. Лебедева (см. подр.: (Собрание, 1922, 30–31)).

Николай Поликарпов «родился в 1867 г. в с. Сергиевском Ливенского уезда Орловской губернии в семье священника. В 1881 г. окончил Ливенское духовное училище. В 1887 г. окончил Орловскую духовную семинарию» [Лавринов, 2016, 415–416].

Согласно биографии сына прот. Николая Поликарпова, его отец, прот. Николай, в 1912 г., еще будучи ливенским иереем (см.: (ОЕВ, 1912, 190)), принимал участие в выборах в Государственную думу на Представительном съезде Ливенского уезда (см.: [Иванов В., 2009, 14–15]).

Какой-либо политической активности свящ. Николай Поликарпов в 1912 г. не проявлял, однако контекст событий позволяет достаточно точно предположить роль, которую он, а равно и ряд других представителей духовенства, играли в этой истории.

Общая церковная официальная линия по вопросу выборов 1912 г. неоднократно озвучивалась в епархиальном периодическом издании.

В орловской церковной прессе в 1912 г. поднимался вопрос о том, нужно ли духовенству, призванному заботиться о Царствии Небесном, которое «не от мира сего», участвовать в выборах и брать на себя заботы о земном и общественно-политическом. Анонимный автор статьи в «Орловских епархиальных ведомостях» не только поддерживал намерение духовенства участвовать в выборах, но и призывал к этому, так как «Церковь непременно должна воздействовать на земную жизнь людей, подчинять ее своему влиянию, устроять ее сообразно со своими высшими задачами и назначениями, чтобы в конце концов привести всех ко спасению» (см.: (Может ли духовенство, 1912, 930–934)).

В другой статье издания указывалась политическая позиция церковных кандидатов. Со ссылкой на материалы «Главного совета русского народа» сообщалось, что в III Государственной Думе только умеренно правые депутаты делали созидательную работу на благо русского народа, поэтому теперь эти люди объединились и образовали «великую истинно-народную и государственную национальную партию». Автор статьи подчеркивал, что «духовенство во всех епархиях сразу почувствовало и признало в этой партии своих естественных союзников и, за незначительным исключением, примкнуло к этой партии, эта партия привлекла к себе внимание и орловского духовенства» (см.: (Духовенство, 1912, 1010–1015)).

Руководство Орловской епархии в 1912 г. официально призвало духовенство и паству губернии участвовать в выборах, голосовать на выборах за кандидатов от умеренно-правых националистов. Умеренно правые националисты из «Всероссийского национального союза», за которых агитировали «Орловские епархиальные ведомости», хотя и выступали за свободу вероисповедания, но полагали, что у православия должны сохраняться преимущества, а вековой союз Церкви и христианского государства должен быть незыблем — «в лице монарха Верховного блюстительства Православной Церкви и Верховной государственной власти» (см.: [Иванов А., 2021, 292–294]).

В Государственную Думу в 1912 г. от орловского духовенства прошли два известных церковных деятеля — прот. Петр Зверев, благочинный церквей г. Ельца, член благочиннического совета церквей г. Ельца, духовный следователь, и прот. Павел Покровский, благочинный церквей Ливенского уезда, председатель Ливенского Отделения Орловского Епархиального училищного совета (см.: (Трубин, 1912, 1303–1308)). Оба — члены фракции русских националистов и умеренно-правых (см.: [Санькова, 2006, прил. 9]).

О роли, которую играл свящ. Николай Поликарпов в истории с выборами в 1912 г., можно сделать предположения по воспоминаниям о выборах в Орловской губернии, которые оставил баллотировавшийся как раз по Ливенскому уезду профессор и религиозный мыслитель С. Н. Булгаков (см.: [Алымова, 2007, 93]). В воспоминаниях С. Н. Булгаков отмечал, что «особенность теперешних выборов — их организованность, притом нового типа, не справа и не слева, но сверху; бюрократия, приглядевшись к новому орудию, научилась владеть им и приспособила его к своим нуждам», причем «организация эта подготовлялась с двух сторон, от представителей светской власти — губернаторов, и духовной — епархиальных архиереев, руководимых инструкциями из предвыборного бюро при св. синоде».

В отношении участия в выборах духовенства С. Н. Булгаков высказывался особо, указав, что «совершенно новым в этих выборах было принудительное участие в них духовенства, причем оно было заранее пристегнуто властью к „правому“ блоку и все время находилось под надзором и под воздействием архиерея, осуществляемом как непосредственно, так и через „приказного“».

Подобная политическая технология была названа С. Н. Булгаковым «сплошным позорищем», «политическим абсурдом и наглым цинизмом, которого нарочно не придумают и враги церкви», а также и «сатанинским замыслом», призванным «сделать духовенство орудием выборов правительственных кандидатов».

Обобщая увиденное, С. Н. Булгаков, хотя и отмечал, что среди духовенства им был выявлен целый ряд мотиваций по поводу участия в происходящем, но все же делал вывод, что «в официально-правом лагере существует спрос не на убеждения, независимые и свободные, но на послушливое низкопоклонство, не на принципы, а на беспринципность, даже и правые принципы с требовательностью, свойственной каждому принципиальному убеждению (как у наших славянофилов), здесь оказываются также неудобны» (Булгаков, 1912, 185–192).

Картина оказывалась крайне тяжелой: выборы в 1912 г. формировали из части духовенства конформистское орудие властей предержащих, и ливенский иерей Николай Поликарпов участвовал в этом процессе. Что могло стать причиной его дальнейшего карьерного роста.

В январе 1914 г. свящ. Николай Поликарпов был переведен из церкви с. Георгиевского на Сосне Ливенского уезда, где он исполнял должность благочинного церквей 4-го округа уезда (Ведомость, 1914, 123; Отчет, 1913, 122), на должность священника Иоанно-Крестильной кладбищенской церкви г. Орла (Епархиальные известия, 1914, 1). В апреле 1914 г. свящ. Н. Поликарпов назначен председателем Орловского епархиального комитета по управлению свечным заводом. Благодаря его энергичным действиям «за полгода на заводе удалось существенно улучшить положение», после чего свящ. Н. Поликарпов был введен в епархиальный совет (см.: [Иванов В., 2009, 14–15]).

В «Каталоге» прот. В. Лавринова также указано, что в этот период о. Николай был назначен на должность благочинного орловских городских церквей. С 1920 г. — вдовый (см.: [Лавринов, 2016, 415–416]). До начала февраля 1917 г. Н. Поликарпов упоминался в епархиальной прессе как иерей (Список, 1917,45).

Февраль 1917 г. коснулся свящ. Николая Поликарпова с точки зрения родственных связей. С 1888 г. он был женат на дочери священника Александре Сергеевне Аракиной (см.: [Иванов В., 2009, 10–11]). У нее был брат — ставший известным в период Февральской революции 1917 г. свящ. Сергей Сергеевич Аракин.

До 1917 г. свящ. Сергий Аракин «играл заметную роль в епархии, являясь духовным следователем по городу Орлу» [Иванов В., 2009, 24], сносился с полицией, был основателем и заведующим двухклассной церковно-приходской школой при Сергиевском храме Орла, выпускавшей в том числе и школьных учительниц (см.: (Второй выпуск, 1912, 994–998)), формирующих сознание будущих поколений, был членом Комиссии по заведыванию кружечным сбором в г. Орле Орловского отдела Императорского православного палестинского общества (Отчет, 1912, 158).

В период революции 1917 г. свящ. Сергий Аракин стал главным создателем поддерживаемого структурами Временного правительства в Орловской губернии Исполнительного комитета духовенства и мирян, развернувшего борьбу против действующего епископа Макария (Гневушева). Епархиальный съезд, организованный в мае 1917 г. «дьяконской и псаломщицкой партией» свящ. С. Аракина, выразил поддержку идеям социализма (большая часть священников являлась на этот съезд без крестов, но с красными бантами), осудил деятельность епископа Орловского Макария, известного монархиста, который 28 мая 1917 г. был вынужден покинуть кафедру (см. подр.: [Балыко, 2020, 100–103]). Священник Николай Поликарпов находился в родственной связи с «церковным революционером» Февральской революции в Орле свящ. С. Аракиным.

Октябрьская революция 1917 г. коснулась уже самого свящ. Николая Поликарпова.

Во-первых — в связи с захватом рабочими епархиального свечного завода, которым он управлял. Завод был захвачен 9 февраля 1918 г. «рабочими, во главе которых стал псаломщик Ахтырской г. Орла церкви Ив. Широков, исключенный за это насилие из духовного звания». Согласно приводимой в «Орловских епархиальных ведомостях» биографии Широкова, он возвратился на завод с военной службы, на заводе с 1918 г. состоял помощником бухгалтера и, «ссылаясь на декрет нар. комиссаров от 14 ноября 1917 г., склонил рабочих учредить контроль над заводом», причем подразумевая не рабочее представительство, а полное самостоятельное управление заводом рабочими, что привело к конфликту «непризнанного комитета Широкова» и епархиального управления. Конфликт длился два дня, во время противостояния Широков, находясь в состоянии алкогольного опьянения, явился на заседание комитета по управлению свечным заводом, где «стал оскорблять членов комитета и председателя прот. Н. Поликарпова», после чего Широков с группой рабочих (Леоновым, Зюзюкиным и Трошкиным) захватили опечатанный ранее епископом Орловским Серафимом (Остроумовым) завод и «самовольно начали работать, вручив всю власть над заводом с удалением комитета пс. Широкову». Прибывший вскоре на завод председатель комитета прот. Н. Поликарпов «был вызван к городскому комиссару Поздневу… и после допроса и издевательств принужден был оставить завод». Одним из методов давления со стороны членов «комитета Широкова» на «епархиальный комитет» свечного завода стала угроза применения наказания за неподчинение властям, которыми они себя представляли. Именно эта форма воздействия привела к тому, что смотритель завода свящ. М. Сокольский отдал «рабочим» ключи от производственных помещений (см. подр.: (Захват, 1918, 91–92)). Возможно, были и другие эпизоды подобного воздействия.

Во-вторых, Октябрьская революция коснулась прот. Н. Поликарпова в связи с разгоном Епархиального съезда 14 марта 1918 г. по ст. ст., на котором должен быть рассмотрен вопрос о конфликте на свечном заводе.

Консистория Орловской епархии отправила за пять дней до съезда губернскому комиссару заявление о разрешении провести съезд, но никакого ответа не получила. В 12:00 съезд, на который собралось около 50 членов, был открыт, но уже через час в здание Петропавловского братства, где проходило мероприятие, «прибыл тов. Председателя Исполнит. Комитета Совета т. Аронов с отрядом вооруженных матросов». Все собравшиеся были задержаны и подвергнуты обыску под предлогом поиска оружия. После обыска был произведен арест видных местных церковных деятелей — протоиерея Иверской церкви А. Оболенского, председателя Комитета по управлению Епархиальным свечным заводом прот. Н. Поликарпова, казначея этого управления свящ. Ст. Архангельского и делопроизводителя свящ. И. Рождественского, редактора «Епархиальных ведомостей», преподавателя Орловской духовной семинарии М. Н. Полунина, членов съезда: преподавателя духовной семинарии А. В. Успенского, церковного старосты Иверской церкви Я. Есменского и посетителя съезда заштатного священника С. Мерцалова.

После этого Аронов с матросами провел обыск в архиерейском доме епископа Орловского Серафима (Остроумова) и взял с владыки подписку о невыезде из г. Орла. Все арестованные на Епархиальном съезде к вечеру 14 марта были переведены в «каторжную тюрьму», где их продержали до 21 марта и отпустили, также собрав расписки о невыезде из Орла (см. подр.: (Разгон, 1918, 166–167)).

Для некоторых из арестованных подобный поворот событий в марте 1918 г. мог оказаться настоящим шоком. Например, для выступавшего в начале марта 1918 г. с проповедями на богослужениях, совершаемых еп. Серафимом, преподавателя Орловской семинарии М. Н. Полунина (см.: (Обряд прощения обид, 1918, 166)), который в мае 1917 г., участвуя в Законоучительском съезде в г. Орле с докладом, говорил: «Православная церковь в русском государстве представляет слишком крупную общественную организацию, чтобы государство могло порвать с нею всякую связь… Можно указать только следующее практическое правило, которым должно руководствоваться государство в своем отношении к православной церкви. В чем бы ни проявилось отношение государства к церкви, оно непременно должно выражаться в формах, предварительно санкционированных церковью. Только Русская Православная церковь в лице своего Поместного собора может безошибочно сказать, какие из предполагаемых государственных мероприятий для нее могут быть полезны, а какие вредны» (Полунин, 1917, 316–317).

Максимальной точки орловская карьера прот. Н. Поликарпова достигла в момент обновленческого раскола в 1922 г., когда он вышел на передний план церковно-политической жизни города и губернии и на собрании 15 мая 1922 г. в Орле выступил с сообщением о сложном положении в епархии в связи с арестами епископа Орловского Серафима (Остроумова), его заместителя епископа Елецкого Николая (Никольского), а также отказом принять управление епархией Орловского викария, епископа Дмитровского Агапита (Борзаковского) — в связи с его недавней хиротонией во епископа и малым опытом в церковном управлении (см.: (Собрание, 1922, 30–31)).

Епископ Серафим был арестован тремя неделями ранее — 22 апреля 1922 г., после ряда клеветнических статей по поводу кампании по изъятию церковных ценностей, и обвинен в активном сопротивлении изъятию (см.: [Серафим Амельченков, 2021, 174]). По этому же делу был арестован и еп. Николай (Никольский) (см.: [Серафим Амельченков, 2021, 176]).

15 мая 1922 г. на собрании городского духовенства г. Орла после доклада прот. Н. Поликарпова прошло обсуждение услышанного и был принят ряд решений. Во-первых, было решено пригласить в Орел для временного управления епархией епископа Болховского Даниила (Троицкого), викария Орловской епархии (см.: (Собрание, 1922, 30–31)), брата епископа Верейского, викария Московской епархии Илариона (Троицкого), который, будучи еще в сане архимандрита, с момента избрания св. патр. Тихона в 1917 г. стал его правой рукой (см.: [Голубцов, 1998, 119]).

Кроме вопроса о приглашении на Орловскую кафедру еп. Даниила, 15 мая на собрании городского духовенства в Покровской церкви Орла при поддержке 51 участника собрания и 4 воздержавшихся была принята резолюция о признании политики советской власти в церковном вопросе «правильной и приемлемой». Собрание осудило всякую попытку превращения Церкви в политическую силу, враждебную советской власти, равно и тех, кто такой политике потворствует. Под руководством прот. Н. Поликарпова от лица орловского духовенства было объявлено, что духовенство никогда не было против советской власти и не намеревается идти против нее. Резолюцию решили разместить в местных средствах массовой информации и передать епископу Болховскому Даниилу (см.: (Собрание, 1922, 30–31)).

Так как решения собрания 15 мая имели хорошо улавливаемый антипатриарший уклон, но без конкретных имен, приглашение еп. Даниила возглавить Орловскую кафедру могло быть провокацией.

С июня 1922 г. между духовенством Орловской епархии, выступившим в поддержку церковной политики советской власти, и столичными раскольниками из «Живой Церкви» установился тесный контакт. В обновленческом журнале «Живая Церковь» была опубликована целая серия материалов, касающихся Орловской губернии, в том числе и текст, в котором по-новому трактовалось сложное положение в епархии в связи с арестами еп. Серафима и его заместителя еп. Николая.

В «Воззвании Орловского духовенства» его авторы от лица «инициативной группы верующих и духовенства, пастырей и мирян гор. Орла и уездов» сообщали о том, что, не найдя поддержки со стороны правящего архиерея в вопросе обновления церкви и освобождения ее от приспешников старого строя», они решили «удалить со своего пути подводный камень — властную руку епископа» и «во имя идеи высшего добра и правды начать дело обновления нашей религиозной жизни». Среди подписавших это воззвание указан упоминавшийся выше прот. Н. Поликарпов и еще шесть священников — И. Семенов, И. Попов, Н. Левин, Н. Золотов, Н. Соломин, В. Кучинский. Вместе с двумя мирянами эта группа предложила всем «принять их призыв за чистую монету» и присоединиться к ним (см.: (Возлюбленные, 1922, 15–16)). Имя епископа, мешавшего обновленцам Орла, в статье не указывалось.

По сообщению того же номера журнала «Живая Церковь», собрание духовенства и верующих Орла и уездов своей резолюцией большинством голосов приняло программу, опубликованную в «Воззвании Орловского духовенства» (см.: (Объединение, 1922, 22)).

В другой небольшой заметке журнала «Живая Церковь» сообщалось еще и о том, что «в Москву прибыли представители Орловского духовенства с прошением на имя ВЦУ об утверждении избранного ими епископа Даниила, который, — согласно заметке, — всецело, как и орловское духовенство, разделяет точку зрения, выраженную в известном воззвании к верующим» (Хроника, 1922, 21). Учитывая это, можно сделать вывод, что «властной рукой епископа», которую хотели удалить со своего пути обновленцы, являлась рука еп. Серафима, а еп. Даниила обновленцы в мае-июне 1922 г. представляли своим сторонником, причем не совсем ясно, верили ли они сами в это, или просто играли определенную роль.

Деятельность Болховского епископа Даниила в 1921–1922 гг. требует отдельного исследования. В рамках данной статьи отметим, что еп. Даниил с 3 ноября 1921 г. за антисоветскую агитацию находился в орловской тюрьме, откуда под подписку о невыезде был освобожден 8 апреля 1922 г. (АУФСБ по ОО. Д. № 3871-П. Л. 474).

По итогам собрания 15 мая из Орла в Москву был отправлен протокол собрания городского орловского духовенства с участием представителей уездного духовенства и резолюцией еп. Даниила от 17 мая 1922 г. следующего содержания: «Соглашаясь с духовенством Орловской епархии, поручаю представителям от него испросить благословения у Высшего Церковного Управления на временное управление епархией. Ввиду сложности создавшегося положения вступаю во временное управление епархией» (АУФСБ по ОО. Д. № 3871-П. Л. 462).

Какие именно документы показали организаторы собрания еп. Даниилу, тоже неясно, а в своей резолюции он выражает только лишь согласие возглавить епархию, по другим позициям собрания 15 мая его официальной реакции не выявлено.

Каноническая система органов Высшего Церковного Управления (Священный Синод, Высший Церковный Совет и их соединенное присутствие), созданная на Поместном Соборе 1917–1918 гг., на момент проведения собрания в Орле 15 мая действовала в «условиях ликвидации» (см. подр.: [Иванов С., 2014, 39; Сафонов, 2009, 275–355]). И, видимо, в это ВЦУ направлялась резолюция еп. Даниила.

16 мая 1923 г. обновленцы создали свое ВЦУ, о чем уведомили председателя ВЦИК М. И. Калинина (см.: [Лобанов, 2019, 93]). Причем в появившихся практически сразу после насильственного отстранения св. патр. Тихона от власти публикациях и интервью обновленцы создавали себе «мнимый статус, долженствующий имитировать доверие к ним со стороны Патриарха, они стремились обосновать права на временное церковное управление до окончательного, соборного решения вопроса» [Иванов С., 2014, 43–44].

18 мая в одной из московских гостиниц состоялось первое организационное собрание обновленческого ВЦУ (см.: [Иванов С., 2014, 46]). В этом обновленческом ВЦУ 23 мая 1922 г. и слушали вопрос по обращению из Орла, после чего было постановлено: предоставленный протокол собрания городского орловского духовенства с участием представителей уездного духовенства от 15 мая и резолюцией еп. Даниила от 17 мая утвердить, еп. Даниилу разрешить временное управление епархией, а также выступить с предложением направить в ВЦУ одного или двух представителей от Орловской епархии. 24 мая 1922 г. из ВЦУ епископу Болховскому Даниилу было отправлено письмо, уведомляющее о принятых решениях, — за подписями председателя обновленческого ВЦУ еп. Антонина (Грановского), еп. Леонида (Скобеева), прот. А. Введенского, иереев В. Красницкого и С. Калиновского (АУФСБ по ОО. Д. № 3871-П. Л. 462–462 об.).

Таким образом, скорее всего, 17 мая 1922 г. еп. Даниил испрашивал благословления на временное управление Орловской епархией у канонического ВЦУ, а ответ получил уже из обновленческого, раскольничьего, к которому он не обращался.

Исследователям известно о том, что представители высшей церковной иерархии до середины июня 1922 года могли не иметь «точной информации об обстоятельствах возникновения раскольнического ВЦУ в середине мая 1922 г.», так как «обновленцы лгали, будто бы Патриарх Тихон добровольно передал им свою власть» [Мазырин, 2019б, 57].

Несмотря на то, что обновленческое ВЦУ «разрешило» еп. Даниилу временное управление епархией, в июне-июле 1922 г. никакой публичной активности еп. Даниила в рядах «Живой Церкви» и обновленцев совершенно не наблюдалось.

В сводке № 3 VI отделения Секретного отдела ГПУ «о расколе духовенства» за период с 15 июля по 20 августа 1922 г. еп. Даниил фигурировал как вставший в оппозицию к обновленцам церковный деятель, который «намеривается сорганизовать свое епархиальное управление из верных ему людей, для чего делает попытки к устройству собрания духовенства» (Архивы Кремля, 1997–1998, 317).

Отказ еп. Даниила от сотрудничества с обновленческим ВЦУ и «Живой Церковью» становится неоспоримым при сравнении его позиции с позицией другого активного участника описываемых событий — прот. Николая Поликарпова, организовавшего собрание орловского духовенства 15 мая и пригласившего еп. Даниила в Орел для временного управления Орловской епархией.

Протоиерей Николай с обновленческими структурами в отношения вступил с первых дней раскола, причем в весьма активные, публичные и документально зафиксированные.

По воспоминаниям очевидцев событий раскола, 19 мая 1922 г. в Москву из Ярославля приехал «страшно недовольный тем, что действовали без него, В. Д. Красницкий», который «тут же предложил включить в состав Высшего Церковного Управления

прот. Поликарпова, которого он считал своим сторонником. Это предложение было принято» (Краснов-Левитин, 1996, 74–75). В другом месте этого источника свящ. Н. Поликарпов прямо назван марионеткой Красницкого (см.: (Краснов-Левитин, 1996, 110–111)).

В документе обновленческого «Высшего Церковного Управления», датируемом 3 июня 1922 г., Н. Поликарпов указывался уже в качестве члена этого обновленческого органа. Обновленческое управление рассматривало в этот день его обращение «о вызове из г. Орла для ознакомления с Центральными органами Церковного Управления протоиерея Покровской церкви Василия Андреевича Петрова и мирянина Николая Никитича Лебедева» (АУФСБ по ОО. Д. № 3871-П. Л. 460). Последний выступал в качестве секретаря на собрании городского духовенства Орла, проведенном прот. Н. Поликарповым 15 мая. И именно в Покровском храме Орла во время изъятия церковных ценностей 13 марта 1922 г. произошел, как указано в документах, «эксцесс»: изъятия не случилось. Епископ Орловский Серафим был в этом обвинен и арестован 22 апреля 1922 г. (АУФСБ по СО. Д. 24214. Л. 106).

ВЦУ постановило заявление прот. Поликарпова привести в исполнение и затребовало от еп. Даниила направить в Москву указанных лиц. Документ оформлен за подписями: «за председателя ВЦУ» — прот. Иоанна Альбинского, членов ВЦУ — свящ. Евгения Белкова и прот. Николая Поликарпова. 3 июня 1922 г. документ был отправлен еп. Даниилу (АУФСБ по ОО. Д. № 3871-П. Л. 460).

Орловский протоиерей Николай Поликарпов оказался единственным провинциальным священником в обновленческом ВЦУ. Кроме него в ВЦУ вошли заштатный епископ Антонин (Грановский), еп. Леонид (Скобеев) и ставший уже в обновленческом расколе епископом Иоанн (Альбинский), представители петроградского духовенства В. Красницкий, А. Введенский и Е. Белков, от московского духовенства — С. Калиновский, К. Мещерский (Официальный отдел, 1922а, 23).

18–20 июня 1922 г. в отношении арестованного в апреле 1922 г. еп. Серафима (Остроумова) был проведен судебный процесс, и «приговором Орловского Губернского Революционного Трибунала от 20 июня 1922 года за распространение послания патриарха Тихона против изъятия церковных ценностей и дачу благославения на приходские собрания в связи с изъятием» он был приговорен к заключению на 7 лет со строгой изоляцией» (АУФСБ по СО. Д. 24214. Л. 113), после чего был сослан в Великий Устюг. В заключении еп. Серафим находился до 21 февраля 1924 г. (см.: [Серафим Амельченков, 2021, 174–178]), и поэтому в период незаконного отстранения от власти патр. Тихона и практически два последующих года не мог управлять епархией. Равно как и еп. Николай (Никольский) (см.: (По городу, 1922, 35–36)).

После суда над еп. Серафимом постановлением обновленческого ВЦУ от 13–16 июля 1922 г. его член прот. Н. Поликарпов был награжден митрою. Это сообщение в обновленческом журнале соседствовало с сообщением о награждении митрою одного из известных лидеров обновленцев, основателя обновленческой группы «Живая Церковь» свящ. Владимира Красницкого (Официальный отдел, 1922б, 22).

В истории и свящ. Красницкий, и другие указанные выше лица из числа членов обновленческого ВЦУ достаточно широко известны, прот. Н. Поликарпов вниманием был обделен.

В этот же период лета 1922 г. прот. Николай также вошел в состав «Предсоборной Комиссии» при ВЦУ под председательством бывшего обер-прокурора Св. Синода В. Н. Львова (Официальный отдел, 1922б, 22) и плотно работал в Центральном комитете группы «Живая Церковь». Заседания ЦК проходили 2–3 раза в неделю (Официальный отдел, 1922г, 18). Протоиерей Н. Поликарпов был в числе кандидатов в Президиум ЦК «Живой Церкви» (см.: (Краснов-Левитин, 1996, 128)). При таком насыщенном московском графике продолжать служение в Орле прот. Николаю было сложно, и с мая по октябрь 1922 г. он уже являлся «заведующим» московской Иверской часовни у Воскресенских ворот (см.: [Лавринов, 2016, 415]), ведущих на Красную площадь. Руководитель прот. Н. Поликарпова свящ. В. Красницкий получил настоятельство в столичном храме Христа Спасителя (см.: [Чернова, 2013, 125]).

19 июля 1922 г. в составе ВЦУ прот. Николай Поликарпов подписал обращение во Всероссийский Центральный Исполнительный Комитет, в котором члены ВЦУ просили высший орган советской власти сначала позволить им лишить духовных званий представителей группы осужденного петроградского духовенства, а уже потом выносить им государственный приговор — как «простым мирянам — преступникам общеуголовного типа», а не как священникам и епископам (Во ВЦИК, 1922, 13). Также в это время прот. Николай в составе ВЦУ подписал просьбу во ВЦИК о смягчении наказания осужденным по «петроградскому делу» (Во ВЦИК, 1922, 12).

3 августа 1922 г. в Орловской епархии «состоялся съезд прогрессивного духовенства, на коем решено признать ВЦУ и примкнуть к „Живой Церкви“» (Архивы Кремля, 1997–1998, 317).«На Съезде был выдвинут епископ кандидатом в новое Епархиальное Управление», имя епископа не сообщалось (Хроника, 1922, 18). Именно на этот период приходится намерение еп. Даниила (Троицкого) «сорганизовать свое епархиальное управление из верных ему людей» (Архивы Кремля, 1997–1998, 317).

30 августа 1922 г. обновленческим ВЦУ «епископ Даниил Орловский освобожден от Управления Епархией, епископ Серафим уволен на покой». Орловскому епархиальному управлению «предложено представить кандидата на епископскую кафедру» (Официальный отдел, 1922в, 19).

В сводке ГПУ «о расколе духовенства» за период 15 июля — 20 августа 1922 г. еп. Даниил прямо обозначен как противник обновленчества (см.: (Архивы Кремля, 1997–1998, 316–317)).

7 сентября 1922 г. в Орле за противодействие изъятию церковных ценностей были арестованы церковнослужители Аркадий Оболенский и Павел Святитский с группой других церковных деятелей. И хотя после давления на власть со стороны духовенства и мирян 29 сентября они были отпущены под подписку о невыезде до суда (см.: Жизнеописание, 2012, 60)), в их отношении началось следствие.

Постановлением ВЦУ от 13 сентября 1922 г. «уполномоченным ВЦУ Орловской епархии» поставлен активно проявивший себя летом публикациями в журнале «Живая Церковь» протоиерей Малоархангельского уезда Кучинский, а «уполномочие, выданное прот. Полунину, аннулировано» (Официальный отдел, 1922г, 19).

28 октября 1922 г. епископ Орловский Даниил был арестован и заключен в Орловскую тюрьму, а уполномоченный ОСГПУ Бахтиаров в одном из документов «полагал бы необходимым» привлечь еп. Даниила к административному аресту в Киргизскую республику сроком на два года, после чего он «может потерять всякую связь с монархически-настроенными контингентом Орловской губ. и ее соседними городами». 27 декабря 1922 г. решением «комиссии НКВД по административным высылкам» еп. Даниил, обвиненный в контрреволюционной агитации и умышленном сокрытии ценностей, был выслан в Хиву на два года (см.: (АУФСБ по ОО. Д. № 3871-П. Л. 117–119)).

В мае 1923 г. бывший преподаватель Орловской семинарии и бывший редактор «Орловских епархиальных ведомостей» (а возможно, и бывший протоиерей) М. Н. Полунин выступил с характерным антицерковным заявлением «Отказ от туниядства», в котором он обращался к главному редактору газеты «Орловская правда» с такими словами: «Уважаемый редактор! Прошу вас через посредство редактируемой вами газеты довести до всеобщего сведения, что священником я не состою и к церковной и епархиальной жизни никакого отношения не имею, а желаю активно работать в деле строительства советского государства на коммунистических основах. М. Полунин» (Полунин, 1923, 5). Это статья явилась заявлением об отречении от Церкви человека, который в 1917 г., оказавшись на пике церковной карьеры, связывал жизнь Церкви исключительно с благоприятным со стороны государства отношением и не захотел быть с Церковью, когда отношение стало неблагоприятным.

Людей, пошедших в Орле по пути мученичества, было, наверное, больше, чем тех, отрекся от Церкви или стал активно служить безбожным властям.

Летом 1923 г. дело по обвинению в сокрытии церковных ценностей, открытое в отношении церковнослужителей церквей Введенского женского монастыря г. Орла прот. Павла Святитского и свящ. Всеволода Ковригина, настоятеля Иверской церкви г. Орла прот. Аркадия Оболенского, настоятеля Михайло-Архангельской церкви прот. Ивана Дубакина, ктитора этой церкви Ивана Преображенского, ктитора Иверской церкви Якова Есменского, ктитора при церквях Введенского женского монастыря Александра Нарышкина, настоятеля кафедрального Петропавловского собора прот. Владимира Сахарова, ключаря этого собора Афанасия Высоцкого, настоятеля церквей при Архиерейском доме (Свято-Успенском монастыре) архим. Пантелеймона (Филиппова), арестованных 7 сентября 1922 г., а потом выпущенных под подписку о невыезде (ГАОО. Ф. Р-27. Оп. 1. Д. 133. Л. 248–251), было рассмотрено в суде.

В этот момент прот. Николай Поликарпов, прибывший из Москвы, видимо, специально для этого, посредством третьих лиц предлагал прот. Аркадию Оболенскому встать во главе обновленческого движения Орловской епархии, но получил отказ (см.: (Жизнеописание, 2012, 63–64)).

В этот же 1923 г. карьерный рост прот. Николая Поликарпова по обновленческой линии был скорректирован. Если в управленческие структуры «Живой Церкви» в 1922 г. он был введен, то в управленческих структурах первого обновленческого собора, организованного при активном участии лидера «живоцерковников» свящ. В. Красницкого, прот. Поликарпов представлен не был. Ни в числе избранных 2 мая 1923 г. членов Президиума первого обновленческого собора (см.: (Протокол, 1923а, 846)), ни среди избранных 8 мая членов Пленума Высшего совета Российской православной церкви, ни среди кандидатов в члены этого органа (см.: (Протокол, 1923б, 866)). Хотя участником первого обновленческого собора прот. Н. Поликарпов был (Лавринов, 2016, 415). Возможно, отсутствие его в списке лидеров «собора» было связано с тем, что подготавливаемый на роль председателя «Поместного собора» свящ. Красницкий был заменен на другого известного обновленца «епископа» П. Блинова (см.: [Лобанов, 2019, 105–106]).

15 ноября 1923 г. прот. Н. Поликарпов был хиротонисан во епископа Клинского, викария Московской епархии. С ноября 1923 г. он — член обновленческого Московского епархиального управления (см.: [Лавринов, 2016, 415]).

Учитывая то, что обновленческое Московское епархиальное управление при активном участии свящ. В. Красницкого было призвано ВЦУ на борьбу с «контрреволюцией» в московских храмах, к подчинению столичного духовенства власти раскольников (см.: [Чернова, 2013, 122–123]), можно предполагать, что на новой должности прот. Николай Поликарпов решал в московском регионе эту задачу лидера «Живой Церкви». «Живая Церковь» активно использовалась ГПУ для получения информации о «контрреволюционном духовенстве» — для постановки открытых судебных процессов, «имеющих целью дискредитировать духовенство в глазах масс и, с другой стороны, — физически уничтожить и изолировать черносотенные элементы» [Мазырин, 2019а, 233–234].

На основании выявленных фактов можно сделать несколько выводов.

Первое: в период весны-лета 1922 г. во время обновленческого раскола в г. Орле особую активность во взаимодействии со столичной «Живой Церковью» проявлял известный благодаря управлению свечным заводом до 1917 г. прот. Николай Поликарпов, активно поддержавший в этот момент советскую власть. Благодаря одному из лидеров обновленчества, свящ. В. Красницкому, прот. Николай Поликарпов вошел в обновленческие столичные управленческие структуры, был там единственным провинциальным представителем белого духовенства.

Второе: в Орле прот. Н. Поликарпов в этот период делал попытку либо в ситуации отсутствия информации о происходящем вовлечь в обновленческое движение епископа Болховского Даниила, викария Орловской епархии, либо осуществить в отношении него определенную провокацию, побудить его проявить свою позицию и устранить его от церковной власти в Орле.

Епископ Даниил с уготованной ролью обновленческого епископа не согласился и вступил в борьбу с инициированным ГПУ обновленческим «живоцерковным» движением в Орле, пытаясь создать каноническую управленческую структуру.

Кроме еп. Даниила, прот. Н. Поликарпов пытался вовлечь в обновленческий раскол в качестве лидера другого авторитетного орловского церковного деятеля — прот. Аркадия Оболенского, причем это происходило в период следствия и суда в отношении последнего, что, видимо, было использовано для угрозы и шантажа.

Третье. Учитывая то, что прот. Н. Поликарпов в 1922–1923 гг. работал под кураторством у одного из лидеров обновленческого раскола свящ. В. Красницкого, известного совместной с ГПУ деятельностью по борьбе с патриаршей Церковью в угоду большевистской власти, можно предполагать, что эту же роль выполнял и сам прот. Н. Поликарпов. Чем и заслужил определенные высокие позиции в управленческих структурах обновленцев.

Четвертое. Сквозь призму биографии прот. Н. Поликарпова можно установить один из факторов генезиса обновленческого раскола. В 1912 г., с большой долей вероятности, свящ. Николай Поликарпов оказался готовым быть орудием царских властей в период выборов в Государственную Думу, а в 1922 г. — орудием советских властей в борьбе с патриаршей Церковью. Представителей Церкви, для которых в период раскола 1922 г. основной линией поведения стал конформизм в отношениях с безбожной властью, формировала та часть системы церковно-государственных отношений дореволюционного периода, которая была готова делать церковно- и священнослужителей орудием политических задач властей предержащих.

Наличие таких людей в Русской Православной Церкви первых двух десятилетий XX в. стало одним из факторов генезиса обновленческого раскола, так как для части духовенства позиция государственной власти оказалась важнее позиции св. патр. Тихона, а для другой части духовенства патриарх продолжал быть авторитетом, даже если советское руководство планировало его подвергнуть суду.

Пятое. Можно назвать события, ставшие отправной точкой генезиса раскола 1922 г. Это физическое давление, аресты первых месяцев советской власти, в частности арест видных участников Орловского епархиального съезда 14 марта 1918 г. С этого момента судьба девяти арестованных человек стала складываться совершенно по-разному. Так, арестованный 14 марта прот. Аркадий Оболенский не испугался дальнейшего противостояния с властью и был повторно арестован и осужден в 1922–1923 гг., а прот. Николай Поликарпов, арестованный 14 марта 1918 г. вместе с прот. А. Оболенским, к 1922 г. уже служил интересам атеистических властей. Скорее всего, переход прот. Николая Поликарпова на обновленческую позицию, при которой действия государственных властей находятся в приоритете перед позицией Церкви и законно избранного патриарха, был совершен в период заключения в «каторжной тюрьме» с 14 по 21 марта 1918 г. Аресты 1917–1920 гг., видимо, были одним из важных этапов генезиса раскола — через формирование списков лояльного, готового к активному сотрудничеству с советской властью духовенства.

Источники и литература

Источники

1. АУФСБ по ОО — Архив Управления ФСБ по Орловской области. Д. № 3871-П.
2. АУФСБ по СО — Архив Управления ФСБ по Смоленской области. Д. 24214.
3. Архивы Кремля (1997–1998) —Архивы Кремля. Политбюро и церковь, 1922–1925 гг.: в 2 кн. Кн. 2 / Подгот. Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. Новосибирск: Сиб. хронограф; М.: РОССПЭН, 1997–1998.

4. Булгаков (1912) — *Булгаков С. Н.* На выборах (из дневника) // Русская мысль. 1912. № 11. С. 185–192.

5. Ведомость (1914) — Ведомость о покупке свечей, деревянного масла, церковного вина и ладана и продажи огарков каждой церковью Орловской епархией за 1913 год // Орловские епархиальные ведомости. 1914. № 29. 20 июля. С. 1–169.

6. Во ВЦИК (1922) — Во Всероссийский Центральный Исполнительный Комитет// Живая Церковь. 1922. № 6–7. 1–15 августа. С. 13.

7. Возлюбленные (1922) — «Возлюбленные во Христа Отцы и братья». Воззвание Орловского духовенства // Живая Церковь. 1922. № 3. 15 июня. С. 15–16.

8. Второй (1912) — Второй выпуск учениц дополнительных учительских классов при Сергиевской г. Орла двухклассной церковно-приходской школе // Орловские епархиальные ведомости.1912. № 37. 9 сентября. С. 994–998.

9. ГАОО — Государственный архив Орловской области. Ф. Р-27. Оп. 1. Д. 133.

10. Духовенство (1912)—Духовенство при наступлении выборов в Государственную Думу // Орловские епархиальные ведомости. 1912. № 38. 16 сентября. С. 1010–1015.

11. Епархиальные известия (1914) — Епархиальные известия // Орловские епархиальные ведомости. 1914. № 5. 2 февраля. С. 1.

12. Захват (1918) — Захват рабочими свечного завода // Орловские епархиальные ведомости. 1918. № 3–4. 1–15 февраля. С. 91–92.

13. Краснов-Левитин (1996) — *Краснов-Левитин А. Э., Шавров В. М.* Очерки по истории русской церковной смуты: (20-е — 30-е гг. XX в.): в 3 ч. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996.

14. Может ли духовенство (1912) — Может ли духовенство участвовать в выборах в Государственную Думу и имеет ли оно на это право? // Орловские епархиальные ведомости. 1912. № 35. 26 августа. С. 930–934.

15. Обряд прощения обид (1918) — Обряд прощения обид и торжества Православия // Орловские епархиальные ведомости. 1918. № 7–8. 1–15 апреля. С. 166.

16. Объединение (1922) — Объединение в Орловской епархии // Живая Церковь. 1922. № 3. 15 июня. С. 22.

17. ОЕВ (1912) — Орловские епархиальные ведомости. 1912. № 17. 22 апреля. С. 190.

18. Отчет (1912) — Отчет о деятельности Орловского отдела Императорского православного палестинского общества // Орловские епархиальные ведомости. 1912. № 15. 8 апреля. С. 157–162.

19. Отчет (1913) — Отчет Иоанно-Богословского попечительства о бедных учениках в Орловской духовной семинарии за 1911–1912 гг. // Орловские епархиальные ведомости. 1913. № 13. 31 марта. С. 120–128.

20. Официальный отдел (1922а) — Официальный отдел // Живая Церковь. 1922. № 4–5. 1–15 июля. С. 23–24.

21. Официальный отдел (1922б) — Официальный отдел // Живая Церковь. 1922. № 6–7. 1–15 августа. С. 22–23.

22. Официальный отдел (1922в) — Официальный отдел // Живая Церковь. 1922. № 8–9. 1–15 сентября. С. 19.

23. Официальный отдел (1922г) — Официальный отдел // Живая Церковь. 1922. № 10. 1 октября. С. 19.

24. По городу (1922) — По городу // Церковное обновление (Орел). 1922. № 1–2. С. 35–36.

25. Полунин (1917) — *Полунин М. Н.* Церковь и государство // Орловские епархиальные ведомости. 1917. № 20–21. 21 мая. С. 309–318.

26. Полунин (1923) — *Полунин М. Н.* Отказ от туниядства // Орловская правда. 1923. № 103. 11 мая. С. 5.

27. Протокол (1923а) — Протокол заседания 2-го Поместного Собора Российской Православной Церкви 1923 г. (2 мая 1923 г.) // *Данилушкин М. и др.* История Русской Православной Церкви. Новый патриарший период. Т. 1: 1917–1970. СПб., 1997. С. 846–848.

28. Протокол (1923б) — Протокол заседания Всероссийского Священного Собора 1923 года (8 мая 1923 г.) // *Данилушкин М. и др.* История Русской Православной Церкви. Новый патриарший период. Т. 1: 1917–1970. СПб., 1997. С. 865–867.

29. Разгон (1918) — Разгон Епархиального съезда // Орловские епархиальные ведомости. 1918. № 7–8. 1–15 апреля. С. 166–167.

30. Собрание (1922) — Собрание городского духовенства 1-го и 2-го округов // Церковное обновление (Орел). 1922. № 1–2. С. 30–31.

31. Список (1917) — Список членов Орловского православного Петропавловского братства в 1915 году // Орловские епархиальные ведомости. 1917. № 5–6. 5 февраля. С. 41–52.

32. Таблица 21 (1913) — Таблица 21 // 4-й созыв Государственной Думы: художественный фототипический альбом с портретами и биографиями. СПб., 1913.

33. Трубин (1912) — *Трубин П.* Добрые делатели на ниве Божьей // Орловские епархиальные ведомости. 1912. № 47. 18 ноября. С. 1303–1308.

34. Хроника (1922) — Хроника // Живая Церковь. 1922. № 3. 15 июня. С. 21.

Литература

35. Алымова (2007) — *Алымова Н. И.* С. Н. Булгаков и думские избирательные кампании в Орловской губернии в 1906–1912 гг. // Булгаковские чтения. 2007. № 1. С. 89–97.

36. Бакланов (2018) — *Бакланов Е. В.* Обновленческий раскол как средство антицерковной политики советской власти в центре и на местах (на примере Орловской области) // Вклад студенчества в развитие современного научного знания: Сб. науч. тр. / Под общ. ред. И. В. Карповой. Орёл, 2018. С. 6–9.

37. Балыко (2020) — *Балыко Т. А* Формирование предпосылок обновленческого раскола в среде либерального дворянства и духовенства Орловской губернии 1900–1917 гг. // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2020. № 97. С. 94–107.

38. Балыко (2022) — *Балыко Т. А.* Формирование в Орловской епархии консервативной церковной мысли по вопросу свободы совести после Миссионерского съезда 1901 года // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2022. Вып. 105. С. 79–96.

39. Голубцов (1998) — *Голубцов С., протодиак.* Материалы к биографиям профессоров и преподавателей МДА: Архиепископ Иларион (Троицкий) // Богословский вестник. 1998. Т. 2. № 2. С. 108–170.

40. Демин (2014) — *Демин А. А.* Распространение и упадок обновленческого движения в РПЦ на территории Орловской епархии // Государство, Общество, Церковь в истории России XX века. Материалы XIII Международной научной конференции. 2014. С. 87–93.

41. Ермошин, Рыбочкин (2022) — *Ермошин А. В., Рыбочкин С. А.* Возникновение обновленческого раскола в период управления Казанской епархией священномученика митрополита Кирилла (Смирнова) // Православный собеседник. 2022. № 2 (30). С. 6–10.

42. Жизнеописание (2012) — Жизнеописание протоиерея Аркадия Оболенского, первого настоятеля Иверской церкви города Орла / Сост.: Н. Е. Демина, Н. В. Красовитова. М., 2012.

43. Иванов А. (2021) — *Иванов А. А.* Православное духовенство и правые политические движения в России начала XX века (по материалам церковной прессы) // Научный диалог. 2021. № 1. С. 286–305.

44. Иванов В. (2009) — *Иванов В. П.* Неизвестный Поликарпов. М., 2009.

45. Иванов С. (2014) — *Иванов С. Н.* Хронология обновленческого «переворота» в Русской Церкви по новым архивным документам // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 3 (58). С. 24–60.

46. Кияшко (2022) — *Кияшко Н. В.* Политика советского государства и обновленческий раскол на Кубани (1922–1923 гг.) // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2022. № 108. С. 88–104.

47. Кульпинов (2022а) — *Кульпинов С. С.* Возникновение и становление обновленческого раскола в Западной Сибири (июнь-август 1922 г.) // Известия Иркутского государственного университета. Сер.: Политология. Религиоведение. 2022. Т. 40. С. 93–104.

48. Кульпинов (2022б) — *Кульпинов С., диак.* Институциализация обновленческого раскола в Забайкалье (1922 — первая половина 1923 гг.) // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2022. № 4 (17). С. 37–51.

49. Лавринов (2016) — *Лавринов В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 415–416.

50. Лобанов (2019) — *Лобанов В. В.* «Обновленческий» раскол в Русской Православной Церкви (1922–1946). СПб., 2019.

51. Мазырин (2019а) — *Мазырин А., свящ.* Советское обновленчество: церковный феномен или инструмент госбезопасности? // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1–2. С. 226–248.

52. Мазырин (2019б) — *Мазырин А., свящ.* Эволюция отношения митрополита (Патриарха) Сергия (Страгородского) к обновленческому расколу в 1920–1940-е годы // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. Вып. 90. С. 55–78.

53. Протасова (2021) — *Протасова А. В.* Обновленческий раскол в Русской Православной Церкви в 1920-е гг. в Самарской губернии // Материалы и доклады XXVI Всероссийской конференции молодых историков / Отв. ред. П. С. Кабытов. Самара, 2021. С. 137–139.

54. Санькова (2006) — *Санькова С. М.* Русская партия в России: Образование и деятельность Всероссийского национального союза (1909–1917). Орел, 2006. Прил. 9.

55. Сафонов (2009) — *Сафонов Д. В.* Единоначалие и коллегиальность: Из истории Высшего Церковного Управления Русской Церкви от свт. Тихона, Патриарха Всероссийского, до Патриарха Московского и всея Руси Алексия (Симанского). Богословский вестник. 2009. Т. 8–9. С. 275–355.

56. Серафим Амельченков (2021) — *Серафим (Амельченков), еп.* Пастырское служение в Польше и России священномученика Серафима (Остроумова), архиепископа Смоленского. М., 2021.

57. Чернова (2013) — *Чернова Е. Л.* На пути к обновленческому поместному собору 1923 г.: к истории подчинения московских приходов // Вестник РГГУ. Сер.: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2013. № 9 (110). С. 121–133.

Сокращения

ВЦУ — Высшее Церковное Управление
ГПУ — Государственное политическое управление
НКВД — Народный комиссариат внутренних дел

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

Диакон Сергий Кульпинов

Становление и ключевые особенности сибирской обновленческой идеологии на раннем этапе (1922–1923 гг.)

УДК 271.2(571.1/.5)-86-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_317
EDN GKPSKR

Аннотация: Статья посвящена проблеме становления обновленческой идеологии в Сибири и ее ключевым особенностям, оформившимся к концу 1923 г. В исследовании ставится цель проанализировать процесс становления сибирской обновленческой идеологии и определить ее характерные черты и ключевые особенности. Впервые предпринимается попытка проследить зарождение, эволюцию и особенности идеологии Сибирской обновленческой церкви как структуры, интегрированной в обновленческий раскол в целом, но обладающей собственными отличительными чертами. Автор подразделяет внутрицерковные и политические идеологические установки сибирских обновленцев, анализируя их эволюцию в период становления раскола, а также влияние на этот процесс различных факторов, в первую очередь решений съезда «Живой церкви» в августе 1922 г. и обновленческого II Поместного собора в апреле-мае 1923 г. Значительное внимание уделяется зарождению сибирской обновленческой идеологии. Автор подчеркивает, что зимой 1922–1923 гг. Сибирская обновленческая церковь уже отличалась по идеологическим установкам от московского обновленчества, что позволяет рассматривать «Сибирскую Живую церковь» данного периода как отдельную церковную группировку. Делается вывод о том, что отличительной особенностью сибирской обновленческой идеологии являлась идея тотального внедрения «семейного епископата». В то же время политическое богословие сибирских обновленцев практически не имело специфических черт.

Ключевые слова: обновленческий раскол, Сибирская обновленческая церковь, обновленческая идеология, политическое богословие, обновленческий II Поместный собор, Предсоборный съезд «Живой церкви», «Живая церковь», «семейный епископат», левые теологии, «митрополит» Петр Блинов.

Об авторе: **Диакон Сергей Сергеевич Кульпинов**
Доктор церковной истории, кандидат богословия, доцент Томской духовной семинарии.
E-mail: agnus.dei@rambler.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3266-8876

Для цитирования: Кульпинов С., диак. Становление и ключевые особенности сибирской обновленческой идеологии на раннем этапе (1922–1923 гг.) // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 317–329.

Статья поступила в редакцию 31.12.2023; одобрена после рецензирования 27.01.2024; принята к публикации 17.02.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Deacon Sergiy Kulpinov

Formation and Key Features of the Siberian Renovationist Ideology at an Early Stage (1922–1923)

UDK 271.2(571.1/.5)-86-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_317
EDN GKPSKR

Abstract: The article is devoted to the problem of formation of renovationist ideology in Siberia and to its key features, which had formed by the end of 1923. The aim of the study is to analyze the formation process of the Siberian renovationist ideology and identify its characteristic features, as well as the key ones. It is the first attempt to trace the origin, evolution and features of the ideology of the Siberian Renovationist Church as the structure integrated into the Renovationist Schism as a whole, but possessing its own distinctive features. The internal church and political ideological attitudes of the Siberian Renovationists are classified drawing on the analysis of their evolution during the formation of the schism, as well as the influence of various factors on this process, taking into account the decisions of the Congress of the "Living Church" (August, 1922) and the Second Renovationist Local Council (April–May, 1923) in the first place. Considerable attention is paid to the emergence of the Siberian Renovationist ideology. It is emphasized that in the winter of 1922–1923 the Siberian Renovationist Church already differed in its ideological attitudes from the Moscow Renovationism, which makes it possible to consider the "Siberian Living Church" of this period as a separate church grouping. It is concluded that the idea of the total introduction of «married episcopate» was a distinctive feature of the Siberian Renovationist ideology. At the same time, the political theology of the Siberian Renovationists had practically no specific features.

Keywords: Renovationist schism, Siberian Renovationist Church, Renovationist ideology, political theology, Second Renovationist Local Council, Pre-Council Congress of the "Living Church", "Living Church", "married episcopate", left theology, "metropolitan" Peter Blinov.

About the author: **Deacon Sergey Sergeyevich Kulpinov**
Doctor of Church History, Candidate of Theology; Associate Professor at Tomsk Theological Seminary.
E-mail: agnus.dei@rambler.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3266-8876

For citation: Kulpinov S., deacon. Formation and Key Features of the Siberian Renovationist Ideology at an Early Stage (1922–1923). *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 317–329.

The article was submitted 31.12.2023; approved after reviewing 27.01.2024; accepted for publication 17.02.2024.

Введение

Проблема обновленческой идеологии в целом на сегодняшний день остается достаточно слабо изученной в отечественной науке. Преимущественно в ряде исследований затрагивались отдельные аспекты данной идеологии [Балыко, 2022; Мазырин, 2020; Мазырин, 2018, 276–277; Загребин, 2009, 90–91], однако не выстраивалась цельная картина становления и развития обновленческой идеологии. Попытка полноценного описания идеологии обновленчества была предпринята в докторской диссертации Д. А. Головушкина «Феномен обновленчества в Русском Православии первой половины XX века», однако автор, уделяя значительное внимание становлению идей церковного обновления в дореволюционный период, в меньшей мере рассматривает советское обновленчество и не заостряет внимание на идеологии отдельных обновленческих группировок и региональных особенностях обновленческой идеологии [Головушкин, 2020]. Если говорить об идеологии именно Сибирской обновленческой церкви и ее ключевых особенностях, то данная проблематика фактически ранее не исследовалась.

Вместе с тем в настоящее время левые христианские теологии привлекают все большее внимание исследователей [Konz, Ortmann, Wetz, 2020, 2; Уильямс, 2023, 9–10, 12]. В этом отношении анализ обновленческой идеологии как следствия влияния коммунистической идеологии на богословские концепции в СССР представляется весьма актуальным для современной богословской науки. В особенности любопытным представляется исследовать становление сибирской обновленческой идеологии и определить ее ключевые особенности, поскольку Сибирь определенно на этапе становления раскола являлась одним из его «флагманов».

В рамках настоящего исследования ставится цель проанализировать процесс становления сибирской обновленческой идеологии и определить ее характерные черты и ключевые особенности.

Для достижения поставленной цели автором выдвигаются следующие задачи:

1. Рассмотреть процесс становления сибирской обновленческой идеологии и определить ее ключевые особенности на этом этапе;
2. Проанализировать вектор развития сибирской обновленческой идеологии после обновленческого II Поместного собора и обозначить ее характерные особенности во 2-й пол. 1923 г.

Основными источниками данного исследования являются неопубликованные материалы деятельности Сибирской обновленческой церкви и отдельных сибирских епархий, а также опубликованные постановления руководящих органов обновленческого раскола и материалы работы обновленческого II Поместного собора.

В рамках настоящей статьи автор прибегает к описательному, хронологически-проблемному и историко-сравнительному методам исследования.

Становление сибирской обновленческой идеологии (1922 — нач. 1923 гг.)

Процесс становления сибирского обновленчества начался вскоре после осуществления обновленческого переворота в Москве и выразился в захвате сторонниками раскола церковной власти в Томске. Эти события достаточно подробно описаны нами в предыдущих публикациях [Кульпинов, 2022а; Кульпинов, 2022б]. Здесь следует сказать, что первоначально идеология сибирских (томских) обновленцев принципиально не отличалась от общей обновленческой идеологии. Акторы церковного переворота в Москве говорили о необходимости лояльности советской власти и осуществления церковных преобразований, хотя в их программных документах эти преобразования фактически не конкретизировались. Некоторые стороны потенциальных церковных реформ затрагивались уже в первых номерах журнала «Живая церковь», хотя четких очертаний реформ, как следует полагать, в этот период не видели и сами

обновленческие лидеры (От редакции, 1922; Введенский, 1922а; Введенский, 1922б; Красницкий, 1922). Многие их положения, скорее, выглядели демагогически.

В этом отношении идеология зарождающейся Сибирской обновленческой церкви вполне соответствовала курсу, проводимому в Москве. Принципиальным вопросом, который был конкретизирован с самого начала становления обновленчества в Томске, была лояльность по отношению к советской власти и стремление всячески засвидетельствовать свое активное участие в кампании по изъятию церковных ценностей. Собственно активное участие в реквизиционных мероприятиях было одним из основных маркеров зарождающегося обновленчества, поскольку именно лояльное кампании духовенство стало фундаментом для становления раскола. Лояльность власти и активное содействие реквизиционной кампании постоянно декларировались в выходивших в Томске документах (ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 371. Л. 22, 28; ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 493. Л. 44, 66, 68). Кроме того, агитация по этим вопросам велась сторонниками Сибирской церкви в среде духовенства Томской епархии в июне 1922 г. (В обновленной, 1922; Таловский, 1922).

Отдельно следует сказать, что, как и на всероссийском уровне, сибирские обновленцы уже с первых дней после захвата церковной власти позиционировали себя в качестве части государственного аппарата. Если московские обновленцы говорили о конкордате и, принимая решения, чувствовали за спиной силу государственного аппарата [Краснов-Левитин, Шавров, 1996, 100–101], то в Томске Сибирское церковное управление рассматривало себя «церковным подразделением» Сибревкома, причем связь осуществлялась именно с Сибревкомом в Ново-Николаевске, а не с местными властями в Томске, поскольку уже через неделю после своего создания Томское церковное управление заявило о своих претензиях на осуществление церковной власти по всей территории Сибири (ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 493. Л. 72–72 об.). Это положение определяло и вектор идеологии Сибирской церкви, который сводился к поддержке любых государственных инициатив и их пропаганде среди духовенства и мирян. Примечательно, что клиру Томской епархии в июне 1922 г. предписывалось в целях агитации освещать ряд решений Сибревкома в церковной проповеди (ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 493. Л. 72–72 об., 74).

Что касается потенциальных церковных реформ, то они в этот период в меньшей степени определяли лицо обновленчества, как на общецерковном, так и на сибирском уровне. Несомненно, в состав руководящих обновленческих органов вошли активные сторонники церковных реформ, если говорить о Томске, то это председатель Сибирского церковного управления свящ. П. Блинов, член-секретарь управления А. П. Таловский и кандидат в члены прот. М. Торопов (Небывалый, 1922; Гражданин, 1922; Церксвный, 1922), однако четкая реформистская идеология в этот период еще отсутствовала. Можно говорить о том, что на протяжении июня-июля 1922 г. вопрос реформ ограничивался в Сибири декларацией их необходимости и соответствующими докладами отдельных сторонников обновленческого раскола (В обновленной, 1922). Также можно определенно утверждать, что некоторые группы, поддержавшие Сибирское церковное управление в других сибирских епархиях, декларировали необходимость церковных реформ (К церковному, 1922; Борисова, 2016, 21), хотя крайне слабо конкретизировали их сущность.

Собственно первичным оформлением церковно-реформистской идеологии обновленчества определенно следует считать съезд «Живой церкви», прошедший в Москве с 6 по 17 августа 1922 г. Среди прочего, съезд выступил с резкой критикой монашествующего епископата и монашества вообще, а также принял ряд постановлений, касающихся улучшения положения белого духовенства (Первый, 1922). Важно также отметить, что на съезде практически не учитывалось положение мирян в Церкви. Эти обстоятельства позволяют судить о строго корпоративных целях сторонников «Живой церкви».

Следует отметить, что стремления к отказу от монашествующего епископата просматривались в обновленчестве с первых недель его существования, в частности, это

выразилось в поставлении нового «епископата» из вдового духовенства без принятия монашества. Однако в окончательном варианте антимонашеские настроения были выражены именно на съезде «Живой церкви», что привело к резкому недовольству части сторонников раскола и спровоцировало возникновение новой церковной группировки — «Союза церковного возрождения», некоторое время находившейся в острой конфронтации с «Живой церковью» [Лобанов, 2019, 94].

Следует сказать, что сибирская делегация в съезде участия не принимала, однако его решения отразились на дальнейшем становлении сибирской обновленческой идеологии. Совершенно определенно, что декларировавшиеся на съезде идеи, несмотря на решительность некоторых его участников, в первую очередь прот. В. Красницкого, не стали незамедлительно воплощаться в жизнь. В Сибири же санкция на внедрение «семейного епископата» была воспринята как прямое руководство к действию.

Первым шагом на пути к оформлению сибирской церковно-реформистской идеологии определенно следует считать принятие в общение в «сущем сане» бывшего еп. Зосимы (Сидоровского), снявшего сан и монашество в апреле 1920 г. Последний, несмотря на снятие сана и вступление в брак, не только был принят как «женатый епископ» под светским именем Александр, но и практически сразу назначен на кафедру в Красноярск с поручением временного управления Иркутской епархией (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 27. Л. 93–94). С одной стороны, следует сказать, что даже решения съезда «Живой церкви» все же не предполагали возможности вступления в брак для епископов-монахов, вопрос вступления монахов в брак на съезде поднимался, однако речь шла о монахах без сана в монастырях и монахах-священниках. Кроме того, съезд не подразумевал, что возможно принятие уже снявших сан и вступивших в брак монахов, хотя такие личности в период Гражданской войны не являлись единичным примером[1].

В этом отношении очень примечательно, что ситуация с принятием в «сущем сане» бывшего еп. Зосимы затрагивает вопрос о неизгладимости таинства священства. В обновленчестве эта проблема не имела однозначного разрешения, поскольку, с одной стороны, обновленцы в дальнейшем постулировали изгладимость священства, говоря о действенности лишения сана патр. Тихона на II Поместном соборе в 1923 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 11. Л. 38; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 41. Л. 1; ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 20. Л. 29), а если говорить о сибирском обновленчестве, то оно в этом вопросе в 1-й пол. 1920-х гг. пошло значительно дальше, постулируя идею о том, что всякий клирик, лишенный государственной регистрации, должен признаваться также лишенным и сана (ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 20. Л. 79). То есть обновленцы использовали идею изгладимости священства в интересах борьбы со своими противниками. С другой стороны, когда речь шла о перерукоположениях клириков, принявших сан в обновленчестве, каноничными архиереями, обновленцы, напротив, отстаивали неизгладимость священства, чему была посвящена, например, статья проф.-прот. Н. Попова в «Вестнике Священного Синода» (Попов, 1927).

Тема учения об изгладимости и неизгладимости священства в обновленчестве, безусловно, является весьма интересной и заслуживает отдельного исследования, однако здесь следует отметить, что нет никаких убедительных доказательств того, что члены Сибирского церковного управления опирались именно на идею неизгладимости священства, принимая в «сущем сане» бывшего еп. Зосиму. Их логика, скорее, была иной, о чем отчасти свидетельствует представленный в материалах работы церковного управления подробный разбор мотивов снятия сана бывшим архиереем. Исходя из этого разбора можно сделать вывод, что сибирские обновленцы стремились представить дело так, что снятие сана произошло исключительно из-за стремления к вступлению в брак (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 27. Л. 93 об.), соответственно, после установления брачного епископата (хотя такового в действительности не произошло) возможно восстановление

[1] Здесь достаточно вспомнить о еп. Никоне (Бессонове), снявшем сан и вступившем в брак еще в 1917 г., однако следует сказать, что после окончания Гражданской войны о его жизни и местоположении было ничего не известно [Никон, 2018].

бывшего архиерея в сане. С другой стороны, определенно прав на восстановление в сане, даже в рамках этой логики, Сибирское церковное управление не имело, поскольку ранее подобные вопросы решались Поместным собором.

Пример бывшего еп. Зосимы фактически заложил основу для дальнейшего развития сибирской обновленческой идеологии в сторону установления «брачного епископата». Вместе с тем еще в сентябре 1922 г. церковное управление действовало в этом вопросе достаточно осторожно. Несмотря на принятие женатого «архиерея», руководство Сибирской обновленческой церкви не решалось ставить собственных брачных иерархов, ограничиваясь рукоположением в «епископский» сан вдовых клириков без принятия монашеского пострига: так были поставлены «епископы» Иоанн Завадовский и Николай Чижов — оба вдовые протоиереи (ЦДНИ ТО. Ф. 76. Оп. 1. Д. 699. Л. 126; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 252. Л. 6.). Нерешительность Сибирского церковного управления в поставлении собственного брачного епископата едва ли можно обосновать отсутствием внутреннего единства или боязнью роста оппозиции. Следует полагать, что при наличии таких опасений не произошло бы и принятия бывшего еп. Зосимы (Сидоровского). Кроме того, совершенно определенно дальнейший конфликт между вошедшим в состав управления епископом старого поставления Софронием (Арефьевым) и председателем управления свящ. П. Блиновым, приведший к выходу еп. Софрония из управления и оформлению Временного управления Сибирской митрополии, стоящего на платформе «Союза церковного возрождения», имел личные, а не идейные мотивы, о чем более подробно нами писалось ранее [Кульпинов, 2022б, 314]. По этой причине нельзя говорить, что нерешительность в вопросе поставления собственной «женатой иерархии» была связана с сопротивлением этой идее со стороны еп. Софрония (Арефьева).

Скорее представляется вероятным, что Сибирская церковь все же стремилась оформить свои решения соборно, создав, по крайней мере, видимость соборного признания семейной иерархии. При этом также представляется определенным, что, в отличие от московских обновленцев, сибиряки не предполагали ждать решения Поместного собора, а имели намерение провести собственный собор, что и произошло в октябре 1922 г.

Собственно первым обновленческим церковным собором в Сибири следует считать Всесибирский предсоборный съезд «Живой церкви», прошедший в Томске с 3 по 8 октября 1922 г. Рассматривая данный съезд с точки зрения формирования сибирской обновленческой идеологии, следует отметить, что он продолжил курс Сибирского церковного управления на полную лояльность советской власти, в частности, прямо говорилось о том, что борьбу с оппозицией следует осуществлять с опорой на представителей власти (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 29. Л. 6). Вместе с тем следует говорить о том, что определенное богословие власти и богословие революции у сибирских обновленцев в этот период еще не было выработано, о чем свидетельствует отсутствие упоминаний вопросов церковной апологии советской власти в материалах работы съезда.

Если говорить о собственно церковных преобразованиях, то съезд совершенно однозначно высказался за введение «женатого епископата» и постановил провести «архиерейскую» хиротонию председателя Сибирского церковного управления прот. П. Блинова (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 29. Л. 1, 4). Помимо этого, было определено упразднить монастыри, обратив их в приходские храмы, а также предложить монашествующим архиереям и священникам вступить в брак с возможностью продолжить служение. До определенной степени данные решения перекликались с принятыми на съезде «Живой церкви» в августе 1922 г., однако принципиальным сибирским отличием было стремление к тотальному внедрению «семейного епископата», оформившееся уже в постановлениях октябрьского съезда. Съезд, в частности, постановил уволить на покой всех архиереев-монахов (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 29. Л. 1). Кроме того, по всей вероятности, возможность продолжения служения для иерархов, вступивших в брак, была выведена из прецедента принятия в «сущем

сане» бывшего еп. Зосимы и также не соответствовала оформившемуся к тому моменту курсу «Живой церкви». Представляется вероятным, что аналогичные решения могли быть приняты в этот период и в Москве, поскольку предпосылки для них имели место уже в августе 1922 г., однако следует считать, что на всероссийском уровне обновленцы опасались принимать столь радикальные решения, поскольку уже постановления съезда «Живой церкви» в августе 1922 г. вызывали серьезное недовольство в обновленческой среде и привели к «расколу в расколе» — образованию «Союза церковного возрождения». В Сибири аналогичное разделение имело иные причины, кроме того, большинство обновленцев все же поддерживали радикальные решения в области брачного «епископата».

В целом можно сказать, что на Всесибирском предсоборном съезде «Живой церкви» окончательно оформляются основные идеи, которые можно считать в дальнейшем отличительными чертами сибирского обновленчества: стремление к повсеместному внедрению «брачной иерархии» и возможность снятия монашества архиереями-монахами с дальнейшим продолжением служения.

Отчасти можно говорить в целом об антимонашеском характере проведенного в Томске съезда, однако эта черта как раз соответствовала общей идеологии «Живой церкви» данного периода. Кроме того, решения в отношении борьбы с монастырями на епархиальном уровне проводились довольно робко, поскольку вызывали серьезное сопротивление со стороны духовенства и мирян. Так, в Томской и Иркутской епархиях со значительными трудностями было закрыто по одному монастырю (ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 493. Л. 20; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 43. Л. 3). В Забайкалье, где власть обновленцев установилась только весной 1923 г., аналогичные меры вообще не проводились (ГАЗК. Ф. Р-422. Оп. 2. Д. 791. Л. 8).

Уже в октябре-ноябре 1922 г. в Сибири начинаются многочисленные «епископские» хиротонии женатого духовенства. Постепенно тезис о полной замене монашествующего епископата брачным проводится в жизнь. В начале февраля 1923 г. образованное после поглощения Сибирской церковью Временного управления Сибирской митрополии Сибирское областное церковное управление рассылает по епархиям циркуляр, в котором с гордостью сообщает, что все кафедры в Сибири заняты белыми «епископами», получившими сан в обновленчестве. Подавляющее большинство новых «архиереев» являлись женатыми, двое — вдовыми (ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 15. Л. 33–33 об.). После вхождения Дальневосточной республики в состав РСФСР ее территория также была объявлена канонически подчиненной Сибирской церкви, поэтому процессы распространения «семейного епископата» начались и на Дальнем Востоке (ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 15. Л. 33 об.). Аналогично последовало увольнение на покой монашествующих архиереев, в том числе признавших обновленчество. В частности, на покой был отправлен еп. Гавриил (Воеводин), ранее поддерживавший Сибирскую обновленческую церковь (В Томске, 1922).

Определенно, повсеместное внедрение белого «епископата» следует считать отличительной чертой Сибирской обновленческой церкви данного периода, поскольку в остальном обновленчестве данной тенденции еще не просматривалось. Вокруг этого факта строится и церковная идеология Сибирского областного церковного управления. Данные обстоятельства фактически позволяют рассматривать «Сибирскую Живую церковь» этого периода как отдельную церковную группировку с оформляющейся собственной идеологией и церковными практиками, хотя, несомненно, сами обновленцы в Сибири еще не постулировали какого-либо обособления своих структур от Москвы. В этом смысле любопытно, что идея сибирской церковной автономии и даже автокефалии развивалась еще в период Гражданской войны, причем одним из ее носителей являлся свящ. И. Фокин (Фокин, 1918), в дальнейшем ставший видным деятелем обновленчества. Однако подобные воззрения в период становления сибирского обновленчества не были им восприняты.

Если говорить о политическом богословии сибирских обновленцев, то оно, с одной стороны, к нач. 1923 г. не претерпело принципиальных изменений, с другой —

богословское обоснование советской власти еще оставалось не разработано. Иными словами, обновленцы на уровне Сибири продолжали декларировать полную лояльность советской власти, однако не шли дальше в богословском осмыслении ее характера и установления.

Таким образом, на протяжении периода становления обновленческого раскола в Сибири его идеология отталкивалась преимущественно от решений съезда «Живой церкви» августа 1922 г., однако еще летом 1922 г. начала приобретать более радикальные черты. Несомненно, принятие в «сущем сане» бывшего еп. Зосимы (Сидоровского) заложило прецедент для дальнейших хиротоний брачных «епископов» в Сибири, однако эта идея окончательно оформилась только на Предсоборном съезде в Томске в октябре 1922 г. Причем после съезда сибирские обновленцы идут значительно дальше, постулируя тотальное введение женатой «иерархии», что позволяет воспринимать «Сибирскую Живую церковь» данного периода в качестве отдельной церковной группировки, только формально декларировавшей свое единство с «Живой церковью». Политическое богословие сибирских обновленцев данного периода не имело конкретных очертаний и ограничивалось декларациями лояльности советской власти, хотя изначально прослеживалась линия по повсеместной поддержке властей во всех их начинаниях.

Обновленческий II Поместный собор и идеология Сибирской церкви во 2-й пол. 1923 г.

Значительным событием для сибирской обновленческой идеологии стал обновленческий Поместный собор 1923 г. Совершенно определенно собор закрепил ряд идеологических установок, развивавшихся в обновленчестве ранее. Вполне очевидным представляется, что основной целью его созыва являлось отстранение от церковной власти патр. Тихона (Беллавина), что соответствовало интересам государственной власти, однако собор принял еще ряд важных для обновленчества решений. В частности, в области политической линии обновленцев проявилась полная солидарность с идеологическим курсом государства, выражением которой стало признание капитализма «смертным грехом» (Деяния, 1923, 7). Во внутрицерковных вопросах собор утвердил коллегиальную форму управления вместо патриаршества, установил допустимость хиротоний брачных «епископов», а также решил ряд иных вопросов (Деяния, 1923, 6, 8, 10–11, 12, 13, 15–18).

Для настоящего исследования представляется важным, что сибирская делегация стремилась использовать собор для признания и распространения своих нововведений, в первую очередь повсеместного распространения брачной «иерархии». При этом сами сибирские «епископы», прибывшие на собор, рядом обновленцев первоначально не признавались. Часть соборных делегатов справедливо полагала, что хиротонии брачных лиц в «архиерейский» сан до соответствующего официального общецерковного решения являются самочинными и неканоничными. Ярким выразителем такой точки зрения следует считать «митрополита» Антонина (Грановского) (ГАРФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 55. Л. 20).

В итоге признание сибирского «епископата» последовало, вероятно, только после вмешательства ОГПУ, на что косвенно указывает записка В. Н. Львова (ГАРФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 55. Л. 20–20 об.). Глава Сибирской обновленческой церкви «митрополит» Петр Блинов даже стал формальным председателем собора (Деяния, 1923, 1–2). Вместе с тем, насколько можно судить по протоколам соборных заседаний, сибиряки не приняли активного участия в обсуждении соборных решений.

Обращая внимание собственно на идеологию собора, следует отметить, что, согласно воспоминаниям обновленческого «архиепископа» Алексия Копытова, активно ратовал за признание капитализма «смертным грехом» на соборе Омский «архиепископ» Петр Сысуев (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 9). У нас нет оснований сомневаться в достоверности приведенного «архиепископом» Алексием рассказа, однако

в соборных протоколах этот факт отражен не был. Представляется вероятным, что «архиепископ» Петр мог активно поддерживать данную идею, но все же не он являлся инициатором данного постановления и наиболее активным его лоббистом.

В отношении белого «епископата» собор постановил уравнять его в правах с монашествующим, однако в определениях не было сказано о главенстве женатой «иерархии» и замене ее представителями архиереев-монахов. В целом в этом вопросе соборные постановления выглядят даже более умеренными, чем решения съезда «Живой церкви» августа 1922 г., поскольку на соборе учитывались и мнения более консервативной части обновленчества, ранее вышедшей из «Живой церкви». Сибирские «хиротонии» были признаны, однако сибирская идея о тотальном распространении белого «епископата» не получила поддержки. В этом отношении сибиряки восприняли собор как поражение.

Следует сказать, что итоги собора, вероятно, породили стремление Сибирской церкви к большей автономии от Москвы. Это обстоятельство отмечалось и некоторыми церковными историками [Кузнецов, 2002, 307]. Идея тотального белого «епископата», не принятая собором, окончательно стала отличительной чертой сибирской обновленческой идеологии, вокруг которой строилась борьба между сибирским и московским обновленчеством. Вместе с тем летом 1923 г. Сибирь не пошла по пути маргинализации и в полной мере признала упразднение церковных группировок и образование обновленческого Священного Синода 8 августа 1923 г. В Сибири упразднение группировок произошло даже раньше соответствующего синодального постановления, в июне 1923 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 27. Л. 111).

Учитывая неудовлетворенность сибирской делегации соборными решениями и дальнейший курс на автокефалию Сибирской обновленческой церкви, следует считать, что беспрекословное подчинение синодальным решениям в этот период могло являться не искренней позицией сибирских обновленцев, а воплощением директив советских карательных органов, стремившихся не допустить ослабления раскола столь масштабным внутренним разделением.

Курс на сибирскую автокефалию, базирующуюся на собственном взгляде на место семейного «епископата» в церкви, определенно был взят уже после собора, однако окончательно подобные взгляды будут провозглашены только по прошествии года — на II Всесибирском церковном съезде (ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 20. Л. 85, 86–86 об.). В рамках анализируемого периода следует только сказать, что, несмотря на соборные решения, в Сибири продолжилось распространение исключительно женатой «иерархии», что обосновывалось собственной идеологией, отличной от магистрального обновленчества.

Отдельного внимания заслуживает и развитие политического богословия сибирского обновленчества в постсоборный период. В контексте очень резкого роста оппозиции расколу обновленцы, как в Сибири, так и в СССР в целом, были крайне заинтересованы в поддержке со стороны советской власти и опоре на нее в противодействии сторонникам каноничной Церкви. На этом фоне начинают конкретизироваться взгляды обновленцев на советское государство.

Прежде всего следует сказать, что идея тотальной лояльности советскому государству в этот период распространилась на уездном и приходском уровнях. При этом некоторые представители рядового обновленчества заявляли о своей готовности в любой ситуации отстаивать государственные интересы, поскольку именно советский политический строй виделся им идеальным воплощением государственного устройства. Такие идеи совершенно четко просматривались в приходах обновленческого Селенгинского викариатства Иркутской епархии (ГАИО. Ф. 485. Оп. 3. Д. 6. Л. 3) и отдельных сельских приходах Новосибирской обновленческой епархии (ГАНО. Ф. Р-1418. Оп. 1. Д. 1В. Л. 32–32 об.). Активно указывалось на приходском уровне также на справедливость Октябрьской революции. Эти положения основывались на идее о том, что после революции установилось подлинное классовое равенство и прекратилась эксплуатация. В целом можно говорить о довольно радикальных формах

«революционного патриотизма»[2] на приходском уровне в Сибири. Например, подчеркивалась готовность умереть за идеалы революции и их распространение в мире (ГАИО. Ф. 485. Оп. 3. Д. 6. Л. 3).

На общесибирском и епархиальном уровнях аналогичные идеи, конкретизировавшие общий обновленческий тезис о лояльности советской власти, стали активно пропагандироваться осенью 1923 г. В частности, в направляемых в епархии материалах Сибирской церкви говорилось о справедливости Октябрьской революции и классовой борьбы, а также о Божием наказании правивших ранее классов за их нетерпимость по отношению к пролетариату и крестьянству. Борьба с эксплуатацией воспринималась как подлинно христианское дело (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 11. Л. 37–39). Подобные воззрения присутствовали и в посланиях отдельных епархиальных «архиереев». В частности, Иркутский «архиепископ» Василий Виноградов писал о том, что «наказание Божие пало на дом Романовых» за многочисленные злоупотребления властью, подавление революционного пролетариата, а также «позорное распутинство» (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 11. Л. 1). Иными словами, большое внимание уделялось как обоснованию справедливости революции в силу Божия Промысла в истории, так и дискредитации прежней власти. В обновленческих циркулярах и посланиях в Сибири подчеркивался нехристианский характер монархии в России и ее многочисленные прегрешения.

Во многом эти идеи соответствовали общим тенденциям в обновленческой идеологии, отличительной чертой следует считать только обращение именно к сибирским реалиям в контексте оправдания Октябрьской революции. Например, «архиепископ» Василий Виноградов в своем послании много внимания уделял сибирской каторге и Ленскому расстрелу 1912 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 11. Л. 1–1 об.).

Внимания заслуживает и тот факт, что в действиях советской власти виделось подлинное освобождение Церкви. Именно революция, а не Поместный Собор 1917–1918 гг. виделась сибирским обновленцам разрушением синодального периода и залогом дальнейшей церковной свободы. В связи с этим следует сказать и о последовательно проводимом сибирскими обновленцами тезисе аполитичности. Несомненно, под «аполитичностью» понималась полная лояльность советской власти, что совершенно не скрывалось, поскольку в исследуемых посланиях антонимами этому термину выступали понятия «контрреволюционность» и «реакционность» (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 11. Л. 38; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 31. Л. 60; ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 20. Л. 20). Иными словами, «освобождение Церкви» в понимании обновленцев являлось фактически новым союзом с государством и продолжением сервилизма по отношению к государству, причем, в сущности, это не скрывалось. Церковная свобода понималась именно в том смысле, что прежняя, монархическая, власть ущемляла права Церкви и угнетаемых классов, а новая «справедливо» относится к Церкви и населению. Вместе с тем данные положения нельзя считать исключительно сибирскими. Следует говорить о том, что они вполне отражают общие обновленческие идеологические построения данного периода (Обращение, 1923, 4).

Таким образом, после Поместного собора 1923 г. сибирские обновленцы укрепились в стремлении к тотальному внедрению женатого «епископата», постепенно начав воспринимать эту идею как маркер собственной идентичности и на этом основании претендуя на большую автономию от Москвы. В постсоборный период начинает конкретизироваться обновленческое политическое богословие в Сибири, которое постулирует справедливость и промыслительность Октябрьской революции и классовой борьбы. Воплощение Божия Промысла в установлении советской власти обосновывается сибирскими обновленцами в первую очередь прекращением эксплуатации и воцарением классового равенства. В этом отношении обновленческая пропаганда в Сибири определенно опиралась на штампы государственной пропаганды,

[2] Данный термин имел официальное хождение в СССР в значении «патриотизма» по отношению к советской республике как носителю революционных идеалов, в то время как «буржуазный патриотизм» осуждался [Родионова, 2009, 152].

придавая им религиозную окраску. Также в союзе с новой властью виделось подлинное «освобождение Церкви», что можно назвать общей для обновленчества тенденцией. В целом, политическое богословие сибирских обновленцев повторяло основные идеи остального обновленчества с определенными региональными акцентами.

Заключение

Обобщая выводы настоящего исследования, можно обозначить, что идеология Сибирской обновленческой церкви первоначально исходила из идей, декларированных «Живой церковью» летом 1922 г. Во многом сибиряки начали опираться на идеи, которые продвигались на съезде «Живой церкви» в августе 1922 г., однако достаточно быстро радикализировали тезисы московских обновленцев. В дальнейшем сибирские обновленческие идеи были приняты в качестве программы действий на Всесибирском предсоборном съезде «Живой церкви» в Томске, решения которого можно рассматривать уже в качестве фундамента собственно сибирской обновленческой идеологии. Окончательно эта идеология оформилась и получила практическое воплощение к нач. 1923 г. Второй обновленческий Поместный собор не удовлетворил сибирскую делегацию, поскольку ее идеи не были приняты на нем в полной мере, а собственно признание сибирского «епископата», который частью обновленчества воспринимался как самочинный, вероятно, последовало только после вмешательства властей. После собора постепенно оформляется курс сибирского обновленчества на большее обособление от Москвы, однако окончательно он получает развитие уже после 1923 г. Во 2-й пол. 1923 г. также конкретизируется политическое богословие сибирского обновленчества, которое изначально провозглашало лояльность советской власти, но не углублялось в богословскую аргументацию данной позиции.

Основной особенностью идеологии сибирского обновленчества, оформившейся в этот период, следует считать курс на тотальное внедрение «семейного епископата», который позволяет рассматривать «Сибирскую Живую церковь» как отдельную церковную группировку уже в период зимы 1922–1923 гг. Именно эта идея способствует курсу на обособление сибирских обновленцев от Москвы. В области политического богословия сибирские обновленцы в целом шли в русле общей обновленческой идеологии, постулируя союз с советским государством как подлинную церковную свободу, а также обосновывая справедливость и промыслительность Октябрьской революции и установления советской власти прекращением эксплуатации и воцарением классового равенства. Во многом обновленческое богословие в Сибири являлось своего рода церковной интерпретацией основных идей советской пропаганды нач. 1920-х гг. При этом радикальный «революционный патриотизм» имел место и на приходском уровне. Политическое богословие сибирских обновленцев нельзя назвать сугубо местным феноменом, скорее, отличие следует усматривать в отдельных обоснованиях справедливости советской власти, например в обращении «архиепископа» Василия Виноградова к дореволюционным несправедливостям в Сибири.

Источники и литература

Источники

1. Введенский (1922а) — *Введенский А., прот.* Что должен сделать Собор? // Живая Церковь. 1922. № 2. С. 5.

2. Введенский (1922б) — *Введенский А., прот.* Кто пойдет путем обновления Церкви? // Живая Церковь. 1922. № 3. С. 3.

3. В обновленной (1922) — В обновленной церкви // Красное знамя. 1922. 20 июня.

4. В Томске (1922) — В Томске. Среди церковников // Красное знамя. 1922. 18 октября.

5. ГАЗК — Государственный архив Забайкальского края. Ф. Р-422. Оп. 2. Д. 791.

6. ГАИО — Государственный архив Иркутской области. Ф. 485. Оп. 2. Д. 11; Д. 27; Д. 29; Д. 31; Д. 41; Д. 43; Д. 252; Оп. 3. Д. 6.

7. ГАНО — Государственный архив Новосибирской области. Ф. Р-1418. Оп. 1. Д. 1В; Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 15; Д. 20.

8. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 55.

9. ГАТО — Государственный архив Томской области. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 371; Д. 493.

10. Гражданин (1922) — *Гражданин.* Отделение Православной церкви от контрреволюции // Красное знамя. 1922. 6 июня.

11. Деяния (1923) — Деяния II Всероссийского Поместного Собора Православной Церкви. М.: Высший совет Рос. Православной Церкви, 1923. 20 с.

12. Красницкий (1922) — *Красницикй В., прот.,* Группа прогрессивного духовенства и мирян «Живая Церковь» // Живая Церковь. 1922. № 3. С. 11.

13. К церковному (1922) — К церковному расколу // Власть труда. 1922. 17 августа.

14. Небывалый (1922) — Небывалый митинг во Дворце Труда. Тысячи верующих требуют передачи церковных драгоценностей голодающим // Красное знамя. 1922. 13 марта.

15. Обращение (1923) — Обращение Св. Синода к Православному народу // Вестник Священного Синода Российской Православной Церкви. 1923. № 1. С. 4–5.

16. От редакции (1922) — От редакции // Живая Церковь. 1922. № 3. С. 2.

17. Первый (1922) — Первый Всероссийский Съезд белого духовенства «Живая Церковь» в Москве // «Живая Церковь». 1922. № 8–9. С. 6–8.

18. Попов (1927) — *Попов Н., проф.-прот.* О неизгладимости благодати священства в связи с вопросом о восстановлении в священном сане // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1927. № 7–8 (20–21). С. 19–23.

19. Таловский (1922) — *Таловский А. П.* В обновленной церкви. Опять за старое // Красное знамя. 1922. 30 июня.

20. Фокин (1918) — *Фокин И., свящ.* Всесибирский Церковный Съезд // Томский церковно-общественный вестник. 1918. № 32. С. 1–2.

21. ЦДНИ ТО — Центр документации новейшей истории Томской области. Ф. 76. Оп. 1. Д. 699.

22. Церксвный (1922) — Церксвный [sic! опечатка в источнике. — *диак. С. К.*] переворот в Томской епархии. Томское прогрессивное духовенство действует // Красное знамя. 1922. 7 июня.

Литература

23. Балыко (2022) — *Балыко Т. А.* Десакрализация царской власти в трудах идеолога обновленческого раскола профессора Б. В. Титлинова // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 370–381.

24. Борисова (2016) — *Борисова В. В.* Обновленческий раскол в Тобольской епархии // Православие. Наука. Образование. 2016. № 2 (2). С. 192–197.

25. Головушкин (2020) — *Головушкин Д. А.* Феномен обновленчества в Русском Православии первой половины XX века: Дис. … докт. филос. наук: 09.00.14. СПб., 2020. 458 с.

26. Загребин (2009) — *Загребин С. С.* Власть и обновленческий раскол в Русской Православной Церкви // Социум и власть. 2009. № 3 (23). С. 89–95.

27. Краснов-Левитин, Шавров (1996) — *Краснов-Левитин А. Э., Шавров В. М.* Очерки по истории русской церковной смуты. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 1996. 672 с.

28. Кузнецов (2002) — *Кузнецов А. И.* Обновленческий раскол в Русской Церкви // Обновленческий раскол (Материалы для церковно-исторической и канонической оценки). М.: Об-во любителей церковной истории, Изд-во Крутицкого подворья, 2002. С. 128–605.

29. Кульпинов (2022а) — *Кульпинов С. С.* Возникновение и становление обновленческого раскола в Западной Сибири (июнь-август 1922 г.) // Известия ИГУ. Сер. Политология. Религиоведение. 2022. № 40. С. 93–104.

30. Кульпинов (2022б) — *Кульпинов С., диак.* Противостояние обновленческих церковных группировок в Сибири (сентябрь-декабрь 1922 г.) // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 310–320.

31. Лобанов (2019) — *Лобанов В. В.* «Обновленческий» раскол в Русской Православной Церкви (1922–1946 гг.). СПб.: Петроглиф, 2019. 268 с.

32. Мазырин (2018) — *Мазырин А., свящ.* Святой Патриарх Тихон и обновленческий раскол: совместимость несовместимого // Христианское чтение. 2018. № 3. С. 275–283.

33. Мазырин (2020) — *Мазырин А., свящ.* Сравнительная характеристика обновленческого и григорианского расколов 1920–1940-х годов // Христианское чтение. 2020. № 2. С. 178–186.

34. Никон (2018) — Никон (Бессонов Николай Николаевич) // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. 51. С. 8–9.

35. Родионова (2009) — *Родионова И. В.* Становление концепции советского патриотизма // Власть. 2009. № 4. С. 152–156.

36. Уильямс (2023) — *Уильямс Э. А. Д.* Христианские левые. Введение в радикальную и социалистическую христианскую мысль. М.: Новое литературное обозрение, 2023. 272 с.

37. Konz, Ortmann, Wetz (2020) — *Konz B., Ortmann B., Wetz C.* Postcolonialism and Intercultural Theology in Germany: Introductory Remarks // Postcolonialism, Theology and the Construction of the Other. Exploring Borderlands. Leiden; Boston: Brill, 2020. P. 1–7.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 2024

Игумен Агафангел (Гагуа)

Нижегородская (1925–1927) и пермская (1927–1929) ссылки в жизни архиепископа Молотовского и Соликамского Александра (Толстопятова)

УДК 271.2-726.1-9:929
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_330
EDN HNKEYE

Аннотация: В статье рассматривается жизнь в Нижнем Новгороде (1925–1927) и Перми (1927–1929) административно-ссыльного архимандрита Александра (Анатолия Михайловича Толстопятова) — будущего архиепископа Молотовского и Соликамского, одного из тех иерархов Русской Православной Церкви XX столетия, осмысление жизненного пути, служения и наследия которых имеет большое значение для общего понимания процессов церковной истории советского периода. Анализ архивных материалов Государственного архива Российской Федерации, Центрального государственного архива Нижегородской области, Пермского государственного архива новейшей истории, знакомство с неопубликованными до настоящего времени апологетическими трудами архиеп. Александра (Толстопятова) позволяют сделать выводы о том, что именно в период пермский ссылки преосвящ. Александр окончательно сформировался как православный богослов-апологет. Впоследствии, занимая сначала Алма-Атинскую (1933–1936), а затем и Молотовскую кафедру (1943–1945), иерарх продолжал свое научно-богословское творчество, которое еще предстоит изучить современным исследователям.

Ключевые слова: архиепископ Александр (Толстопятов), Пермь, Молотов, ссылка, апологетические труды, кандидат богословия, митрополит Сергий (Страгородский), религия, атеизм, проповедь.

Об авторе: **Игумен Агафангел (Гагуа Александр Кондратьевич)**
Помощник митрополита в Представительстве митрополичьего округа Русской Православной Церкви в Республике Казахстан в г. Москва; доктор медицинских наук, профессор, ведущий научный сотрудник отдела по науке и образованию ФГБУ «Научно-клинический центр оториноларингологии ФМБА России», Москва.
E-mail: gagua0409@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0009-0878-5117

Для цитирования: Агафангел (Гагуа), игум. Нижегородская (1925–1927) и пермская (1927–1929) ссылки в жизни архиепископа Молотовского и Соликамского Александра (Толстопятова) // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 330–338.

Статья поступила в редакцию 20.10.2023; одобрена после рецензирования 20.11.2023; принята к публикации 17.12.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 **2024**

Hegumen Agafangel (Gagua)

Alexander Tolstopyatov, Archbishop of Molotov and Solikamsk: Exiles to Nizhny Novgorod (1925–1927) and Perm (1927–1929)

UDK 271.2-726.1-9:929
DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_330
EDN HNKEYE

Abstract: Considered is the life of Archimandrite Alexander (Anatoly Mikhailovich Tolstopyatov) — future Archbishop of Molotov and Solikamsk, in exile in Nizhny Novgorod (1925–1927) and Perm (1927–1929). Archbishop Alexander is one of those hierarchs of the Russian Orthodox Church in the 19th century whose life, ministry and heritage are of great significance for the general understanding of the Church history in the Soviet period. Analysis of archival materials of the State Archive of the Russian Federation, the Central State Archive of Nizhny Novgorod Region and Perm State Archive of Contemporary History, as well as acquaintance with some Archbishop Alexander's apologetic works unpublished so far, make it possible to conclude that it was during the period of Perm exile when His Eminence Alexander (Tolstopyatov) turned into a real Orthodox theologian-apologist. Later, holding the sees in Alma-Ata (1933–1936) and in Molotov (1943–1945), the hierarch continued his scholarly and theological activities that is still waiting to be studied by modern researchers.

Keywords: Archbishop Alexander (Tolstopyatov), Perm, Molotov, exile, apologetic works, candidate of theology, Metropolitan Sergius (Stragorodsky), religion, atheism, sermon.

About the author: **Hegumen Agafangel (Gagua Alexander Kondratyevich)**
The assistant to the Metropolitan in the Office of the Metropolitan District of the Russian Orthodox Church in the Republic of Kazakhstan in Moscow, Doctor of Medicine, Professor; a leading researcher, Department of Science and Education, Federal State Budgetary Institution «The National Medical Research Center for Otorhinolaryngology of the Federal Medico-Biological Agency of Russia», Moscow.
E-mail: gagua0409@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0009-0878-5117

For citation: Agafangel (Gagua), hegumen. Alexander Tolstopyatov, Archbishop of Molotov and Solikamsk: Exiles to Nizhny Novgorod (1925–1927) and Perm (1927–1929). *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 330–338.

The article was submitted 20.10.2023; approved after reviewing 20.11.2023; accepted for publication 17.12.2023.

Введение. Архиепископ Молотовский и Соликамский Александр (Толстопятов; 1878–1945) прошел очень сложный и тернистый жизненный путь, в котором было немало достижений. Став офицером Российского Императорского флота, он завершил военную службу в чине капитана второго ранга. На церковной ниве он достиг высоты архиерейского служения. Ему были присущи многочисленные таланты: ученого-богослова, инженера-механика, педагога и литератора-публициста. Сейчас, спустя более полувека после его кончины, начинают находить благодарных читателей его богословско-апологетические труды.

В жизни архиеп. Александра было немало тяжелых испытаний. В период Русско-японской войны 1904–1905 гг. он пережил заключение и плен в Японии. В советский период находился в заключении в Соловецком лагере, затем в Вишерских лагерях в г. Усолье, в Беломорбалтлаге и Ухтинлаге. В Перми — городе, где архиеп. Александр завершил свое архипастырское служение, он впервые появился в 1927 г. еще в сане архимандрита, отбывающим административную ссылку. Пермской ссылке 1927–1929 гг. предшествовала ссыльная жизнь в Нижнем Новгороде.

В Нижегородской ссылке. 18 июня 1925 г. иером. Александр (Толстопятов) покинул Соловецкий лагерь, где отбывал заключение в течение двух лет. Еще один оставшийся год был заменен двухлетней ссылкой. За ним был установлен жесткий контроль ОГПУ. В Нижнем Новгороде иером. Александр познакомился с будущим патриархом Московским и всея Руси, в то время митрополитом Сергием (Страгородским), который возвел его в сан архимандрита (см.: [Марченко, 2015, 43, 46]).

Органам ОГПУ ссыльный монах был крайне неугоден и подозрителен. Уже 16 марта 1926 г. Нижгуботдел ОГПУ писал про иером. Александра (Толстопятова), ставя ему в вину не только «агитацию против обновления» и то, что он на хорошем счету у митр. Сергия, но и скромность в поведении, и замкнутый образ жизни (естественный для административно-ссыльного). Это давало составителю документа основание считать, что «убрать» иером. Александра из Нижнего Новгорода и «перебросить» его в «другое место» необходимо (ПГАНИ. Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 8835. Л. 126).

Повод для этого найти было несложно. 5 ноября 1926 г. архим. Александр был арестован, причем с нарушениями даже тех упрощенных правил, которые существовали для ОГПУ в то время. Заместитель губернского прокурора Лямаев в письме в Нижгуботдел ОГПУ обращал внимание на то, что в постановлении о заключении священника под стражу отсутствует мотивировка ареста (ПГАНИ. Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 8835. Л. 146).

19 ноября 1926 г. Уполномоченный Нижгуботдела ОГПУ Воробьев оформил постановление о привлечении архим. Александра по ст. 69 Уголовного кодекса[1] на основании того, что он во время совершения богослужений в Печерском монастыре в октябре 1926 г. произнес две проповеди, которые обвинители священника истолковывали как имеющие антиправительственный характер (ЦГАНО. Ф. 2209. Оп. 3а. Д. 38. Л. 10).

Виновным в предъявленном ему обвинении архим. Александр себя не признал (ЦГАНО. Ф. 2209. Оп. 3а. Д. 38. Л. 9 об.). На допросе 19 ноября 1926 г. он с иронией заявил, что ему хорошо известно про то, что содержание всех его проповедей фиксируется специально для этого в храме присутствующими людьми и передается в ГПУ, — разве он наивный ребенок, чтобы, зная это, говоря с амвона, допускать антисоветские высказывания? (ЦГАНО. Ф. 2209. Оп. 3а. Д. 38. Л. 9 об.).

[1] «69. Пропаганда и агитация, выражающаяся в призыве к свержению власти Советов путем насильственных или изменнических действий или путем активного или пассивного противодействия Рабоче-Крестьянскому Правительству, или массового невыполнения возлагаемых на граждан воинской или налоговых повинностей, карается — лишением свободы на срок не ниже трех лет со строгой изоляцией. За те же преступления, совершенные в военной обстановке или при народных волнениях, наказание повышается до высшей меры наказания. Призыв к невыполнению или противодействию распоряжениям центральной или местной власти, при неустановленности контрреволюционных целей, карается — наказаниями, предусмотренными 83-й ст. Угол. Кодекса» (УК РСФСР 1922).

В ходе следствия в ГПУ поступали анонимные письма. Например, в поступившем 20 ноября 1926 г. анонимном обращении говорилось, что архим. Александр нарушает советские законы, занимаясь религиозным просвещением несовершеннолетних детей. По заявлению автора анонимного обращения, священник проводил обучение «малолетних детей» у себя дома. Аноним заявлял, что считает «это не совсем правильным, т. к. мне думается, что данное „просвещение“ запрещено» (ЦГАНО. Ф 2209. Оп. 3а. Д. 38. Л. 12).

В показаниях иеродиакона Печерского монастыря Тимофея также говорится о религиозном воспитании детей архим. Александром: он заявлял, что около года назад «случайно слыхал» от одной девочки, что о. Александр обучает «Закону Божию» ее и других детей. Иеродиакон утверждал, что священник проводил такое обучение не только у себя на дому, но и в домах «своих знакомых» (ЦГАНО. Ф. 2209. Оп. 3а. Д. 38. Л. 15).

Однако главной причиной очередного ареста ссыльного архимандрита стали его проповеди, произносимые за богослужением в Печерском монастыре.

24 ноября 1926 г. вызванный в качестве свидетеля иеродиакон Печерского монастыря Тимофей показал, что в октябре после одной из церковных служб, во время которой архим. Александром была произнесена проповедь, регент церкви Сатунин говорил ему по поводу этой проповеди о том, что священнику повезло, что в храме было немного народа: если бы людей было больше, то кто-то из них сообщил бы «куда следует» и о. Александра «потянули бы». На недоумение иеродиакона, что именно в проповеди могло быть воспринято как антисоветская пропаганда, регент пояснил, что слова о тучке, которая разлетится, — это намек про существующую власть (ЦГАНО. Ф. 2209. Оп. 3а. Д. 38. Л. 13, 14, 14 об.).

Интересны показания самого регента Александра Ивановича Сатунина. В них он сообщает, что время проповеди вместе с певчими использовал как перерыв, предназначенный для того, чтобы выйти из храма покурить. Когда он входил обратно после перекура, то услышал разговор среди прихожан про то, что «за эту проповедь Александру наверное попадет». Сам Сатунин проповедь не слышал, но из услышанного им обрывка разговора сделал для себя заключение, что «о чем-то нехорошем». Зайдя в храм, регент услышал слова «это облачко скоро разлетится». К чему они относились, он не понял, однако с учетом случайно услышанных слов прихожан решил, что речь идет о советской власти (ЦГАНО. Ф. 2209. Оп. 3а. Д. 38. Л. 16, 17).

Архимандрит Александр объяснял свои слова сотрудникам ГПУ следующим образом: слова «это облачко пройдет» он действительно сказал в одной из проповедей около месяца назад. Это цитата свт. Афанасия Великого, православного святого, жившего в IV в., который говорил так об арианах — еретиках, осужденных Первым Вселенским Собором. Проповедь архим. Александра была посвящена, в частности, неверию. В контексте этой темы он и процитировал свт. Афанасия — как «облачко» ариан прошло, так пройдет и «облачко» неверия. Священник утверждал, что к действующей власти его слова не имеют никакого отношения (ЦГАНО. Ф. 2209. Оп. 3а. Д. 38. Л. 7 об.).

Обвинительное заключение по делу архим. Александра было составлено уполномоченным Нижгуботдела ОГПУ Воробьевым уже 29 ноября 1926 г. В нем, в частности, говорилось о произнесении священником в октябре двух проповедей «ничем не прикрытого контрреволюционного содержания». По утверждению уполномоченного, «облачко, закрывшее солнце», которое вскоре разлетится, — намек на советскую власть, и именно так эти слова были восприняты находившимися в храме (ЦГАНО. Ф. 2209. Оп. 3а. Д. 38. Л. 18).

Замгубпрокурора Лямаев в своем заключении от 7 декабря 1926 г. по делу Нижгуботдела ОГПУ по обвинению архим. Александра (Толстопятова) писал о том, что обвиняемый уже не раз был осужден к реальному лишению свободы. Первое дело — Петроградский процесс 1922 г., в ходе которого Анатолий Толстопятов, в то время священник, был осужден и отбывал два года тюремного заключения. Когда после освобождения о. Анатолий принял постриг в Александро-Невской лавре

с именем Александр, то через несколько месяцев против него было возбуждено дело о неподчинении распоряжениям Советской власти, итогом которого стала ссылка в Соловецкий лагерь сроком на три года. Заместитель губернского прокурора утверждал, что в Нижнем Новгороде архим. Александр продолжает «противозаконные действия», при этом его деятельность выходит за стены Печерского монастыря, в котором он живет и служит. То, что активный в своей религиозной деятельности священник находится «на свободе и в промышленном центре», по мнению автора заключения, которое он подтверждал ссылкой на анонимку, «может вызвать недовольство рабочей массы» (ЦГАНО. Ф. 2209. Оп. 3а. Д. 38. Л. 19).

На основании этого заместитель губернского прокурора сделал вывод, что дело должно быть рассмотрено во внесудебном порядке в Особом совещании при Коллегии ОГПУ (ЦГАНО. Ф. 2209. Оп. 3а. Д. 38. Л. 19 об.).

Ссылка в Пермь. Заседание Особого совещания состоялось 28 января 1927 г. Было принято постановление о высылке архим. Александра (Толстопятова) на три года в Пермскую губернию (ЦГАНО. Ф. 2209. Оп. 3а. Д. 38. Л. 22). Так священник зимой 1927 г. впервые появился в Перми.

В марте 1928 г. в документах ОГПУ отмечалось, что архим. Александр (Толстопятов) получил возможность служить в Никольском храме, за короткое время приобрел авторитет у православных, воспринимавших его как гонимого за исповедание своей веры (ПГАНИ. Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 8835. Л. 25). Отмечалось также, что время в ссылке в Перми священник использует для знакомства с атеистической литературой, опровержение положений которой он предполагает включить в работу «против безбожников» (ПГАНИ. Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 8835. Л. 25).

В Перми за ним был установлен как официальный, так и негласный контроль. 13 июля 1928 г. агент «Знаток» докладывал в ОГПУ о мыслях архим. Александра в отношении будущего монастырей. По мнению агента, священник считал, что через несколько лет советская власть разрешит открытие небольшого количества православных обителей, насельниками которых станут «наиболее достойные и испытанные во всех отношениях». То, что до революции в монастырях было много «лишнего народа», привело к тому, что оказалась утрачена суть монастырской жизни, за монахов работали другие (ПГАНИ. Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 8835. Л. 195).

5 марта 1929 г. агент «Знаток» сообщал об архим. Александре, что он активно занимается научной работой. В то же время, соблюдая осторожность, в близкие отношения с епископом Пермским Павлином (Крошечкиным) не входит. Доверительные отношения ссыльный монах выстроил только с настоятелем Вознесенско-Феодосьевской церкви архим. Таврионом (Батозским) и монашествующими закрытых пермских монастырей. Отмечалась частая работа священника в краеведческой научной библиотеке в Пермском музее (ПГАНИ. Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 8835. Л. 215).

В заключении уполномоченного секретного отдела полномочного представительства ОГПУ по Уралу Розова от 15 декабря 1928 г. о рассмотрении дела об окончании ссылки административно ссыльного Толстопятова Анатолия Михайловича указывалось, что в период нахождения в пермской ссылке архим. Александр держал себя достаточно замкнуто, с местными священнослужителями общался мало. При этом отмечался его высокий авторитет среди верующих. Приводилось мнение о том, что священник — потенциальный кандидат на архиерейскую хиротонию, которая состоится «при первой же возможности». Также содержались сведения о намерениях о. Александра после окончания ссылки уехать в Ленинград, где у него жили брат и сестра (ПГАНИ. Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 8835. Л. 34, 34 об.).

Апологетические труды. Документы свидетельствуют, что в Перми в 1928 г. архим. Александр занимался подготовкой диссертации на соискание степени кандидата богословия на тему «Научное обоснование Библейского сказания о творении мира» (Александр Толстопятов, 1928).

В конце 1928 г. он писал в Ленинград монахине Серафиме (Голубевой) о том, что завершает свой научный труд, сетовал, что больших временных затрат требует его

переписать для представления к защите. Просил ее содействия в подготовительных мероприятиях к будущей защите, связанных с получением определенных документов от священников — бывших преподавателей Петроградского богословского института, обучение в котором в то время священника Анатолия Толстопятова прервали арест и приговор по Петроградскому процессу 1922 г. (ПГАНИ. Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 8835. Л. 203).

В своей автобиографии, написанной в 1945 г., епископ Молотовский и Соликамский Александр описывал свой путь в богословских науках, обходя подробности, связанные с тем, что арест помешал ему завершить обучение в Петроградском богословском институте и представить к защите работу, а также с местом и обстоятельствами ее защиты. При этом в документе, предназначенном для Совета по делам Русской Православной Церкви, он подчеркивал: его работа доказывает, что между данными современных наук и Моисеевой космологией нет противоречий. Указывал, что его оппонентами были магистры богословия профессора-протоиереи Чепурин[2] и Петровский[3], а слушателями-судьями являлись покойные к этому времени патр. Сергий и архиеп. Питирим (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 2. Л. 3). Дата и место защиты иерарха, к сожалению, в документе не указаны, но так как один из названных оппонентов диссертации, проф.-прот. Александр Петровский, скончался в 1929 г. и имеется фотография 1930 г., где запечатлен архим. Александр со значком кандидата богословия (см.: [Марченко, 2015, 51]), можно предположить, что защита состоялась до 1930 г. после снятия с него статуса административно ссыльного.

29 марта 1929 г. дело архим. Александра в связи с сокращением срока на одну четверть было пересмотрено. При этом указывалось о лишении его права проживания в ряде больших городов, в том числе в Ленинграде, переехать куда он планировал (ЦГАНО. Ф. 2209. Оп. 3а. Д. 38. Л. 23).

Пермский окружной отдел ОГПУ 25 апреля 1929 г. сообщал в ОГПУ по Уралу, что лишенный возможности уехать в Ленинград священник принял решение остаться в Перми (ПГАНИ. Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 8835. Л. 21, 21 об.).

Таким образом, в мае 1929 г. архим. Александр на недолгое время получил долгожданную свободу и смог выехать в Москву к митр. Нижегородскому Сергию (Страгородскому), который организовал и возглавил процедуру защиты его кандидатской диссертации.

---

[2] Чепурин Николай Викторович, протоиерей (1881–1947). Окончил Харьковскую духовную семинарию, Киевский и Кембриджский университеты. С 1911 г., после возвращения из Англии, — священник-миссионер в Нижегородской губернии. Был проректором Петроградского богословского института. В 1927 г. ему была присвоена степень магистра богословия за диссертацию «Анимистическая теория происхождения религии». 8 июля 1930 г. (по др. данным — в 1929 г.) был арестован по «делу академиков», 10.02.1930 г. приговорен к 8 годам исправительно-трудовых лагерей с конфискацией имущества, работал на Беломорканале. Постановлением от 15.11.1934 г. срок заключения был снижен до 5 лет. После заключения был вынужден перейти на светскую работу. Находясь в Средней Азии и не имея возможности служить Церкви, он защитил кандидатскую диссертацию по биологии и возглавлял кафедру Медицинского института г. Фрунзе (ныне Бишкек). С 01.09.1946 г. — настоятель Пименовского храма и инспектор МДАиС. С 23.10.1946 г. — ректор МДА [Чепурин].

[3] Петровский Александр Васильевич, протоиерей (1868–1929). Магистр богословия. В 1911–1918 гг. преподавал в Санкт-Петербургской–Петроградской духовной академии: доцент (с 26.04.1911), экстраординарный профессор (с 19.12.1911). Читал курс Священного Писания Ветхого Завета. Принимал участие в работе над «Толковой Библией», составленной А. П. Лопухиным, подготовил комментарий к 1-й кн. Паралипоменон, книге Иова и книге прор. Даниила. В 1921/1922 уч. г. читал в Петроградском богословском институте курс Священного Писания Ветхого Завета, выступал с публичными лекциями, проводимыми институтом. В июне 1922 г. арестован по делу «о сопротивлении изъятию церковных ценностей». 05.07.1922 г. осужден на 3 года лишения свободы со строгой изоляцией. 05.07.1922–23.07.1923 находился в заключении в тюрьме на Шпалерной ул. (исправительный дом) в Петрограде. 23.07.1923 г. определением Петроградского губернского суда по судебному отделению в Уголовном отделе по амнистии освобожден от наказания. 31.10.1990 г. реабилитирован президиумом Верховного суда РСФСР [Петровский].

Взаимодействие с митр. Сергием (Страгородским). Проживая в Перми и совершая богослужения в пермских храмах, архим. Александр постоянно по всем вопросам поддерживал связь с митр. Сергием (Страгородским) (см.: [Марченко, 2015, 64]). Однако его отношение к церковной политике Патриаршего местоблюстителя было неоднозначным и даже настороженным.

Представляют интерес показания в ОГПУ пенсионера Николая Георгиевича Аристова от 15 февраля 1931 г. об отношении архим. Александра (Толстопятова) к «Декларации» митр. Сергия 1927 г.: «По вопросу выпущенного митрополитом Сергием воззвания о признании Соввласти Толстопятов в религиозной среде распространял такой слух: „...человек с богословским образованием не мог бы по своей собственной инициативе выпустить такой циркуляр, где говорится о предмете чуждом церкви, и где на всех архиереев возлагаются обязанности полицейского характера. Здесь, несомненно, он действовал под давлением гражданской власти. Приходится удивляться, что митрополит Сергий усердствует перед Соввластью“» (ПГАНИ. Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 8835. Л. 231–231 об.).

Тем не менее архим. Александр (Толстопятов) всегда оставался верным «тихоновцем» и духовным другом митр. Сергия. Став архиереем, он никогда не отрицал огромное влияние митр. Сергия на его жизненный путь, что отразилось в его воспоминаниях в книге «Патриарх Сергий и его духовное наследство» (Александр Толстопятов, 1947).

Жизненный путь до возвращения в Пермь. 18 апреля 1931 г. архим. Александра вновь арестовали. С ним по делу проходили прот. Виталий Мальгинов, служивший в Никольской церкви г. Перми, и прихожанка Н. Д. Рогачева. Все они обвинялись по ст. 58–10 УК РСФСР[4] в том, что, используя православное вероучение как прикрытие, они занимались антисоветской агитацией: говорили о преимуществах капиталистической системы перед социалистической, утверждали об отсутствии заботы о людях в Советском Союзе, что «все лучшее» направляется за границу. В вину им ставились и «выступления против закрытия церквей» (ПГАНИ. Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 8835. Л. 5).

По этому делу все трое были осуждены на трехлетнее заключение в лагере. Архимандрит Александр отбывал наказание в Вишерских лагерях. В середине мая 1931 г. его этапировали в г. Усолье. Затем перевели в Беломорбалтлаг.

После освобождения 21 августа 1933 г. архим. Александр был рукоположен во епископа Алма-Атинского. Хиротонию возглавил митр. Сергий (Страгородский) (см.: [Марченко, 2015, 80–81]).

Архипастырское служение еп. Александра на Алма-Атинской кафедре продолжалось всего три года. В августе 1936 г. еп. Александр вновь был арестован (см.: [Марченко, 2015, 82]).

---

[4] «Статья 58–10. Пропаганда или агитация, содержащие призыв к свержению, подрыву или ослаблению Советской власти или к совершению отдельных контрреволюционных преступлений (ст. ст. 58–2–58–9 настоящего Кодекса), а равно распространение или изготовление или хранение литературы того же содержания, влекут за собой — лишение свободы на срок не ниже шести месяцев. Те же действия при массовых волнениях или с использованием религиозных или национальных предрассудков масс, или в военной обстановке, или в местностях, объявленных на военном положении, влекут за собой — меры социальной защиты, указанные в ст. 58–2 настоящего Кодекса. [6 июня 1927 года (СУ № 49, ст. 330)].

Статья 58–2. Вооруженное восстание или вторжение в контрреволюционных целях на советскую территорию вооруженных банд, захват власти в центре или на местах в тех же целях и, в частности, с целью насильственно отторгнуть от Союза ССР и отдельной союзной республики какую-либо часть ее территории или расторгнуть заключенные Союзом ССР с иностранными государствами договоры, влекут за собой — высшую меру социальной защиты — расстрел или объявление врагом трудящихся с конфискацией имущества и с лишением гражданства союзной республики и, тем самым, гражданства Союза ССР и изгнанием из пределов Союза ССР навсегда, с допущением, при смягчающих обстоятельствах, понижения до лишения свободы на срок не ниже трех лет, с конфискацией всего или части имущества [6 июня 1927 года (СУ № 49, ст. 330)]» (УК РСФСР 1926).

Вернуться к архипастырскому служению ему удалось лишь на закате жизни, незадолго до кончины, и на этот раз в Перми: «7 сентября 1943 года состоялось его назначение епископом Молотовским» [Марченко, 2015, 87]. Назначение в Молотов (Пермь) не было случайным. Архипастырь был направлен патр. Сергием и Св. Синодом в тот епархиальный город, который он хорошо знал, с которым связывали его годы пермской ссылки. Здесь, понеся многие труды по возрождению Молотовской епархии и ее приходов, 26 сентября 1945 г. иерарх принял свою кончину и был погребен за алтарем Свято-Троицкого кафедрального собора.

Заключение. Проведенное исследование показывает, что нижегородская ссылка 1925–1927 гг. и пермская ссылка 1927–1929 гг. явились чрезвычайно важным этапом в жизни административно-ссыльного архим. Александра (Толстопятова).

Они стали временем его духовной и научно-богословской подготовки к архипастырскому служению и были сопряжены с написанием кандидатской диссертации апологетического содержания, с частым совершением богослужений в нижегородских и пермских храмах.

Фундаментально важным событием, изменившим жизнь архим. Александра, стало его знакомство и общение с митр. Сергием (Страгородским), который проявил внимание к деятельному и образованному священнику. Постоянная духовная связь ссыльного архим. Александра с митр. Сергием, выражавшаяся в постоянной переписке, сделала возможным его призвание к архиерейскому служению. Благодаря ходатайству митр. Сергия перед властями в 1933 г. архим. Александр получил свободу и был рукоположен во епископа Алма-Атинского.

В дальнейшем, в 1943 г., патр. Сергий (после очередного ареста и заключения своего друга и соратника еп. Александра) вновь призвал его к епископскому служению — на возобновленной Молотовской кафедре. До конца своей жизни владыка Александр плодотворно трудился на Молотовской кафедре, совмещая архипастырские труды с научными занятиями православной апологетикой. Духовное и научно-богословское наследие архиеп. Александра, его труды и наставления являются уникальным памятником эпохи антицерковных репрессий в СССР.

Источники и литература

Источники

1. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 2.
2. ПГАНИ — Пермский государственный архив новейшей истории. Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 8835.
3. ЦГАНО — Центральный государственный архив Нижегородской области. Ф. 2209. Оп. 3а. Д. 38.
4. УК РСФСР 1922 — Уголовный кодекс РСФСР 1922 года. Утратил силу с 1 января 1927 года в связи с принятием Уголовного Кодекса РСФСР 1926 года. URL: https://docs.cntd.ru/document/901757375 (дата обращения: 16.03.2024).
5. УК РСФСР 1926 — Уголовный кодекс РСФСР редакции 1926 года. Утратил силу с 1 января 1961 года в связи с принятием Уголовного Кодекса РСФСР 1961 года. URL: https://docs.cntd.ru/document/901757374 (дата обращения: 18.03.2024).
6. Александр Толстопятов (1928) — *Александр (Толстопятов), архим.* Научное обоснование Библейского сказания о творении мира. Пермь, 1928. Рукопись. 520 с.
7. Александр Толстопятов (1945) — *Александр (Толстопятов), архиеп.* Щит веры. Молотов, 1945. Машинопись. 400 с.
8. Александр Толстопятов (1947) — *Александр (Толстопятов), еп.* В Бозе почивший Патриарх Сергий // Патриарх Сергий и его духовное наследство. Изд-е Московской Патриархии, 1947. С. 223–230.

Литература

9. Марченко (2015) — *Марченко А., прот.* Архиепископ Александр (Толстопятов). Защитник Отечества и православной веры. Нижний Новгород, 2015. 176 с.

10. Петровский — Петровский Александр Васильевич // Духовенство Русской Православной Церкви в XX веке. URL: https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/person/12278/ (дата обращения 31.03.2024).

11. Чепурин — Чепурин Николай Викторович // Открытая православная энциклопедия «Древо». URL: https://drevo-info.ru/articles/16407.html (дата обращения 31.03.2024).

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Статьи для публикации принимаются только в электронном виде.

Все статьи проходят обязательное двойное слепое рецензирование.

Перед подачей статьи на официальном сайте журнала http://izdat-spbda.ru/christian-reading необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям и способом подачи статьи.

Вся информация —
на официальном сайте журнала
http://izdat-spbda.ru/christian-reading

и официальном сайте Издательства
Санкт-Петербургской Духовной Академии
http://izdat-spbda.ru

Учредитель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 2, 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 (Роскомнадзоре)
Свидетельство о регистрации ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

Журнал включен в «Перечень рецензируемых научных изданий,
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций
на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»
по группам специальностей: 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.

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: 19.04.2024. Дата выхода в свет: 02.05.2024.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 27,8 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.
Заказ № 56. Тираж 250 экз.