

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



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

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

Khristianskoye Chteniye
[Christian Reading]

№ 3, 2024

Scientific Journal

HAC
Category K1

Publishing House of Saint Petersburg
Theological Academy
2024

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 3, 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– .
№ 3 [май-август] : Теология. Философия. История. — 2024. — 380 с.

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5

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

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

THE EDITORIAL COUNCIL

1. *Metropolitan Kliment of Kaluga and Borovsk (Kapalin German Mikhailovich)*, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Kaluga Diocese (ruling bishop), Publishing Council of the Russian Orthodox Church (Chairman), Kaluga Theological Seminary (Rector);
2. *Bishop Seraphim of Istra (Amel'chenkov Vladimir Leonidovich)*, Candidate of Historical Sciences, Doctor of Theology;
3. *Archimandrite Sergius (Akimov Vitaly Viktorovich)*, Doctor of Theology, Plenipotentiary Representative of the Moscow Patriarchate for Negotiations with Higher Educational Institutions of Western Europe (Italy);
4. *A. A. Dorskaya*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Professor, North-West Branch of the Russian State University of Justice;
5. *Priest Vačlav Ježek*, Doctor of Philosophy, Professor of Byzantine Theology and Philosophy at the Orthodox Theological Faculty of the University of Prešov, Slovakia;
6. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Saint Petersburg Theological Academy;
7. *D. I. Makarov*, Doctor of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Urals Mussorgsky State Conservatory;
8. *Priest Ermenegildo Manicardi*, Doctor of Theology, Rector of Capranica College, Professor at the Faculty of Theology of the Pontifical Gregorian University in Rome, Italy;
9. *Yu. V. Ospennikov*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Korolev Samara State Aerospace University;
10. *A. V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy;
11. *Vladislav Puzović*, Doctor of Theology, Extraordinary Professor of the Orthodox Theological Faculty of the University of Belgrade (Serbia);
12. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Archivist of the Central State Archives of St. Petersburg (TSGA);
13. *D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Theology, St. Petersburg State University, Vice-Rector for Research of the Russian Orthodox University of St. John the Theologian;
14. *V. K. Shokhin*, Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences;
15. *R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Higher School of Philosophy, History and Social Sciences of the I. Kant Baltic Federal University;
16. *Eleni Vlachopoulou*, Doctor of Archaeology, Professor of the University Ecclesiastical Academy in Thessaloniki, Greece;
17. *A. B. Yegorov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

1. *Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин Герман Михайлович)*, доктор исторических наук, кандидат богословия, Калужская епархия (правлящий архиерей), Издательский Совет Русской Православной Церкви (председатель), Калужская духовная семинария (ректор);
2. *Епископ Истринский Серафим (Амельченков Владимир Леонидович)*, кандидат богословия, доктор теологии, кандидат исторических наук;
3. *Архимандрит Сергей (Акимов Виталий Викторович)*, доктор богословия, полномочный представитель Московского Патриархата по взаимодействию с высшими учебными заведениями Западной Европы (Италия);
4. *Елени Влахопулу (Eleni 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

Теоретическая теология

<i>С. А. Колесников.</i> Теологический историзм как форма исторического сознания	12
<i>М. В. Таланкина.</i> Сотериологический подход в библеистике: постановка проблемы	27
<i>Иеромонах Варфоломей (Магницкий).</i> Комментарий к 1 Тим 3:2: значение и понятие греческого слова ἀνεπίληπτος	38
<i>Диакон Артемий Овчаренко.</i> Апофатическое понятие Божественной красоты у свт. Василия Великого и в последующей греческой патристике	54
<i>Священник Павел Ермилов.</i> Противоположные значения термина «первенство» и способы их разведения в греческом богословии XV — нач. XX вв.	68
<i>А. В. Андреев.</i> Размышления о папском примате в перспективе диалога с православными	80
<i>Священник Димитрий Лушиков.</i> Доказательства существования Бога в естественном богословии профессора Московской духовной академии <i>В. Д. Кудрявцева-Платонова (1828–1891)</i>	95

Историческая теология

<i>Иеромонах Иона (Поникаровский).</i> К вопросу о датировке Чудесного дождя Марка Аврелия.....	117
<i>И. Ю. Смирнова.</i> Томас Уайтхед (1815–1843) — поэт и миссионер: к истории британского миссионерства XIX в.	127

Церковное право

Материалы VII Барсовских чтений

<i>С. Ф. Веремеев.</i> Еще раз о Брестской церковной унии: канонические доводы униатских полемистов первой половины XVII в.	148
--	-----

Научная полемика

<i>А. В. Ведяев.</i> К вопросу о преподавании канонического права и сопутствующих дисциплин в духовных школах. Отзыв на статью П. И. Гайденко («Христианское чтение» № 2 за 2024 г.).....	159
---	-----

Научно-издательские проекты Барсовского общества

<i>П. И. Гайденко, Д. В. Волужков.</i> «Предстоит большая и кропотливая работа...»: О научно-издательском проекте Барсовского общества «Источники и памятники канонического и церковного права Русской Церкви»	165
--	-----

Практическая теология

<i>Священник Олег Вышинский.</i> Черты религиозного мировоззрения, выявленные у бездомных граждан, значимые для пастырской работы по религиозной социализации (воцерковлению)	175
---	-----

<i>Г. К. Куликов.</i> Потенциал учения преподобного Порфирия Кавсокаливита для поддержки страдающих психическими расстройствами	186
<i>И. В. Кузьмина, П. А. Пантуев.</i> «Скорее сделайте Ваше жизненное дело в России!»: письма святителя Николая Японского к Сергею Александровичу Рачинскому	198
<i>З. М. Дашевская.</i> Авторский курс литургики экстраординарного профессора СПбДА И. А. Карабинова: особенности изложения материала и подходы к преподаванию дисциплины	222
<i>Т. В. Царёва.</i> Церковь в войне и мире: социальная и патриотическая деятельность Русской Православной Церкви во время проведения специальной военной операции	243

История философии

<i>Г. Н. Самуилов.</i> Интерпретации аристотелевской философии (Жозеф де Местр vs Фрэнсис Бэкон)	255
<i>Д. И. Макаров.</i> «Умереть, уснуть». Философские замечания о жизни и смерти героев современной литературы (К. Р. Сафон, У. Эко) с позиций трехзначной логики Бочвара	278

История России и Русской Церкви

<i>М. В. Шкаровский, В. В. Бойков.</i> Между двух эпох. Жизнь и деятельность Георгия Болеславовича Петкевича	285
<i>М. А. Орлов.</i> Политика веротерпимости в Российской империи в годы Первой мировой войны (1914–1917 гг.)	300
<i>Епископ Силуан (Никитин).</i> Отношение православного мира к избранию митрополита Сергия (Страгородского) патриархом Московским и всея Руси	313
<i>К. П. Обозный.</i> Православная Церковь на Северо-Западе России в 1948 году: сравнительный анализ положения Ленинградской, Новгородской и Псковской епархий	324
<i>Игумен Иоасаф (Вишняков).</i> Личность и служение архиепископа Михаила (Мудьюгина) в аспекте церковно-государственных взаимоотношений советского периода (кон. 1960-х — 1970-е гг.)	343
<i>Диакон Николай Тарнакин.</i> Публикационная активность преподавателей Ленинградской духовной академии (1958–1964)	351
<i>Священник Давид Шуплецов.</i> Взаимоотношения Русской Православной Церкви и Александрийской Православной Церкви в период патриаршества Николая VI	361
<i>С. Л. Фирсов.</i> Социализм глазами церковных авторов. Рецензия на антологию «Православная Церковь и социализм. Вторая половина XIX–XX век» (Под редакцией А. А. Иванова. СПб.: Владимир Даль, 2023. 720 с.)	371

CONTENTS

Theoretical Theology

<i>Sergey A. Kolesnikov</i> . Theological Historicism as a Form of Historical Consciousness.....	12
<i>Maria V. Talankina</i> . Soteriological Approach in Biblical Studies: Stating the Problem	27
<i>Hieromonk Bartholomew (Magnitsky)</i> . Commentary on 1 Tim 3:2: Meaning and Concept of the Greek Word ἀνεπίλεμτος.....	38
<i>Deacon Artemius Ovcharenko</i> . The Apophatic Concept of the Divine Beauty in the Writings of St. Basil of Caesarea and in Subsequent Greek Patristics.....	54
<i>Priest Pavel Ermilov</i> . Opposite Meanings of the Term “Primacy” and Ways to Distinguish Them in Greek Theology of the 15 th – Early 20 th Centuries.....	68
<i>Alexey V. Andreev</i> . Reflections on Papal Primacy in the Future Dialogue with the Orthodox	80
<i>Priest Dimitry Lushnikov</i> . Proofs for God’s Existence in Natural Theology of V. D. Kudryavtsev-Platonov, Professor of Moscow Theological Academy (1828–1891)	95

Historical Theology

<i>Hieromonk Iona (Ponikarovskiy)</i> . On Dating of the Miraculous Rain of Marcus Aurelius.....	117
<i>Irina Yu. Smirnova</i> . Thomas Whytehead (1815–1843), Poet and Missionary: Concerning the History of 19 th Century British Missionary Work	127

Church Law

Proceedings of the VIIth Barsov Readings

<i>Sergey F. Veremeev</i> . One More Time on the Brest Church Union: Canonical Arguments of Uniate Polemicists of the First Half of the 17 th Century	148
--	-----

Scientific Polemics

<i>Alexey V. Vedyayev</i> . On the Issue of Teaching Canon Law and Related Disciplines in Theological Schools. Review of the Article by P. I. Gaidenko (“Christian Reading” No. 2, 2024).....	159
---	-----

Scientific Publishing Projects of the Barsov Society

<i>Pavel I. Gaidenko, Dmitry V. Voluzhkov</i> . “There is a Lot of Painstaking Work Ahead...”: on the Scientific Publishing Project of the Barsov Society “Sources and Monuments of Canonical and Ecclesiastical Law of the Russian Church”	165
---	-----

Practical Theology

<i>Priest Oleg Vyshinskiy</i> . Features of Religious Worldview Identified in Homeless Citizens and Important for Pastoral Work of Religious Socialization (Inchurching)	175
--	-----

<i>Georgiy K. Kulikov</i> . Potential of St. Porfiry Kavsokalivit's Teaching to Support Those Suffering from Mental Disorders	186
<i>Irina V. Kuzmina, Petr A. Pantuev</i> . "Hurry Up and Do Your Life's Work in Russia!": Letters of St. Nicholas of Japan to Sergei Alexandrovich Rachinsky	198
<i>Zoya M. Dashevskaya</i> . Unique Course in Liturgics by Ivan Karabinov, Extraordinary Professor of St. Petersburg Theological Academy: Specifics of Material Presentation and Teaching Approaches	222
<i>Tamara V. Tsareva</i> . Church in War and Peace: Social and Patriotic Activities of the Russian Orthodox Church during the Special Military Operation.....	243

History of Philosophy

<i>Gennady N. Samuylov</i> . Interpretations of Aristotelian Philosophy (Joseph de Maistre vs Francis Bacon)	255
<i>Dmitry I. Makarov</i> . "To Die, to Sleep". Some Philosophical Notes on the Life and Death of Contemporary Fiction Characters (C. Ruiz Zafón, U. Eco <i>et al.</i>) from the Perspective of D. Bochvar's Three-Valued Logic.....	278

History of Russia and the Russian Church

<i>Mikhail V. Shkarovskiy, Vladimir V. Boykov</i> . Between Two Epochs. The Life and Work of George Boleslavovich Petkevich.....	285
<i>Maxim A. Orlov</i> . Religious Tolerance Policy in the Russian Empire during World War I (1914–1917)	300
<i>Bishop Silouan (Nikitin)</i> . Orthodox World's Attitude to the Election of Metropolitan Sergius (Stragorodsky) as Patriarch of Moscow and All Rus'	313
<i>K. P. Obozny</i> . Orthodox Church in North-West Russia in 1948: Comparative Analysis of the Situation of the Leningrad, Novgorod and Pskov Dioceses	324
<i>Hegumen Joasaph (Vishnyakov)</i> . Personality and Ministry of Archbishop Mikhail (Mudyugin) in the Perspective of Church-State Relations of the Soviet Period (Late 1960s – 1970s)	343
<i>Deacon Nikolai Tarnakin</i> . Publishing Activity of Teachers of Leningrad Theological Academy (1958–1964).....	351
<i>Priest David Shupletsov</i> . Relationship between the Russian Orthodox Church and the Alexandrian Orthodox Church during the Patriarchate of Nicholas VI.....	361
<i>Sergey L. Firsov</i> . Socialism through the Eyes of Church Authors. Review of the Anthology <i>The Orthodox Church and Socialism. The Second Half of the 19th – 20th Centuries</i> . (A. A. Ivanov (ed.). St. Petersburg: Vladimir Dahl, 2023. 720 p.)	371

С. А. Колесников

Теологический историзм как форма исторического сознания

УДК 930.1:27-1
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_12
EDN WAYQZW



Аннотация: В статье рассматривается проблема соотношения «душевного» и «исторического» компонентов исторического процесса, религиозные основания исторического сознания. В качестве определяющего метода предлагается использовать теологический историзм, выступающий стержнем осмысленности истории. Теологический историзм придает христианскому пониманию истории научный формат, формирует научный историографический язык. Описание данного процесса и становится сущностью научной теологической задачи: задействовав христианские основания исторического познания и соединив их с рационально-целостной методологией, выйти к построению объемного смысла истории. Актуальным представляется «оживление» истории как историографический прием, активация личностных параметров истории, заветной целью которой выступают сотериологические ориентиры. Сотериология истории выводит к проблеме историка, видящего свое метабиографическое призвание в постижении истории с христианских позиций. В качестве выводов предлагается восстановление в гносеологических правах религиозной интуиции историка, воспитание духовно-исторической одаренности в постижении истории, фиксируются основные параметры «антропологии» истории.

Ключевые слова: теологический историзм, душа и история, христианство и история, религиозный смысл истории, духовные основания изучения истории, пневматология.

Об авторе: **Сергей Александрович Колесников**

Доктор филологических наук, проректор по научной работе Белгородской духовной православной семинарии (с миссионерской направленностью), профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Белгородского юридического института МВД России.

Email: skolesnikov2015@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3829-6167>

Для цитирования: Колесников С. А. Теологический историзм как форма исторического сознания // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 12–26.

Статья поступила в редакцию 06.11.2023; одобрена после рецензирования 02.12.2023; принята к публикации 27.12.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Sergey A. Kolesnikov

Theological Historicism as a Form of Historical Consciousness

UDK 930.1:27-1

DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_12

EDN WAYQZW



Abstract: The article deals with the problem of correlation of “spiritual” and “historical” components of the historical process, as well as with religious foundations of historical consciousness. It is proposed to use theological historicism as the determining method, theological historicism being a pivot of history meaningfulness. Theological historicism imparts a scientific format to the Christian understanding of history, develops a scientific historiographical language. It the description of this process that becomes the essence of the scientific theo-historical and historical task: to progress to development of a comprehensive meaning of history, using Christian foundations of historical knowledge and combining them with a rational-holistic methodology. It seems relevant to “revive” history as a historiographical technique, intensify personal parameters of history whose cherished goal is soteriological waymarks. Soteriology of history leads to the problem of a historian who sees his meta-biographical vocation in comprehending history in the Christian perspective. The conclusions include proposals concerning restoration of the historian’s religious intuition in its epistemological rights and formation of spiritual and historical talent in comprehending history; and the main parameters of “anthropology” of history are fixed.

Keywords: theological historicism, soul and history, Christianity and history, religious meaning of history, spiritual foundations of studying history, pneumatology.

About the author: **Sergey Alexandrovich Kolesnikov**

Doctor of Philology; Vice-Rector for Scientific Work at the Belgorod Theological Orthodox Seminary (with missionary orientation); Professor of the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines at the Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia.

Email: skolesnikov2015@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3829-6167>

For citation: Kolesnikov S. A. Theological Historicism as a Form of Historical Consciousness. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 12–26.

The article was submitted 06.11.2023; approved after reviewing 02.12.2023; accepted for publication 27.12.2023.

Введение

Пробуждение и прояснение современного исторического сознания, выход его из тумана историко-методологического «плюрализма», из сумеречного «деконструктивизма» темпоральности, из неясностей соотношения субъект-объектности исторической истины, наталкивающейся на магически-материалистический «вещизм» и разрушающейся из-за этого столкновения (как и от столкновения с порождением-антиподом вещи истины — симулякром), возможно только под путеводную «мелодию» метафизических ориентиров-призывов, зовущих историческое сознание в пространство освященного и освящающего смысла истории. Призыв-клич М. Хайдеггера в тексте со знаковым названием «Основные понятия метафизики» — «приступим к пробуждению фундаментального настроения!» [Хайдеггер, 2013, 119] — сохраняет свою актуальность прежде всего для формирования историологических концепций, ориентированных на поиск и активацию новых (или идеологически деактивированных) потенциалов исторического сознания. Такой потенциально плодотворной концепцией, на наш взгляд, является теологический историзм (тео-историзм) как парадигма сакрально-метафизического постижения смысла истории.

История души...

Историческое сознание проявляется как «антропологическая универсалия» [Асман, 2004, 17], формирующая каркас человеческого миропознания. При этом, отмечает Д. К. Куликов, «историческое сознание выступает как источник совокупного опыта самосознания, из которого человек черпает представления о себе в единстве с условиями своего существования» [Куликов, 2008, 16]. Тем самым, в историческом осмыслении мира тесным образом связаны ключевые антропосные характеристики — сознание и самосознание. Однако проблема единства этих характеристик, способ связи столь различных форм познания мира всегда становился камнем преткновения для каждой эпистемологической парадигмы. Тео-историзм предлагает увидеть основу единства исторического сознания и исторического самосознания в кардинальном переформатировании системы взаимоотношений человека и истории — прежде всего в возвращении историологической и историографической «легитимности» человеческой души.

Душа и есть самая универсальная «антропологическая универсалия», присутствующая абсолютно во всех (и прежде всего в историческом) смысловых аспектах взаимоотношений человека с миром, с миром Божиим. Глубоко значимым является опыт — даже не истории! — историки души, которая служит свидетельствованием сопоставленности души и исторического времени. Знаковыми являются те сложности, которые возникают при попытках прояснить характер душевно-исторических отношений, зачастую идущие в направлении отказа от признания роли души в историческом миропознании. На материале этих отношений отчетливо просматривается процесс «элиминирования души» (Б. С. Братусь), выведение душевного аспекта за рамки исторического процесса. Ведь даже в рамках научно-психологической парадигмы на протяжении длительного времени постулировался и активировался «отрыв» души от целостно-антропологического подхода: «История научной психологии — это история утрат смыслообразующих категорий (или, точнее, их жертв), из которых первой и главной была душа» [Братусь, 2014, 5]. Символичным является указание на «жертвенность» рассекания души и поисков смысла — в том числе и исторического смысла. Душа оказывалась удаленной от осмысления бытия, и это было связано не только с идеологическими установками в той или иной политической системе, но и с нарастанием общих позитивистских методологий миропознания.

Можно говорить о тенденции, поступательно нарастающей в контрметафизической психо-исторической методологии, акцентирующей разорванность, противопоставление души и духа (в нашем случае — духа истории), нарушение

душевно-исторического единства. М. Хайдеггер характеризовал историю понимания взаимоотношений души и духа в четырех основных вариантах: первый — «дух, особенно как разум (*ratio*)... во всем преобразовании жизни, нашедшем свое символическое выражение в образе большого города, — все это оборачивается против души, против жизни, подавляя ее и понуждая культуру к закату и распаду»; второй — «дух расценивается как противник души», третий — «пытается и стремится уравнять жизнь и дух»; четвертый — «промежуточно-посредническая эпоха, которая должна привести к новому снятию противоположности жизни и духа» [Хайдеггер, 2013, 120–121]. Представляется, что, при всем критическом отношении к четвертому варианту, это направление хотя бы пытается найти основания для соположенности души и духа. Причем поиски этого общего фундамента, как отмечает Хайдеггер, осуществляются именно в историческом формате, в привнесении «исторической категории в характеристику нашего сегодняшнего положения» и «ожидания нового Средневековья». При этом критикуемая Хайдеггером «несостоятельность» данного направления объясняется тем, что против него, против единения души и духа в историческом формате, задействованы весьма значительные эпистемологические ресурсы. Ведь позитивистское понимание истории основано на аутопсии души, вскрытии, изгнании души из всех сфер познания. Само изучение души позитивистско-постмодернистской современностью — а точнее, культивирование невежества в «вопросах о душе» — характеризуется как процесс утраты, сжимания пространства души (актуально высказывание В. О. Ключевского: «раньше психология была наукой о душе, а теперь стала наукой об ее отсутствии»), а не открытие новых граней взаимодействия души и, в частности, исторического процесса.

Теологический историзм предлагает принципиально иное понимание соотносительности души и истории. Критичность в отношении души как «исторического» фактора вызывает к проблеме де-дефинируемости души, к сложности (и, пожалуй, принципиальной невозможности) терминологического определения души. Уход от определений души — в разных вариантах: в иронической тональности («У меня хватает чувства юмора, чтобы не определять душу» [Диалоги, 2005, 35]) или в рамках апофатической традиции — аргументируется структурно иным подходом к пониманию «дефиниции» души. В. П. Зинченко, отвечая на вопрос, что такое душа, акцентировал: «Психологи должны вначале признать ее существование, ее объективность, а потом уже строить догадки о том, что это такое» [Зинченко, 2001, 32]. И определение души — это не предзаданная знанию дефиниция, укладывающая знание на матрично-прокрустово ложе позитивистского схематизма, а пробуждающе-активирующий зов к метафизическим горизонтам новых вариантов существования, к переводу к качественно иному уровню восприятия реальности, где дефиниция по крайней мере уравнивается в эпистемологических правах с верой.

Теологический историзм как раз и является той познавательной сферой, где формируется тип знания-веры. Сначала поверить, а потом познать — такую последовательность предлагает тео-историзм. Его методология основана на «взрачивании» в историческом сознании таких «органов», которые А. А. Ухтомский называл «функциональными органами», т.е. обеспечивающими «сочетание сил, способное осуществить определенное достижение», уточняя при этом, что «функциональные органы — это не механизмы первичной конструкции. Они представляют собой новообразования, возникающие в жизни, деятельности индивида, в процессе его развития и обучения» (цит. по: [Зинченко, 2001, 12]); тем самым, «функциональный орган» исторически формируем.

Ключевым для признания существования души является понятие «между», ускользающее от жесткости дефиниции, или, в интерпретации К. Юнга, переходность души: «Душа — это переход, и поэтому ее нужно рассматривать в двух аспектах. С одной стороны, она дает образ, составленный из обрывков и слепков всех прошлых событий. С другой — набрасывает в том образе контуры будущих событий, поскольку душа сама создает свое будущее» [Фромм, 1992, 222]. Введение души как категории

в осмысление исторического процесса позволяет увидеть иные историологические возможности: сама мобильность, между-расположенность, переходность души, ее способность к «воспарению» обучает историзм активировать архетипические доминанты, заглядывая «сквозь историю» (К. Барт) и, тем самым, расширяя познавательный потенциал психики и сознания.

Динамичная топология души обретает важнейшее историческое качество: открытость и способность к преобразению исторической реальности. Ведь душа, введенная в исторический регистр, предлагает истории иную динамику развития и иную систему пространственно-межвременного соположения. Присутствие души в истории преобразует позитивистскую дихотомию восприятия истории в формате «образ – наблюдатель». История, понимаемая с теологических позиций, из «пространства» души, приобретает иеротопическую параметрию, где главным становится «участие зрителя в пространственном образе. Зритель находится внутри образа, как его составная часть... Более того, зритель, обогащенный коллективной и индивидуальной памятью, уникальным духовным опытом и знанием, в определенной степени участвует в создании пространственного образа. Одновременно образ существует в объективной реальности как динамическая структура, элементы которой адаптируются к индивидуальному восприятию» [Лидов, 2009, 291]. Признание существования души истории предполагает единство между человеком, воспринимающим исторический акт, и самим фактом, так как преодолевается экзистенциальное отчуждение человека и исторического факта, формируется сопологаемая система духовных ценностей, единосущная и для прошлого как исторического факта, и для настоящего в лице исследователя-историка. Так происходит синергия «постижения истории» (А. Тойнби) и преобразования историка.

Духовная темпоральность человеческой души, отмеченная еще Августином Блаженным, который выделял модусы времени как параметрию души – «память, внимание, ожидание» [Блж. Августин, 1991, 23, 38], позволяет тео-историзму сопрягать время и душу, в результате выходя к смыслу истории. История в теологическом понимании преобразуется в биографию – био-графию! – в запись живой жизни, живой истории. И если в отношении тела «душа лепит тело, радуется, страдает, биографствует» [Зинченко, 2005, 2], то в отношении истории душа выполняет близкие функции: преобразует, просветляет, сострадает и – главное! – оживляет...

...и душа истории

Понимание глубинных процессов, происходящих в «политическом теле» истории, невозможно без признания существования души истории. История, по мнению В. А. Подороги, – «это история негатива, история того, как мы управляем телом, как мы можем его контролировать» [Диалоги, 2005, 8]. Однако для теологического историзма телесность истории неминуемо выводит к вопросу о душе истории, о проявленности душевно-исторического в телесно-историческом. Например, Г. Шпет в дневнике акцентировал визуальность души: «вся душа – есть внешность» [Шпет, 1989, 99], тем самым маркируя принципиальную визуализацию души, ее проявленность при наличии интенционального признания существования души, ожидание проявления души в истории.

Смысл истории обретается в поиске ее души в плоти исторических фактов. Сама «задача анимации смысла» [Зинченко, 2007, 20], в нашем случае – смысла истории, подразумевает прорисовку/одушевление истории. Заговорив о душе истории, признав ее наличие, мы намечаем контур смысла истории – контур, конкретно наблюдаемый, абрис, своеобразный «профиль», «лицо» истории. Явленная лицевая характеристика истории переводит постижение истории в диалоговый формат, при котором, как отмечал А. А. Ухтомский, «должна быть выработана доминанта (пристальное внимание) на лицо другого человека. Это не эмпирическое общение, а сосредоточенное собеседование с другим лицом, следствием которого является сочувственное

понимание, проникающее до глубины души» (цит. по: [Зинченко, 2001, 10]). Именно на душевно-ликовом — в иеротопическом! — постижении смысла истории и настаивает тео-историзм.

Признание высветленности души в истории, самой души истории позволяет вывести постижение исторического смысла на новый уровень: история обретает душевно-органические характеристики, придающие ей жизненность, витальность. Постигание такой истории обретает характер истории живых, «истории выживших» (Э. Левинас). Живая история, наблюдаемая в своем живом движении, — сама темпоральность, как ее определяли Аристотель и блж. Августин (Исповедь, XI книга), есть «мера движения» (подр. см.: [Барг, 1987, 94]) — получает возможность истолкования в «физиогномических» координатах, как лицо исторического, как внешность мистериальных глубин истории.

Проявленность души истории в историческом лике, портрет души истории маркирует еще одну важную доминанту исторического смысла, раскрываемую теологическим историзмом: дарение, одаривание визуально-духовным образом-ликом, преобразующее динамическую структуру истории. Душа как переходный процесс дарения (о чем ясно говорил М. М. Бахтин: «Душа это — дар моего духа другому человеку» [Бахтин, 1986, 123]) позволяет истории обрести мобильность в сакральном «объеме», взлететь из замкнутости материалистического, политэкономического, классового и т.п. детерминизма ко «всякой смысловой животворящей связи с пространствами душевного и духовного» [Братусь, 2014, 10].

Преодоление ограничивающего детерминизма теологическим пониманием истории, основанном на признании истории как дара, смысл которого раскрывается посредством души истории, презентует фундаментальные цели теологической истории — свободу и спасение. Концептуальные нити, сплетающие христианский смысл истории, обозначены С. Н. Булгаковым: «Христианство не разделяет и не может разделить господствующего детерминизма, согласно которому человек *всецело* определяется внешними условиями жизни, общественными формами или производственными отношениями, так что собственно вменяемой и свободной человеческой личности нет, а есть только равнодействующая этих внешних влияний! По учению же христианства, есть в человеческой душе нечто, притом самое существенное в ней, в чем он определяется не внешними условиями жизни, а только самим собой, своим собственным свободным волеопределением. И если человек связан законом причинности в своем эмпирическом самоопределении, в проявлении своей воли вне себя, то в этом основном волеопределении он свободен... И в этом смысле спасение души остается личным делом, которого один не может выполнить за другого и которое не зависит от внешних форм» [Булгаков, 1996, 136]. Личное спасение, основанное на свободе, приобретает — с признанием существования души! — историческое измерение, получает своеобразный темпо-ритм, выстраивающий сотериологическую хронологию, подчиняющуюся специфике восприятия времени душой. Реальная история становится процессом постижения степени свободы души, стремящейся к спасению.

Исторический процесс в этом случае предстает как стадийное раскрытие в свободном выборе души Божественного соприсутствия, история становится историей раскрытия души Богу, что и определяет ее не-дефинируемость, но в то же время аргументирует ее принципиальное существование. История обретает переходность — но это переходность, точнее перерастание, от ветхого к новому. Историческое знание, принимающее существование души истории, наполняется новым смыслом, как писал К. Барг, «вопрос происхождения нашего знания о нас самих, характеризованного осознанием нашей полной греховности и смертности, непосредственно сталкивает нас с экзистенциальностью противостоящего *этому* человеку *нового* человека» [Барг, 2016, 252]. Душа истории — переход от «этого» к «новому»; душа истории не в фиксированных исторических фактах, а в движении этих фактов к спасению — спасению личности и спасению мира.

Как душа «больше» самого человека, так и душа истории «больше» самой истории. «Тело» истории мало для ее души, и в этом историологический смысл апостольской фразы: «в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает» (2 Кор 12:2). Теологический историзм, признавая существование души истории, задает сверхтелесное пространство истории, выявляет глубинность истории. Включенность Божественного присутствия в историю переводит топологию души истории в органически-живой органон, и тогда становятся оправданными, например, рассуждения Ву Куо-Эна о соотношенном «картографировании» пространств Божественного и человеческого: «в нашем представлении Божественная вечность избрания Иисуса Христа должна быть распространена „вниз по течению“ по всему человеко-историческому. Этот тезис означает следующее: история погружена в беспрецедентную глубину — в лоно самого Бога, в силу Божественно-вечного предвкушения человеко-исторического и, в этом смысле, последующего участия человека исторического в Божественно-вечном. В силу участия Божественно-вечного в человеко-историческом „история“ делится на два порядка, по крайней мере концептуально. С одной стороны, у нас есть общая история мира и человечества; с другой стороны, особая история Иисуса Христа и Его народа, История спасения» [Куо-Ан, 2011, 229]. Потоки, рои, ризомы душевно-исторического процесса создают органику истории, вырастающую за пределы материалистического истолкования истории.

Многоструйность теологической истории превышает параметрические возможности рационального истолкования истории, «здесь мы имеем дело не с рациональными „понятиями“, но лишь с чем-то, похожим на понятие, — с идеограммой или просто знаком момента своеобразного чувства в религиозном переживании» [Отто, 2008, 32]. Символичность, уподобленность, образность — все эти категории призваны передать «переходность» души истории, являющейся мостом к важнейшей задаче истории — свидетельствованию о присутствии Божественной благодати. Через свою расширенность, сверхтелесность душа истории синергирует с благодатью, приходящей в историю и одновременно являющейся историей. «Благодать является внутренне историчной и историко-образующей, — писал Г. У. фон Бальтазар, — и не потому, что, будучи чем-то сверхисторичным, она вовлечена в историю по воле и усмотрению человека, но потому что она сама содержит и несет с собой меру и смысл ежесекундно провидчески творимой истории» [Бальтазар, 2006, 66]. Историчность благодати определяет благодатность истории, придает истории личностно-сотеариологические характеристики, позволяет выявить экзистенциальность истории как форму проявления исторической души.

В теологическом историзме активизируются личностные параметры истории, предлагающие трактовать историю как личность, главной задачей которой становится спасение. И тогда высвечивается извечная экзистенциальная проблема, которая при иных подходах в постижении истории не актуализируется, — проблема соотношенности истории и смерти, времени и умирания. П. Рикёр в трактате со знаковым названием «Время и рассказ» фиксирует значимость данной проблематики: «Самый важный вопрос, который мы могли бы поставить в этой книге, — это вопрос о том, в какой мере философское размышление о повествовательности и времени способно помочь мыслить совместно вечность и смерть» [Рикёр, 2000, 106]. Если принять повествовательность как форму постижения истории и как форму ее реализации, то сопоставленность вечности и смерти в свете повествовательности высвечивает личностность истории, способной проявляться в самых разных воплощениях.

Показательна, например, в этом аспекте историологическая интуиция цикличности истории: Полибий, Ибн Хальдун, Беда Достопочтенный, Дж. Вико, Э. Мейер, Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, Г. Рюккерт, А. Дж. Тойнби, Л. Н. Гумилев... вносили в «биографику» истории танатосный компонент — исчезновения, увядания, старения, вечного покоя, смерти истории. Уже сама прикрепленность истории к смерти придает истории экзистенциально-личностный характер (известное хайдеггеровское определение «бытие к смерти» (Sein zum Tode) четко фиксирует конгруэнтность смерти и личностного сознания); история, «получая» свою смерть, обретает смысл в спасении своей души.

Но смерть истории — только отдельный аспект личностной сущности истории. История не только умирает, но и рождается, что находит отражение в динамике развития исторического знания, которое, по мнению М. Блока, проходит периоды роста: «История — не только наука, находящаяся в развитии. Это наука, переживающая детство, — как все науки, чьим предметом является человеческий дух, этот запоздалый гость в области рационального познания. Или, лучше сказать: состарившаяся, прозябавшая в эмбриональной форме повествования, долго перегруженная вымыслами, еще дольше прикованная к событиям, наиболее непосредственно доступным, как серьезное аналитическое занятие история еще совсем молода» [Блок, 1986, 12]. Витальная стадиальность истории и, как следствие, витальность знания о ней сигнализирует о существовании души истории, а эмоциональная модальность истории свидетельствует о жизненности истории.

В списке экзистенциалов сакральной истории обнаруживаются такие «эмоции», как ужас, ярость, гнев и другие. Р. Отто, например, видел в «идеограммах» тео-исторического процесса проявление «странно отталкивающего характера, переполняющего ужасом... Наряду с „гневом“ или „яростью“ Яхве стоит родственное им выражение — ревность Яхве» [Отто, 2008, 32]. Эмоциональный аффект, явленный в историческом событии, становится предметом изучения теологического историзма, определяет психологическую методiku познания исторической души историческим фактом-повествованием (сакральная психо-логосность).

Эмоциональная шкала истории в тео-исторической парадигме необычайно широка. История способна к восприятию страдания, например «история страдания истины» [Барт, 2016, 19] — т.е. история, рассматривающая в качестве основы своего развития страдание, страдающую истину, сущностно предрасположена к личностно-витальной экзистенции. Боль, страдание в теологическом историзме приобретают темпо-исторические характеристики, встраиваются в каркас развития исторического процесса. Еще Эпикур соотнесил страдание и время: «Боль не может быть вечной» [Диоген, 1986, 438], а библейская традиция рассматривала телесное страдание в качестве связующего звена времен: «...выявленное в Библии восприятие человека ничуть не менее телесно, чем античное, но только для него тело — не осанка, а боль, не жест, а трепет, не объемная пластика мускулов, а уязвимые „потаенности недр“; это тело не созерцаемо извне, но восчувствовано изнутри, и его образ слагается не из впечатлений глаза, а из вибраций человеческого „нутра“» [Аверинцев, 1997, 64]. Сакральная история не только скользит по поверхности, по внешности исторического факта, но способна заглядывать «внутри» человека, где страдание и боль обретают историческую модальность. Память тела, шрамированная пережитыми страданиями (шрамы как форма записи, как фиксация события также могут декодироваться как хронологические знаки, как исторические гештальты боли; подр. см., напр.: [Ветлесен, 2010, 130–140]), передается летописью боли, позволяет через темпоральное единство постигать прошлое в его соотнесенности с экзистенцией настоящего.

В тео-историческом подходе реализуется важный потенциал сопричастности к хронологическому типу мировосприятия: боль как один из немногих экзистенциалов конгруэнтна по своим ощущениям для каждой эпохи, пороги боли сопоставимы на разных стадиях исторического развития, и эта причастность через боль к опыту прошлого раскрываема именно в формате сакрального постижения истории. Показательна — в свете страдания как единства экзистенциального и исторического — эцклезиология истории, где Церковь как тело Христова испытывает страдание, проходящее через всю новозаветную историю. Изучение исторического пути Церкви как страдания, а именно на этом аспекте настаивал прот. Николай Афанасьев в докладе «Проблема истории в христианстве»: «Церковь равнодушна к миру, она всегда есть Церковь страждущая. Она для меня — всегда страдание» [Афанасьев], обнаруживает в истории личностно-экзистенциальный «сегмент», соотносящийся с душой истории.

Боль как объект исторического исследования может вывести еще к одному значимому вопрошанию: что собой представляет история без боли, «скудная история»

(в чеховских тональностях), история обыденного. Современный маркетинг «истории повседневности» в хаосе бытовых деталей и осколков «малых жизненных миров», «микроисторий» не может снять метафизический масштаб скуки как исторического события, циклично значимого для каждой эпохи. Органическое единство скуки, боли и хронологии (отмеченное, например, Э. Юнгером: «Скука — не что иное, как растворенная во времени боль» [Юнгер, 2000, 486]), в сакрально-метафизическом регистре начинает выступать как фактор исторического развития и проявления личности истории. М. Хайдеггер предлагал рассматривать время — можно полагать, и историческое время! — через призму скуки: «Чем ближе мы подходили к существу скуки, тем сильнее она укоренялась во времени, и от этого в нас крепло убеждение, что скуку можно понять только из изначальной временности (Zeitlichkeit)» [Хайдеггер, 2013, 566]. Хронологичность скуки, как и боли, выстраивает гамму исторических «эмоций» истории, позволяет зафиксировать треки проявленности «души» и движения «тела» истории.

Свидетельствование страдающего или скучающего «тела» истории приобретает совершенно иную доказательственную основательность в присутствии «души» истории. Исторический факт способен обрести личностность, история может быть уподоблена свидетелю, обладающему широким спектром эмоций, в случае принятия существования души истории. Признание за историей права на личностность возникает еще в античности, тот же Р. Коллингвуд писал: «Эллины были искушенными людьми в практике судопроизводства, и грек без труда мог подвергнуть историческое свидетельство такой же критике, которую он привык применять по отношению к показаниям свидетелей в суде» [Коллингвуд, 1980, 26]. История может стать свидетелем, если придать ей личностные параметры, причем в этом случае преодолеваются ограничения, связанные с индивидуальной личностностью, — малая историческая перспектива, ограниченность человеческой памяти, приватность микроисторий, не способных превратиться в Историю (подр. см.: [Коллингвуд, 1980, 26–28]). Личностность истории как раз и позволяет перейти на подлинно историографический, а не на антропографический уровень. Динамика современного историографического «мейнстрима», движущегося «от макро к микро, от причинности к случайности, от универсального к индивидуальному, от реального к релятивному» и приведшего к «методологическому индивидуализму» и к «истории в осколках», к «история-пэчворк» [Савельева, 2017], сигнализирует о недостаточности и даже ущербности сужения исторических горизонтов и перспектив. Теологический историзм предлагает сохранить за историческим процессом метафизический масштаб, но вместе с тем «душа» истории не дает истории оторваться от человека, сохраняет значимость человеческого, экзистенциального для исторического процесса, преодолевает искушения растворить человеческое в глобальных, классовых и прочих конгломерациях.

Страдающая или скучающая история тесно связана с человеком, а потому связана с человеческим страданием и скукой, явленными в человеческом теле. Надо помнить, например, что «главное воздействие на Фукидида оказала гиппократовская медицина» [Коллингвуд, 1980, 31], и это показательная иллюстрация органического единства историографии тела, исторической физиографии, невозможной без признания души истории. Историческое вопрошание с тела — тот самый древнегреческий судебный процесс над историческим фактом — преобразуется в вопрошание самой души. Но в полной мере этот процесс открытия души истории осуществляется христианством, с появлением в истории Церкви богословского понятия «тела Христова». Именно это «тело» коренным образом преобразует весь существующий ранее историографический опыт исторической души: теперь появляется уникальная «площадка», где тело и душа истории обретают свое воплощенное единство.

Естественно, что сложности этого единства не исчезают, и о них говорил протопресв. Иоанн Мейендорф: «В зависимости от того, кто есть для нас Иисус Христос и что есть Его Церковь, мы будем стремиться либо „десакрализовать“ Церковь, видеть в ней прежде всего группу людей, служащих обществу и ведущих его за собой кратчайшим путем к справедливости, свободе и счастью, либо достигать тех же самых целей,

являя этому миру нечто от него отличное, Царство Божие, которое „Не от мира сего“. Совершенно очевидно, что, строго говоря, православный выберет второе, но при этом он не преминет заметить, что Царство Божие — не система неподвижных институций, а „радость во Святом Духе“; что эта радость прежде всего и напрямую проявляется в личной встрече Бога и человека, а встреча эта становится возможной благодаря сакраментальной церковной общине. Поэтому надо говорить скорее о „ресакрализации“ Церкви, чем о ее „десакрализации“» [Мейендорф, 2018, 268]. Пространство встречи души и тела истории определено Божественным присутствием, но это не граница данной «площадки», это условие развития, расширения возможностей такой встречи. «Только-телесность» истории ведет к десакрализованной истории, к обездвиживанию исторического процесса, заключению этого процесса в прокрустово ложе «кратчайших путей», вымощенных намерениями «справедливости, свободы, счастья». Признание же души истории открывает исторические перспективы, позволяющие выйти к реисторизации («ресакрализации») человека и мира. Переходность, мобильность души придает «воспаряющие» характеристики историческому телу, поднимает его к сферам, откуда открывается горизонт благовестия. История становится историей Благой вести, в то же время оставляя человека человеком со всем его личностно-эмоциональным «набором», однако ужас, ярость, гнев, страдание, скука преобразуются в результативно-исторические категории, очеловечивая, с одной стороны, историю, и — с другой — запуская процесс историзации человека, всего человеческого.

Теологический историзм, соединяющий «тело» и «душу» истории, активизирует эмпатическое понимание истории, позволяющее приблизиться к духу истории. «При историческом изучении, — писал С. Н. Булгаков, — вообще имеет значение не только детальное исследование фактов, но и чисто художественная способность к интуитивному проникновению в их внутреннюю сущность, историческая конгенитальность; существует, несомненно, особое духовное родство между определенными эпохами или их отдельными сторонами. История оживает для нас в той мере, в какой мы можем перевести ее язык на свои переживания, воскресить ее мертвые письма, превратить ее в орудие самопознания» [Булгаков, 1997, 181]. Духовное родство исторических этапов открывается через оживление истории, и это не проектно-рентабельный результат, а органический, бионический процесс, осуществляемый теоисториком, ведь его главная «забота должна определяться не тем, что предпринять, а тем, как быть живым свидетелем присутствия Господа в мире» [Стамудис, 2003, 438]. Только историк, осознающий личностность истории, признающий существование ее «души», видящий контуры слияния «тела» и «души» истории в пространстве Церкви, способен разглядеть признаки Божественного соприсутствия и выйти — по аналогии с «философией надежды» Э. Блоха — к истории надежды. Это и есть подлинное призвание теологического историзма: обнаружение исторической надежды и рассмотрение надежды как исторического явления.

От страдающей и скучающей истории к истории благоговеющей и благодарящей — таков луч развития теологического историзма. Начинается эта лучистость с признания существования «души» истории и длится через человека, признавшего историю как сакрально-религиозное действие, к постижению духа истории. Свет теологического луча души истории высвечивает глубины исторического факта, исторического «тела», выводя на авансцену истории человека, эту историю пишущего, но пишущего ее как историю своей души. И тогда возникает особое историологическое триединство — человек в истории, душа в истории и история в Боге...

Человек, душа, история

Говоря о человеке в истории, мы неминуемо выходим к проблеме историка, человека, видящего свое метабиографическое (а не профессионально-зарплатное) предназначение в историческом свидетельствовании События. Историк и история взаимообусловлены — и это также входит в формат События, которое призван — призван

самим Событием — отразить историк. История предзадана историку, о чем писал М. А. Барг: «В общем и целом *тип историзма* столь же объективно задан историку, как *тип культуры* — современнику данной эпохи. По этой причине об историках можно было бы сказать: все они специфическими для них средствами не только воссоздают прошлое, но и, того не сознавая, запечатлевают и себя и тем самым свое время — горизонты его видения и способы выражать увиденное» [Барг, 1987, 15]. Но заявленная советским историком историческая «объективность» в предзаданности историзма оборачивается иной гранью: история на каждом своем этапе формирует близкий по своим параметрам тип восприятия человеком сакрального. Теологический историзм ориентируется именно на выявление типологии отношений человека и Божественного во всех типах культуры, выстроенной по общим принципам (конечно, если тот или иной тип сакральности имеет историческую перспективу, как, например, мировые религии). Тео-историк направляет фокус своего исследования в первую очередь на периодические доминанты ситуации встречи человека и Бога, на изучение условий этой уникальной и все время повторяющейся встречи. Темпоральное ожидание проявления Божественного сопричастия в истории соединяется в научно-исследовательском проекте тео-историка с личной верой в присутствие Божественной воли в написании конкретного исторического исследования. И эта вера придает сакрально-персоналистический формат тео-историческому исследованию: историк, открывающий в истории «место встречи» Бога и человека, сам представляет собой такое «место», своим собственным историческим действием верифицирует результаты теологического историзма.

Подобная многомерность тео-исторического призвания определяет мотивированность тео-историка. Если перенести заявление М. Блока о «привлекательности истории» («каждый ученый находит только одну науку, занимается которой ему приятней всего. Обнаружить ее, дабы посвятить себя ей, это и есть то, что называют призванием. Неоспоримая прелесть истории достойна сама по себе привлечь наше внимание» [Блок, 1986, 9]) на ситуацию выбора историка-христианина, то «удовольствие» от изучения сакральной истории представлено «ревностью к Богоугодению» (свт. Феофан Затворник) и тесно связано с надеждой на спасение. Личное спасение, к которому устремлен христианин-историк, включено в его личное дело, ведь «изучение истории — это личное дело, в котором сама деятельность обычно ценнее, чем результат» [Galbraith, 1944, 7]. Именно в сотериологической интенциональности встречаются личность историка и личностность истории, формируется соотносительность между духовно-душевными приоритетами человека и исторического процесса. Спасение как индивидуальный «проект» и спасение как цель сакральной истории определяют перекрестье координат нахождения человека, профессионально изучающего историю, в самой истории.

Значимость личности для истории — а Б. Кроче настаивал: «Кто выбрасывает из истории индивида, пусть хорошенько приглядится — он непременно заметит, что либо, вопреки своим намерениям, никого не выбросил, либо вместе с индивидом выбросил и саму историю» [Кроче, 1998, 65], — тем более усиливается, если личность предпринимает попытку выстроить персонально-исследовательскую систему постижения истории. И если данная система выстраивается в системе христианско-сакральных ценностей, то закономерно возникает вопрос о призванности историка к совершению своего исторического (во всей многогранной семантике) труда. К «классической» задаче историка, выраженной в соорганизации знаний о прошлом, в случае тео-историка добавляется сотериологически окрашенная призванность к выявлению непрерывной линии Божественного сопричастия в истории. Интуиция исторического прозревания в тео-историзме соединяется с сакрально мотивированной способностью к религиозному мировосприятию. Р. Отто описывал процесс прочтения сакральной реальности как ресурс воспоминания, обращения к опыту своей лично-религиозной истории: «Мы призываем вспомнить момент сильной и невозможной односторонней религиозной возбужденности. Того, кто

не может этого сделать или кто вообще не испытывал такого момента, мы просим далее не читать» [Отто, 2008, 15], — и четко обозначает проблему призванности/избранности в осмыслении сакральной истории. Тео-историк мотивирован качеством по-иному, нежели историк внерелигиозный: тео-историк активирует в себе дар (если он подарен!) ощущения сопричастности к теологическому постижению истории. Религиозные интуиции обладают определенной градацией, а в случае тео-историка эта градация тесно связана с ответственностью за представление в современности проявлений сакральности прошлого. Осознание тео-историком своей призванности, конечно, испытывается искушением ригоризма и претензией на обладание конечной истиной, но трезвость понимания своей включенности в исторический процесс, своей трансляционной роли — еще античность назвала историка *translator temporis* (передатчик времени) — дает возможность преодолеть соблазн «белокурой бестиарности».

Историческая интуиция тео-историка сливается с его религиозной одаренностью, с одной стороны, и предполагает сопоставимую одаренность у его читателя — с другой. В этом аспекте во всей остроте межисторического диалога, изображенного с христианско-теологических позиций, активируется проблема понимания — как и не-понимания: гармоничное восприятие тео-исторического проекта возможно при условии аксиологической соположенности историка и читателя, при наличии в том и другом сознании признания существования религиозных доминант — души, духа, Церкви, Бога. Обладание религиозным видением (см. мнение Р. Отто: «речь идет о религиозном видении, о правомочности которого трудно спорить с морально, а не религиозно одаренным человеком — он просто не в состоянии его оценить» [Отто, 1998, 101]) — или отсутствие этого видения — ставит тео-историка перед герменевтической проблемой несовпадения систем ценностей, излагаемых в его версии истории, и внешним восприятием этой версии. Непонимание — неизбывный сопутствующий фактор теологического историзма, и ожидание этого непонимания, как и умение выстраивать позитивный вектор диалога в случае непонимания, является одним из параметров профессиограммы тео-историка.

Теологический историзм предлагает тем, кто разделяет его ценности, выйти в пространство исторического риска, оказаться в месте ожидания неизвестного, когда «история есть встреча с другим» [Флоровский, 2002, 617]. Опыт веры соединяет и разделяет тео-историка с внешней реакцией на его деятельность, тео-историк встречается с этой реакцией как с Другим — Другое в тео-историзме уже не столько персональная, сколько лично-онтологическая характеристика, — и эта встреча не всегда гостеприимна. Историк, трактующий историю с сакральных позиций, должен быть готов к опыту Другого, опыту, который входит в сознание историка, не подстраиваясь под систему распознавания «свой-чужой». Ведь «события истории, — писал Р. Коллингвуд, — не „проходят перед взором“ историка. Они произошли до того, как он стал думать о них. Он должен воссоздать их в собственном сознании, сопережить тот внутренний опыт участвовавших в них людей, который он хочет понять» [Коллингвуд, 1980, 94]. Предзаданность истории как темпоральности Другого вызывает в тео-историческом сознании сложные процессы сопоставления неизвестного и отсутствующего в реальности современности этого сознания. Но здесь и проявляется уникальный ресурс теологического историзма: основанный на духовном постижении истории, он способен дать тео-историку шанс на духовное, т.е. непреходящее, постижение истории — даже в ее самых ино-временных проявлениях. Духовный опыт сопереживания, обретенный тео-историком в вере, позволяет рассматривать Другое в истории с позиций сопричастности, взаимопролитости, многоструйности исторического потока — как проявление единой Божественной истории.

Несомненно, тео-историк встречается при изучении истории с собой как с Другим, но этот темпорально-экзистенциальный шок смягчается выработанным опытом общения с Богом как Другим и одновременно бесконечно родным. Там, где этот историко-теологический опыт отказывается от целостного видения Божественного

единства истории, там возникают, по определению прот. Г. В. Флоровского, «крипто-богословские или, вероятно, лже-богословские системы: Гегель, Конт, Маркс, даже Ницше. Во всяком случае, все они основаны на верованиях. То же самое относится и к современному заменителю философии истории, обычно известному как социология, на самом же деле являющемуся морфологией истории и занимающемуся постоянными и повторяющимися схемами или структурами человеческой жизни» [Флоровский, 2002, 620]. Опыт разорванности порождает разорванную историю и «разорванного» историка: «может ли человек во всецелости своего многообразного и личного существования быть предметом чисто исторического изучения и понимания? Считать, что может, уже само по себе является своего рода богословием, даже если оно оказывается не более как „апофеозом человека“» [Флоровский, 2002, 620]. Богословие, завуалированно представленное в каждом историко-исследовательском проекте, только тогда дает позитивный результат, если основано на сознательном признании единства истории как поиска моментов Божественного сопричастия; во всех остальных случаях, загнанное в историческое подсознание, богословие будет разрушать познавательные стратегии историка.

Заключение

Понимание, высвеченность места теологии в историческом знании является задачей современного тео-историка. Неверные расшифровки себя как «человека, пишущего историю» способны увести линию исторического исследования в области соблазна и морока, а следовательно, ввергнуть в безнадежность и уныние. Но именно видение двойственности истории, концептуально представленное в теологическом историзме, становится залогом преодоления искушения утраты надежды. «Христианин, — писал П. Рикёр, — это человек, для которого двойственность истории, таящиеся в истории опасности не являются источником страха и отчаяния. „Не бойтесь!“ — таковы слова Библии перед лицом истории. Здесь закидается скорее отчаяние, чем страх, поскольку подлинной противоположностью надежды является не прогресс; противоположность надежды, существующая с ней на одном и том же уровне, — это отчаяние, „не-надежда“; отсутствие надежды выражено богопротивными словами „Двадцать пятый час“ (это такое время, когда любая попытка спастись оказывается бесполезной; даже приход Мессии ничего не изменил бы; это — точное время западного общества; это — вполне определенное время, час, текущий момент)» [Рикёр, 2000, 112]. Для тео-историка постижение истории становится преодолением душевной безнадежности самой историей, теологическая история преобразуется в душевное средство превосхождения экзистенциального страха.

Только в таком ключе выявляется подлинная «антропная» гносеология просветления историей человеческого существования. История, отмечал Р. Коллингвуд, обретает форму самопознания человека: «История — „для“ человеческого самопознания. Принято считать, что человеку важно познать самого себя, причем под познанием самого себя понимается не только познание человеком его личных особенностей, его отличий от других людей, но и познание им своей человеческой природы. Познание самого себя означает, во-первых, познание сущности человека вообще, во-вторых, познание типа человека, к которому вы принадлежите, и, в-третьих, познание того, чем являетесь именно вы и никто другой. Познание самого себя означает познание того, что вы в состоянии сделать, а так как никто не может знать этого, не пытаясь действовать, то единственный ключ к ответу на вопрос, что может сделать человек, лежит в его прошлых действиях. Ценность истории поэтому и заключается в том, что благодаря ей мы узнаем, что человек сделал, и тем самым — что он собой представляет» [Коллингвуд, 1980, 14]. Теологическая история раскрывает в историке, постигающем ее, конфигурацию душевной призванности, где «главным завоеванием на этом уровне является признание того, что человек выполняет свое *пред-назначение*» [Рикёр, 2000, 102]. Именно так тео-историк обретает смысл своего профессионального

и личного существования, именно так происходит «выковывание нового Адама» («выковывание новой личности нового Адама открыло христианский период истории, начиная с более раннего периода отшельничества, через средневековое монашество и через все века, в которые велась эта борьба во имя выковывания новой личности» [Бердяев, 1990, 92]), именно так рождается историк, призванный пройти путь христианского понимания истории.

И, выйдя на этот путь, историк обретает верный ориентир, выводящий из тумана историко-методологической «теплохладности», или, повторяя слова Г. Бедуэлла, теперь «у историка нет иного пути: он должен пристально вглядываться в вертикальное измерение времени „почти священного дара“ и постигать напряжение между грехом и милостью Божией. Ибо время дорого, когда оно течет в истинном направлении — к Богу...» [Бедуэлл, 1996, 9]. К Богу и зовет теологический историзм, предстающий как результативная форма исторического сознания.

Источники и литература

1. Аверинцев (1997) — *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. 343 с.
2. Ассман (2004) — *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
3. Афанасьев — *Афанасьев Н., прот.* Проблема истории в христианстве. Доклад на заседании Русского педагогического кабинета, посвященном вопросам православной культуры // Электронная библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://www.odinblago.ru/istoriya/problema_istorii/ (дата обращения: 03.05.2024).
4. Бальтазар (2006) — *Бальтазар фон Х. У.* Теология истории. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 135 с.
5. Барг (1987) — *Барг М. А.* Эпохи и идеи: Становление историзма. М.: Мысль, 1987. 348 с.
6. Барт (2016) — *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2016. 520 с.
7. Бахтин (1986) — *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. 444 с.
8. Бедуэлл (1996) — *Бедуэлл Г.* История Церкви. М.: Христианская Россия, 1996. 386 с.
9. Бердяев (1990) — *Бердяев Н. А.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 173 с.
10. Блж. Августин (1991) — *Августин Блаженный.* Исповедь. М.: Ренессанс, 1991. 488 с.
11. Блок (1986) — *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. М.: Наука, 1986. 254 с.
12. Братусь (2014) — *Братусь Б. С.* Проблема возвращения категории «души» в научную психологию // Национальный психологический журнал. 2014. № 3 (15). С. 3–12.
13. Булгаков (1997) — *Булгаков С. Н.* Два града: Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. 587 с.
14. Ветлесен (2010) — *Ветлесен А. Ю.* Философия боли. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 240 с.
15. Диалоги (2005) — Научно-философские диалоги // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 1. С. 34–43.
16. Диоген (1986) — *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Наука, 1986. 571 с.
17. Зинченко (2001) — *Зинченко В. П.* Размышления о душе и ее воспитании: Час душ. М.: РАО, 2001. 34 с.
18. Зинченко (2007) — *Зинченко В. П.* Порождение и метаморфозы смысла: от метафоры к метаформе // Культурно-историческая психология. 2007. № 3. С. 17–30.
19. Коллингвуд (1980) — *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории; Автобиография. М.: Наука, 1980. 485 с.

20. Кроче (1998) — *Кроче Б.* Теория и история историографии. М.: Языки рус. культуры, 1998. 191 с.
21. Куликов (2008) — *Куликов Д. К.* Историческое сознание и его теоретические противоречия // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2008. № 1. С. 14–18.
22. Лидов (2009) — *Лидов А. М.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2009. 350 с.
23. Мейендорф (2018) — *Мейендорф И., протопресс.* Церковь в истории: статьи по истории Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ; Эксмо, 2018. 1010 с.
24. Отто (2008) — *Отто Р.* Священное: об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. 269 с.
25. Рикёр (2000) — *Рикёр П.* Время и рассказ. М.: ЦГНИИ ИНИОН РАН; СПб.: Культур. инициатива, 2000. 424 с.
26. Савельева (2017) — *Савельева И. М.* Историческая наука в XXI веке: ключевые слова // Диалог со временем. 2017. Вып. 58. С. 5–24.
27. Стамулис (2003) — *Стамулис И.* Православное богословие миссии сегодня. М.: ПСТГУ, 2003. 448 с.
28. Флоровский (2002) — *Флоровский Г. В.* Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. 742 с.
29. Фромм (1992) — *Фромм Э.* Душа человека. М.: Республика, 1992. 429 с.
30. Хайдеггер (2013) — *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. СПб.: Владимир Даль, 2013. 592 с.
31. Шпет (1989) — *Шпет Г.* Сочинения. М.: Правда, 1989. 604 с.
32. Юнгер (2000) — *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли. СПб.: Наука, 2000. 539 с.
33. Galbraith (1944) — *Galbraith V.H.* Why We Study History // Historical Association. 1944. P. 2.
34. Kuo-An (2011) — *Kuo-An W.* The Concept of History in the Theology of Karl Barth. Edinburgh: University of Edinburgh, 2011.

М. В. Таланкина

Сотериологический подход в библеистике: постановка проблемы

УДК 27-277

DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_27

EDN WIPWYH



Аннотация: Проблема рецепции достижений мировой библеистики при развитии собственной традиции остается актуальной для православного библейского сообщества и не может считаться решенной. Принципиальное затруднение на этом пути создает оппозиция категорий научности и церковности, принимаемая за аксиому многими значимыми направлениями библейской науки. В статье названные категории проблематизированы с помощью интервальной методологии, разработанной Ф. В. Лазаревым и М. М. Новоселовым, с учетом существенных трансформаций представлений о научности в XX–XXI вв. Показано, что под этим углом зрения характерное для церковной библеистики осознание своих предпосылок и понимание неполноты рациональных описаний многомерного объекта исследования в новых методологических условиях оказывается скорее преимуществом, чем недостатком. Найденный подход позволяет очертить границы применимости историко-критического метода и агностической парадигмы библеистики в целом. На основании сделанных выводов намечена постановка задачи — переосмыслить методологическую составляющую церковной библеистики в контексте современных представлений о научной рациональности. Искомому результату дано рабочее название «сотериологический подход», предложенное на IV Всероссийском семинаре преподавателей и исследователей Священного Писания, состоявшемся в 2022 г. в СПбДА. Вопрос о рецепции результатов иных направлений библеистики преобразуется в комплекс задач в рамках разработки сотериологического подхода, включая анализ их аксиоматики и прояснение пределов применения методов.

Ключевые слова: библеистика, Священное Писание, методология библеистики, церковная традиция изучения Священного Писания, сотериологический подход в библеистике.

Об авторе: **Мария Владимировна Таланкина**

Старший преподаватель кафедры теологии и аспирант Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, ученый секретарь Федерального учебно-методического объединения по теологии.

E-mail: talankina@inbox.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-7139-9586>

Для цитирования: Таланкина М. В. Сотериологический подход в библеистике: постановка проблемы // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 27–37.

Статья поступила в редакцию 07.02.2024; одобрена после рецензирования 01.04.2024; принята к публикации 03.05.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Maria V. Talankina

Soteriological Approach in Biblical Studies: Stating the Problem

UDK 27-277
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_27
EDN WIPWYH



Abstract: The problem of reception of achievements of world biblical studies along with developing their own tradition is remaining relevant for the Orthodox biblical society and cannot be considered as the solved one. The main obstacle for this process is created by the opposition of the categories of scientificity and churchism, this opposition taken as an axiom in many conspicuous fields of biblical science. The categories in question are presented in the problematic perspective with the help of the interval methodology developed by F. V. Lazarev and M. M. Novoselov, taking into consideration essential transformations of ideas of scientificity in the 20th–21st centuries. In this perspective, it is shown that being characteristic of church biblical studies, awareness of their own prerequisites and comprehension of incompleteness of any rational description of a multidimensional object of research in a new methodological context turns out to be rather an advantage than disadvantage. Due to the approach found it is possible to determine the limits of applicability of the historical-critical method and agnostic paradigm of biblical studies on the whole. Based on the conclusions made, a task statement is outlined – to rethink the methodological constituent of biblical studies of contemporary conceptions of scientific rationality. The result sought is given the provisional title “Soteriological Approach” proposed at the IV All-Russian Seminar of Teachers and Researchers of the Holy Scriptures, held at St. Petersburg Theological Academy in 2022. The issue of the reception of results of other branches of biblical studies is thus transformed into a complex of tasks within the framework of the soteriological approach, including analysis of their axiomatics and clarification of the limits of application of the methods.

Keywords: biblical studies, Holy Scriptures, methodology of biblical studies, Church tradition of studying the Holy Scriptures, soteriological approach in biblical studies.

About the author: **Maria Vladimirovna Talankina**

Senior Lecturer and Postgraduate of the St. Tikhon’s Orthodox University; Scientific Secretary of the Federal Educational and Methodological Association for Theology.

E-mail: talankina@inbox.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-7139-9586>

For citation: Talankina M.V. Soteriological Approach in Biblical Studies: Stating the Problem. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 27–37.

The article was submitted 07.02.2024; approved after reviewing 01.04.2024; accepted for publication 03.05.2024.

С оживлением богословской науки в Русской Православной Церкви в постсоветское время перед отечественными исследователями Священного Писания встала естественная задача: возрождая собственную традицию, воспринять достижения мировой библеистики минувшего столетия.

Вопросы рецепции до сего дня остаются в поле зрения православного библейского сообщества, определяя тематику не только индивидуальных работ, но и крупных конференций, названия которых говорят сами за себя: Международная богословская конференция Русской Православной Церкви «Современная библеистика и Предание Церкви» (Москва, 2013)¹, VII Совместный симпозиум восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета «История и теология в Евангельских повествованиях» (Москва, 2016), II Семинар Сообщества преподавателей и исследователей Священного Писания «Церковность и научность библеистики» (Санкт-Петербург, 2017), Библейская секция XXXI Ежегодной богословской конференции ПСТГУ «Историко-критический метод в библейской науке: проблема церковной рецепции» (Москва, 2021) и проч.

По результатам состоявшихся обсуждений можно констатировать, что вышеназванная задача до сего дня остается актуальной и не может считаться решенной: критерии рецепции не сформулированы, общепринятая позиция не выработана. Более того, на пути восприятия достижений мировой библеистики сохраняются принципиальные затруднения².

Воспринять нельзя отвергнуть

Существенным затруднением в процессе усвоения тех или иных подходов библейской критики является характерное для этих подходов противопоставление категорий научности и церковности. Своей жесткой фиксацией применительно к библейским исследованиям эта оппозиция обязана специфике историко-критического метода, который, отвечая внутренним запросам части протестантского мира, к концу XIX столетия практически монополизировал факультеты протестантской теологии и сформировал хорошо очерченную исследовательскую традицию, провозгласив свое исключительное право на научность, объективность и историчность и противопоставив их церковному взгляду на Писания.

Несмотря на то, что к сер. — 2-й пол. XX столетия историко-критический метод уже не мог претендовать на монополию: спектр подходов к библейским исследованиям существенно расширился, развились направления, сосредотачивающие свое внимание не на происхождении текста, а на его восприятии различными читательскими группами, а также на осмыслении библейских книг в их целостности, — многообразие подходов не сняло упомянутую оппозицию (научности и церковности в ее различных аспектах). Методологическое устранение вышеестественного при рассмотрении текста Писания остается общей платформой большинства направлений библейских исследований. Кроме того, в XX в. подходы библейской критики уверенно шагнули за пределы протестантского мира и были, в разной мере, восприняты в среде католических, православных, иноверных и неверующих исследователей, что вкупе с несомненным количественным превосходством соответствующей исследовательской литературы создало методологическому агностицизму репутацию краеугольного камня научной библеистики как таковой.

Однако принятие агностической исследовательской парадигмы создает для церковной библеистики цугцванг.

¹ Конференция уделила специальное внимание задаче рецепции достижений современной библеистики в церковном контексте, актуальности этой задачи и сопутствующим проблемам [Материалы, 2016].

² Основные затруднения и их неразрешенность хорошо видны на примере двух дискуссий об основаниях научной библеистики, состоявшихся на I и VII симпозиумах восточноевропейских и западных библеистов в 1998 г. в румынском Неамце и в 2016 г. в Москве [Данн и др., 2010, 201–207; Материалы, 2018, 56–80].

Лишившись церковного измерения, библейская наука не сможет осуществлять свои функции в жизни Церкви, не сможет служить уяснению верующими Божественного Откровения, актуализации Благой вести для спасающихся и свидетельству перед внешними. Также это влечет за собой эмансипацию догматики, нравственного богословия, церковной истории и прочих богословских дисциплин от Слова Божия, утрату единства богословия как области знания.

С другой стороны, и отказ от развития научной библеистики не обещает лучшего исхода. Исключение исследовательского элемента ведет к деградации богословского образования, к невозможности владеть интеллектуальным наследием Церкви, в том числе в сфере интерпретации Писания, к подмене церковного учения субъективными мнениями.

В свою очередь, попытки сочетать элементы критической традиции и церковного понимания текста в ситуации методологической неопределенности и даже противоречивости вряд ли могут служить крепким фундаментом для отечественной школы библейских исследований.

Проблематизация вопроса о научности и церковности библеистики

Чтобы разрешить создавшуюся ситуацию, требуется углубленная методологическая рефлексия, проблематизация категорий «научность» и «церковность» применительно к библеистике.

Попробуем поискать «систему координат», в которой можно было бы сравнивать между собой различные программы³ изучения Библии по одним и тем же основаниям. Нужно, чтобы ключевые элементы различных подходов проступили с достаточной отчетливостью для вынесения суждения об их совместимости или несовместимости.

Воспользуемся результатами философского анализа науки Нового времени. За этот период сменили друг друга несколько типов рациональности, которые получили в отечественной философии науки наименования классического, неклассического (релятивистского) и постнеклассического⁴. Каждая такая существенная трансформация обнаруживала новые факторы, неустранимо влияющие на результаты научной деятельности, подобно тому как ураган выкорчевывает деревья и обнажает их корни, недоступные глазу в обыденной ситуации.

Классическая наука, доминировавшая в XIX в., сосредотачивалась на объекте исследования и исходила из предполагаемой возможности воссоздать единую и единственную истинную картину мира, для чего наблюдатель (исследователь) должен был абстрагироваться от метафизических, мировоззренческих, ценностных и иных предпосылок. И такое абстрагирование считалось возможным. Заметим, что именно в этой парадигме сформировалось ядро библейской критики — историко-критический метод.

Науки XX в., в том числе математические и естественные, столкнулись с принципиально новыми объектами исследования и были вынуждены выйти за пределы классических представлений. Принятие неевклидовых геометрий в качестве равноправных теорий с геометрией евклидовой, создание теории относительности и квантовой физики, а затем развитие синергетики подготовили почву для коренного пересмотра оснований науки, который нельзя считать завершенным.

Для нашего рассуждения существенным является созревшее понимание того, что «всякое научное знание ограничено системой предпосылок, входящих в само определение истины» [Лебедев, 2008, 27]. Субъект познания «вернулся» внутрь картины мира, которую он исследует; вскрылась неустранимая зависимость результата его

³ Здесь и далее для ситуативного удобства используем восходящий к Имре Лакатосу термин «научно-исследовательская программа» для обозначения «единиц» научной библеистики (ее направлений, подходов, дискурсов).

⁴ См. подр. у автора концепции: [Степин, 2000; Степин, 2009].

деятельности от ее целевой причины и совокупности предпосылок, в том числе ценностных и мировоззренческих. Никакой фрагмент научного знания более не может в строгом смысле считаться безусловно истинным. Научная истина получает свою определенность и содержательность только в соотношении с обусловившей ее картиной мира, то есть становится относительной и, как следствие, конвенциональной [Лебедев, 2017, 6].

В этих новых методологических условиях решение нашего вопроса о совместности или несовместности различных подходов в библеистике предполагает, что прежде всего для каждого из них мы должны прояснить всю совокупность мировоззренческих оснований, ценностно-целевых установок и прочих факторов, оказывающих существенное влияние на результаты исследований, описать, так сказать, подводную часть айсберга.

Для такого сравнительного описания воспользуемся идеями так называемой интервальной методологии.

Интервальный подход как инструмент соотнесения исследовательских программ

Интервальный подход в философии науки был предложен отечественными учеными Ф. В. Лазаревым, М. М. Новоселовым в 1960-е гг. и явился откликом на смену типа научной рациональности, вызванную работой с многомерными, сложными объектами, на вскрывшуюся парадоксальность самих оснований науки, на феномен сосуществования логически несовместимых аксиоматических систем. В XXI в. интервальный анализ получил новый импульс развития: делящийся переход к постнеклассической науке поставил проблему сопоставления и сопряжения различных исследовательских перспектив и дисциплинарных подходов, преодоления нарастающей постмодернистской релятивизации знания и анархии исследовательских программ⁵.

Для размышления о нашей проблеме интервальный подход может оказаться полезным собеседником: он свидетельствует об обновленном и усложненном современном понимании научности; применяется как к «наукам о природе», так и к «наукам о духе», осмысляя не только их отличия, но и глубинную общность; выявляет факторы, оказывающие неустранимое влияние на результат исследовательской деятельности, позволяя соотнести различные исследовательские программы.

Отправной точкой служит признание «генетической» множественности исследовательских позиций в науке, а также относительности и неполноты каждой из них. Такое положение осмысляется как отражение многомерности и сложности исследуемой реальности, которая в своей полноте и целостности не поддается рациональному схватыванию ввиду недоступности для наблюдателя абсолютной, беспредпосылочной позиции.

Авторы широко и свободно пользуются понятиями «интервал», «интервальность», «интервальная ситуация» и так далее, подчеркивая этим необходимость насколько возможно ясно очерчивать границы применения той или иной теории, понятийного аппарата, абстракции; а также прояснять познавательную позицию исследователя и границы ее возможностей.

В некотором смысле у интервала есть две стороны: гносеологическая и онтологическая. Всякий (коллективный) субъект познания определяется в своей исследовательской деятельности поставленной целью, ценностями, метафизическими, мировоззренческими и прочими неустранимыми предпосылками, а также средствами познания (методами), которыми он располагает. Совокупность этих факторов задает его познавательную позицию, которая позволяет адекватно «увидеть» некий интервал

⁵ Развернутое обозрение основных идей интервальной методологии и их 50-летнего развития см. здесь: [Новоселов, 2010; Лазарев, 2016; Лазарев, 2019].

(измерение, аспект, фрагмент) исследуемого объекта, точнее построить интервал его интерпретации.

Идеал научной строгости требует определить «интервальную ситуацию», то есть описать пару: познавательную позицию и соответствующие ей границы рассмотрения объекта, то есть границы применимости используемых средств познания.

Интервальный подход не упраздняет, но старается уточнить понятие объективности и истинности знания. Требуется, чтобы познавательная позиция не была произвольной, но отражала ту или иную сложившуюся культурно-историческую или иную целостность, а также чтобы исследуемый предметный интервал ей соответствовал, чтобы гносеологические возможности исследователя были корректно оценены и границы этих возможностей не нарушались.

Из принципиальной предпосылочности научной истины вытекает необходимость уточнения интервала, в пределах которого она выведена. Одна и та же истина может иметь статус абсолютной «изнутри» интервала и относительной «извне». Также остается задача различения тех факторов, которые «законно» обуславливают истину, делают ее возможной, и тех, которые привносят искажения.

Решение вопроса о соотношении (иерархии, пересечении, совпадении), а также о совместимости или несовместимости различных интервалов требует их прояснения и поиска логических переходов между ними⁶.

Библеистика глазами интервальной методологии. Пример историко-критического метода

Теперь мы можем вернуться к занимающему нас вопросу о возможности и критериях вовлечения достижений мировой библеистики в развитие церковной традиции.

Объект исследования библеистики, взятой во всей совокупности ее направлений и подходов, хотя и определяется совокупностью книг Библии, но не исчерпывается ею, а вовлекает естественные контексты (исторический, археологический, религиозный, культурный, литературный и прочие) и все мыслимые пространства интерпретации текста, в том числе в свете Божественного Откровения⁷. То есть мы имеем дело со сложным, многомерным, многоуровневым объектом, сопряженным к тому же с заведомо рационально неисчерпаемой тайной Божественного действия в истории. Объект такой сложности логично рассмотреть с позиций интервальной методологии.

Первым шагом решения вопроса о рецепции той или иной исследовательской программы является прояснение гносеологического и онтологического интервала, в котором эта программа может претендовать на объективность, а добытые ею результаты — на научную истинность, соотношенную с данным интервалом.

В качестве иллюстрации применим такой подход к историко-критическому методу как сложившемуся, хорошо описанному «изнутри» и применяемому до сих пор⁸.

Этот метод формировался и достигал своей зрелости на протяжении XIX столетия в рамках классического типа рациональности в лоне либерального протестантизма под определяющим влиянием его целевых и мировоззренческих установок.

⁶ Сопряжение различных исследовательских перспектив в рамках интервальной методологии весьма напоминает сюжет из дифференциальной геометрии, который благодаря этому сходству может служить для нас объясняющей иллюстрацией, математической притчей. В дифференциальной геометрии исследуемый объект — многообразие — покрывается пересекающимися «лепестками», на каждом из которых задается локальная система координат. На пересечениях «лепестков» возникают функции склейки. Вопрос о свойствах многообразия транслируется в вопрос о свойствах функций склейки. См. об этом, напр.: [Постников, 1987, 97–111].

⁷ Сложное богатство и многоаспектность современной библейской науки видны в любом классическом обзоре, см., напр.: [Oxford Handbook, 2006].

⁸ См. фундаментальные монографии, показывающие, в частности, неизменную и изменяемую часть метода на фоне его трансформаций в истории: [Kraus, 1956; Kümmel, 1972].

Исследователи одушевлялись целью реконструировать «чистое» изначальное христианство и подлинную историю еврейского народа: оригиналы библейских книг, историю их создания, их подлинный единственный изначальный смысл, события библейской истории, восстановить достоверный исторический образ Иисуса.

Принципиальный разрыв с католицизмом обеспечил базовую установку на противопоставление христианской истины и исторической Церкви, тем самым утвердив в качестве постулата презумпцию недостоверности церковного Предания. Исследование стало строиться в рамках «герменевтики подозрительности» [Прикоп, 2018, 531], которая требует считать содержимую Церковью картину мира и Священной истории недостоверной, пока не доказано обратное, закономерно достоверность и целостность библейских текстов должна была быть доказана извне.

Мировоззрение эпохи Просвещения в соединении с идеями деизма исключило из уравнения Божественное действие в мире и обеспечило требование объяснять библейское послание и библейскую историю чисто человеческими причинами [Данн и др., 2010, 106]. Автономный человеческий разум в его не преобразованном состоянии стал считаться достаточным для выполнения этой задачи. Ушло понимание христианского совершенства как уподобления Богу. Духовная дистанция между исследователем и теми, кто стяжал «ум Христов» (1 Кор 2:16), более не ощущалась и не могла приниматься во внимание. Отсюда ставшее приемлемым сведение мотивации и идей апостолов и даже Самого Спасителя к уровню современников. Отсюда же утрата нужды в святоотеческом ориентире при толковании Писания. Таинственная связь христиан со своим Спасителем более не могла считаться значимой при интерпретации Писания, ее место в гносеологии приняли на себя общая принадлежность к человеческому роду и историческому процессу. Возникновение качественно новых явлений — прежде всего самого христианства — более невозможно было объяснять в плоскости синергии Бога и человека; освободившееся место в процедурах объяснения и интерпретации заняли идеи прогресса и развития «изнутри» человеческих общностей.

Внутри описанной мировоззренческой ситуации требование беспредпосылочности знания (ключевой идеал научности в классическом типе рациональности) в применении к библеистике закономерно свелось к отчуждению церковного измерения. Прочие же недоказуемые предпосылки историко-критического метода сохранились и сформировали его аксиоматику и соответственно положили пределы интервала, в котором результаты метода могут претендовать на свою меру объективности и истинности.

За два века зрелой жизни метода его аксиоматика (и интервал) остались прежними. На фоне гносеологических уроков XX в. приходит осознание не абсолютного, но гипотетического статуса его аксиом [Rendtorff, 1993] и понимание ограниченности применения его результатов [Kümmel, 1972, 403–404].

Подытожим наши наблюдения. Отметим, что название «метода» не передает сути описанного явления. Скорее, перед нами специфическая исследовательская программа в рамках агностической или автономно-рационалистической парадигмы библеистики. Это уточнение необходимо, так как название «исторический метод» или «исторический анализ» скорее ассоциируется с возможностью безусловной рецепции, чем с необходимостью прояснения ее условий.

Мы видим, что церковное измерение библеистики лежит за пределами интервала объективности исторической критики по определению. Поэтому интерпретации текста и событий Библии в свете Божественного Откровения, а также суждения о корректности таких интерпретаций не могут получить научной разработки в рамках этой программы. Данный вывод равно справедлив и для других подходов, лежащих в пределах методологического агностицизма, познавательная позиция которых заведомо ограничена сферой естественного богопознания.

Получаем, что исследовательские программы, лежащие в «агностическом интервале», взятые в своей совокупности, недостаточны для научного сопровождения

тех функций, которые Священное Писание выполняет в жизни Православной Церкви⁹.

Сказанное «обрекает» церковную библейскую науку на самостоятельность.

Сотериологический подход — церковная территория в научной библеистике

Мы вплотную подошли ко второй стороне процесса рецепции — стороне принимающей.

Церковная библеистика в глазах раннего историко-критического метода выглядела гадким утенком. Ясность и неустрашимость ее рационально не проверяемых и не общезначимых предпосылок квалифицировались как нарушение объективности и ограничение научной свободы.

Однако ситуация — как и в сюжете Андерсена — опрокидывается при смене методологического взгляда. В новых условиях ясность онтологических и гносеологических предпосылок — скорее признак научной строгости и условие достижения истины, нежели препятствие на пути к ней. Кроме того, осознание неполноты любых рациональных описаний сложного объекта исследования, естественно присущее церковной науке, — характеристика самого современного знания.

Так как православное христианство относится к сложившимся историческим и социальным целостностям, определяющим формы и цели жизни людей, их сознание, оно с необходимостью определяет особую познавательную позицию [Лебедев, 2008, 29, 61] и связанные с ней возможности исследования сложного объекта библеистики, описанного выше, в том числе с таких сторон, которые «не просматриваются» с других «точек отсчета». В частности, раскрывающееся в опыте Церкви видение соотношения познаваемого и непознаваемого обладает высоким эвристическим потенциалом для современной научной методологии.

Итак, появляется задача описать на современном уровне методологической рефлексии извод научной библеистики, соответствующий православно-христианскому мировоззрению. На IV Всероссийском семинаре преподавателей и исследователей Священного Писания, состоявшемся в марте 2022 г. в СПбДА, для этого направления было предложено рабочее название «сотериологический подход», по его основной целевой установке.

Схематично проиллюстрируем сказанное выше и сравним сотериологический подход и историко-критический метод.

	Историко-критический метод	Сотериологический подход
Цель	Реконструкция первоначального христианства и подлинной истории еврейского народа	Богообщение, богопознание
Представление о Библии	<i>Исключительно</i> человеческий памятник; текст, написанный людьми, всецело определявшимися своим временем и культурой	<i>В том числе и</i> человеческий памятник. Священное Писание, понимаемое как верное (2 Пет 1:19) отражение осуществленного в истории в синергии Бога и человека предвечного замысла Божия

⁹ Ответ на вопрос, какие результаты исторической критики и других программ — агностических, фундаменталистских и прочих — могут быть восприняты и каким образом, является отдельной задачей.

		о Своем творении (Еф 1), данное Церковью спасающимся для постижения этого замысла по мере приближения к христианскому совершенству
Мировоззренческий базис	Представления, воспринятые из западноевропейского Просвещения, деизма, либерального протестантизма	Православное христианство. Взгляд на Библию определяется «домостроительством тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге» (Еф 3:9), а ныне открытой Церкви
Характеристики	<ul style="list-style-type: none"> – (Методологический) агностицизм, – определяющее значение исторического контекста для понимания и объяснения Библии, – «герменевтика подозрительности», – адогматизм, – достаточность естественного разума, – (методологическое) отрицание гносеологической значимости христианского совершенства, – приоритет многоаспектной множественности в Библии (Ветхий Завет vs Новый Завет; апостолы / книги / формы / элементы) над ее единством 	<ul style="list-style-type: none"> – Богодуховенность Писания, – определяющее значение Предания Церкви, – догматический и святоотеческий ориентир в понимании Писания, – единство Библии, – христоцентричность интерпретации Библии, – легитимность понимания Ветхого Завета в свете Нового
Представление об истине	<p>Концепция научной истины, характерная для классического типа рациональности, предполагающая единственность и достижимость научной истины, скорректированная релятивистской парадигмой: истина как предел, к которому во времени сходятся консенсусные представления исследовательского сообщества об исследуемом объекте.</p> <p>Основание возможности познания: принадлежность к человеческому роду, включенность в поток человеческой истории, «common sense»</p>	<p>Антиномичность обладания истиной:</p> <ul style="list-style-type: none"> – истина как данность (Ипостасная Истина открывает Себя в Церкви, полнота истины дана Церкви в Откровении), – истина как предел, к которому стремится спасающийся. <p>Относительность и конвенциональность научной истины. Возможность устремления научной истины к Истине Откровения благодаря таинственной связи познающего с Господом Иисусом Христом, воссевшим одесную Отца</p>
Методы (в узком смысле)	Исторический, филологический и прочие	Исторический, филологический и прочие, с прояснением границ их применимости

Функции в жизни Церкви в контексте спасения	<i>Вопрос, требующий прояснения</i>	— уяснение церковного вероучения и нравоучения, — актуализация библейской вести для спасающихся, — свидетельство перед внешними
---	-------------------------------------	---

* * *

Подытожим наши размышления, выделив то, что непосредственно подводит нас к разработке сотериологического подхода.

1. Современное представление о научности, существенно углубленное благодаря открытиям XX в., лишает оснований противопоставление категорий научности и церковности, задержавшееся во многих направлениях библеистики.

2. В новых методологических условиях характерное для церковной науки осознание своих онтологических и гносеологических предпосылок скорее приближает, чем удаляет ее от идеала объективности и истинности знания. При этом сами эти предпосылки, отражающие православно-христианское мировоззрение, обладают высоким эвристическим потенциалом для современной научной методологии, затрагивая соотношение познаваемого и непознаваемого.

3. В свою очередь, отчуждение церковного измерения библеистики при создании историко-критического метода и его специфическая аксиоматика существенно сужают тот интервал, в пределах которого результаты применения метода могут претендовать на свою меру объективности и истинности. В частности, за пределами этого интервала оказывается научное сопровождение тех функций, которые Священное Писание выполняет в жизни Православной Церкви. (Сказанное относится и к иным подходам, построенным на методологическом агностицизме.)

4. Естественным образом возникает необходимость переосмыслить методологическую составляющую церковной библеистики с учетом трансформаций представлений о научности в XX–XXI вв., включая достигнутое понимание принципиальной предпосылочности знания — описать ее «интервал» с гносеологической и онтологической стороны, а также проанализировать с заявленных позиций иные исследовательские направления. Искомый результат мы назвали сотериологическим подходом.

5. Поставленный в начале статьи вопрос о рецепции достижений мировой библеистики транслируется в комплекс задач в рамках разработки сотериологического подхода. Для каждой интересующей нас программы библейских исследований (будь то агностической, фундаменталистской или иной) требуется прояснить ее аксиоматику и — в соотношении с ней — возможность и пределы корректного использования результатов.

Источники и литература

1. Данн и др. (2010) — Данн Д. Д., Ианнуарий (Ивлиев), архим., Каравидопулос И., Луц У., Ролоф Ю. и др. Библия в Церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе. (Сер.: Современная библеистика — Bibliotheca Biblica). М.: Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2010.

2. Лазарев (2016) — Лазарев Ф. В. Интервальная методология: логики становления, базовые концепты и методы // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. Т. 2. 2016. № 3. С. 136–149.

3. Лазарев (2019) — *Лазарев Ф. В.* Истина и структура реальности. Основы интервальной методологии. Симферополь: ИТ «АРИАЛ», 2019.
4. Лебедев (2008) — Философия социальных и гуманитарных наук / Под общ. ред. проф. С. А. Лебедева. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Академический проект, 2008.
5. Лебедев (2017) — *Лебедев С. А.* Природа истины в науке // Гуманитарный вестник МГТУ им. Баумана. 2017. Вып. 12 (62). URL: <https://hmbul.bmstu.ru/catalog/hum/phil/484.html> (дата обращения: 12.06.2024). DOI 10.18698/2306-8477-2017-12-484.
6. Материалы (2016) — Современная библеистика и Предание Церкви [Материалы VII Международной богословской конференции Русской Православной Церкви (Москва, 26–28 ноября 2013 г.)]. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2016.
7. Материалы (2018) — История и теология в Евангельских повествованиях [Материалы Седьмого совместного симпозиума восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета (Москва, 2016 г.)]. М.: Издат. дом «Познание», 2018.
8. Новоселов (2010) — *Новоселов М. М.* Абстракция в лабиринте познания. М.: Идея-Пресс, 2010.
9. Постников (1987) — *Постников М. М.* Лекции по геометрии. Семестр III. Гладкие многообразия: Учеб. пособие для вузов. М.: Наука, 1987.
10. Прикоп (2018) — *Прикоп К., диак.* Между критической библеистикой и патристикой. Рассказ о преображении в Евангелии от Марка с восточной точки зрения // История и теология в Евангельских повествованиях [Материалы Седьмого совместного симпозиума восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета (Москва, 2016 г.)]. М.: Издат. дом «Познание», 2018. С. 529–569.
11. Степин (2000) — *Степин В. С.* Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
12. Степин (2009) — *Степин В. С.* Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура / Под ред. Л. П. Киященко, В. С. Степина. СПб.: Миръ, 2009. С. 249–295.
13. Kraus (1956) — *Kraus H.-J.* Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart. Neukirchen Kreis Moers: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956.
14. Kümmel (1972) — *Kümmel W. G.* The New Testament: The History of the Investigations of Its Problems / Transl. from German by S. M. Gilmour and H. C. Kee. NY, Neshville: Abingdon Press, 1972.
15. Oxford handbook (2006) — The Oxford handbook of biblical studies / Ed. by J. W. Rogerson and J. M. Lieu. New York: Oxford University Press, 2006.
16. Rendtorff (1993) — *Rendtorff R.* The paradigm is changing: hopes — and fears // Biblical interpretation. 1993. Vol. 1. Is. 1 (Jan). P. 34–53.

Иеромонах Варфоломей (Магницкий)

Комментарий к 1 Тим 3:2: значение и понятие греческого слова ἀνεπίλεμτος

УДК 811.14+801.7:27-277
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_38
EDN UGZRWB



Аннотация: В статье рассматриваются лексико-грамматические особенности и семантика греческого слова ἀνεπίλεμτος, которое в Синодальном переводе Нового Завета в Первом апостольском Послании св. апостола Павла к Тимофею (1 Тим 3:2) переведено как «непорочный». Целью написания статьи явилось намерение показать, что это слово и по своему значению, и по своему смыслу верно характеризует одно из основных нравственных качеств, которыми, и не только, по определению св. апостола Павла, должен обладать епископ.

Ключевые слова: Синодальный перевод Нового Завета, слово «порок», текстология Священного Писания Ветхого и Нового Завета, внебиблейские тексты, святитель Иоанн Златоуст.

Об авторе: **Иеромонах Варфоломей (Магницкий Игорь Олегович)**
Старший преподаватель кафедры древних языков СПбДА.
E-mail: ionas.pdv@gmail.com

Для цитирования: Варфоломей (Магницкий), иером. Комментарий к 1 Тим 3:2: значение и понятие греческого слова ἀνεπίλεμτος // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 38–53.

Статья поступила в редакцию 30.12.2023; одобрена после рецензирования 18.01.2024; принята к публикации 12.02.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Hieromonk Bartholomew (Magnitsky)

Commentary on 1 Tim 3:2:
Meaning and Concept of the Greek Word ἀνεπίλημπος

UDK 811.14+801.7:27-277
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_38
EDN UGZRWB



Abstract: The article deals with lexical and grammatical features and semantics of the Greek word ἀνεπίλημπος translated as “blameless” in the First Epistle of St. Paul the Apostle to Timothy (1 Tim 3:2) in the synodal translation of the New Testament. The purpose of the article is to show that by both its meaning and its sense, this word correctly names one of the basic moral qualities a bishop must possess, according to the definition of St. Paul the Apostle, and not only his.

Keywords: synodal translation of the New Testament, the word ‘vice’, textology of the Old and New Testament Scriptures, extra-biblical texts, St John Chrysostom.

About the author: **Hieromonk Bartholomew (Magnitsky Igor Olegovich)**

Senior Lecturer of the Ancient Languages Department at St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: ionas.pdv@gmail.com

For citation: Bartholomew (Magnitsky), hieromonk. Commentary on 1 Tim 3:2: Meaning and Concept of the Greek Word ἀνεπίλημπος. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 38–53.

The article was submitted 30.12.2023; approved after reviewing 18.01.2024; accepted for publication 12.02.2024.

Введение

В Синодальном переводе Нового Завета (далее СП НЗ) в Первом апостольском Послании св. ап. Павла к Тимофею (1 Тим 3:2)¹ греческое слово ἀνεπίληπτος переведено как «непорочный». В своем привычном прочтении² это слово становится одним из определений тех нравственных качеств, которыми, по определению апостола, должен обладать епископ.

При сопоставлении с Елизаветинской Библией³ обнаруживается, что в богослужбном Апостоле под зачалом ꙗ҃г в рядовом чтении дня это слово также переведено как «непорочный».

Подобаетъ ѡ҃бо є҃пѣкопѹ быти непорочнѹ, є҃динна҃ жена мѣжѹ, трезвенѹ,
цѣломѣдрѹ, (благговѣйнѹ,) чєстнѹ, ст҃аннолюбивѹ, о҃учителнѹ (Апостол, 2015, 338).

Таким образом, и в переводе на славянский язык, и в СП НЗ перевод слова ἀνεπίληπτος выражает понятие *непорочности*. С этимологической точки зрения слово «непорочный» является производным от слова «по-рок», которое, в свою очередь, происходит от корня «рок». В результате, представляя развитие понятия слова «непорочный», мы можем выстроить следующий лексико-семантический ряд: рок → по-рок → по-рочный → не-по-рочный; по-рок → порочить → порицать → порицание.

Вот как наглядно представлена этимология слова в Историко-этимологическом словаре современного русского языка П. Я. Черных:

ПОРОК, -а, м. — «нравственный изъян, недостаток (в ком-л.), заслуживающий осуждения»; «недостаток» (в ком-либо). *Прил.* порочный, -ая, -ое. *Г лаг.* порочить. Укр. порок (гл. обр. в нравственном отношении), порчний, -а, -е, порчнти; болг. порок, порочен, -чна, -чно; с.-хорв. пдров, пдрочан, -чна, -чно: порочин, -а, -о; ср. чеш. устар. рогок — «укор», «упрек», «возражение»; в.-луж. рогок — «порицание», «возражение» и «недостаток», «изъян»; н.-луж. рогок — «порицание», «укор». **Др.-рус. (с XI в.) и ст.-сл. порокъ, причем не только «порок», «недостаток», но и «порицание» и т.п.** В О.-с. корень *rok- (:*rek-:.*гѣк-). Ближайшее родственное образование на славянской почве — о.-с. *poricati (см. *порицать*). См. речь, ср. рок и другие слова этого корневого гнезда [Черных, 1994, 58].

Аналогично в этимологическом словаре М. Фасмера:

Порѡк, род. п. -ѡка, др.-русск., ст.-слав. «порокъ», «порицание» (Супр.). От по- и рок; ср. порицать; см. Траутман, BSW 243; Mi. EW 274 [Фасмер, 2009, 58].

В словарной статье **Непорѡченъ** (ἀπληπτος) Полного словаря церковнославянского языка, составленного прот. Г. Дьяченко, читаем:

неукоризненный, не заслуживающий осуждения, вполне добрый. Иногда *непорѡченъ* (ἀψωμος) (напр. Лев 22:21), непорочный». И далее: «Агнец пасхальный должен быть непорочен, т.е. без всяких телесных недостатков» [Дьяченко, 2010, 458].

В более широком смысле понятие «порок», преимущественно в нравственном значении, выражено в славянских текстах такими синонимами, как «порицание»,

¹ По общепринятому мнению, Послания к Тимофею, являясь примером апостольского назидания, обычно называются пастырскими посланиями, поскольку в них содержатся наставления, актуальные не только для адресатов, но и для всех пастырей Церкви.

² Это апостольское чтение (1 Тим 3:2) четвертка 26-й седмицы по Пятидесятнице.

³ Елизаветинская Библия — перевод на церковнославянский язык (1751).

«презрение», «недостаток». И тогда, с нравственной точки зрения, порок — это деяние, достойное порицания.

Словарная статья **Порѡкъ** (μῶκος) в словаре прот. Г. Дьяченко сопровождается таким текстом:

Порицание, презрение, позор, осмеяние, недостаток. Не могли быть священниками лица, имевшие какой-либо порок [Дьяченко, 2010, 458].

При этом в качестве греческого слова для перевода понятия, как правило, указываются слова μῶκος и μωμητός.

В Толковом словаре Даля лексико-семантический ряд слова «порок» в соответствующих статьях раскрывается так:

ПОРОКЪ — недостаток нравственный, духовный; все, что противно истине и добру; зло и ложь, как свойство, качество человека [Даль, 1907, 291].

ПОРОЧИТЬ — порочивать кого, пороковати *церк.* находить в ком- и в чем-либо пороки, недостатки; ох(с)уждать, хулить, хаять, порицать, по(на)рекать, обвинять; винить; бранить, поносить, бесславить, говорить о ком худо, признавать что негодным, плохим [Даль, 1907, 292].

НЕПОРОЧНЫЙ, противополож. *порочный*; в ком нет пороков, дурных свойств, качеств; || то же в высшей степени чистый [Даль, 1905, 1113].

Примечательно, что в Большом толковом словаре русского языка (БТС) под редакцией С. А. Кузнецова слово «непорочный» входит в состав словарной статьи СВЯТОЙ:

СВЯТОЙ, -ая, -ое; свят, святя, свято <...>

<...> 4. Высоконравственный, безупречный; безгрешный, *непорочный* [Кузнецов, 1998, 1164–1165].

Прежде чем рассмотреть примеры из СП НЗ, где встречаются слова, так или иначе связанные с понятием *непорочности*, обратимся к примерам из Ветхого Завета и рассмотрим греческие слова в Септуагинте (далее LXX), которые стали при переводе Ветхого Завета⁴ лексическими единицами, выражающими понятие *непорочности*.

Текстологический материал.

Священное Писание Ветхого и Нового Завета

Обратимся теперь непосредственно к примерам из текста Ветхого и Нового Завета. Разумеется, как в Ветхом, так и в Новом Завете Священного Писания понятие «непорочности» во многом определяется контекстом самого высказывания, в котором использовано то или иное слово.

Вот примеры из Синодального перевода Ветхого Завета с греческим текстом из LXX.

Ветхий Завет

ἄγνος

Притч 15:26 Мерзость пред Господом — помышления злых, слова же **непорочных**

угодны Ему

βδέλυμα κυρίου λογισμὸς ἄδικος ἄγνων δὲ ῥήσεις σεμναί

⁴ Септуагинта (Septuaginta), перевод семидесяти, LXX — первый греческий перевод Ветхого Завета, сделанный в течение III–II вв. до Р. Х. Ветхий Завет в этом переводе сыграл огромную роль для Церкви. Им пользовались апостолы, новозаветные писатели и святые отцы Церкви. С него был сделан и первый перевод Ветхого Завета на церковнославянский язык. Собрание священных книг Септуагинты вошло в Александрийский канон.

ἀκακία

Иов 4:6 Богобоязненность твоя не должна ли быть твоею надеждою, и **непорочность** путей твоих — упованием твоим?

πότερον οὐχ ὁ φόβος σου ἐστὶν ἐν ἀφροσύνῃ καὶ ἡ ἐλπίς σου καὶ ἡ ἀκακία τῆς ὁδοῦ σου;

Иов 27:5 Далека я от того, чтобы признать вас справедливыми; доколе не умру, не уступлю **непорочности** моей

μη μοι εἶη δικαίους ὑμᾶς ἀποφῆναι ἕως ἂν ἀποθάνω οὐ γὰρ ἀπαλλάξω μου τὴν ἀκακίαν

Иов 31:6 пусть взвесит меня на весах правды, и Бог узнает мою **непорочность**

ἰσταίη με ἄρα ἐν ζυγῷ δικαίῳ οἶδεν δὲ ὁ κύριος τὴν ἀκακίαν μου

Пс 7:9 Господь судит народы. Суди меня, Господи, по правде моей и по **непорочности** моей во мне

κύριος κρινεῖ λαούς κρινόν με κύριε κατὰ τὴν δικαιοσύνην μου καὶ κατὰ τὴν ἀκακίαν μου ἐπ' ἐμοί

Пс 25:1 Псалом Давида. Рассуди меня, Господи, ибо я ходил в **непорочности** моей, и, уповая на Господа, не поколеблюсь

τοῦ δαυιδ κρινόν με κύριε ὅτι ἐγὼ ἐν ἀκακίᾳ μου ἐπορεύθην καὶ ἐπὶ τῷ κυρίῳ ἐλπίζων οὐ μὴ ἀσθενήσω

Пс 25:11 А я хожу в моей **непорочности**; избавь меня, и помилуй меня

ἐγὼ δὲ ἐν ἀκακίᾳ μου ἐπορεύθην λύτρωσαί με καὶ ἐλέησόν με

Пс 36:37 Наблюдай за **непорочным** и смотри на праведного, ибо будущность [такого] человека есть мир

φύλασσε ἀκακίαν καὶ ἰδὲ εὐθύτητα ὅτι ἔστιν ἐγκατάλειμμα ἀνθρώπῳ εἰρηνικῷ

ἄκακος

Пс 24:21 **Непорочность** и правота да охраняют меня, ибо я на Тебя надеюсь

ἄκακοι καὶ εὐθεῖς ἐκολλῶντό μοι ὅτι ὑπέμεινά σε κύριε

Притч 13:6 Правда хранит **непорочного** в пути, а нечестие губит грешника

δικαιοσύνη φύλασσει ἀκάκους τοὺς δὲ ἀσεβεῖς φαύλους ποιεῖ ἁμαρτία

ἄμεμπτος

Быт 17:1 Аврам был девяноста девяти лет, и Господь явился Авраму и сказал ему:

Я Бог Всемогущий; ходи предо Мною и будь **непорочен**

ἐγένετο δὲ αβραμ ἑτῶν ἐνενήκοντα ἑννέα καὶ ὤφθη κύριος τῷ αβραμ καὶ εἶπεν αὐτῷ ἐγὼ

εἰμι ὁ θεός σου εὐαρέσκει ἐναντίον ἐμοῦ καὶ γίνου **ἄμεμπτος**

Иов 1:1 Был человек в земле Уц, имя его Иов; и был человек этот **непорочен**, справедлив и богобоязнен и удалялся от зла

ἀνθρώπος τις ἦν ἐν χώρᾳ τῇ αὐσιτίδι ᾧ ὄνομα ἰωβ καὶ ἦν ὁ ἀνθρώπος ἐκεῖνος ἀληθινός

ἄμεμπτος δίκαιος θεοσεβής ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος

Иов 12:4 Посмешищем стал я для друга своего, я, который взывал к Богу, и которому

Он отвечал, посмешищем — [человек] праведный, **непорочный**

δίκαιος γὰρ ἀνὴρ καὶ **ἄμεμπτος** ἐγενήθη εἰς χλεύασμα

Иов 22:3 Что за удовольствие Вседержителю, что ты праведен? И будет ли Ему выгода от того, что ты содержишь пути твои в **непорочности**?

τί γὰρ μέλει τῷ κυρίῳ ἐὰν σὺ ἤσθα τοῖς ἔργοις **ἄμεμπτος** ἢ ὠφέλεια ὅτι ἀπλώσης τὴν ὁδόν σου;

Иов 22:19 Видели праведники и радовались, и **непорочный** смеялся им

ἰδόντες δίκαιοι ἐγέλασαν **ἄμεμπτος** δὲ ἐμυκτήρισεν

ἄμωμος

2 Цар 22:24 и был **непорочен** пред Ним, и остерегался, чтобы не согрешить мне

καὶ ἔσομαι **ἄμωμος** αὐτῷ καὶ προφυλάξομαι ἀπὸ τῆς ἀνομίας μου

2 Цар 22:31 Бог! — **непорочен** путь Его, чисто слово Господа, щит Он для всех, надеющихся на Него

ὁ ἰσχυρός **ἄμωμος** ἡ ὁδὸς αὐτοῦ τὸ ῥῆμα κυρίου κραταῖον πελυρωμένον ὑπερασπιστής ἐστιν πᾶσιν τοῖς πεποιθόσιν ἐπ' αὐτῷ

Пс 14:2 Тот, кто ходит **непорочно** и делает правду, и говорит истину в сердце своем порευόμενος **ἄνομος** καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην λαλῶν ἀλήθειαν ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ

Пс 17:24 Я был **непорочен** пред Ним и остерегался, чтобы не согрешить мне καὶ ἔσομαι **ἄνομος** μετ' αὐτοῦ καὶ φυλάξομαι ἀπὸ τῆς ἀνομίας μου

Пс 17:31 Бог! — **Непорочен** путь Его, чисто слово Господа; щит Он для всех, уповающих на Него
ὁ θεός μου **ἄνομος** ἡ ὁδὸς αὐτοῦ τὰ λόγια κυρίου πεπυρωμένα ὑπερασπιστής ἐστιν πάντων τῶν ἐλπίζόντων ἐπ' αὐτόν

Пс 18:14 и от умышленных удержи раба Твоего, чтобы не возобладали мною. Тогда я буду **непорочен** и чист от великого развращения
καὶ ἀπὸ ἀλλοτρίων φείσαι τοῦ δούλου σου ἐὰν μὴ μου κατακυριεύσωσιν τότε **ἄνομος** ἔσομαι καὶ καθαρισθήσομαι ἀπὸ ἁμαρτίας μεγάλης

Пс 36:18 Господь знает дни **непорочных**, и достояние их пребудет вовек
γινώσκει κύριος τὰς ὁδοὺς τῶν **ἀνώμων** καὶ ἡ κληρονομία αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται

Пс 63:5 чтобы втайне стрелять в **непорочного**; они внезапно стреляют в него и не боятся
τοῦ κατατοξεῦσαι ἐν ἀλοκρύφοις **ἄνομον** ἐξάλινα κατατοξεύσουσιν αὐτόν καὶ οὐ φοβηθήσονται

Пс 100:2 Буду размышлять о пути **непорочном**: «когда ты придешь ко мне?» Буду ходить в непорочности моего сердца посреди дома моего
ψαλῶ καὶ συνήσω ἐν ὁδῷ **ἀνώμῳ** πότε ἤξεις πρὸς με διεπορευόμενη ἐν ἀκακίᾳ καρδίας μου ἐν μέσῳ τοῦ οἴκου μου

Пс 100:6 Глаза мои на верных земли, чтобы они пребывали при мне; кто ходит путем **непорочности**, тот будет служить мне
οἱ ὀφθαλμοί μου ἐπὶ τοὺς πιστοὺς τῆς γῆς τοῦ συγκαθῆσθαι αὐτοὺς μετ' ἐμοῦ порευόμενος ἐν ὁδῷ **ἀνώμῳ** οὗτός μοι ἐλειτούργει

Пс 118:1 Блаженны **непорочные** в пути, ходящие в законе Господнем
Ἀλληλουια. α' αλφ. Μακάριοι οἱ **ἄνομοι** ἐν ὁδῷ οἱ порευόμενοι ἐν νόμῳ κυρίου

Пс 118:80 Да будет сердце мое **непорочно** в уставах Твоих, чтобы я не посрамился
γενηθήτω ἡ καρδία μου **ἄνομος** ἐν τοῖς δικαιώμασίν σου ὅπως ἂν μὴ αἰσχυνθῶ

Притч 11:5 Правда **непорочного** уравнивает путь его, а нечестивый падет от нечестия своего
δικαιοσύνη **ἀνώμων** ὀρθοτομεῖ ὁδοὺς ἀσέβεια δὲ περιπίπτει ἀδικία

Притч 11:20 Мерзость пред Господом — коварные сердцем; но благоугодны Ему **непорочные** в пути
βδέλυγμα κυρίῳ διεστραμμένοι ὁδοί προσδεκτοὶ δὲ αὐτῷ πάντες **ἄνομοι** ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν

ἄνομος

Притч 28:10 Сворачивающий праведных на путь зла сам упадет в свою яму, а **непорочные** наследуют добро
ὃς πλανᾷ εὐθεῖς ἐν ὁδῷ κακῇ εἰς διαφθορὰν αὐτὸς ἐμπεσεῖται οἱ δὲ **ἄνομοι** διελεύσονται ἀγαθὰ καὶ οὐκ εἰσελεύσονται εἰς αὐτά

δίκαιος

Притч 1:11 если будут говорить: «иди с нами, сделаем засаду для убийства, подстережем **непорочного** без вины
ἐλθὲ μεθ' ἡμῶν κοινώνησον αἵματος κρύψωμεν δὲ εἰς γῆν ἄνδρα **δίκαιον** ἀδίκως

Притч 11:3 **Непорочность** прямодушных будет руководить их, а лукавство коварных погубит их
ἀποθανῶν **δίκαιος** ἔλιπεν μετάμελον πρόχειρος δὲ γίνεται καὶ ἐπίχαρτος ἀσεβῶν ἀπώλεια

εὐθύς

Притч 2:21 потому что праведные будут жить на земле, и **непорочные** пребудут на ней

χρηστοὶ ἔσονται οἰκήτορες γῆς ἄκακοι δὲ ὑπολειφθήσονται ἐν αὐτῇ ὅτι εὐθεῖς κατασκηνώσουσι γῆν καὶ ὅσοι ὑπολειφθήσονται ἐν αὐτῇ

Пс 139:14 Так! праведные будут славить имя Твое; **непорочные** будут обитать пред лицом Твоим

πλὴν δίκαιοι ἐξομολογήσονται τῷ ὀνόματί σου καὶ κατοικήσουσιν εὐθεῖς σὺν τῷ προσώπῳ σου

κατορθων

Притч 2:7 Он сохраняет для праведных спасение; Он — щит для ходящих **непорочно** καὶ θησαυρίζει τοῖς κατορθοῦσι σωτηρίαν ὑπερασπιεῖ τὴν πορείαν αὐτῶν

ὄσιος

Притч 10:29 Путь Господень — твердыня для **непорочного** и страх для делающих беззаконие

ὁχύρωμα ὀσίου φόβος κυρίου συντριβὴ δὲ τοῖς ἐργαζομένοις κακά

Притч 29:10 Кроважадные люди ненавидят **непорочного**, а праведные заботятся о его жизни

ἄνδρες αἱμάτων μέτοχοι μισήσουσιν ὄσιον οἱ δὲ εὐθεῖς ἐκζητήσουσιν ψυχὴν αὐτοῦ

πορεύεται ἀπλῶς

Притч 10:9 Кто ходит в **непорочности**, тот ходит безопасно; а кто превращает пути свои, тот будет наказан

ὃς πορεύεται ἀπλῶς πορεύεται πεποιθῶς ὁ δὲ διαστρέφων τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ γνωσθήσεται

πορευόμενος δικαίως

Притч 28:18 Кто **ходит непорочно**, то будет невредим; а ходящий кривыми путями упадет на одном из них

ὁ πορευόμενος δικαίως βεβοήθηται, ὁ δὲ σκολιαῖς ὁδοῖς πορευόμενος ἐμπλακίσεται

πορευόμενος ἐν ἀλήθεια

Притч 28:6 Лучше бедный, ходящий в своей **непорочности**, нежели тот, кто извращает пути свои, хотя он и богат

κρείσσων πτωχὸς πορευόμενος ἐν ἀληθείᾳ πλουσίου ψευδοῦς

τέλειος

Быт 6:9 Вот житие Ноя: Ной был человек праведный и **непорочный** в роде своем; Ной ходил пред Богом

αὐταὶ δὲ αἱ γενέσεις ὡς ὡς ἄνθρωπος δίκαιος τέλειος ὢν ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ τῷ θεῷ εὐηρέστησεν ὡς

Втор 18:13 будь **непорочен** пред Господом Богом твоим

τέλειος ἔσθι ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ σου

Отдельно следует рассмотреть пример, где в тексте LXX греческое слово ἄνομος, исходное значение которого «беззаконный, противозаконный; нечестивый», было переведено как «непорочный»:

Притч 28:10

Совращающий праведных на путь зла сам упадет в свою яму, а **непорочные** наследуют добро

ὃς πλανᾷ εὐθεῖς ἐν ὁδῷ κακῇ εἰς διαφθορὰν αὐτὸς ἐμπλεεῖται οἱ δὲ ἄνομοι διελεύσονται ἀγαθὰ καὶ οὐκ εἰσελεύσονται εἰς αὐτά

Πῃδε λυσιτήτης πράβωλ να πύτη ελαέμω, κο ηύταλέηιε κάμω απαδέητ: **εβζζακόνηηη** ηε μιννήωητ
 בלאגלא ה הו כנידדוהט כז הל

Qui decipit justos in via mala, in interitu suo corruet, et **simplices** possidebunt bona ejus
 נאָפֿשׂ םירשׂי | דָּרְדָּרָה עַד וְיִתְוַשְׁבּוּ לִפְנֵי־הוּא םימִימִתּוּ: וְזָבֹו־לְהַלְהִי

По мере рассмотрения в Синодальном переводе Ветхого Завета интересующих нас слов, в зависимости от контекста, «непорочный» и «непорочность», в LXX находим (с указанием частотности) следующий ряд греческих слов:

ἄμωμος (14), **ἀκακία** (7), **ἄμεμπτος** (5), **ἀκακος** (2), **δίκαιος** (2), **εὐθύς** (2), **ὄσιος** (2), **τέλειος** (2), **ἀγνός** (1), **ἄνομος** (1), **κατορθόω** (1), **πορεύομαι ἀπλῶς** (1), **πορευόμενος δικαίως** (1), **πορευόμενος ἐν ἀληθείᾳ** (1).

С точки зрения семантики два слова из этого ряда могут быть объединены так:

ἄμωμος и **ἄμεμπτος**, значение которых, с одной стороны, указывает на отсутствие «хулы», «порицания» через ἄ *privativum*, и семантики глагола μωμάομαι «подвергать осмеянию, осмеивать» т.е. подразумевает «безукоризненность», «безупречность», а с другой – на того, кто не подлежит порицанию, т.е. на человека *безукоризненного, безупречного и совершенного* (μέμφομαι – «порицать кого за что, упрекать кого в чём или за что»).

Другой ряд, сблизая слова по их семантике, может быть выстроен так: **ἀκακία, ἀκακος, δίκαιος; πορευόμενος δικαίως, πορευόμενος ἐν ἀληθείᾳ, πορεύομαι ἀπλῶς; εὐθύς, κατορθῶν; ὄσιος, τέλειος; ἀγνός.**

Рассмотрим теперь примеры из текста Нового Завета. Вот примеры из СП НЗ. Греческий текст приводится по изданию TR. Для полноты лексико-семантического анализа параллельно приводится текст из Елизаветинской Библии и Вульгаты.

Новый Завет

ἄμεμπτος

Флп 2:15 чтобы вам быть **неукоризненными** и чистыми, чадами Божиими непорочными среди строптивого и развращенного рода, в котором вы сияете, как светила в мире

ἵνα γένησθε **ἄμεμπτοι** καὶ ἀκέραιοι, τέκνα Θεοῦ ἀμόμητα ἐν μέσῳ γενεᾶς σκολιαῆς καὶ διεστραμμένης, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ

да бѣдете **неповѣнни** ѡ цѣлн, чѣда бжїѡ непорѡчна по редиѣ рѡда строптивѡ ѡ развращенѡ, кз нѣхже ѡбладетеѡ ѡкоже свѣтитѡ кз мїрѣ

ut sitis **sine querella** et simplices filii Dei sine reprehensione in medio nationis pravae et perversae inter quos lucetis sicut luminaria in mundo

Флп 3:6 по ревности — гонитель Церкви Божией, по правде законной — **непорочный** κατὰ ζῆλον διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος **ἄμεμπτος** по рѣвносѡтн гонїхѡ црковѣ бжїѡ, по прѡвдѣ законнѣѡ бжїѡ **непорѡченѡ** secundum aemulationem persequens ecclesiam Dei secundum iustitiam quae in lege est conversatus **sine querella**

1 Фес 3:13 чтобы утвердить сердца ваши **непорочными** во святине пред Богом и Отцем нашим в пришествие Господа нашего Иисуса Христа со всеми святыми Его. Аминь

εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας **ἀμέμπτους** ἐν ἀγιωσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ

ко ѡже ѡутвердїтн сердцѡ влша **непорѡчна** кз сѣвїни прѣд бгѡмѡ ѡ ѡцѣмѡ нѡшимѡ, кз прїшествїѣ гдѡ нѡшегѡ иїса хрїстѡ со всѣми сѣвїми ѡгѡ. Амїнь

ad confirmanda corda vestra **sine querella** in sanctitate ante Deum et Patrem nostrum in adventu Domini nostri Iesu cum omnibus sanctis eius amen

ἀμίαντος

Иак 1:27 Чистое и **непорочное** благочестие пред Богом и Отцем есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неоскверненным от мира θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστίν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανούς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου ἑτέρᾳ βο χῆρᾷ ἢ **νεοκβέρηνα** πρὸς εἶδομα ἢ ὀψίμεμα εἰς ζῆσθ, ζῆζε πορφικμάτη εἰρηχᾷ ἢ βδοκίχιζα κх σκόρβεχх ἦχх, (ἢ) **неοκβέρηна** себὲ βλорсгῆ ὡ μίρα religio munda et **inmaculata** apud Deum et Patrem haec est visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum inmaculatum se custodire ab hoc saeculo

Евр 7:26 Таков и должен быть у нас первосвященник святой, непричастный злу, **непорочный**, отделенный от грешников и превознесенный выше небес Τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν ἐπρεπεν ἀρχιερεὺς, ὁσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος ****(Зл 318)**** Τακόβх во н́амх подоб́аше ἀρχιερέη: πρῖβενх, неολόβηνх, **βεζοκβέρηνх**, ὡλδ́енх ὡ грῆσнннх ἢ κ́ишше н́езз β́иыи talis enim decebat ut nobis esset pontifex sanctus innocens **inpollutus** segregatus a peccatoribus et excelsior caelis factus

Евр 13:4 Брак у всех да будет честен и ложе **непорочно**; блудников же и прелюбодеев судит Бог Τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσι καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος· πόρνους δὲ καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ Θεός Честна́ жєніткѣ во кр́кхх ἢ лóжє **неοκβέρηно**: блд́дннќиымх жє ἢ прєлєυбод́єємх εδ́дннтх εἶх honorable conubium in omnibus et torus **inmaculatus** fornicatores enim et adulteros iudicabit Deus

ἄμωμος

Еф 5:27 чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и **непорочна** ἵνα παραστήσῃ αὐτὴν ἑαυτῷ ἑνδοξὸν τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ρυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ἡ ἅγια καὶ ἄμωμος да прєдст́аитх ἰо себѣ сл́внл́ ц́р́ковь, не им́дцл́ екв́ерны, н́лн порóка, н́лн н́кчтo ὡ чакoкычх, но да б́дєтх с́тѣ ἢ **непорóчна** ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid eiusmodi sed ut sit sancta et **inmaculata**

Евр 9:14 То кольми паче кровь Христова, Который Духом Святым принес Себя **непорочного** Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел, для служения Богу живому и истинному πόσω μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ Πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ Θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ὑμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεῖν Θεῷ ζῶντι кольм́и п́ачє крóвь х́р́тoкѣ, ἦжє д́хoмх с́т́ымх себѣ прннесѣ **непорóчна** εἶδ', ὡч́тнтх о́кв́етх н́ашл́ ὡ мєртвєчх дѣлз, во ζῆжє сл́жн́тн н́амх εἶδ' ж́нєд' ἢ ἦстнннл́ quanto magis sanguis Christi qui per Spiritum Sanctum semet ipsum obtulit inmaculatum Deo emundabit conscientiam vestram ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi

Откр 14:5 и в устах их нет лукавства; они **непорочны** пред престолом Божиим καὶ οὐχ εὐρέθη ψεῦδος ἐν τῷ στόματι αὐτῶν· ἄμωμοι γάρ εἰσιν ἢ во о́гчт́чхх ἦчх не ѡбр́кѣтєл лєчтѣ: **вєз́ порóка** во έчтх прѣд́ пр́тoлoмх б́ж́ннмх et in ore ipsorum non est inventum mendacium **sine macula** sunt

1 Пет 1:19 но драгоценною Кровию Христа как непорочного и чистого Агнца ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἄμωμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ но ч́т́нoю крóкiю е́кх агнцѣ **непорóчна** ἢ прєч́тѣ х́р́тѣ sed pretioso sanguine quasi agni incontaminati et **inmaculati** Christi

Иуд 1:24 Могущему же соблюсти вас от падения и поставить пред славою Своею **непорочными** в радости

Τῷ δὲ δυναμένῳ φυλάξαι αὐτοὺς ἀπταιστοὺς καὶ στῆσαι κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ **ἀμώμους** ἐν ἀγαλλιάσει

Могущему же сохрани́ти вѣ везъ грѣхѣ ѡ везъ скверны ѡ поставити предъ славою своєю **непорочныхъ** въ радости

ei autem qui potest vos conservare sine peccato et constituere ante conspectum gloriae suae **inmaculatos** in exultatione

Еф 1:4 так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и **непорочны** пред Ним в любви

καθὼς καὶ ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ **ἀμώμους** κατενώπιον αὐτοῦ, ἐν ἀγάπῃ

ѡкоже ѡзбрѣ насъ въ немъ прежде сложенїа мїра, бѣити намъ събѣимъ ѡ **непорочнымъ** предъ нимъ въ любви

sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem ut essemus sancti et **inmaculati** in conspectu eius in caritate

Кол 1:22 ныне примирил в теле Плоти Его, смертью Его, чтобы представить вас святыми и **непорочными** и неповинными пред Собою

ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, παραστήσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ **ἀμώμους** καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ

нѣкѣ же примирѣ въ плѣтѣ плѣтѣ сѣгѡ смертїю сѣгѡ, представити вѣ въ сѣбѣ ѡ **непорочныхъ** ѡ неповинныхъ предъ собою

nunc autem reconciliavit in corpore carnis eius per mortem exhibere vos sanctos et **inmaculatos** et inreprehensibiles coram ipso

ἀμώμητος

2 Пет 3:14 Итак, возлюбленные, ожидая сего, потщитесь явиться пред Ним неоскверненными и **непорочными** в мире

Διό, ἀγαπητοί, ταῦτα προσδοκῶντες σπουδάσατε ἄσπιλοι καὶ **ἀμώμητοι** αὐτῷ εὐρεθῆναι ἐν εἰρήνῃ

Тѣмже, возлюбленнїи, сїхъ чїюще, потщїтєса несквернїи ѡ **непорочни** томѡ ѡвѣрѣтїи сїа въ мирѣ

propter quod carissimi haec expectantes satis agite **inmaculati** et inviolati ei inveniri in pace

Тит 1:6 если кто **непорочен**, муж одной жены, детей имеет верных, не укоряемых в распутстве или непокорности

εἴ τις ἐστὶν **ἀνέγκλητος**, μίας γυναικὸς ἀνὴρ, τέκνα ἔχων πιστά, μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἀσωτίας ἢ ἀνυπότακτα

ѡче ктѡ сѣтъ **непороченъ**, сѣднїа женѣ мѣжъ, чѣда ѡмѣи вѣрна, не во ѡкоренїи блѣдѣ, ѡлї непокорнѣа

si quis **sine crimine** est unius uxoris vir filios habens fideles non in accusatione luxuriae aut non subditos

Тит 1:7 Ибо епископ должен быть **непорочен**, как Божий домостроитель, не дерзок, не гневлив, не пьяница, не бийца, не корыстолюбец

δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον **ἀνέγκλητον** εἶναι ὡς Θεοῦ οἰκονόμον, μὴ αὐθάδη, μὴ ὀργίλον, μὴ πάροινον, μὴ πλήκτην, μὴ αἰσχροκερδῆ

Подобаетъ во епископѡ **везъ порѡка** бѣити, ѡкоже бѣити сѣроустїю: не вѣтѣ ѡгѡждѣицѣ, (не дерзѡ, не напѣрѣнѣ), не гнѣвнѣ, не пїаницѣ, не бїицѣ, не скверноустѣицѣ

oportet enim episcopum **sine crimine** esse sicut Dei dispensatorem non superbum non iracundum non vinolentum non percussorem non turpilucri cupidum

1 Тим 3:2 Но епископ должен быть **непорочен**, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, честен, страннолюбив, учителен

Δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον **ἀνεπίληπτον** εἶναι, μίας γυναικὸς ἄνδρα, νηφάλιον, σώφρονα, κόσμιον, φιλόξενον, διδακτικόν

Подоблѣтъχ ὄρεο ἐπίσκοπὺ βύττι **непорόχнѸ**, ἐδίныл жєны мѸжѸ, трѣзвєнѸ,
цѣломѸдрѸ, (благоговѣкнѸ,) чѣстнѸ, страннолюбнѸ, οὐχίτєльнѸ
oportet ergo episcopum **inreprehensibilem** esse unius uxoris virum sobrium prudentem
ornatum hospitalem doctorem

Деян 24:16 Посему и сам подвизаюсь всегда иметь **непорочную** совесть пред Богом
и людьми

ἐν τούτῳ δὲ καὶ αὐτὸς ἀσκῶ **ἀπρόσκοπον** συνείδησιν ἔχειν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ τοὺς
ἀνθρώπους διὰ παντός

ὡ ἐмѸ жє н ѸзѸ подвнзѸюсѸ, **непорόчнѸ** сѸвѣстѸ нмѣтти всєгдѸ прєд бѸгомѸ жє н
чєловѣкн

in hoc et ipse studeo **sine offencilo** conscientiam habere ad Deum et ad homines
semper

В Новом Завете, также в зависимости от контекста, выстраиваются схожие с ветхо-
заветными семантические ряды. Рассматривая (с учетом частотности) в контексте СП
НЗ слова, так или иначе связанные с понятием *непорочности*, мы видим, что в грече-
ском тексте Нового Завета это понятие выражено следующим рядом греческих слов:

ἄωμος (8), ἀμίαντος (3), ἄμεμπτος (2), ἀνέγκλητος (2)

ἀώμητος (1), ἀνεπίλημτος (1), ἀπρόσκοπος (1).

Укажем основные лексические значения приведенных выше слов.

Словарь И. Х. Дворецкого в статье **ἄωμος** в качестве синонима отсылает нас
к ἀώμητος и дает следующие значения: «безукоризненный, безупречный» [Дворец-
кий, 1958, 109].

Синонимичность слов **ἄωμος** и **ἀώμητος** заметна в разночтении NA26/27 и TR.
(Флп 2:15):

τέκνα Θεοῦ **ἄωμα** и τέκνα Θεοῦ **ἀώμητα**.

Далее.

ἀμίαντος со значением «незапятнанный, чистый», через ἄ *privativum*, восходит
к глаголу **μιαίνω** — «окрашивать, красить; пачкать, грязнить, марать; и в перен. значе-
нии — «марать, пятнать, осквернять»

ἄμεμπτος, как уже было сказано выше, восходит к глаголу μέμφομαι и означает
«безукоризненный, безупречный; тот, кто имеет безупречную репутацию и не имеет
повода к упрекам; совершенный».

И так же, как и в LXX, в тексте Нового Завета мы видим знакомые слова **ἄωμος**
и **ἄμεμπτος**.

С точки зрения словообразовательной модели и своей семантики более сложны-
ми оказываются слова **ἀνέγκλητος** и **ἀπρόσκοπος**, а также интересующее нас слово
ἀνεπίλημτος.

В словаре Вейсмана находим: **ἀν-έγκλητος** [ἀ *privativum*, ἐγκαλέω] «свободный
от обвинения или порицания, безукоризненный, безупречный, невинный» [Вейсман,
1991, 107].

ἀ-πρόσκοπος [προσκόπη, προσκόπτω] *соб.* неповреждённый; *перен.* невинный;
ἀ. συνείδησις имеющий непорочную совесть перед Богом и людьми (Деян 24:16);
не подающий никакого соблазна (1 Кор 10:32) [Вейсман, 1991, 187].

Наконец, само слово **ἀνεπίλημτος**.

С точки зрения словообразовательной модели слово ἀνεπίλη(μ)πος восходит
к глаголу λαμβάνω: λαμβάνω → ἐπι-λαμβάνω → ἀν-επι-λαμβάνω.

Основное значение глагола λαμβάνω — *брать, хватать*.

ἐπι-λαμβάνω — (сверх чего-л.) *брать, получать*: προφάσιός τινος Нег. и προφάσεώς
τινος ἑ. Plut. *ухватиться за какой-л. предлог*; ἐπιλαβέσθαι τινὰ λόγου поймать
кого-либо на слове (Лк 20:26); *воспринимать* οὐκ ἀγγέλων ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ
ἐπιλαμβάνεται — ибо не Ангелов восприимлет Он, но восприимлет семя Авраамово
(Евр 2:16).

В словаре Киттеля к Новому Завету, в статье ἀνεπίληπτος, выстраивается следующий, весьма интересный семантический ряд.

anepilēptos → lambánō; ánesis → aníēmi

anéchō [терпеть], anektós [терпимый], anoché [терпение].

1. — принимать, || -взять, принять на себя, || -переносить, || -выносить ||

Т. о., человек -принимает || слово (Евр 13:22; 2 Тим 4:3); -принимает || людей (*потерпели ... потерпите мя* в ц.-сл. тексте) (2 Кор 11:1), «мирится» с ними (Мк 9:19 *доколе терплю вас*), -принимает || или -переносит || скорби (2 Фес 1:4 *яже приемлете*), и «терпит» в абсолютном значении (1 Кор 4:12 *гоними терпим*); ср. в абсолютном значении отглагольное прилагательное anektós (-терпимый) в Лк 10:12 (в рус/ц.-сл. *отраднее*, в нек. англ. переводах *more bearable* — *более терпимо*).

2. — сдерживать (удерживать) себя. || Бог делает это либо по отношению к нашей гибели (Ис 64:12 LXX *о всех сих терпел еси Господи*), либо по милосердию (Ис 42:14 LXX *еда и всегда умолчу и потерплю?* || *Долго молчал Я, терпел, удерживался*) [Киттель, 1983, 54].

В Ис 63:15 LXX смысл сливается со значением «терпеть». || Существительное anoché в Рим 2:4 и 3:25 означает «Божью сдержанность» (долготерпение) || в *суждениях/решениях* (связанную с Его добротой и терпением в 2:4 и прощением 3:25). [H. S. CHLIER, I, 359–360].

Лексикография. Словари

Все вышесказанное подтверждается и словарными статьями основных словарей, в которых приводится значение слова и примеры из текстов, где это слово встречается.

Так, в словаре Лидделла-Скотта мы видим:

ἀνεπί-ληπτος, ον, *не подверженный атаке*, τοῖς ἐχθροῖς (врагов) Th.5.17;

не порицаемый, безупречный βίος (о жизни) E. Or.922, X. Cyn.1.2.15;

совершенный (τέχνη) Ph.1.15 [Лидделл-Скотт, 1925, 58].

Похожая статья в современном греческом словаре, составленном в Кембридже:

ἀν-επίληπτος, ον *adj.*

1 *не подверженный критике, безупречный* (о человеке, о поступках) X. Plb. Plu.;

2 *неуязвимый*;

3 *неопровержимый, бесспорный* (об аргументах) Pl [Кембридж, 2021, т. I, 122].

В словаре Ставропулоса:

ἀνεπίληπτος *adj.*

1. *безупречный* (о поведении); unexceptionable irreproachable, blameless;

2. (χαρακτήρας, φήμη) spotless, unblemished.

impeccable: ἄ. ἄνθρωπος — a man of impeccable morals (человек безупречной морали) [Ставропулос, 1998, 65].

Далее, в словаре Лампе в статье ἔπισκοπος, где приводятся примеры о нравственных качествах, которыми должен обладать епископ:

Ordo Eccl. App. 16; Const. App. 2.1; ib. 2.57.1; Chrys. hom. X in 1 Tim [Лампе, 1961, 532].

В словаре Бауэра мы видим:

ἀνεπίλη(μ)πτος, ον (s. ἐπιλαμβάνω; Eur., Thu. et al.; Лукиан, Pisc. 8; Пс.-Лукиан, Salt. 81; Dio Chrys. 11 [12], 66; Ath. 31, 2 ἄνθρωπος; PTebt 5, 48.; 616, 237e; 72, 176; IPontEux II 52, 9)

безупречный 1 Тим 3:2; 5:7; см. ἄσπιλος 6:14; ἄ. πολιτεία *безупречное поведение* (Philo, Spec. Leg. 3, 24; ср. PGiss 55, 10 ἄ. βίον ἔχειν; о моральном требовании ср. PTebt 27, 27: ἀξιολόγος) MPol 17:1. — DELG. См. λαμβάνω. M—M. TB [Бауэр, 2000, 57].

В большом словаре греческого словаря Димитракиса в статье ἀνεπίληπτος видим:

ἀνεπίληπτος — не подлежащий обсуждению, не подверженный молве, оговорам (ἀδιάβλητος); не подверженный обвинениям ни по каким причинам; *непорочный*. Честный и безупречный человек. || ἄμεμπτος, ἄφοβος Pol. || τέλειος Xen [Димитракис, 1953, т. B, 522].

Текстологический материал. Внебиблейские тексты

Не менее интересным и полезным будет рассмотрение примеров и в корпусе внебиблейских текстов, поскольку семантические поля и понятия, связанные с греческим словом ἀνεπίλη(μ)πτος, во многом могли повлиять на формирование понятия «непорочный» в христианской традиции.

Общее количество найденных словоформ, которые встречаются в программе TLG⁵, составляет 772 примера. Непосредственно словоформа ἀνεπίληπτος встречается в 123 примерах.

Приведем лишь некоторые из них.

Фукидид (ок. 460 — ок. 400 до Р. Х.)

THUCYDIDES. Historiae. Lib. V, 17

ἀχθόμενος οὖν τῇ διαβολῇ ταύτῃ
καὶ νομίζων ἐν εἰρήνῃ μὲν οὐδενὸς
σφάλματος γιγνομένου
καὶ ἅμα τῶν Λακεδαιμονίων
τοὺς ἄνδρας κομιζομένων
κἂν αὐτὸς τοῖς ἐχθροῖς
ἀνεπίληπτος εἶναι.

Фукидид. История. Кн. V. Гл. 17

[Плистоанакт⁶,] тяготясь этой клеветой и полагая, что в мирное время, когда никакого поражения (уже) не будет и вместе с тем лакедемоняне получат обратно своих сограждан, сам он будет **неуязвим** для своих врагов.

Дионисий Галикарнасский (I в. до Р. Х.)

DIONYSIUS HALICARNASSENSIS
Antiquitates Romanae. Lib. II, 63.

...ἔτι γὰρ ἀγνοοῦντων τὸν ἀφανισμὸν
αὐτοῦ Ῥωμαίων εἶτε κατὰ δαίμονος
πρόνοιαν εἶτ' ἐξ ἐπιβουλῆς
ἀνθρωπίνης ἐγένετο,
παρελθὼν τις εἰς τὴν ἀγορὰν Ἰούλιος
ὄνομα τῶν ἀπ' Ἀσκανίου
γεωργικὸς **ἀνὴρ** καὶ τὸν **βίον**
ἀνεπίληπτος, οἶος μὴδὲν
ἂν ψεύσασθαι κέρδους
ἕνεκα οἰκείου...

Дионисий Галикарнасский.
Античные древности. Кн. II, гл. 63.

...ведь когда еще римляне не ведали, произошло ли его исчезновение по божественному промыслу или по злomu умыслу людей, некто по имени Юлий, придя на Агору, потомок Аскания, земледелец и **муж непорочной жизни**, который ни в чем не солгал бы ради своей выгоды...

Плутарх (45–120)

PLUTARCHUS. Cato Minor.

Ἐτελεύτησε δὲ Κάτων ἔτη δεεῖν δέοντα
πεντήκοντα βεβιωκώς, ὁ δ' υἱὸς αὐτοῦ
παρὰ Καίσαρος μὲν οὐδὲν ἠδικήθη.
λέγεται δὲ ῥάθυμος γενέσθαι καὶ
περὶ γυναῖκας **οὐκ ἀνεπίληπτος**.

Плутарх. «Сравнительные жизнеописания. Катон Младший».

Катон умер в возрасте сорока восьми лет. Сыну же его Цезарь не причинил никакого зла. Говорят, что он был человеком беспечным и **не неуязвимым**.

⁵ Thesaurus Linguae Graecae (TLG) — исследовательская программа Калифорнийского университета в Ирвине. Основана в 1972 г. Электронная библиотека греческой литературы.

⁶ Плистоанакт — спартанский царь из рода Агиадов, правивший в 459/458–445 и 427/426–409/408 гг. до Р. Х., сын полководца Павсания.

Ориген (II–III вв.)

ORIGENES, Commentarium in evangelium Matthaei (lib. 10–11).

Τὸ δ' ὅμοιον ἐρεῖς καὶ ἐπὶ τοῦ ὀρεγομένου «ἐπισκοπῆς» διὰ τὴν παρὰ ἀνθρώποις δόξαν ἢ τὴν ἀπὸ ἀνθρώπων κολακείαν ἢ τὸν ἀπὸ τῶν προσιόντων τῷ λόγῳ πορισμὸν διδόντων προφάσει εὐσεβείας. Ὁ γοῦν τοιοῦτος ἐπίσκοπος οὐ «καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ» οὐδὲ δύναται εἶναι **ἀνεπίληπτος** οὐδὲ νηφάλιος οὐδὲ σώφρων, μεθύων ὑπὸ δόξης καὶ ἀκολάστως αὐτῆς ἐμφορούμενος. Τὸ δὲ αὐτὸ καὶ περὶ πρεσβυτέρων καὶ διακόνων ἐρεῖς.

Ориген. Комментарий на Евангелие от Матфея. Кн. 10, 11.

Подобное говорится и о том, когда желается епископство или ради славы у людей, или лести от человек, или ради приобретения от приходящих [послушать] проповедь, дающих под предлогом благочестия. Разумется, такой епископ не «добраго дела желает» (1 Тим 3:1), ниже не может быть **непорочным**, ниже трезв, ниже целомудрен, пьянея от славы и безудержно ею упиваясь. То же самое говорится и о пресвитерах и о диаконах.

Юстиниан I Великий, Флавий Петр Савватий (V в.)

Flavius JUSTINIANUS. Novellae. VI, I

Θεσπίζομεν τοίνυν τοῖς θείοις διὰ πάντων ἐπόμενοι κανόνισιν, ἡνίκα τις εἰς τὸν λοιπὸν ἅπαντα χρόνον ἐπὶ χειροτονίαν ἐπισκόπου ἄγοιτο, σκοπεῖσθαι πρότερον αὐτοῦ τὸν βίον κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον, εἰ σεμνὸς τε καὶ ἄμemptος καὶ πανταχόθεν **ἀνεπίληπτος** εἶη, καὶ ἐπ' ἀγαθοῖς μεμαρτυρημένος τε καὶ ἱεροπρεπής.

Юстиниан. Новелла VI, гл. I

Итак (тоίνυν), всецело (διὰ πάντων) следуя божественным канонам, мы постановляем, чтобы впредь всякий приводимый на епископское рукоположение оценивался в отношении своей прежней жизни по слову божественного апостола — чтобы она [жизнь] была достойной и безупречной, и во всех отношениях (πανταχόθεν) **непорочной** (ἀνεπίληπτος), и была бы засвидетельствована добрыми делами и подобающая иерею.

Катены (Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв.).

CATENAE (Novum Testamentum). Catena in Lucam.

Οἶον μέγα εἶχεν ἀξίωμα ὁ Ἰωάννης καὶ φοβερὸς ἦν τὴν ἔνστασιν, καὶ σεμνὸς τὴν ὄψιν, καὶ ἅγιος τὴν προαίρεσιν, καὶ **ἀνεπίληπτος** τὸν βίον, καὶ καθαρὸς τὴν διάνοιαν, καὶ πνευματοφόρος τὴν χάριν, καὶ δυνατὸς ἐν πᾶσι, καὶ εὐγενὴς κατὰ πάντα. τοῦ γὰρ ἀρχιερέως υἱὸς ἦν

Катены. Новый Завет. Катена на Евангелие от Луки.

Иоанн имел большое уважение и особое предназначение, был величавый лицом, свят по избранию, **безупречен** по [своей] **жизни**, чист помыслом, духоносным по благодати, способным во всяком [деле] и благороден по всему, ведь он был сыном первосвященника.

Melissa. J.-P. Migne, Patrologiae cursus Melissa. completus (series Graeca) (MPG) 136, Paris: Migne, 1863. Col. 765–1244.

Περὶ ἐπισκόπων χρηστῶν,
καὶ φυλαττόντων τὰς ἐντολάς
τοῦ Θεοῦ· καὶ ὅτι ὁ σεμνὸς καὶ
ἀνεπίληπτος τούτων **βίος** παιδείμα
γίνεται τοῖς ὑποτεταγμένοις.

О [жизни] честных епископов,
хранящих заповеди Божии: потому, что
благочестивая и **непорочная** их **жизнь**
является воспитательным примером для
подчиненных.

Примечателен в этом отношении непосредственный комментарий свт. Иоанна Златоуста на рассматриваемый нами стих из Первого послания к Тимофею⁷.

Свт. Иоанн Златоуст (ок. 347–14 сентября 407)

ΟΜΙΛΙΑ Γ΄.

Беседа 10-я

Ἀνεπίληπτον.
Πᾶσαν εἶπεν ἀρετὴν, «ἀνεπίληπτον»
εἰπὼν.
Ὡστε εἴ τις **σύνοιδεν** ἑαυτῷ **τινα**
ἀμαρτήματα, οὐ καλῶς ποιεῖ,
πράγματος ἐπιθυμῶν, οὐ διὰ τῶν ἔργων
ἑαυτὸν ἐξέβαλεν· οὐ γὰρ ἄρχειν, ἀλλὰ
ἄρχεσθαι δεῖ τὸν τοιοῦτον.

«Ἀνεπίληπτον».
Говоря [о слове] «ἀνεπίληπτον», ап. Павел
сказал [здесь] о всякой добродетели
[целиком].
Так что, если кто-то **осознал** [и **сознает**]
себя [виновным] в **каком-нибудь**
проступке [грехе], то он нехорошо
делает, желая такого звания, от которого он
удалил себя своими делами: ведь следует
такому не повелевать, но повиноваться.

Очевидно, что в Гомилии свт. Иоанна Златоуста слово ἀνεπίληπτος указывает на обобщающее нравственное качество, которое необходимо для того, кто желает епископства. Собственно это — **безупречность**, т.е. то, что не может быть предметом какого-либо упрека, ни со стороны своей совести и нравственного сознания изнутри (συνείδησις → σύνοιδα), ни со стороны какого-либо обвинения и порицания извне (μῶμος → ἄμωμος).

Общий вывод

Историко-филологический анализ греческого слова ἀνεπίληπτος, переведенного в Первом апостольском послании св. ап. Павла к Тимофею СП НЗ как «непорочный», показывает, что это слово и по своему значению, и по своему смыслу верно характеризует одно из основных нравственных качеств, которыми, и не только, по определению св. ап. Павла, должен обладать епископ. Будучи редким в корпусе библейских текстов, это слово точно выражает понятие как **безупречности**, так и той **нравственной чистоты**, которая исключает возможность не только **упрека**, но и разного рода **клеветы**. Служение епископа жертвенно. И **епископ**, как и жертва в ее богословско-церковном понимании, **должен быть непорочен**. Если с филологической точки зрения, включая внебиблейские тексты, перевод греческого слова ἀνεπίληπτος допускает различные смысловые коннотации, то в контексте его библейско-богословского понимания перевод этого слова в СП НЗ вполне точен и убедителен.

⁷ Ιωάννης Χρυσόστομος. ΟΜΙΛΙΑ Γ΄. Πρὸς Τιμόθεον Επιστολή Α΄. Τόμος 62, σελ. 502–600.

Обобщая сказанное, приведем слово свт. Иоанна Златоуста, которое было адресовано непосредственно к епископу Церкви:

Τὸν γὰρ ἄρχοντα παντὸς λαμπτήρος λαμπρότερον εἶναι δεῖ, καὶ βίον ἔχειν ἀκηλίδωτον, ὥστε πάντας πρὸς ἐκεῖνον ὄρᾶν, καὶ πρὸς τὸν αὐτοῦ βίον τὸν οἰκεῖον χαρακτηρίξειν.

Должно, чтобы архиерей был светлее всякого светильника и **жизнь вел безукоризненную** так, чтобы все смотрели на него и по [примеру] его жизни устроили свою собственную жизнь.

Источники и литература

Источники

1. Апостол (2015) — Апостол. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2015. 516 с.

Словари

2. Бауэр (2000) — A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian literature. 3rd ed. / Rev. and ed. by F.W. Danker on W. Bauer's. Chicago: University of Chicago Press, 2000. 1108 p.
3. Вейсман (1991) — *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. 5-е изд. 1889 г. М.: ГЛК, 1991^р. VIII с., 1370 стб.
4. Даль (1905) — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. СПб.; М.: Т-во М. О. Вольф, 1905. Т. 2. 2030 стб.
5. Даль (1907) — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. в 4 т. СПб.; М.: Т-во М. О. Вольф, 1907. Т. 3. 1782 стб.
6. Дворецкий (1958) — *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. М.: ГИС, 1958.
7. Димитракис (1953) — *Δημητράκος Δ.* Μέγα λεξικόν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης: Στις 15 τ. Αθήνα, 1953.
8. Дьяченко (2010) — *Дьяченко Г., прот.* Полный церковнославянский словарь. М.: Отчий дом, 2010^р. 1121 с.
9. Kittel (1983) — Theological dictionary of the New Testament / Ed. by G. Kittel, G. Friedrich. Transl. and ed. G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. XL, 793 p.
10. Кембридж (2021) — The Cambridge Greek Lexicon / Ed. by J. Diggle. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. Vol. I–II.
11. Кузнецов (1998) — Большой толковый словарь русского языка / Сост., гл. ред. С. А. Кузнецов. СПб.: Норинт, 1998. 1534 с.
12. Lampe (1961) — A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G. W. H. Lampe, D. D. Oxford: Clarendon Press, 1961. 1616 p.
13. Лидделл-Скотт (1925) — A Greek-English Lexicon / Comp. by H. G. Liddell, R. Scott. 9th ed. A New ed. rev. and aug. by H. S. Jones, R. McKenzie and others. Oxford: Clarendon Press, 1925. Vol. I–II.
14. Ставропулос (1998) — Oxford Greek-English Learner's Dictionary. 2nd ed. / Ed. by D. N. Stavropoulos. Oxford: Oxford University Press, 1998. 882 p.
15. Фасмер (2009) — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. М.: Астрель, 2009. Т. 4. 861 с.
16. Черных (1994) — *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. М.: Русский язык, 1994. Т. 2. 559 с.

Диакон Артемий Овчаренко

Апофатическое понятие Божественной красоты у свт. Василия Великого и в последующей греческой патристике

УДК 27-9-284(=14):111.85
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_54
EDN USORPM



Аннотация: С недавних пор в русскоязычном пространстве стала набирать популярность богословская эстетика. Одним из важных понятий, используемых и развиваемых в рамках данного направления, является понятие красоты Бога. Его важность объясняется тем, что оно пересекается с областью догматического и мистического богословия. В работах основателя богословской эстетики Г. У. фон Бальтазара под красотой Бога понимается эстетически воспринимаемая форма Христа, которая открывается человеку в трансцендентном свете или славе Святого Духа. Сам Г. У. фон Бальтазар, однако, упоминает об апофатическом восхождении человека к присутствующей Самому Богу красоте как об этапе, который следует за созерцанием красоты, являемой в форме Христа. Последующая богословская эстетика оставляет без внимания апофатическое понятие о красоте Бога и воспринимает в качестве основного катафатическое понятие о красоте как об имманентной форме, в которой является трансцендентный Бог. Рассмотрение показало, что у ряда греческих отцов Церкви под красотой Бога подразумевается апофатическое понятие, не сопряженное с эстетическим созерцанием формы. Это понятие зарождается в ранних работах свт. Василия Великого. Далее оно используется как дополнительное средство для выражения учения о Божественном свете в Макарьевском корпусе, в сочинениях прп. Симеона Нового Богослова и свт. Григория Паламы. Анализ позволяет постулировать разницу в понимании Божественной красоты в современной богословской эстетике и у греческих отцов Церкви.

Ключевые слова: красота, Божественная красота, богословская эстетика, Г. У. фон Бальтазар, Василий Великий, Макарьевский корпус, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама.

Об авторе: **Диакон Артемий (Артём) Владимирович Овчаренко**

Магистр богословия, преподаватель догматического богословия Московской Сретенской духовной академии.

E-mail: ovchaart@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5031-4778>

Для цитирования: Овчаренко А., диак. Апофатическое понятие Божественной красоты у свт. Василия Великого и в последующей греческой патристике // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 54–67.

Статья поступила в редакцию 31.03.2024; одобрена после рецензирования 18.04.2024; принята к публикации 17.05.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Deacon Artemius Ovcharenko

The Apophatic Concept of the Divine Beauty in the Writings of St. Basil of Caesarea and in Subsequent Greek Patristics

UDK 27-9-284(=14):111.85
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_54
EDN USORPM



Abstract: Since recently, theological aesthetics has started gaining popularity in the Russian-speaking society. One of the important notions used and developed in the field discussed is that of Divine beauty. Its importance stems from the fact that it intersects with the field of dogmatic and mystical theology. In the works of H. U. von Balthasar, the Divine beauty is understood as the aesthetically perceived form of Christ, which is revealed to man in the transcendental light or glory of the Holy Spirit. However, H. U. von Balthasar himself mentions the apophatic ascent of man to the inherent beauty of God Himself as the stage that follows the contemplation of the beauty revealed in the form of Christ. Subsequent theological aesthetics leaves the apophatic concept of the beauty of God out of consideration, and considers the cataphatic notion of beauty as of an immanent form of appearance of the transcendental God to be the main one. The research has shown that a number of Greek Church Fathers understood the beauty of God, implying an apophatic notion not related with aesthetic contemplation of the form. This concept originates in the early works of St. Basil of Caesarea. Further, it is used as an additional means to express the Divine light doctrine in *Corpus Macarianum*, in writings of St. Simeon the New Theologian and St. Gregory Palamas. The analysis makes it possible to posit a difference in the understanding of the Divine beauty by modern theological aesthetics and Greek Church Fathers.

Keywords: beauty, Divine beauty, H. U. von Balthasar, Basil of Caesarea, Macarius of Egypt, Symeon the New Theologian, Gregory Palamas.

About the author: **Deacon Artemius (Artem) Vladimirovich Ovcharenko**

Master of Theology; Lecturer of Dogmatic Theology at the Sretensky Theological Academy (Moscow).

E-mail: ovchaart@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5031-4778>

For citation: Ovcharenko A., deacon. The Apophatic Concept of the Divine Beauty in the Writings of St. Basil of Caesarea and in Subsequent Greek Patristics. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 54–67.

The article was submitted 31.03.2024; approved after reviewing 18.04.2024; accepted for publication 17.05.2024.

Катафатические представления о Божественной красоте в современной богословской эстетике

Долгое время понятие красоты было невозможно изучать с позиций богословия: красоту относили к ведению эстетики, которая рассматривала ее без учета христианской метафизики и была наукой светской, лишенной богословского измерения. В новоевропейской эстетике категорию красоты ограничили тем, «что вызывает эстетические переживания... будь то цвет, звук или мысль» [Татаркевич, 2002, 127], сделал ее автономной, изолированной от богословия и этики.

Ситуация изменилась после работы Г. У. фон Бальтазара «Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik» в 60-е гг. прошлого столетия [Бальтазар, 2019]. Его труд осуществил переворот сразу в двух сферах: с одной стороны, богословы были вынуждены заговорить о красоте и на другие эстетические темы [Bychkov, Fodor, 2008]; с другой — представители эстетики были вынуждены дополнить свою теорию богословским и этическим измерениями [Bychkov, 2010]. Начата Г. У. фон Бальтазаром дискуссия повлекла за собой зарождение *богословской эстетики* — междисциплинарного направления на стыке эстетики и богословия (см.: [Bychkov, Fodor, 2008, xii]), спектр вовлеченных в обсуждение тем и вопросов в которой весьма широк. Тем не менее, по замечанию ряда исследователей, центральной темой богословской эстетики для самого ее основателя была именно красота (см.: [Riches, 1986, 1; Bychkov, Fodor, 2008, 108]); с нее он начинает первый том своего труда (см.: [Бальтазар, 2019, 4]). Эта же тема останется в фокусе внимания таких авторов, как П. Евдокимов [Evdokimov, 1970] и Д. Б. Харт [Hart, 2004].

Одной из затрагиваемых богословской эстетикой тем является тема Божественной красоты. Ее значимость обусловлена тем, что она перекликается с догматической и мистической традицией православия. Что именно подразумевает богословская эстетика, соотнося понятие красоты с Богом? Соответствует ли комплекс ее идей о Божественной красоте тем идеям, которые характерны для Священного Предания Восточной Церкви?

Основатель богословской эстетики Г. У. фон Бальтазар осмысляет красоту в христоцентричной перспективе. Одним из ключевых ему видится понятие образа, формы (Gestalt)¹. «Только нечто оформленное может восхищать и поражать воображение, только из формы выстреливает молния вечной красоты» [Бальтазар, 2019, 18]. Вместе с тем он далек от стремления осмыслить красоту в тех или иных формальных понятиях. Под формой он подразумевает в первую очередь Христа — то, как Он явил Себя в Своей земной жизни и в дальнейшем был отображен в Евангелиях и последующей христианской традиции в целом. Форма, образ Христа — необходимое условие в понимании Божественной красоты: «поскольку мы приходим к Живому Богу, каков Он есть, не иначе, как только через Его воплощенного Сына — но через Него совершенно реально, — то и о красоте Бога можем говорить, если только не отрываемся от Его образа, явленного в истории спасения» [Бальтазар, 2019, 105].

Вторым для осмысления Божественной красоты Христа понятием у Г. У. фон Бальтазара является понятие славы (Herrlichkeit) [Balthasar, 1961] или света: «Прекрасное — это прежде всего *форма*, и свет падает на нее не сверху и снаружи, а прорывается изнутри нее самой. *Species* <вид> и *lumen* <свет> в прекрасном сливаются воедино... Видимая форма не только „отсылает“ к невидимой глубинной тайне, но и проявляет, являет ее, одновременно также прикрывая» [Бальтазар, 2019, 131–132]. Если образ, форму богослов связывает преимущественно с Христом, то свет — преимущественно со Святым Духом, что видно из следующих его слов: «Только увидев глазами веры, с присущей ей пронизательностью, этот образ [Христа], очевидцы оставили устное, а затем и письменное свидетельство, а поскольку Святой Дух дал их глазам увидеть

¹ Первый том своей «Богословской эстетики», в котором отражены основные идеи всего цикла, он так и назвал: «Schau der Gestalt» — «Созерцание формы» [Balthasar, 1961].

сияние этого образа, Он был в их устах и двигал их пером, чтобы отпечаток, создаваемый ими на основании первообраза, соответствовал тому представлению, которое имеет сам Святой Божий Дух об изображениях Бога во плоти» [Бальтазар, 2019, 16].

Комплекс идей Г. У. фон Бальтазара о красоте Бога, являемой через Христа во Святом Духе, хотя и высказывается в сочинении по богословской эстетике, по существу может быть отнесен к области мистического опыта и богословия². Божественная красота осмысливается им как качество Бога, не просто Ему принадлежащее, но открывающееся человеку, требующее от него отклика веры, чтобы в продолжение своего духовного пути тот предстал одновременно «художником и произведением» [Бальтазар, 2019, 201]. «Христианский опыт» Г. У. фон Бальтазар предлагает в этом контексте понимать динамически, как вращение «собственного бытия в бытие Христа через постепенное формирование образа Христа в верующем» [Бальтазар, 2019, 204]. Этот опыт (нем. *Erfahrung*) есть «понимание, полученное в пути», которое может приобрести лишь «тот, кто себя отдает и начинает путь, то есть практикует веру и живет как верующий» [Бальтазар, 2019, 208]. Поскольку, пишет автор, красота (в частности, Христова) «требует ответа от цельного человека» [Бальтазар, 2019, 200], то христианский опыт включает не только разум и волю, но также и чувство [Бальтазар, 2019, 224]. «Любовь, которую дает человеку пребывающий в нем Святой Дух, позволяет ему чувствовать Бога, наслаждаться им и, так сказать, понимать Его „вкус“» [Бальтазар, 2019, 228]. Иными словами, вера, опыт веры предполагает в том числе и получаемый за счет органов чувств опыт эстетического восприятия.

Итак, следует зафиксировать: тема красоты у Г. У. фон Бальтазара раскрывается в связи с понятием образа Христа, формы, которая созерцается в свете, славе, благодати Святого Духа и подразумевает в том числе эстетическое, чувственное восприятие. Однако это лишь часть целой картины. Помимо «учения о созерцании», то есть о созерцании образа Христа, есть еще «учение об экстазе» [Бальтазар, 2019, 106]: «Из явления Бога, Его непостижимой и приличествующей Богу славы можно сделать вывод о присущих Самому Богу красоте и славе, при том что мы ни в коей мере не *приравняем* саму красоту и славу Бога к их проявлениям» [Бальтазар, 2019, 105], «нам следует выйти к Самому Богу посредством *theologia negativa* <апофатического богословия>, которая никогда не отрывается от корней *theologia positiva* <катафатического богословия>» [Бальтазар, 2019, 105]. Таким образом, эстетическое созерцание формы — это, в понимании автора, все-таки еще не весь путь, за ним следует далее апофатическое восхождение к «присущим Самому Богу красоте и славе». Как подмечает Ф. А. Мерфи (*Franchesca Aran Murphy*), богословская эстетика сама по себе Г. У. фон Бальтазара мало интересовала, для него «эстетический опыт есть вход (*gateway*) к агапическому богословию» (цит. по: [Bychkov, Fodor, 2008, 5]). Каким будет это последнее, автор в рамках своей богословской эстетики подробно не раскрывает, поскольку она посвящена первому этапу — созерцанию образа Христа как явленной красоты Бога.

Послебальтазаровская богословская эстетика также сосредотачивается на первом этапе описанного пути — на проблематике, связанной с темой образа, формы, эстетического восприятия, искусства [Leeuw, 1963; Wolterstorff, 1980; Green, 1989; Nichols, 1989; Brown F., 1990; Begbie, 1991; Harries, 1993; Brown J., 1997; Viladesau, 1999]. С учетом этого вполне обоснованным выглядит обобщающее суждение о том, что богословская эстетика в целом «занимается вопросами о Боге и проблемами богословия в свете

² Под мистическим богословием здесь можно понимать «аспект духовной жизни, выражающий ту или иную догматическую установку» [Лосский, 2006, 111]. Сам Г. У. фон Бальтазар высказывает следующую мысль по поводу Рим 8:16: «здесь, в самом сокровенном христианском сознании, развитие догмата происходит из опыта, но не психологического (в смысле либерального и модернистского богословия), а изначально „догматического“, поскольку свидетельство Духа, которое звучит внутри нас, никогда не может рассматриваться как разговор чада Божьего с самим собой» [Бальтазар, 2019, 210]. Тот «опыт», о котором здесь пишет автор, несомненно следует отнести к мистическому.

и посредством чувственного познания (ощущения, чувства, воображения) через красоту и искусство» [Thiessen, 2004, 1].

В разнородном потоке этого направления с самого его зарождения наметилась и православная линия [Евдокимов, 2006; Харт, 2010; Давыдов, 2020]. Для указанных трех авторов также характерно при разговоре о красоте говорить о чувственно, эстетически являемой реальности, которая вместе с тем наполнена высшим, трансцендентным светом. Следовательно, и у них представление о том, как человеку является Божественная красота, укладывается в первую часть бальтазаровской модели: красота предстает как эстетический образ, освещаемый Высшим светом. Правда, у Д. Б. Харта обширная часть его богословского эссе посвящена теме красоты как описывающей отношения между Лицами Святой Троицы. «Красота Бога, — пишет он, — это наслаждение и объект наслаждения, взаимные взоры той любви, которая свойственна Лицам Троицы, она — то, на что смотрит Бог, то, что видит Отец и чему Он радуется в Сыне, в сладости Духа, та радость, которую Сын и Дух находят друг в друге» [Харт, 2010, 268]. Можно предположить, что в данном контексте выражение Д. Б. Харта «красота Бога» переключается с упомянутым бальтазаровским выражением «сама красота и слава Бога». Правда, хотя американский богослов находит возможным об этой красоте писать, он все же не дает обещаний, что человеку ее можно увидеть. В гносеологическом ключе при разговоре о красоте он также остается в рамках бальтазаровской модели: красота Бога подразумевает посредничество формы, образа либо Христа [Харт, 2010, 487], либо вещей мира в творении [Харт, 2010, 379–380]. Снова, стало быть, речь идет о форме, образе, являемой человеку в высшем, трансцендентном свете.

Но может ли быть встреча с Богом, восхождение к Богу без посредничества формы, образа? Может ли человек воспринимать красоту Бога безобразно, безвидно? Можно ли человеку «видеть» сам Божественный свет?

Если Г. У. фон Бальтазар наметил лишь пунктиром, что помимо «учения о видении», то есть о созерцании образа, есть еще «учение об экстазе», то в сочинениях некоторых авторитетных византийских отцов Церкви именно это последнее выносится на передний план как ключевой аспект в понимании Божественной красоты. Красота Бога для них — это не форма, а, напротив, то, что открывается подвижнику лишь после того, как он оставит все формы позади. Среди греческих авторов IV в. первым эту апофатическую идею развивает свт. Василий Великий³.

Апофатическое понятие Божественной красоты в сочинениях свт. Василия Великого

Понятие Божественной красоты обнаруживается в 15 сочинениях Великого каппадокийца⁴; самым ранним является Письмо 2 (358 г., [Fedwick, 1981, 6]). Оно было написано в начале первого понтийского уединения, когда молодой свт. Василий, «отказавшись от всей славы внешней учености», «перешел к смиренной жизни» (Greg. Nyss. In Bas. fr., 126), то есть вступил на путь христианской аскезы. В этот-то период, когда молодой подвижник провел в новом образе жизни год или чуть более [Silvas, 2005, 87], он впервые в своих сохранившихся до наших дней текстах употребляет понятие Божественной красоты. Письмо 2 оценивают как «зародыш» аскетической доктрины свт. Василия [Rouchet, 1992, 99], которая впоследствии будет выражена в его аскетических произведениях, особенно в «Правилах, пространно изложенных» и «Правилах, кратко изложенных». И правда, в нем автор больше всего внимания

³ До сих пор внимание исследователей сосредотачивалось главным образом на катафатическом понятии красоты в писаниях Великого каппадокийца, см.: [Courtonne, 1934; Аγγελης, 2004; Serafim Seppälä, 2011; Karahan, 2012; Грюнерт, 2020].

⁴ Понятие Божественной красоты встречается в ряде фрагментов свт. Василия Великого: *Bas. De Spirit. Sanct.* 9.23; 18.47; *Bas. Ep.* 2.2; 150.1; 233.1; *Bas. Hom. in. Hex.* 1.2, 11; 2.2; 6.2; *Bas. Hom.* 4.2, 4; 9.7; 15.1; *Bas. Hom. in Ps.* 1.3; 29.5; 32.1; 33.3; 44.4–6; 114.5; *Bas. Reg. fus. tract.* 2.1.

уделяет описанию аскетического регламента монашеского общежития, в частности изучения Священного Писания (*Bas. Ep. 2.3*), молитвословий (*Bas. Ep. 2.4*), принципов коммуникации друг с другом (*Bas. Ep. 2.5*), манер, одежды, приема пищи подвижников (*Bas. Ep. 2.6*) и пр.

В Письме 2 наибольший интерес представляет не столько «зародыш» монашеского устава, сколько часть письма, непосредственно ему предшествующая (*Bas. Ep. 2.2*). Именно здесь свт. Василий впервые в своей литературной практике использует понятие Божественной красоты. Если последующую часть письма можно рассматривать как детализацию аскетического жительства — те формы деятельности, в которых оно может и должно выражаться, — то во фрагменте *Ep. 2.2* можно видеть мини-трактат о том, как осуществляется переход к этому роду жизни, проще говоря — об отречении от мира.

Тема отречения от мира в *Ep. 2.2* развивается с привлечением неимоверного по количеству и лексическому разнообразию набора выразительных средств. Можно насчитать по меньшей мере 32 обозначения аскетических актов или процессов. Большинство выражений указывают на внутреннюю, психологическую практику, подразумевающую переориентацию глубинных смыслов, установок, ценностей подвижника; все они подразумевают отказ, уход от чего-то, лишение себя чего-то (см. табл. 1). Все это можно назвать негативной мотивацией либо мотивацией «отречения от».

Таблица 1. Лексика «отречения от» в *Ep. 2.1–2*

№	Выражение	Перевод	Адрес (<i>Bas. Ep. 2.1–2</i>)
1	ἐρημία	пустынное место; одиночество	<i>Ep. 2.1.21</i>
2	ἐν ἡσυχίᾳ τὸν νοῦν ἔχειν	иметь ум в безмолвии	2.2.1–2
3	τούτων φυγή	побег/избегание этих [житейских треволнений]	2.2.21
4	ὁ χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ κόσμου παντὸς	отделение от всего мира	2.2.21–22
5	κόσμου ἀναχώρησις	удаление от мира	2.2.22
6	τὸ ἔξω αὐτοῦ <κόσμου> γενέσθαι σωματικῶς	оказаться вне мира телом	2.2.22–23
7	τῆς πρὸς τὸ σῶμα συμπλαθείας τὴν ψυχὴν ἀπορρήξαι	отделить душу от сочувствия телу	2.2.23–24
8	γενέσθαι ἄπολιν	отказаться от своего города	2.2.24–26
9	γενέσθαι... ἄοικον	отказаться от своего дома	
10	γενέσθαι... ἀνίδιον	отказаться от собственности	
11	γενέσθαι... ἀφιλέτατον	отказаться от товарищества	
12	γενέσθαι... ἀκτήμονα	стать нестяжательным	
13	γενέσθαι... ἄβιον	стать лишенным средств к поддержанию жизни	
14	γενέσθαι... ἀπράγμονα	не заботиться о делах	
15	γενέσθαι... ἀσυνάλλακτον	лишиться социальных контактов	2.2.26
16	γενέσθαι... ἀμαθῆ τῶν ἀνθρωπίνων διδαγμάτων	стать свободным от человеческих мнений	

17	ἡ ἀπομάθησις τῶν ἐκ πονηρᾶς συνηθείας προκατασχόντων αὐτῆν <ψυχὴν> διδαγμάτων	отучивание души от мнений, приобретенных по причине лукавой привычки	2.2.29–30
18	τὰς ἐκ τοῦ ἔθους προλήψεις αὐτῆς <ψυχῆς> ἐξελόντα	изгладить из души предрассудки, приобретенные навыком	2.2.32–33
19	ἡ ἐρημία... κατευνάζουσα ἡμῶν τὰ πάθη	пустынное место / одиночество усыпляет наши страсти	2.2.34–35
20	ἡ ἐρημία... σχολὴν διδούσα τῷ λόγῳ παντελῶς αὐτὰ <τὰ πάθη> τῆς ψυχῆς ἐκτεμεῖν	...дает досуг разуму полностью отсесть страсти от души	2.2.35–36
21	ἐπιθυμῖαι καὶ ὄργαι καὶ φόβοι καὶ λυπαι... κατευνασθέντα διὰ τῆς ἡσυχίας	пожелания, и агрессия, и страх, и печаль усыпляются безмолвием	2.2.37–39
22	τὸ χωρίον... ἐπιμιξίας ἀνθρώπων ἀπηλλαγμένων	место, удаленное от контакта с людьми	2.2.41–42
23	ἡσυχία ἀρχὴ καθάρσεως τῆ ψυχῆ	безмолвие есть начало очищения в душе	2.2.52
24	μήτε γλώττης λαλούσης τὰ τῶν ἀνθρώπων	...когда язык не произносит свойственного людям	2.2.52–53
25	μήτε ὀφθαλμῶν εὐχροίας σωμάτων καὶ συμμετρίας περισκολούντων	...когда глаза не озирают приятные цвета и гармонию предметов	2.2.53–54
26	μήτε ἀκοῆς τὸν τόνον τῆς ψυχῆς ἐκλούσης ἐν ἀκροάμασι μελῶν πρὸς ἡδονὴν πεποιημένων	...когда слух не расслабляет душевной собранности слушанием песен, созданных для удовольствия	2.2.54–56
27	μήτε ἐν ῥήμασιν εὐτραπέλων καὶ γελοιαστῶν ἀνθρώπων	...и [не расслабляет слушанием] выступлений шутников и смехотворцев	2.2.56–57
28	νοῦς μὴ σκεδαννύμενος ἐπὶ τὰ ἔξω	ум не рассеивается на внешнее	2.2.58
29	νοῦς... μηδὲ ὑπὸ τῶν αἰσθητηρίων ἐπὶ τὸν κόσμον διαχεόμενος	органы чувств не рассеивают ум созерцанием мира	2.2.59
30	νοῦς... καὶ αὐτῆς τῆς φύσεως λήθην λαμβάνει	ум принимает забвение самой [своей] природы	2.2.62
31	νοῦς... μήτε πρὸς τροφῆς φροντίδα, μήτε πρὸς περιβολαίαν μέριμναν τὴν ψυχὴν καθελκόμενος	ум не увлекает душу ни на заботы о пропитании, ни на хлопоты об одежде	2.2.63–64
32	ανοῦς... σχολὴν ἀπὸ τῶν γῆϊνων φροντίδων ἄγων	ум ведет жизнь, свободную от земных забот	2.2.65

При виде этого обилия выражений можно было бы прийти к выводу, что «отречение от» и есть то главное, о чем говорит и к чему призывает автор. Однако в этом заставляет усомниться композиция фрагмента Ер. 2.2. После обильного

нагромождения лексики «отречения от» он завершается другой темой, которая первую дополняет и в некотором смысле ей противопоставляется. Эта тема — деятельность, основанная на положительной мотивации, та самая созидательная цель, ради которой свт. Василий и призывает к удалению от мира. Здесь он и прибегает к понятию Божественной красоты:

Ибо [в безмолвии] ум (*νοῦς*), не рассеиваемый на внешнее и не выплескиваемый органами чувств в материальный мир, *возвращается к самому себе, а через себя восходит к мысли о Боге. И в этой Красоте — озарённый и просвещённый — он забывает даже собственную свою природу* (курсив наш. — диак. А. О.). Не увлекая душу на заботу о пище и на хлопоты об одежде, но, напротив, находясь в отдохновении от земных забот, *ум переносит все свое рвение на приобретение вечных благ* (курсив наш. — диак. А. О.). А именно: чтобы ум преуспевал в цельности мышления, мужестве, справедливости, рассудительности и в прочих достоинствах, составляющих четыре эти вида (*Bas. Ep. 2.2.58–69*; перевод наш).

Отсюда становится ясным, что «отречение от» требуется, по мнению свт. Василия, не само по себе, но как инструмент, посредством которого ум «восходит к мысли о Боге». Таким образом, понятие Божественной красоты при первом появлении в творчестве начинающего аскета входит в арсенал выразительных средств для обозначения той деятельности ума, ради которой предпринимаются акты внешнего и внутреннего отречения. Ее суть автор выражает так:

ум... возвращается к самому себе, а через себя восходит к мысли о Боге...

Можно предположить, что здесь свт. Василий имеет в виду ту самую внутреннюю практику, которая позднее в аскетической традиции Востока будет именоваться «умным деланием» (см. подр.: [Умное делание, 2001]). Последующая часть письма — набросок устава аскетов — в глазах автора есть не что иное, как раскрытие внешнего пути, который к этому самому «умному деланию» ведет. «А самый главный путь (*μεγίστη ὁδός*) к обретению должного есть изучение богодухновенных Писаний» (*Bas. Ep. 2.3.1–2*), — с этих слов, непосредственно следующих после места об умном делании, открывается отрывок *Ep. 2.3–6*, который можно назвать инструментально-практическим.

Таким образом, понятие Божественной красоты привлекается свт. Василием для обозначения опыта, в котором нет решительно ничего эстетического; который не подразумевает чего-нибудь, какого-либо посредствующего *объекта*, воспринимаемого органами чувственной перцепции, будь то природа, икона, крест или что-то еще; который не подразумевает также воображения, мысли, представления какого-либо образа, пусть даже Христового.

В дошедшем до нас корпусе сочинений свт. Василия есть два сочинения — «Правила, пространно изложенные» (*Bas. Reg. fus. tract.*) и «Правила, кратко изложенные» (*Bas. Reg. brev. tract.*), — которые перекликаются по жанру и содержанию: в обоих содержатся вопросы, обращенные к свт. Василию членами монашеской общины, и его ответы на них. Сегодня уже известно, что оба текста, дошедшие до нас как отдельные произведения, в древности были частями одного целого сочинения, которое в кругу исследователей получило название «Аскетикон». Последний сохранился в двух редакциях. Более ранняя, сохранившаяся в латинском переводе Руфина, представляет собой сборник с меньшим количеством вопросов-ответов. Этот первоначальный текст называют «Малым Аскетиконом». А. Сильвас датирует его 365–366 гг. (см.: [Silvas, 2005, 145]). Позднее свт. Василий этот текст редактировал, расширял, пополнял новыми вопросами-ответами; так появилась вторая, расширенная редакция «Аскетикона», которую называют «Большим Аскетиконом» или «Великим Аскетиконом». Считается, что дошедшая до нас версия отражает редакторскую

работу самого автора, растянутую на всю его жизнь, вплоть до кон. 370-х гг. (см.: [Silvas, 2005, 101]).

А. Сильвас предприняла перевод обоих «Аскетиконов» — «Малого» и «Великого». Особенность этой попытки заключается в том, что текст перевода дает представление о времени появления тех или иных отрывков текста: какие из них относятся к «Малому Аскетикону», то есть к сер. 360-х гг., а какие были добавлены позднее [Silvas, 2005].

Среди текстов, относящихся к более раннему «Малому Аскетикону», находится пространный отрывок, одной из ключевых тем которого выступает Божественная красота (*Bas. Reg. fus. tract. 2.1, 909B — 912A*). Здесь тема Божественной красоты раскрывается автором наиболее полно, причем с точки зрения и объема, и содержания (см. подр.: [Овчаренко, 2023, 29–31]). Прочие упоминания свт. Василием Божественной красоты, которые являются более поздними (см. об этом: [Fedwick, 1981]), значительно меньше по объему и не добавляют ничего нового сравнительно с этим отрывком (обзор и анализ отрывков см. в: [Овчаренко, 2023]). Все самое главное, что свт. Василий имел высказать о Божественной красоте, он сообщил понтийским монахам и никогда более не раскрывал этой темы столь же развернуто.

Важным является то композиционное положение, куда он помещает данный текст. «Правила, пространно изложенные» открываются вопросом братий, какая из заповедей главнее, на что получают ответ: «заповедь о любви к Богу есть первая и большая» (*Bas. Reg. fus. tract. 1, 908A*). Во втором вопросе, непосредственно вытекающем из первого, братия спрашивают, как им эту заповедь исполнить — как преуспеть в любви к Богу. При ответе на этот архиважный вопрос свт. Василий и предлагает развернутый отрывок, в котором Божественная красота предстает одной из фокальных тем. Это место выдержано в столь возвышенном, почти поэтическом тоне, что его можно назвать «гимном Божественной красоте». Стало быть, композиционное расположение «гимна» таково, что им, собственно, открывается «Малый Аскетикон». Это свидетельствует о том, что в сер. 360-х гг. тема Божественной красоты представляется аскету-Василию крайне значимой. С годами он что-то пересмотрит, внесет правки. Но его редакторское перо практически не коснется «гимна» (см.: [Silvas, 2005, 165–166]) — текст останется мало измененным по содержанию и не потеряет своего места в композиции всего произведения.

Здесь имеет смысл привести часть «гимна» (полный фрагмент см. в: [Овчаренко, 2023, 29]).

Итак, что же может быть удивительнее красоты Божественной (κάλλους θείου)?.. Совершенно невыразимы и неизреченны блистания Божественной красоты (τοῦ θείου κάλλους): словом — не передать, слухом — не услышать. Если даже сравнишь ее с сиянием утренней звезды, или с блистательностью луны, или с солнечным светом, — все это не годится для изображения славы и еще далее отстоит от истинного света, чем глубокая, мрачная, безлунная ночь — от ясного полудня. Эта красота (τὸ κάλλος), не видимая плотскими глазами, но воспринимаемая только душой (ψυχῆ) и мыслью (διανοίᾳ), если когда-либо открывалась кому из святых и оставляла в них невыносимое жало вожделения, то, смущенные, они говорили здешней жизни: „Горе мне, что пребывание мое продлилось“ (Пс 119:5)... Словно темницей отягощенные этой жизнью, столь неудержимы в своих порывах были те, чьей души коснулось Божественное вожделение. Они, не насыщаясь созерцанием Божественной красоты (τοῦ θείου κάλλους), молились о том, чтобы на протяжении всей вечной жизни продолжалось созерцание привлекательности Господа (τῆς τερπνότητος τοῦ Κυρίου — см. Пс 26:4) (*Bas. Reg. fus. tract. 2.1, 909B — 912A*).

Обращает на себя внимание апофатический пафос свт. Василия. Его здесь заботит вовсе не то, что красота творения аналогически возводит созерцателя к мысли о Боге. В этом контексте также нет места идее о том, что Божественная красота созерцается

посредством чувственно воспринимаемого объекта либо предполагает некий образ или форму. Напротив, он всячески подчеркивает инаковость описываемого опыта любому эстетическому созерцанию и любой форме, представляемой в воображении.

Если вспомнить свидетельство Созомена об основании свт. Василием монашеских общин в Понте (*Sozom. Hist. eccl. VI 17*), то напрашивается вывод о практическом назначении «Аскетикона». Видимо, он был нужен для более широкого распространения его аскетической концепции, а значит, к его редактуре свт. Василий относился с предельной тщательностью. С учетом этого выражаемая отмеченной композиционной особенностью мысль автора становится вполне прозрачной: по его мнению, любовь к Богу и (не сопряженное с эстетическим восприятием) созерцание Божественной красоты — важные темы, которые не должны ускользать от внимания подвижника с самого его вступления на аскетический путь.

Апофатическое понятие красоты в последующей греческой патристике в связи с учением о Божественном свете

Свт. Василий, стоящий у истоков малоазийской аскетической традиции, не разработал развернутого учения о Божественной красоте. Однако введенное им в обиход мистического богословия понятие благополучно прижилось в последующей греческой патристике. Все перипетии этого растянувшегося на века процесса пока только ждут своей реконструкции. Но что можно сделать в рамках настоящей статьи — отметить рецепцию этого понятия в последующем богословии света.

Справедливости ради следует отметить, что уже сам свт. Василий вполне недвусмысленно ассоциирует в мистическом контексте метафору красоты со световыми метафорами. Он заявляет о том, что ум (*νοῦς*) подвижника бывает «озарен и просвещен» (*περίλαμπόμενος τε καὶ ἐλλαμπόμενος*) красотой Бога (*Bas. Ep. 2.2*), она является как «совершенно неизреченные и неизъяснимые» (*ἄρρητοι παντελῶς καὶ ἀνεκδιήγητοι*) «блистания» (*αἱ ἀστράλαι*) (*Bas. Reg. fus. tract. 2.1*) или как «вспышки света» (*μαρμαρυγαί*) (*Bas. Hom. in Ps. 29.5*), своей блистательностью она превосходит солнце (*ὑπερλάμπον τὴν τοῦ ἡλίου λαμπρότητα*) (*Bas. Hom. in Ps. 44.5*)⁵. Можно предположить, что эта концепция имеет эмпирическое происхождение и связана с собственным его мистическим опытом⁶.

Однако на регулярной основе связь красоты с богословием света разовьет уже автор Макарьевского корпуса⁷. Анализ использования в корпусе термина *κάλλος* с помощью инструмента TLG позволяет заявить следующее. В собрании типа I (содержащем 64 беседы) можно указать по меньшей мере 19 фрагментов, где понятие красоты используется применительно к Богу (*Macar. Aegypt. Sermones I, 4.7.4.3; 4.18.2.8; 9.1.2.7; 9.1.3.6, 11; 9.3.6.6; 10.3.2.3; 10.3.4.1; 15.1.2.6; 16.1.6.5; 18.6.2.11; 48.2.3.8; 48.2.5.4, 10; 49.2.14.8; 50.2.1.10; 50.2.2.7; 57.1.1.2; 59.1.2.6; 64.1.1.3; 64.4.3.6, 8*). В 10 из них понятие ассоциируется с Божественным светом (*Macar. Aegypt. Sermones I, 4.7.4.3; 9.1.2.7; 9.1.3.6, 11;*

⁵ Связь Божественной красоты со световыми метафорами очевидна и в других контекстах, см.: *Bas. Nomilia 15.1; Bas. De Spirit. Sanct. 9.23; 18.47; Bas. Nomilia in Hexaameron 1.2; 6.1*.

⁶ См. следующее свидетельство его брата: «В одну ночь, когда он молился, было ему сияние света в доме; невещественный был этот свет, Божественною силою осветивший жилище, не возженный никаким вещественным предметом» (*Greg. Nyss. In Bas. fr., 127*).

⁷ Оставляя за скобками вопрос о личности этого выдающегося мистика IV в. и со ссылкой на позицию А. Г. Дунаева, который разделяет гипотезу об идентичности автора Макарьевского корпуса с Симеоном Месопотамским (см.: [Дунаев, 2015, 98]), здесь можно лишь высказать предположение, что представленные в Макарьевском корпусе беседы не могли начать циркулировать ранее 358 г., которым датируют Письмо 2 свт. Василия. Более того, вполне правдоподобно, что первые списки этих бесед появились после 366 г., которым датируют «Малый Аскетикон» свт. Василия. Следовательно, если предполагать идейное влияние одного подвижника на другого, то более вероятным представляется, что автор Макарьевского корпуса воспринимает и развивает мистические интуиции свт. Василия, чем наоборот.

10.3.2.3; 10.3.4.1; 15.1.2.6; 18.6.2.11; 50.2.1.10; 59.1.2.6; 64.4.3.6, 8). В частности, в следующем контексте:

Силою действия и сами соуподобляемые — те именно, кто внутренними очами видят в себе, как в зеркале, этот умный Свет, блистающий в сердцах, — не заняты ничем из земного и вещественного, но всецело привязаны к той неизреченной красоте (τὸ ἄρρητον κάλλος) (*Macar. Aegypt. Sermones I, 10.3.4.1*).

Отсюда видно, что под красотой понимается опыт, не сопряженный с эстетическим восприятием какой-либо формы. Напротив, автор всячески подчеркивает его апофатичность. Так, используя понятие красоты как синоним понятий «свет» (φῶς) и «слава» (δόξα), он характеризует этот опыт как «неизреченный» (ἄρρητον) (*Macar. Aegypt. Sermones I, 4.7.4.3; 4.18.2.8; 9.1.2.7; 9.1.3.6; 9.3.6.6; 10.3.2.3; 48.2.3.8; 50.2.1.10; 64.1.1.3*), «невыразимый» (ἀλάλητον, ἀνεκλάλητον) (*Macar. Aegypt. Sermones I, 15.1.2.6; 48.2.5.4; 49.2.14.8*), «невообразимый» (ἀνευνόητον) (*Macar. Aegypt. Sermones I, 48.2.5.4; 64.1.1.3*).

Понятие Божественной красоты гораздо позднее широко использует прп. Симеон Новый Богослов. Как показывает TLG, в одних только «Божественных гимнах» можно указать 31 контекст, где красота (κάλλος) эксплицитно соотносится с Богом (*Sym. Neotheol. Hymni 2.18; 9.2; 11.56; 15.14; 15.80; 15.154; 16.18; 16.29; 18.66; 18.117; 21.170; 23.501; 24.7; 24.29; 24.246; 24.283; 25.2; 25.71; 27.117; 29.237; 30.196; 30.375; 31.3; 39.1; 42.76; 47.49; 48.152; 49.29; 49.75, 78; 50.81; 52.10*). Характер использования понятия вполне соответствует Макарьевскому корпусу, а именно: понятие «красота» используется наряду с понятиями «свет» и «слава» для описания внутреннего мистического опыта. Эксплицитная ассоциация красоты с Божественным светом имеет место в 13 контекстах (*Sym. Neotheol. Hymni 2.18; 11.56; 16.29; 18.66; 18.117; 21.170; 30.196; 42.76; 47.49; 48.152; 49.29; 49.75, 78; 52.10*). В частности:

Я вижу красоту [Твою], вижу сияние, [как] в зеркале, вижу свет благодати Твоей, и изумляюсь неизреченному [чуду] света (*Sym. Neotheol. Hymni 2.18*).

Сравнительно с Макарьевским корпусом прп. Симеон Новый Богослов еще более настойчиво подчеркивает апофатический характер этого опыта:

Как посредством слуха вместит то,
Чего никогда не слыхало ухо людское,
Чтобы и уразумел он хорошо те вещи
И мог обнять мыслью то,
Красота чего неизъяснима для видящих,
И вид пребывает безвидным,
И что непостижимо для всех,
Кому видится? Как, повторяю тебе,
Кто-либо, воображая это помыслом,
Не удалился бы далеко от истины,
Обольстившись воображением и фантазиями
И ложные образы измышлений
Ума своего рисуя и видя? (*Sym. Neotheol. Hymni 24.283*).

Тема Божественной красоты приобретает новую актуальность в XIV в. в связи с паламитскими спорами. Для свт. Григория Паламы понятие красоты также выступает одним из дополнительных средств для обозначения Божественного света, как это видно из следующего фрагмента:

[Итак,] прекрасно веруя так, как были научены, и разумея тайну Господнего Преображения, пойдем к сиянию оногo Света и, возжаждав красоты неизменной славы, очистим очи ума от земных скверн (*Greg. Palam. Homiliae xxi–xlii, 34.17.9*).

В полемике с оппонентами святитель тщательно подкрепляет свою богословскую позицию ссылками на Священное Предание. Немало случаев, когда понятие Божественной красоты содержится в приводимых им цитатах из предшествовавшей греческой патристики или из литургической поэзии. Для него несомненно, что, во-первых, учение о Божественной красоте представлено в церковной традиции и, во-вторых, оно несомненно подтверждает его учение о несотворенном Божественном свете. Он неоднократно ссылается на «Беседы» свт. Василия Великого, в частности:

Ибо Василий Великий говорит, что Свет тот есть красота Божия, созерцаемая только святыми в силе Божественного Духа. Поэтому и говорит снова: «Видели красоту Его Петр и сыны Громы на горе... которая была светлее светлости солнечной, и удостоились узреть очами предначатие славного Его Пришествия»⁸ (Greg. Palam. *Capita physica, theologica, moralia et practica* CL, 146.14, 16).

Опыт Божественной красоты или, что для него идентично, Божественного света также носит апофатический характер, хотя этот аспект развивается свт. Григорием Паламой не столь подчеркнуто, как то имело место в Макарьевском корпусе и особенно в мистической поэзии прп. Симеона Нового Богослова. Тем не менее, можно привести фрагменты, красноречиво подтверждающие, что святитель, как и греческая патристика до него, понимает опыт света безвидным, безобразным:

А разве это может произойти телесно, если после Его восхождения на небеса Он уже не пребывает телесно? Ясно, что теперь возможно только умное озарение. Оно совершается тогда, когда ум, сделавшись небесным и взяв как бы в спутники Того, Кто взшел ради нас на небеса, явно и таинственно соединяется там с Богом и получает сверхприродные и несказанные созерцания (τῶν ὑπερφύων καὶ ἀπὸρρήτων ἐπιτοῦχάνοι θεαμάτων), полноту невещественного знания (πάσης ἀύλου γνώσεως), наполняясь высшим светом, — не как зритель чувственных священных символов и не как познаватель пестрого разнообразия Священного Писания, а как украшаемый изначальной творящей красотой и озаряемый Божиим сиянием (Greg. Palam. *Pro hesychastis*, 1.3.5.22).

Заключение

Проведенное рассмотрение дает основание заявить о наличии противоречия между современной богословской эстетикой и греческой патристикой в понимании Божественной красоты. Если первая под красотой понимает форму, образ, являемую в свете, славе, благодати, то вторая — сам этот свет, саму славу, благодать. Если первая связывает красоту с опытом катафатического восприятия, то вторая — с опытом апофатического восхождения.

Проведенные наблюдения поощряют к дальнейшему изучению места красоты в восточной патристике и к дальнейшей критической рецепции богословской эстетики.

Источники и литература

Источники

1. *Bas. De Spirit. Sanct. — Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit / Introd., trad. par B. Pruche // Sources Chrétiennes. Paris: Les Éditions du CERF, 1968. № 17 bis. P. 250–530.*
2. *Bas. Ep. 2 — Saint Basile. Lettres. T. I / Trad. par Y. Courtonne. Paris, 1957.*

⁸ Это цитата из «Беседы на псалом 44» (*Bas. Hom. in Ps. 44.6*).

3. *Bas. Ep.* 150 — *Saint Basile*. Lettres. T. II / Par Y. Courtonne. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
4. *Bas. Ep.* 233 — *Saint Basile*. Lettres. T. III / Par Y. Courtonne. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
5. *Bas. Hom.* — *Basiliius Caesariensis*. Homiliae et sermones 1–16, 18–24 // PG. T. 31. Col. 163B–618B.
6. *Bas. Hom.* in Hex. — *Basiliius von Caesarea*. Homilien zum Hexaemeron / Hrsg. E. Amand de Mendieta, S. Y. Rudberg // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge. Bd. 2. Berlin: Akademie Verlag, 1997.
7. *Bas. Hom.* in Ps. — *Basiliius Caesariensis*. Homiliae in Psalmos 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114 // PG. T. 2. Col. 207–494.
8. *Bas. Reg. brev. tract.* — *Basiliius Caesariensis*. Regulae brevius tractatae // PG. T. 31. Col. 1051–1321.
9. *Bas. Reg. fus. tract.* — *Basiliius Caesariensis*. Regulae fusius tractatae // PG. T. 31. Col. 890–1050.
10. *Greg. Nyss.* In Bas. fr. — Grigorii Nysseni Opera / Ed. W. Jaeger. Vol. X. T. 1: Grigorii Nysseni Sermones. Pars II / Ed. O. Lendle. 1990.
11. *Greg. Palam.* Homiliae xxi–xlii — Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα, vol. 10 / P. K. Chrestou [Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 76]. Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ Ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1985. Σελ. 22–602.
12. *Greg. Palam.* Capita physica, theologica, moralia et practica CL — *Saint Gregory Palamas*. The One Hundred and Fifty Chapters / Ed. by R. E. Sinkewicz [Studies and Texts 83]. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988. P. 82–256.
13. *Greg. Palam.* Pro hesychastis — *Grégoire Palamas*. Défense des saints hésychastes / Ed. par J. Meyendorff [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 30]. Louvain, 1973. P. 5–727.
14. *Macar. Aegypt.* Sermones I — Sancti Patris nostri Macarii Aegyptii (Symeonis Mesopotamitae) Sermones ascetici et epistulae, collectio I / Textus Graecus intereger receptus cum versione Rossica et Gallice amplissimis multisque appendicibus et indicibus instructa ab A. Danuvio et hieromonacho V. Desprez. Sancti montis Athou, Moscvae, MMXV.
15. *Sozom. Hist. eccl.* — *Sozomène*. Histoire ecclésiastique. Livres V–VI / Texte grec J. Bidez, G. C. Hansen, introd. et annotat. par G. Sabbah, traduct. par A.-J. Festugière et B. Grillet // SC 495. Paris: Les Éditions du CERF. 2005.
16. *Sym. Neotheol.* Hymni — *Symeon Neos Theologos*. Hymnen / Hsgb. von Kambylis [Supplementa Byzantina 3]. Berlin, New York: De Gruyter, 1976. S. 34–462.

Литература

17. Бальтазар (2019) — *Бальтазар Г. У., фон*. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. I: Созерцание формы. М.: Изд-во ББИ, 2019.
18. Грюнерт (2020) — *Грюнерт А.* О трепете перед красотой мироздания (по свт. Василию Великому) // Теоэстетика. URL: <https://theoaesthetics.ru/o-trepete-pered-krasotoj-mirozdaniya-po-svt-vasiliju-velikomu.html> (дата обращения: 01.06.2024).
19. Давыдов (2020) — *Давыдов О.* Откровение Любви. Тринитарная истина бытия. М.: Изд-во ББИ, 2020.
20. Дунаев (2015) — *Дунаев А. Г.* Предисловие к русскому переводу слов и посланий Макариевского корпуса первого типа // *Прп. Макарий Египетский (Симеон Месопотамский)*. Духовные слова и послания. Собр. I. Святая Гора Афон; М.: Издание пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова м-ря, 2015. С. 5–224.
21. Евдокимов (2006) — *Евдокимов П.* Искусство иконы. Богословие красоты / Пер. с фр. иеромон. Димитрия (Захарова). Клин: Христианская жизнь, 2006 [Ориг. изд.: *Evdokimov P.* L'art de l'icône. Théologie de la beauté. Paris: Desclée de Brouwer, 1970].
22. Лосский (2006) — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 111–310.
23. Овчаренко (2023) — *Овчаренко А., диак.* Концепт Божественной красоты в произведениях св. Василия Великого: Семантическая функция и происхождение // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2023. Вып. 105. С. 26–45.

24. Татаркевич (2002) — *Татаркевич В.* История шести понятий. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002 [Ориг. изд.: *Tatarkiewicz W.* Dzieje sześciu pojęć. Warszawa, 1975].
25. Умное делание (2001) — Умное делание. О молитве Иисусовой. Сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей / Сост. иг. Харитон. Минск: Лучи Софии, 2001.
26. Харт (2010) — *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. М.: ББИ, 2010 [Ориг. изд.: *Hart D.B.* The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth. Grand Rapids, 2004].
27. Balthasar (1961) — *Balthasar H. U., von.* Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 1: Schau der Gestalt. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1961.
28. Begbie (1991) — *Begbie J.S.* Voicing Creation's Praise. Towards a Theology of the Arts. Edinburgh: T&T Clark, 1991.
29. Brown F. (1990) — *Brown F.B.* Religious Aesthetics. A Theological Study of Making and Meaning. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990.
30. Brown J. (1997) — *Brown, J. Daniel.* Masks of Mystery. Exploration in Christian Faith and Arts. Lanham, N. Y., L.: University Press of America, 1997.
31. Bychkov (2010) — *Bychkov O.* Aesthetic Revelation: Reading Ancient and Medieval Texts after Hans Urs von Balthasar. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2010.
32. Bychkov, Fodor (2008) — Theological Aesthetics after von Balthasar / Ed. by O.V. Bychkov and J. Fodor. Hampshire, Burlington: Ashgate, 2008.
33. Courtonne (1934) — *Courtonne Y.* Saint Basile et l'héllénisme: Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaéméron de Basile le Grand. Paris: Didot, 1934.
34. Fedwick (1981) — *Fedwick P. J.* A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by P. J. Fedwick. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981. P. 3–19.
35. Green (1989) — *Green G.* Imagining God. Theology and the Religious Imagination. San Francisco: Harper & Row, 1989.
36. Harries (1993) — *Harries R.* Art and the Beauty of God. L.: Mobray, 1993.
37. Karahan (2012) — *Karahan A.* Beauty in the Eyes of God. Byzantine Aesthetics and Basil of Caesarea // Byzantion. 2012. Vol. 82. P. 165–212.
38. Nichols (1989) — *Nichols A.* The Art of God Incarnate. N. Y.: Paulist Press, 1989.
39. Pouchet (1992) — *Pouchet R.* Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion. Roma: Institutum patristicum «Augustinianum», 1992.
40. Riches (1986) — The Analogy of Beauty. The Theology of Hans Urs von Balthasar / Ed. By J. Riches. Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1986.
41. Serafim Seppälä (2011) — *Serafim Seppälä.* Functions of beauty in St. Basil the Great // The actuality of St. Basil the Great: conference lectures: texts from the conference The Actuality of St. Basil the Great in Turku 2010. Turku: Åbo Akademi, 2011. P. 235–256.
42. Silvas (2005) — *Silvas A.* The Asketikon of St Basil the Great. Oxford: Oxford University Press, 2005.
43. Thiessen (2004) — Theological Aesthetics: A Reader / By G. E. Thiessen. Eerdmans, 2004.
44. Viladesau (1999) — *Viladesau R.* Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty and Art. Oxford: Oxford University Press, 1999.
45. Wolterstorff (1980) — *Wolterstorff N.* Art in Action. Toward to Christian Aesthetic. Grand-Rapid: William B. Eerdmans, 1980.
46. Αγγελής (2004) — *Αγγελής Δ.* Αισθητική Βυζαντινή: Η έννοια του κάλλους στον Μέγα Βασίλειο. Αθήνα: Οι εκδόσεις των φίλων, 2004.

Священник Павел Ермилов

Противоположные значения термина «первенство» и способы их разведения в греческом богословии XV — нач. XX вв.

УДК 271.22(495)-72
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_68
EDN TWGGFC



Аннотация: Цель статьи — еще раз обратить внимание на терминологическое измерение проблемы первенства в Церкви. В качестве материала для исследования выбрана православная полемическая литература поствизантийского периода — как наименее изученная и в целом недостаточно известная. На множестве примеров показана реакция греческих полемистов на употребление католическими оппонентами слова «первенство» не в том смысле, в каком это было принято на Востоке. Православным авторам приходилось постоянно отмечать несоответствие употребляемых понятий, разъяснять содержание и назначение базового термина и очень четко дифференцировать противоположные его значения. В статье выделяются только два взаимосвязанных значения термина «первенство»: властное и порядковое. Другие его значения не рассматриваются. Изложенный материал позволяет лучше понять происхождение и логику противопоставления «первенства чести» и «первенства власти» в современном православном богословии. В качестве практического вывода предлагается более осознанно подходить к употреблению базовой терминологии при изучении и обсуждении проблемы первенства в Церкви. В основу статьи положен доклад, прочитанный 23 февраля 2024 г. на совместном научном семинаре СПбДА–ПСТГУ на тему «Уникальный характер первенства Христа в Церкви и проблема иного первенства».

Ключевые слова: первенство в Церкви, папский примат, первенство чести, первенство власти, порядок, благочиние, Флорентийский Собор, антилатинская полемика, пять различий, православная экклезиология.

Об авторе: **Священник Павел Валерьевич Ермилов**

Кандидат исторических наук, заведующий лабораторией исследований церковных институций Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: pavel_ermilov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0881-2866>

Для цитирования: Ермилов П. В., священ. Противоположные значения термина «первенство» и способы их разведения в греческом богословии XV — нач. XX вв. // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 68–79.

Статья поступила в редакцию 06.03.2024; одобрена после рецензирования 27.03.2024; принята к публикации 18.04.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Priest Pavel Ermilov

Opposite Meanings of the Term “Primacy” and Ways to Distinguish Them in Greek Theology of the 15th – Early 20th Centuries

UDK 271.22(495)-72
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_68
EDN TWGGFC



Abstract: The aim is to once again draw attention to the terminological dimension of the primacy problem in the Church. Orthodox polemical literature of the post-Byzantine period is chosen for research as the least studied and insufficiently known on the whole. Many examples show the reaction of Greek polemicists to the use of the word “primacy” by Catholic opponents in the sense different from that accepted in the East. Orthodox theologians had to constantly point out the inconsistency of the concepts used, to explain the content and function of the basic term, and very clearly differentiate between its opposite meanings. Only two interrelated meanings of the term “primacy” are presented: authoritative and ordinal. No other meanings are considered. The material discussed makes it possible to better understand the origin and logic of the opposition between “primacy of honor” and “primacy of power/authority/jurisdiction” in modern Orthodox theology. As practical conclusion, it is suggested to be more conscious of the use of basic terminology when studying and discussing the problem of primacy in the Church. The article is based on the report “The unique nature of the primacy of Christ in the Church and the problem of another primacy” made at a joint scientific seminar of St. Petersburg Theological Academy (SPbTA) and St. Tikhon’s Orthodox University (STOU) on February 23, 2024.

Keywords: primacy in the Church, papal primacy, primacy of honor, primacy of authority, order, deanery, Council of Florence, anti-Latin polemics, five distinctions, Orthodox ecclesiology.

About the author: **Priest Pavel Valerievich Ermilov**

Candidate of Historical Sciences, Head of the Ecclesiastical Institutions Research Laboratory at the St. Tikhon’s Orthodox University.

E-mail: pavel_ermilov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0881-2866>

For citation: Ermilov P., priest. Opposite Meanings of the Term “Primacy” and Ways to Distinguish Them in Greek Theology of the 15th – Early 20th Centuries. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 68–79.

The article was submitted 06.03.2024; approved after reviewing 27.03.2024; accepted for publication 18.04.2024.

Введение

После Флорентийского Собора тема первенства стала неотъемлемой частью нового полемического жанра, известного как литература «пяти различий» (περὶ τῶν πέντε διαφορῶν) (см.: [Μαλλιάρης, 2022, 109–124, 224–232; 250–256]). Уже униат Иоанн Плусиадин (Иосиф, еп. Мефонский, †1500) строил свою апологию Флорентийского Собора по «пяти положениям [соборного] определения» (πέντε κεφάλαια τοῦ ὄρου) в том порядке, в котором они следуют в тексте ороса: исхождение Святого Духа, опресноки, чистилище, блаженство усопших, первенство и главенство папы. Относительно последнего положения он писал: «Церковь в своем [соборном] определении... возглашает... пятое, что папа, то есть верховный архиерей (ἄκρος ἀρχιερεὺς = summus pontifex) апостольской Римской кафедры, есть глава всей Церкви, преемник блаженного Петра, корифей апостолов, и истинный местоблеститель (τοποτηρητής = vicarius) Господа нашего Иисуса Христа» (Ερμηνεία, 1866, 1113–1116).

Тогда как на самом объединительном Соборе православные не придавали вопросу о первенстве догматического значения, пытаясь удержаться при его обсуждении в рамках канонического предания [Gill, 1961, 28; Schmidt, 1961, 43], в послесоборный период им пришлось вступить уже в богословскую полемику по данному вопросу, перенеся его постепенно с последнего места в начало пятирицы основных вероучительных расхождений. Например, Гавриил Севир (†1616) считал «монархию папы» вторым среди «главных различий» после «исхождения Всесвятого Духа»¹. Другие авторы ставили данный вопрос и вовсе на первое место. Максим Пелопоннесский (†1630) объяснял свое предпочтение так: «Если случится, что кто-нибудь скажет мне: почему ты начинаешь с такого начала, то есть с первенства папы, а не начинаешь с других спорных вопросов и различий, более значительных и важных, например с вопроса об исхождении Святого Духа и прочего? Скажем, что тому, кто пишет или рассуждает, нужно, как говорят люди мудрые, разыскивать первоначала и причины следствий, и тогда уже писать или рассуждать, и что первенство и начальство папы есть первоначало и причина, по которой Восточная Церковь отделилась от Западной или Западная от Восточной» (Ευχερίδιον, 1690, 4). Схожим образом рассуждал и Илия Миньятис (†1714): «Первым различием я считаю то, что касается власти папы, потому что в настоящее время это составляет великую преграду, разделяющую Церкви, это вопрос, который касается всеобщего управления (καθολικὴν κυβέρνησιν) Христовой Церковью, и от него зависит всё остальное. Если все вместе христиане придут к соглашению в этом конечном положении (εἰς τὸ ἄκρον τοῦτο κεφάλαιον)... им будет легко согласиться и в прочем» (Πέτρα σκανδάλου, 1752, 107).

В заголовках греческих полемических сочинений, посвященных этой теме, как правило, говорилось не о «первенстве», а о «начальстве» папы (περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα / de principatu papae)². Причем подобная закономерность сложилась еще до Флорентийского Собора. Сочинения с таким названием принадлежат авторам XIV в. Варлааму Калабрийскому (†1348), Нилу Фессалоникийскому (†1363) и Анфиму Афинскому (†1369/70). В рассматриваемый нами период заглавие «О начальстве папы» для своих сочинений или их отдельных глав и частей использовали Мелетий Пигас (†1601), Гавриил Севир, Кирилл Лукарис (†1638), Максим Пелопоннесский, Георгий Корсесий (†1659/60), Нектарий Иерусалимский (†1676), Илия Миньятис и др. Подобный заголовок был настолько шаблонным, что он прилагался даже к тем сочинениям,

¹ «Πέντε μὲν εἰσὶν αἱ γενικαὶ διαφοραὶ, ἃς ἡ Ανατολικὴ καὶ ἀποστολικὴ τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία ἔχη μὲ τῇ Ῥωμαϊκῇ. Πρῶτῃ εἶναι ἡ περὶ τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως. Δευτέρα ἡ περὶ τῆς μοναρχίας τοῦ πάπα» (Ἐκθεσις, 1628, 5, 4-я пагин.).

² Греческое слово ἀρχή еще в ряде мест Вульгаты передавалось латинским principatus (см., напр., Рим 8:38, 1 Кор 15:24, Еф 3:10). Это слово также относилось к кругу понятий, с помощью которых в изучаемый нами период выражалось особое положение Римского понтифика в Церкви.

которые его не имели³. Только в виде редких исключений в надписаниях появлялся термин «первенство». Так было, например, в труде Нафанаила Хикаса († после 1621), озаглавленном «Руководство о первенстве папы» (Εγχειρίδιον περί τοῦ πρωτείου τοῦ πάπᾶ), или в «Большой догматике» Викентия Дамодоса (†1754), одна из глав которой названа «О... первенстве, и о начальстве, то есть власти папы» (Περὶ τοῦ τεθροῦλλημένου ζητήματος μεταξύ τῆς ἀνατολικῆς καὶ τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας, περί πρωτείου, καὶ περί τῆς ἀρχῆς ἧτοι ἐξουσίας τοῦ Πάπᾶ) [Μπόμπου-Σταμάτη, 1998, 605]. Таким образом, даже на понятийном уровне акцент в богословской полемике ставился не на самом первенстве, а на том, что несло с собой обладание преимущественным положением, то есть в центре внимания оказывались вопросы о власти, главенстве и начальствовании в Церкви⁴. Стоит, впрочем, оговориться, что у отдельных авторов еще можно было встретить отголоски характерной для византийского времени полемической стратегии, состоявшей в том, что римская кафедра давно утратила свое первенствующее положение, а потому нет никаких оснований говорить и тем более спорить об особой роли и правах Римских пап в Церкви⁵.

Два значения слова «первенство»

При обращении к источникам видно, что греческие полемисты предполагали разные трактовки рассматриваемого понятия. Для наглядности можно выбрать сочинение Максима Пелопоннеского «Руководство против схизмы папистов». В субстантивированном значении слово «первый» обозначает у него иерархическое превосходство. В этом смысле он говорит о Христе как о «первом» для Своих учеников. Максим пишет, обращаясь ко Христу: «Разве Ты дал посреди них кого-нибудь первого, настоятеля, предводителя, правителя второго такого, как Ты, чтобы управлять ими как первенствующий среди них всех?» (δὲν ἔδωκες εἰς αὐτοὺς ἀνάμεσα κανένα πρῶτον, ἐπιστάτην, ἡγούμενον, κυβερνήτην δεύτερον ὡς ἄν τοῦ λόγου σου, νὰ τοὺς κυβερνᾷ ὡς προτεῖον εἰς αὐτοὺς ὄλους;) (Εγχειρίδιον, 1690, 52). Согласно Максиму, Христос не имел среди апостолов «никого, кто повелевал бы ими в качестве первого» (δὲν ἔχω ἀνάμεσόν σας κανένα ὄπου νὰ σας ὀρίζῃ ὡς ἄν πρῶτος), так как Основатель Церкви не хотел, чтобы апостолы «имели или знали иного первого, иного настоятеля, иного католического учителя над собой, кроме Него самого» (δὲν θέλω νὰ ἔχετε ἢ νὰ γνωρίζετε ἄλλον πρῶτον, ἄλλον ἐπιστάτην, ἄλλον διδάσκαλον καθολικὸν ἀπάνω σας, παρὰ μόνον ἐμένα) (Εγχειρίδιον, 1690, 11). «Он один стоит впереди (ἐκείνος μόνος εἶναι ἐμπρός), как учитель, как господин, как первый, как глава, как основание, как предводитель (ἡγούμενος), как свет и тому подобное» (Εγχειρίδιον, 1690, 14). В другом месте автор обращается к своим латинским оппонентам: «Апостолы не являются

³ Напр., сочинение Николая Керамевса (†1663) написано следующим образом: «Встречное обвинение против незаконно обвиняющих одну и единую святую, католическую, апостольскую богоневесту Христову Церковь». При этом в оглавлении «Томоса радости», в котором был напечатан этот текст, вместо процитированного заголовка помещен другой: «Опровержение против начальства Римского папы» (τὰ ἀντιρήτικὰ κατὰ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπᾶ τῆς Ῥώμης).

⁴ Как писал Нил Кавасила (†1363), «мы ведь никогда не спорили с Римской Церковью о первенстве (οὔτε γὰρ περί τῶν πρωτείων ἠμφοιβητήσαμεν πώποτε τῇ Ῥωμαίων ἐκκλησίᾳ), и сейчас не о втором месте речь. И мы же не до такой степени позабыли как древний обычай, так и отеческие установления, которыми Римская Церковь объявлена старейшей (πρεσβυτάτη) из всех Церквей» (Περὶ τῶν αἰτίων, 1628, 2).

⁵ См., напр., у Мануила Ритора, Коринфского (†1550): «Законы, Соборы и определение трех императоров постановили, что первым является Константинопольский... и узаконили, что папа имеет равные преимущества с Константинопольским... Но после того, как папа отпал от истины... он отчуждается из среды и не имеет ни равного, ни второго места» (οἱ γὰρ νόμοι καὶ αἱ συνόδοι καὶ ἡ τῶν τριῶν βασιλέων πικτίς, τὸν Κωνσταντινουπόλεως ἐθέσπισαν πρῶτον εἶναι... τὸν δὲ Πάπαν τὰ ἴσα πρεσβεῖα τοῦ Κωνσταντινουπόλεως νеноμοθητήκασιν ἔχειν... ἀφ' οὗ δ' ὁ Πάπας τῆς ἀληθείας ἐξετράπη... ἠλλοτριῶται ἐκ μέσου, καὶ οὔτε ἴσον οὔτε δεύτερον τόπον ἔχει) (Απολογία, 1685, 286–288).

и не желают быть никем иным, как только служителями Христа, а вот вы хотите быть первыми, и господами (ἀφεντάδες), и тиранами» (Еγγχειρίδιον, 1690, 81). В том же самом ряду с разными властными положениями слово «первый» присутствует у греческого полемиста и в определении сути папизма в самом начале его сочинения. Отвечая на вопрос, «что такое папизм», Максим пишет: «Папа хочет быть вторым после Христа в Христовой Церкви, единственным надзирателем, управляющим, главой, властителем, начальником, господином, первым, наместником Христа»⁶. Хорошо видно, что понятием первого описывается такое положение, которое предполагает господственную власть его обладателей над теми, кто стоит ниже их.

Но это же слово «первый» имеет у Максима и обычное порядковое значение, в котором прилагается, например, к ап. Петру. Как разъясняет Максим, свт. Иоанн Златоуст называет ап. Петра корифеем «как более старшего, как председательствующего, как первого апостола по отношению к другим (ὡς ἄν πρῶτον ἀπόστολον ἀπὸ τοῦς ἄλλοις)». И здесь же одно и то же слово употребляется им одновременно в двух разных значениях: «Хотя святой Златоуст назвал Петра корифеем, из этого не следует и необязательно, чтобы Петр был или господином, или первым для апостолов (ἢ κύριος, ἢ πρῶτος τῶν ἀποστόλων)... Или же назвал его корифеем апостолов как первого апостола по порядку, а не как первого над остальными апостолами (πρῶτον εἰς τὴν τάξιν ἀπόστολον, ἀμὴ ὄχι πρῶτον ἀπάνω εἰς τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους), так чтобы повелевать ими и властвовать над ними, словно над рабами... [Христос] никого среди учеников не сделал первым, то есть господином или учителем» (Еγγχειρίδιον, 1690, 35). Очевидно, что «первый» и «господин», с точки зрения автора, — это взаимозаменяемые понятия.

Таким образом, под первенством Максим понимает, с одной стороны, простое или почетное обладание первым местом в сложившемся порядке, а с другой, начальственное положение и обладание властью⁷. Часто, когда греческий автор имеет в виду это второе значение первенства, он присоединяет к нему слово «власть» для большей ясности. Максим пишет: «Поэтому и сам папа начал домогаться первенства и власти во всей Церкви, как Восточной, так и Западной»⁸.

Властное первенство

Объединение понятий «первенство» и «власть/господство» при изложении католического понимания первенства встречается и у других авторов. В русском переводе сочинения братьев Лихудов «Мечец духовный» (1690) присутствует такой диалог: «Иезуит: Видится ми сие, яко Господь сотвори Петра первого и господа всем святым апостолом. Сие и папа, аки преемник Петров, есть первый и господин патриархом и архиереем вся вселенныя. Грек учит: Чюдюся разуму твоему сиецеву, ти, сущу мудру, глаголати таковая строптивая словеса... Темже и от сего речения евангелскаго... ниже... возмогл еси представи папу перваго и владыку святейших наших

⁶ «Τὶ ἐστὶ παπισμός, ἦτοι τί λέγει περὶ ἑαυτοῦ ὁ πάπας τί εἶναι καὶ διατί; Θέλει λοιπὸν ὁ πάπας νὰ εἶναι ὑστερον ἀπὸ τὸν Χριστὸν εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ, μόνος ἐπιτηρητής, ἐπιστάτης, κεφαλῆ, ἐξουσιαστής, ἄρχων, κύριος, πρῶτος, ἐπίτροπος τοῦ Χριστοῦ...» (Еγγχειρίδιον, 1690, 4–5).

⁷ О подобной двойственности понятия «первенство» см.: [Кузнецов, 2024, 104–106].

⁸ «Διατοῦτο ἐκινήθη καὶ αὐτὸς ὁ πάπας νὰ γυρεῦῃ τὸ πρωτεῖον καὶ τὴν ἐξουσίαν ὅλης τῆς ἐκκλησίας, καὶ ἀνατολικῆς, καὶ δυτικῆς» (Еγγχειρίδιον, 1690, 5). Такое противопоставление понятий было общим для православных авторов рассматриваемого времени. Напр., в «Большом катехизисе» Лаврентия Зизания (1627) утверждается, что «святый апостол Петр есть первый между апостолами», но далее предлагается следующее разъяснение: «Вопрос. Но убо имать святый апостол Петр особная своя первенства...? Ответ. Уже довольно сказах ти, яко сия и иная Петрова первенства не составляют во церкви его самого область и единоначальство, понеже и иным апостолом прилагуются, и не единому ему суть, но и всей церкви сприлежит... и се несть убо в церквои Божии единообладателя инаго, разве самого Господа нашего Иисуса Христа» (Большой катехизис, 1627, 123 об., 124–124 об.).

патриархов и архиереев вселенных... Христос не сотвори [Петра] главу, но равна во всех прочим апостолом» (Мечец духовный, 1866, 59–62).

Можно привести другой пример. В 1697 г. было опубликовано написанное на латинском языке сочинение происходившего родом с Крита, но жившего и трудившегося в Падуе Николая Комнина Пападополи (†1740) со сложным названием «Тайноводственные предуведомления на основе канонического права» (Praenotiones mystagogicae ex jure canonico). В своей работе автор пытался примирить латинские и греческие представления о церковной власти, отстаивая при этом верховенство Римской Церкви. Вскоре после выхода книги, буквально через два-три года, в кругу Досифея Иерусалимского (†1707) был выполнен перевод этого сочинения на греческий язык. Интересно обратить внимание на то, как греческий переводчик — имя его известно, но в данном случае оно не имеет значения — использует термин «первенство». Фразу оригинала «Но мне данная истина доподлиннейшим образом известна из самих высказываний наших отцов, которые открыто утверждали и прямо подтверждали, что высшая власть в Церкви дана Петру от Христа» (Sed mihi haec Veritas... certissime constat ex ipsis SS. Patrum nostrorum effatis, quae aperte supremam Ecclesiae potestatem Petro datam a Christo, et affirmavere, et palam confirmavere) он перевел следующим образом: «Но и от отцов наших известно, что первенство и высшую власть папа имеет от Христа» (Αλλά και ἀπὸ τῶν πατέρων ἡμῶν δείκνυται ὅτι τὸ πρῶτεῖον καὶ τὴν ἄκραν ἐξουσίαν ἔχει ὁ πάπας ἀπὸ Χριστοῦ) (Praenotiones mystagogicae, 1697, 342; Μυσταγωγικὴ προθεωρία, 2012, 229). Не так важно, что переводчик сильно упрощает, сокращает и модифицирует оригинальный текст, вплоть до того, что «Петр» латинского текста стал «папой» в греческом. Важно, что для передачи слов «высшая власть в Церкви» (suprema potestas Ecclesiae) он использует не только прямое соответствие ἄκρα ἐξουσία, но и добавляет слово «первенство», отсутствующее в оригинальном тексте. Получается, что такой перевод для греческого читателя был понятнее.

В других местах перевода мы усматриваем ту же закономерность. Фраза латинского текста о том, что Трулльский Собор своим 36-м правилом «признал авторитет Римского престола над всеми престолами» (supra omnes Sedes Romanae Sedis auctoritatem agnovit), передана как «и он признал первенство папы» (καὶ αὐτὴ ἔγνω τὸ τοῦ πάπα πρῶτεῖον) (Praenotiones mystagogicae, 1697, 350; Μυσταγωγικὴ προθεωρία, 2012, 251). Слова «Латеранский Собор... признает, что Римская Церковь получила первенство должностной власти над всеми остальными» (Lateranense Concilium... Romanam Ecclesiam supra omnes alias obtinere asserit Ordinariae potestatis Principatum) переведены так, что говорится о «[Соболе] в Латеране... подтвердившем первенство папы» (καὶ τὴν ἐν Λατεράνῳ... βεβαιώσαν τὸ τοῦ πάπα πρῶτεῖον) (Praenotiones mystagogicae, 1697, 350; Μυσταγωγικὴ προθεωρία, 2012, 253). Утверждение автора сочинения о том, что многими греческими церковными писателями «признается священная власть Римской Церкви во всех Церквях» (Romanae Ecclesiae Sacra in omnes Ecclesias potestas asseritur), переведено как «и наши мудрецы признают первенство папы» (Praenotiones mystagogicae, 1697, 361; Μυσταγωγικὴ προθεωρία, 2012, 289). То есть во всех рассмотренных случаях греческое понятие πρῶτεῖον использовано для передачи латинских понятий principatus, auctoritas и potestas.

Можно привести и другие примеры указаний на характерное для латинян властное понимание «первенства». Илья Миньятис разъясняет: «Первый во власти — это или отец среди своих сыновей, или учитель среди своих учеников, или повелитель среди своих подчиненных, но такое первенство Христос совершенно изъясил из лика апостолов и своих учеников»⁹. Анастасий Гордиос (†1729) пишет в своем сочинении «О Магомете и против латинян»: «Этот пагубный недуг гордости имели и древние папы Рима от начала, до той степени, что были и из их числа многие святыми, но они всегда домогались первенства на Соборах и того, чтобы повелевать другими

⁹ «πρῶτος εἰς τὴν ἐξουσίαν εἶναι, ἢ ὡς πατὴρ ἀνάμεσον τῶν υἱῶν του, ἢ ὡς διδάσκαλος ἀνάμεσον τῶν μαθητῶν του, ἢ ὡς αὐθέντης ἀνάμεσον τῶν ὑπηκόων του, ἀλλὰ τέτοιαις λογῆς πρωτεία ἐσύκωσεν ὀλοτελα ὁ Χριστὸς ἀπὸ τὸν χορὸν τῶν ἀποστόλων καὶ μαθητῶν του» (Πέτρα σκανδάλου, 1752, 127).

патриархами (ἀλλὰ πάντοτες ἐγύρευαν τὰ πρωτεῖα εἰς τὰς συνόδους καὶ νὰ ὀρίζουν τοὺς ἄλλους πατριάρχας). Однако Соборы и императоры того времени не дали им этого, но наоборот многократно их укоряли, чтобы они не превозносились» (Περὶ Μωάμεθ, 2018, 132). Также и Викентий Дамодос в своей «Большой догматике» излагает католическое понимание первенства следующим образом: «Те богословы, которые полностью отдаются делу возвеличивания римской курии и Церкви (οἱ θεολόγοι οἱ ὅλοιοι δίδονται ὅλως εἰς τὸ μεγαλύνειν τὴν ῥωμαϊκὴν αὐλὴν καὶ ἐκκλησίαν), следующим образом определяют первенство папы: под именем первенства, утверждают они, не имеется в виду некое достоинство без власти (ὀνόματι πρωτείου, λέγουσιν, οὐ νοεῖται ἀξίωμα τι χωρὶς ἐξουσίας), как например то, которое обычно имеет старец среди молодых или перворожденный брат среди второрожденных... богословы римской курии не имеют в виду под именем первенства первую честь и особенное достоинство первопрестольства, но имеют в виду, как сами говорят, «*summam dignitatem cum summa potestate conjuncta*», высшее достоинство, сопряженное с высшей властью, точно такой, что та, которую имеет император в своей империи, отец в доме, военачальник в войске, таким образом, что под первенством в Церкви имеется в виду та высшая (ὕπερτάτη) церковная власть, каковую будь кто законно получил, становится истинным наместником (ἐπιτρόπος) Христа, верховным (ἀνώτατος) судьей, от которого не бывает апелляции (ἐξ οὗ οὐ δίδεται ἐκκλητος), учителем, отцом и главой всей католической и апостольской Церкви» (Cod. Vatopedi 102. F. 30–30v).

Первенство порядка

Властному пониманию первенства греческие авторы противопоставляли простое порядковое его значение, которое не нарушает принципа общего равенства предстоятелей. Мелетий Пигас писал, что в Церкви «существует порядок» (τάξις), «согласно которому и тогда, и теперь один первенствует перед другим, и не кто угодно, а тот, кому это подобает... и согласно этому порядку церковного благостояния один стоит впереди другого, либо когда учит, либо когда судит, не он один, а так, что и другие имеют одинаковую с ним силу относительно того, что подлежит обсуждению во Святом Духе»¹⁰. Кирилл Лукарис выводил из текста 28-го правила Халкидонского Собора то, что между Римским и Константинопольским епископами «существует порядок, но не так, что один больше другого; только для порядка епископ Старого Рима является первым, а Нового Рима вторым»¹¹. Он же писал, что и среди восточных патриархов существует первенство и принадлежит оно предстоятелю Константинопольской Церкви, но речь в данном случае идет исключительно о «первенстве места», поскольку «в остальном» патриархи остаются «равными»¹². Захария Герган (†1630/31) отмечал, что «глупо и нелогично выводить из номера первого места [обладание] большей властью»¹³. Митрофан Критопул (†1639) в своем «Исповедании веры» писал: «Между четырьмя патриархами существует равенство, приличествующее истинно христианским пастырям. Потому что никто из них не возвышается над другими... И они во всем единочестно действуют каждый сам по себе. Так как кроме кафедры никакого иного

¹⁰ «τάξις ἐστὶν... καθ' ἣν καὶ τὸ τότε καὶ νῦν εἰς ἑτέρου πρωτεύει, καὶ οὐχ' ὁ τυχὼν, ἀλλ' ὃ τοῦτο πρόσεστι... κατὰ γοῦν ταύτην τὴν τῆς ἐκκλησιαστικῆς εὐσταθείας τάξιν, εἰς ἑτέρου προηγείται εἴτε διδάσκων, εἴτε διακρίνων, οὐ μόνος αὐτὸς, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων τὴν αὐτὴν ἐκείνῳ ἐχόντων ἰσχὴν περὶ τῶν προκειμένων ψηφίζεσθαι ἐν Πνεύματι ἁγίῳ» (Λόγος, 1705, 592). Более подробно о понимании первенства у свт. Мелетия см.: [Πετρογιάννης, 1997, 83–96].

¹¹ «Τρίτον διὰ νὰ εἶναι τάξις ἀνάμεσόν τους ὄχι ὅπου νὰ εἶναι ἕνας μεγαλιώτερος ἀπὸ τὸν ἄλλον, μόνον διὰ τὴν τάξιν νὰ εἶναι πρῶτος τῆς παλαιᾶς Ῥώμης ὁ Ἐπίσκοπος καὶ δεῦτερος τῆς νέας Ῥώμης...» (Μάννης, 2022, 477).

¹² «Isto ordine primatus loci inter illos servatus, in reliquis pari sunt consortio praediti, eoque modo fraternitas integre conservatur» (Legrand, 1896, 304).

¹³ «νὰ συλλογίζεσθαι ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῆς πρώτης τάξεως πρὸς τὴν μεγαλιωτέραν ἐξουσίαν ἀνοήτων καὶ παράλογον εἶναι» (Εγχειρίδιον, 1618, 3) (сохранена орфография оригинала).

различия нет между ними. Первым следует Константинопольский, возле него Александрийский, дальше Антиохийский, близ которого Иерусалимский»¹⁴.

По утверждению Нектария Иерусалимского, «первенство и главенство не понималось отцами как сейчас, [когда оно] превратилось в состязание о монархии и небрежении братьями, но первенство — начало и венец порядка»¹⁵. И в другом месте: «Нет первенства ни среди апостолов по заповеди Христа, ни по обычаю и по преданию от них и от отцов, кроме как первенства порядка, потому как ни у апостолов... ни у отцов не находим ничего подобного... а значит, нет никакого монархического первенства в Церкви... И слово „корифей“ применительно к Петру не обнаруживает ничего монархического, но только первенство порядка»¹⁶. По словам Досифея Иерусалимского, «у патриархов общее достоинство и власть, а различие существует только в порядке, и то только для церковного благочиния»¹⁷. Илия Миньятис писал, что «в каждом коллективе и сообществе обязательно должен быть порядок и должен быть один первый среди многих». По его объяснению, такое положение среди апостолов занимал ап. Петр, но оно не имело ничего общего с «монархической властью» и не нарушало равенства апостолов, поскольку им всем в равной степени было вверено управление Церковью¹⁸. В проповеди, произнесенной в 1759 г., Евгений Булгарис учил: «Мы тоже чтим апостолов, тоже их возвеличиваем и, уделяя некоторым то только первенство простого порядка, которое необходимо для того, чтобы устранить из каждой системы беспорядок и смешение, исповедуем у них благодать равномерную, силу равномогущую, достоинство равновысокое, привилегии равноценные, преимущества схожие, особенность почти не отличимую»¹⁹. Последние слова буквально воспроизводит и анонимный автор важного для своей эпохи сочинения «Опровержение протеста пяти синодалов», опубликованного в 1859 г.: «Каков же естественный и логический вывод из этих евангельских повествований? Совершенное равенство между святыми апостолами и, следовательно, между их преемниками, и искоренение всякого представления о превосходстве, первенстве и исключительных привилегиях. Да, верно, было среди апостолов некое первенство, но первенство не духовного дарования, потому что все они имели благодать равномерную, силу равномогущую, достоинство равновысокое, привилегии равноценные, преимущества схожие, особенность почти не отличимую, но первенство простого

¹⁴ «Ἔστι δὲ καὶ ἰσότης μεταξύ τῶν τεσσάρων Πατριαρχῶν, ὡς ἀληθῶς χριστιανικοῖς ποιήσει προσήκουσα. Οὐδεὶς γάρ τούτων κατεπαίρεται τῶν ἄλλων... Αὐτοὶ δὲ ὁμοτίμως διάγουσι καθ' ἑαυτοῦς ἐν πᾶσι. Πλὴν γὰρ τῆς καθέδρας οὐδεμία τις ἄλλη διαφορά ἐστὶ μεταξύ τούτων. Προκάθηται μὲν ὁ Κωνσταντινουπόλεως, παρ' ᾧ ὁ Ἀλεξανδρείας, εἶτα ὁ Ἀντιοχείας, οὐ ἔγγυς ὁ Ἱεροσολύμων» (Καρμίρης, 1968, 560).

¹⁵ «ἔτι τὸ πρωτεῖον καὶ κεφαλὴ οὐκ ἐνοεῖτο τοῖς πατράσιν ὡς νῦν εἰς ἄμιλλαν ἐνέστηκε μοναρχίας καὶ τῆς τῶν ἀδελφῶν ὀλιγωρίας, ἀλλὰ πρωτεῖον ἢ ἀρχὴ καὶ κορυφὴ τάξεως» (Περὶ τῆς ἀρχῆς, 1682, 112).

¹⁶ «Οὐκ ἔστιν ἄρα πρωτεῖον ἐν ἀποστόλοις ἐκ τῆς διατάξεως τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' οὐδ' ἐξ ἔθους ἢ παραδόσεως ἐκ τῶν αὐτῶν ἢ τῶν πατέρων, πλὴν τοῦ τῆς τάξεως, οὐ μὴν ἐκ τῶν ἀποστόλων... ἀλλ' οὔτε ἐκ τῶν πατέρων εὐρομεν τοιοῦτόν τι... οὐδὲν ἄρα πρωτεῖον μοναρχίας ἐν ἐκκλησίᾳ... οὐκ ἄρα τὸ κορυφαῖος ἐν τῷ Πέτρῳ τί μοναρχικὸν ἐμφαίνει, ἢ μόνον πρωτεῖον τάξεως» (Περὶ τῆς ἀρχῆς, 1682, 141).

¹⁷ «ἐν τοῖς Πατρίρχαις κοινὸν τὸ ἀξίωμα καὶ ἡ ἐξουσία, ἡ διαφορά δὲ ἐστὶν ἐν μόνῃ τῇ τάξει, καὶ τοῦτο διὰ μόνην ἐκκλησιαστικὴν εὐταξίαν» (Ἱστορία, 1715, 380).

¹⁸ «εἰς κάθε λογῆς ἔταιρειαν καὶ συντροφίαν ἀναγκαίως πρέπει νὰ εἶναι μία τάξις καὶ νὰ εὐρίσκεται ἕνας πρῶτος τῶν πολλῶν... Ταῦτα τὰ λόγια τοῦ Χριστοῦ ἀναιροῦσι βέβαια πᾶσαν μοναρχικὴν ἐξουσίαν ἀπὸ τὴν ἐκκλησίαν του, εἰς τὴν ὅποιαν θέλει νὰ φυλάττεται ἡ ἰσότης, καὶ διὰ τοῦτο ἐξῆσου τοῖς πᾶσιν ἔδωκε τὴν κυβέρνησιν» (Πέτρα σκανδάλου, 1752, 124, 127).

¹⁹ «Ἡμεῖς τιμῶμεν ἐπίσης τοὺς Ἀποστόλους· ἐπίσης τοὺς μεγαλύνομεν, καὶ ἀποδίδοντες εἰς τινὰς ἐκεῖνο τὸ μόνον πρωτεῖον τῆς ἀπλῆς τάξεως, ὅπου εἶναι ἀναγκαῖον διὰ νὰ λείπη ἀπὸ κάθε σύστημα ἡ ἀτάξια καὶ ἡ σύγχυσις, ὁμολογοῦμεν ἰσομετρον εἰς αὐτοὺς τὴν χάριν, ἰσοβαρῆ τὴν δύναμιν, ἰσοῦσιν τὴν ἀξίαν, ἰσότημα τὰ προνόμια, παρόμοια τὰ προτερήματα, ἀπαράλλακτον τὸν χαρακτῆρα» (Συλλογὴ, 1838, 69).

порядка, способствующее упорядоченности и благолепию апостольской общины и избеганию замешательства и беспорядка»²⁰. Эту линию можно при желании продолжить и на сто лет дальше, вплоть до 2-й пол. XX в., когда греческие богословы вопреки всей предшествующей традиции заговорят о том, что первенство на самом деле подразумевает власть и что не бывает первенства чести без первенства власти.

Опыт разведения двух значений

Таким образом, в греческой богословской литературе XV – нач. XX вв. сложился альтернативный способ употребления одного и того же слова «первенство»²¹. Причем практически сразу мы наблюдаем попытки устранения многозначности данного термина и разведения разных его смыслов. Основным решением стало приложение к слову «первенство» уточняющих определений. Уже отмечалось появление пары «первенство и власть» в разных ее вариантах для передачи властного значения и «первенство порядка» для передачи противоположного значения. Не позднее XVII в. фиксируется появление пары «первенство чести» и «первенство власти» (πρωτεῖον τῆς τιμῆς vs πρωτεῖον τῆς ἐξουσίας), которая впоследствии станет основным способом дифференциации двух значений. Гавриил Севир писал: «То, что имел блаженный Петр, то же имели вместе и другие апостолы, кроме первенства порядка и чести, потому что блаженный Петр не имел ничего другого, кроме одного этого среди апостолов, а именно первенства чести, но не власти или деспотии»²². То же самое у Илии Миньятиса: «Римский епископ... имеет первенство чести, а не власти (ὁ Ῥώμης ἐπίσκοπος... ἔχει τὰ πρωτεῖα τῆς τιμῆς, καὶ ὄχι τῆς ἐξουσίας) (Πέτρα σκανδάλου, 1752, 110). В Окружном послании Восточных патриархов 1848 г. противопоставляется «господственное и правительственное первенство» и «братское первенство», которое одновременно именуется и «иерархическим старшинством»: «Разве кто из отцов или из нас самих отвергал каноническое старшинство [Римской Церкви] в иерархическом порядке (τὰ κανονικὰ πρεσβεῖα αὐτῆς ἐν τῇ τάξει τῆς ἱεραρχίας), до тех пор, пока она безукоризненно руководствовалась отеческими догматами? <...> Но сейчас мы... видим, что... само первенство, за которое теперь всеми силами бьется подобно своим предшественникам и Его Блаженство, превратилось из братского по сути и иерархического старшинства в господственное (αὐτὸ τὸ πρωτεῖον... ἐξ ἀδελφικοῦ τύπου καὶ πρεσβεῖου ἱεραρχικοῦ εἰς κυριαρχικὸν μεταπεπτωκός)» (Καρμίρης, 1968, 915). «Первенство Римской Церкви... не господственное и даже не правительственное, чего и сам блаженный Петр никогда не получал, но братское старшинство в католической Церкви (πρωτεῖον τῆς Ῥωμάνας Ἐκκλησίας... οὐ κυριαρχικόν, οὔτε μὴν διαιτητικόν... ἀλλ' ἀδελφικὸν τυγχάνει πρεσβεῖον ἐν τῇ Καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ) и почесть, полученная папами по причине именитости и старшинства города» (Καρμίρης, 1968, 916). В XX в. архиеп. Хризостом (Пападопулос) противопоставлял «почетное первенство» и «правительственное/административное первенство» (τιμητικὸν πρωτεῖον vs διοικητικὸν πρωτεῖον) (Χρυσόστομος, 1928, 132).

Осознание или по крайней мере ощущение терминологической проблемы можно проследить и в богословской литературе на других языках, где мы наблюдаем попытки разведения противоположных значений на лексическом уровне, то есть путем

²⁰ «Ὅποῖον δέ ἐστι τὸ ἐκ τῶν Εὐαγγελικῶν τούτων ἱστορημάτων φυσικὸν καὶ ἔλλογον συμπέρασμα; Ἡ ἐν τοῖς Ἱεροῖς Ἀποστόλοις, καὶ ἐπομένως ἢ ἐν τοῖς διαδόχοις αὐτῶν τελεία ἰσότης, καὶ ἡ ἀποσκοράκισις πάσης περὶ ὑπεροχῆς, πρωτεῖων, καὶ ἐξαιρετικῶν προνομίων ἰδέας. Ἀληθῶς, ὑπῆρχε μὲν παρὰ τοῖς Ἀποστόλοις πρωτεῖον τι· ἀλλὰ πρωτεῖον ἀπλῆς τάξεως συντελοῦν πρὸς εὐκοσμίαν καὶ εὐπρέπειαν τῆς ἀποστολικῆς Κοινωνίας, καὶ ἀποφυγῆν συγχύσεως καὶ ἀταξίας» (Ἀνασκευή, 1859, 13).

²¹ О более раннем этапе бытования термина «первенство» на греческой почве см.: [Конюхов, 2022, 47–80; Кузенков, 2024, 89–106].

²² «τὰ ὅσα εἶχεν ὁ μακάριος Πέτρος, τὰ εἶχασιν κοινῶς καὶ οἱ ἄλλοι ἀπόστολοι, χωρὶς τὸ πρωτεῖον τῆς τάξεως καὶ τῆς τιμῆς, διότι ὁ μακάριος Πέτρος δὲν εἶχεν ἄλλο, παρὰ μόνον τοῦτο ἀνάμεσα εἰς τοὺς ἀποστόλους, ἧγουν τὸ πρωτεῖον τῆς τιμῆς, καὶ ὄχι τῆς ἐξουσίας ἢ τῆς δεσποτείας» (Ἐκθεσις, 1628, 1, 5-я пагинация).

введения разных словоформ. Например, известный немецкий богослов и церковный деятель, перешедший в 1869 г. в православие, Юлиус Йозеф Овербек (1821–1905) писал о том, что католики синонимично употребляют понятия «примат» и «супремат/супрематия», в то время как речь идет о принципиально разных терминах (см.: (Overbeck, 1869, 10–11))²³. В русском языке XIX в. для передачи идеи первенства в его специфически западном понимании нередко использовались специальные формы — «примат» и «приматство».

Заключение

На протяжении многих столетий полемика с претензиями Римских понтификов на первенство и главенство в Церкви строилась примерно по одной и той же схеме: православные авторы настаивали на том, что признание первенствующего положения за римской или константинопольской кафедрой не несло с собой никаких вытекающих из этого прав или функций их предстоятелей в общецерковном масштабе. Такой подход предполагал иную трактовку понятия первенства. Необходимо было каждый раз объяснять, какой смысл вкладывался в термин «первенство» и какое его понимание оказывалось неверным и неприемлемым. Таким образом, дискуссия о первенстве в Церкви приобрела важное терминологическое измерение. Результатом стало довольно четкое и, главное, — принципиальное противопоставление разных значений используемого термина, а также подчеркнутое внимание к правильному его употреблению в зависимости от смысла и контекста. Непонимание этой терминологической проблемы и отступление от принятых способов дифференциации значений слова «первенство» не просто затрудняет, а делает почти невозможным осмысленное обсуждение всего связанного с этой темой круга вопросов, приводит к взаимному непониманию или вовсе становится плодотворной почвой для разного рода манипуляций. Поэтому при использовании слова «первенство» стоит каждый раз определять, в каком смысле и значении оно употребляется, или сопровождать его уточняющими определениями. Ввиду многовариантности данной лексемы вполне допустима ее замена на более понятные и однозначные синонимичные термины.

Источники и литература

Источники

1. Большой катехизис (1627) — *Лаврентий Зизаний*. Большой катехизис. М., 1627.
2. Мечец духовный (1866) — Мечец духовный. Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань, 1866. 343 с.
3. Овербек (1870) — *Овербек*. Положение, назначенное православной России божественным провидением, или Призвание России к восстановлению западной православной-кафолической церкви. Веймар, 1870. 100 с.
4. Legrand (1896) — *Legrand É.* Bibliographie hellénique du XVII siècle. Paris, 1896. Т. 4. 540 p.

²³ Приводим текст по существующему русскому переводу, восстанавливая отмеченные понятия в их исходном виде: «Римляне имеют обыкновение считать синонимическими понятиями примат (Primat) и супрематия (Supremat). Однако же в существенном различии этих понятий заключается правильное понимание католичества, как оно было до разделения Церквей и как теперь еще неизменно сохраняется в Православной Церкви. Увертка римлян состоит в том, что они не знают-де этого различия... Римляне удержали слово „примат“, но придали ему ложное неисторическое понятие. Они обратили „примат“ в „супрематию“ (Suprematie) и находят легко доказательство, что оба понятия синонимичны. Православная Церковь всегда держалась твердо древней кафолической истины, что примат и супрематия суть два совершенно различных понятия...» (Овербек, 1870, 17–18).

5. Praenotiones mystagogicae (1697) — *Nicolaus Commenus Papadopoli*. Praenotiones mystagogicae ex jure canonico. Patavii, 1697.
6. Overbeck (1869) — *Overbeck J. J.* Die Providentielle Stellung des Orthodoxen Russland und sein Beruf zur Wiederherstellung der Rechtgläubigen katholischen Kirche des Abendlandes. Halle, 1869. 60 S.
7. Άνασκειυή (1859) — Άνασκειυή τής διαμαρτυρήσεως τών πέντε Συνοδικών. Έν Κωνσταντινουπόλει, 1859. 52 σ.
8. Απολογία (1685) — Άπολογία και άνατροπή τών κεφαλαίων του φράρ Φρατζήσκου // *Stephanus Le Moigne*. Varia sacra, ceu Sylloge variorum opusculorum graecorum ad rem ecclesiasticam spectantium. Lugduni Batavorum, 1685. T. 1. P. 270–293.
9. Έγχειρίδιον (1618) — Έγχειρίδιον τής διαλέξεως ή τις παρὰ τοίς ρωμαίοις τε και λατινοίς ύπάρχει... Έν τή Ουίττεμβέργη, 1618.
10. Έγχειρίδιον (1690) — Έγχειρίδιον κατά του σχίσματος τών παπιστών. Έν Μπουκουρεστίω, 1690.
11. "Εκθεσις (1628) — "Εκθεσις κατά τών άμαθώς λεγόντων... ότι ήμεις οί τής Άνατολικής Έκκλησίας γνήσιοι και όρθόδοξοι παίδες έσμέν σχισματικοί... // Του μακαριωτάτου πατρός ήμών Μελετίου... περι τής άρχής του πάπα ως έν είδει έπιστολών. [Έν Κωνσταντινουπόλει, 1628]. 4-я и 5-я пагин.
12. Έρμηνεία (1866) — Έρμηνεία ύπερ τής άγίας και οικουμενικής έν Φλωρεντία συνόδου, ότι όρθώς έγένητο, ύπεραπολογουμένου τών τω όρω αύτης πέντε κεφαλαίων // *P. G. Lutetiae Parisiorum*, 1866. T. 159. Col. 1109–1394.
13. Ιστορία (1715) — Ιστορία περι τών έν Ίεροσολύμοις πατριαρχευσάντων. Έν Βουκουρεστίω, [1715].
14. Καρμίρης (1968) — *Καρμίρης Ι.* Τά δογματικά και συμβολικά μνημεία τής Όρθοδόξου Καθολικής Έκκλησίας. Αθήναι, 1968. T. 2.
15. Λόγος (1705) — Λόγος περι του τίς έστιν ή άληθής καθολική έκκλησία και ποία έστιν ή γνησία και άληθής κεφαλή αύτης, και κατά τής άρχής του Πάππα τής Ρώμης // Τόμος χαρᾶς. [χ.τ.], 1705. Σ. 553–609.
16. Μάννης (2022) — *Μάννης Ν.* Άγιος Κύριλλος Λούκαρις: Τό άνακαλυφθέν Συναξάριό του και ή «περι τής άρχής τής έκκλησίας» άνέκδοτος πραγματεία του // Δωδεκάνησος. 2022. Έτος ΙΔ'. Τεύχος ΚΗ'. Σ. 455–484.
17. Μυσταγωγική προθεωρία (2012) — *Νικόλαος Κομνηνός Παπαδόπουλος*. Μυσταγωγική προθεωρία εκ του κανονικού δικαίου: editio princeps / Εισαγωγή, έκδοση υπό Κ. Γαρίτση. Αθήνα, 2012. ρλζ', 393 σ.
18. Περι Μωάμεθ (2018) — *Αναστάσιος Γόρδιος*. Περι Μωάμεθ και κατά Λατείνων Σύγγραμμα. Εισαγωγή — Κριτική έκδοση — Σχόλια Α. Αργυρίου. Θεσσαλονίκη, 2018. 227 σ.
19. Περι τής άρχής (1682) — Περι τής άρχής του πάπα άντίρρήσις. Έν Γιασίω τής Μολδαβίας, [1682].
20. Περι τών αιτίων (1628) — Περι τών αιτίων τής έκκλησιαστικής δυστάσεως (= Λόγος άποδεικνύς...) // Του μακαριωτάτου πατρός ήμών Μελετίου... περι τής άρχής του πάπα ως έν είδει έπιστολών. [Έν Κωνσταντινουπόλει, 1628]. 3-я пагин.
21. Πέτρα σκανδάλου (1752) — Πέτρα σκανδάλου. Έν Ούρατισλαυία, 1752.
22. Συλλογή (1838) — Συλλογή άνεκδότων συγγραμμάτων του άοιδίμου Ευγενίου του Βουλγάρεως. Έν Αθήναις, 1838. T. Α'. μ', 86 σ.
23. Χρυσόστομος (1928) — *Χρυσόστομος, άρχιεπ. Αθηνών*. Έπίτομος Έκκλησιαστική Ιστορία // Ανάπλασις. 1928. Σ. 131–132.

Литература

24. Конюхов (2022) — *Конюхов В. А.* К вопросу о семантике лексемы протөийн в текстах античной эпохи // Понятие первенства: Истоки и контексты: Коллективная монография / Отв. ред. П. В. Ермилов, М. В. Грацианский. М., 2022. С. 47–80.
25. Кузенков (2024) — *Кузенков П. В.* «Преимущество» и «первенство»: к раскрытию церковно-канонических концептов. М., 2024. 608 с.

26. Gill (1961) – *Gill J.* The Definition of the Primacy of the Pope in the Council of Florence // *The Heythrop Journal*. 1961. Vol. 2. P. 14–29.
27. Schmidt (1961) – *Schmidt M.A.* The Problem of Papal Primacy at the Council of Florence // *Church History*. 1961. Vol. 30. No. 1. P. 35–49.
28. Μαλλιάρης (2022) – *Μαλλιάρης Α.* Οι Διαφορές της Ορθόδοξης Εκκλησίας με τη Ρωμαιοκαθολική: ο θεολόγος και ιεροκήρυκας Ηλίας Μηνιάτης (1669–1714) μεταξύ ελληνικής Ανατολής και λατινικής Δύσης. Θεσσαλονίκη, 2022. 500 σ.
29. Μπόμπου-Σταμάτη (1998) – *Μπόμπου-Σταμάτη Β.* Ό Βικέντιος Δαμοδός: βιογραφία, έργογραφία, 1700–1754. Αθήνα, 1998. 629 σ.
30. Πετρογιάννης (1997) – *Πετρογιάννης Κ.* Μελέτιος Πηγάς και Λατίνοι. Δογματικές θέσεις – Αντιπαραθέσεις. Ηράκλειο, 1997. 190 σ.

А. В. Андреев

Размышления о папском примате в перспективе диалога с православными

УДК 272-732.2:27-72
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_80
EDN SWETNY



Аннотация: В статье излагается современное учение Католической Церкви о примате Римского папы. Особо рассматриваются те аспекты этого учения, которые являются неприемлемыми для православного богословия. Делается вывод о том, что решение спорных вопросов возможно на основе экклезиологии общения и троической экклезиологии.

Ключевые слова: примат, епископат, Римский папа, экклезиология общения, полная, прямая, ординарная, истинно епископская власть.

Об авторе: **Алексей Вячеславович Андреев**

Лицензиат священной теологии (STL), преподаватель Высшей Католической Духовной Семинарии «Мария – Царица Апостолов», Санкт-Петербург.

E-mail: aav.proprius@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-0629-8921>

Для цитирования: Андреев А. В. Размышления о папском примате в перспективе диалога с православными // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 80–94.

Статья поступила в редакцию 14.02.2024; одобрена после рецензирования 16.03.2024; принята к публикации 03.04.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Alexey V. Andreev

Reflections on Papal Primacy
in the Future Dialogue with the Orthodox

UDK 272-732.2:27-72

DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_80

EDN SWETNY



Abstract: The article presents the modern teaching of the Catholic Church on the primacy of the Roman Pope. The aspects of this doctrine unacceptable for Orthodox theology are considered in particular. The conclusion is made that their explanation is possible on the basis of ecclesiology of communion and Trinitarian ecclesiology.

Keywords: primacy, episcopate, Pope, ecclesiology of communion, full direct ordinary true episcopal authority.

About the author: **Alexey Vyacheslavovich Andreev**

Licentiate of Sacred Theology (STL), Lecturer at the Saint Petersburg Roman Catholic Theological Academy – Mary Queen of the Apostles Seminary, St. Petersburg.

E-mail: aav.proprius@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-0629-8921>

For citation: Andreev A. V. Reflections on Papal Primacy in the Future Dialogue with the Orthodox. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 80–94.

The article was submitted 14.02.2024; approved after reviewing 16.03.2024; accepted for publication 03.04.2024.

Вопрос о примате Римского епископа, который ныне признается основополагающим различием между православной и католической экклезиологией, был поздно поставлен церковным сознанием. И на сегодняшний день он, как это ни парадоксально, нуждается в более глубоком раскрытии и осмыслении не только православными, но и католиками.

Не напрасно папа св. Иоанн-Павел II, понимая животрепещущую важность осмысления проблемы примата, призывал христиан «найти такую форму первенства, которая, ни в коей мере не поступаясь тем, что для нее характерно, была бы открыта новой ситуации» [Иоанн-Павел II, 2000б, 480–481].

Для решения этой непростой задачи необходим богословский метод. Сегодня таким методом является экклезиология общения, разделяемая как православными, так и католическими богословами и положенная в основу богословского диалога. В первоначальном, православном варианте (у прот. Николая Афанасьева и др.) — это евхаристическая экклезиология, развиваемая в современном православном богословии в троическую экклезиологию. Эта богословская дисциплина еще развивается, однозначных ответов на целый ряд вопросов еще не дано, и по некоторым аспектам существуют расхождения между католическим и православным их пониманиями. Но при этом наш диалог признает, что экклезиология общения — это верный метод, без которого обращение к проблеме римского первенства было бы бесперспективным и научно необоснованным.

Этот подход выражен в документах смешанной комиссии по богословскому диалогу: «Тайна Церкви и Евхаристии в свете тайны Святой Троицы» (Мюнхен, 1982), «Вера, Таинства и единство Церкви» (Бари, 1987), «Таинство священства в структуре таинств Церкви (В частности, важность апостольской преемственности для освящения и единения народа Божьего)» (Новый Валаам, 1988), «Соборность и первенство в первом тысячелетии: на пути к общему пониманию служения единства Церкви» (Кьети, 2016); [Тайна Церкви и Евхаристии, 1982, 273–284; Вера, таинства и единство Церкви, 1987, 286, 289; Таинство священства, 1988, 301–305; Synodality and Primacy, 2016, 1–3, 8–14], в Выводах Смешанного православно-католического комитета во Франции, выработанных в результате дискуссий на тему «Первенство Римского епископа, соборность и общение Церквей» (1991) [Выводы, 1998, 112–117], а также в «Письме Конгрегации по вопросам вероучения Епископам Католической Церкви о некоторых аспектах представления о Церкви как об общении» (1992) [Письмо, 1994, 18–22]. (Объем статьи не позволяет перечислить названия других документов и исследований, посвященных экклезиологии общения.)

Согласно этой экклезиологии, бытие Церкви коренится в Евхаристии и в тайне Троического общения. Каждая Поместная Церковь благодаря Евхаристии содержит в себе полноту Вселенской Церкви. И каждая Церковь осуществляет свое единство с другими Церквями, по образу Лиц Святой Троицы [Synodality and Primacy, 2016, 1]. Все Церкви онтологически между собой равны.

Епископ каждой Церкви является епископом Вселенской Церкви (см.: [Тайна Церкви и Евхаристии, 1982, 276–277]). Эту истину хорошо показывает учение о единой кафедре Петра, занимаемой всем епископатам (*una cathedra Petri*), распространенное в Церкви в первые три столетия ее истории (см.: [Андреев, 2019, 7–14]).

Евхаристия совершается Церковью, и ее совершение возглавляется одним предстоятелем. Первенство, таким образом, заложено в самой сущности Церкви.

Епископ един с Церковью, и все, что может быть сказано о Церкви или Церквях, относится и к их епископам. По архиерейскому достоинству они абсолютно равны. В то же время первенство одного из них, если можно так выразиться, также абсолютно. Правильным пониманием первенства и соборности является, несомненно, образ Пресвятой Троицы, дающий нам образец как совершенного первенства Отчей ипостаси, так и совершенного единства и равенства всех Божественных Лиц.

Классическая формула единства и взаимоотношений первенствующего епископа и епископской коллегии дана в 34-м Апостольском правиле.

Таким образом, первенство Римского епископа, на наш взгляд, должно предполагать следующие условия:

а) Онтологически — равенство Поместных Церквей, в том числе и Римской.

б) Иерархически — первенство одной Церкви и ее епископа — Римского. В этом плане равенства между епископами и их Церквями нет, говорим ли мы о Римском папе и епископах Католической Церкви или о предстоятеле какой-либо Поместной Православной Церкви и ее епископате.

с) Наконец, необходимо единство с местными Церквями и их епископами. Первенства в Церкви в отрыве от Церкви не существует (см.: [Андреев, 2018, 244–248]).

Догматические документы о папском примате в исторической перспективе. Понятие власти

Исходя из этого, можно попытаться дать оценку современному состоянию доктрины Католической Церкви о папском примате.

Следует отметить, что вопрос о примате не был поднят, и — главное — решен в I тысячелетии. После великого церковного раскола на Западе начинает все больше доминировать административный элемент. В Средние века это власть епископов и папы. Григорианская реформа выдвигает предельно централизаторскую концепцию единства Церкви [Lanne, 1979, 8; Rodríguez, 2002, 98]. В борьбе с Реформацией, оспаривавшей видимую сторону Церкви, католичество, не отрицая, конечно, ее невидимый аспект, делает особый акцент на ее видимой, организационной стороне. Эта сторона на практике отождествляется опять же с церковным управлением, олицетворяемым папством. Происходит еще более жесткая централизация [Наги, 1994, 195].

Вопрос о примате был поставлен на Ферраро-Флорентийском Соборе 1438–1439 гг. Однако по-настоящему он там не обсуждался, и его решение нельзя признать удовлетворительным (см. буллу «Laetentur caeli»: [Laetentur caeli, 15]). Объединительная формула по-разному понималась греками и латинянами (см. подр.: [Фрис, 1992, 105–107]).

На Востоке и в дальнейшем продолжалось неприятие римского примата (см.: [Послание Восточных Патриархов, 1848, 221; Окружное послание, 1895, 258–260]). Какого-либо позитивного учения о месте и роли в Церкви ап. Петра и, в особенности, папы православие, разумеется, не выработало.

Рим же вернулся к этому вопросу в XIX в., дав ему определение на I Ватиканском Соборе в Догматической конституции «Pastor Aeternus». Экклесиология этого документа в главных чертах опирается на учение о Церкви Тридентского Собора (1545–1564), определившего Церковь в основном как общество. В обществе важную роль играет авторитет, носителем которого выступает его глава. «Pastor Aeternus» предполагалась вначале как Догматическая конституция о Церкви с вводной главой о Церкви как Теле Христовом. Собор, однако, не был завершен из-за франко-прусской войны. Завершена была лишь Конституция «Pastor Aeternus» (см. подр.: [Эве, 1994, 5; Каспер, 2006, 25]), декларирующая примат юрисдикции Римского папы [Pastor Aeternus, 3].

Известно, что этот документ считается неприемлемым в Православной Церкви. Доктрина, изложенная в нем, понимается как учение об абсолютной власти Римского папы над Церковью по образцу государственной власти. Католическое богословие понимает учение «Pastor Aeternus» иначе. Во-первых, власть папы не понимается как власть церковного монарха, а во-вторых, для правильного понимания доктрины I Ватиканского Собора надо принимать во внимание историческую обстановку, в которой она появилась. В экстремальной ситуации папа должен был иметь возможность непосредственно руководить Церковью, что и стремились обосновать отцы Собора (см. подр.: [Каспер, 2006, 29–30; Поттмайер, 2006, 244–246]). В силу этих

причин и произошло «нарушение экклезиологического равновесия», по выражению монс. Густава Тильса [Тильс, 1972, 23].

Соборное определение примата юрисдикции декларирует и Кодекс канонического права папы Пия X, изданный при Бенедикте XV [CIC, 1919, 62–63].

В XX столетии II Ватиканский Собор принимает Догматическую конституцию «Lumen Gentium» (21 ноября 1964 г.). Можно сказать, что Собор этот сделал то, что не смог сделать I Ватиканский Собор: учение о папском примате, сформулированное в «Pastor Aeternus», было дополнено учением о епископате как носителе высшей власти в Церкви. Важно то, что соборная экклезиология воспринимается католическим богословием как экклезиология общения (см. подр.: [Le Synode Extraordinaire, 1985, 17–46]).

Таким образом, католическое учение о папском примате необходимо рассматривать в совокупности с учением о епископате. Конституция «Pastor Aeternus» должна дополняться Конституцией «Lumen Gentium» [Lumen Gentium, III, 18; II Primato 2002, 13]. Аутентичное учение по данному вопросу излагает также Катехизис Католической Церкви (ч. 1, гл. 3, ст. 9). Кроме того, властные prerogatives Римского первосвященника определены в Кодексе канонического права (Codex Iuris Canonici), ч. II, разд. I, гл. I: «О Римском первосвященнике и о Коллегии епископов» («De Romano Pontifice deque collegio Episcoporum»).

Важное понятие, нуждающееся здесь в уточнении, — понятие о власти. Власть, по замечанию прот. Н. Афанасьева, «входит в Церковь, так как Церковь содержит в себе служение управления, но власть в Церкви должна соответствовать ее природе, а не быть гетерогенной по отношению к ней. В последнем случае она оказалась бы властью над Церковью, а, следовательно, над Христом» [Афанасьев, 1971, 301]. Власть в Церкви, принадлежащая епископату, должна в существе своем быть властью по образу власти Христа, пришедшего послужить братии. Но это не значит, что на практике это служение не может иметь властных атрибутов.

II Ватиканский Собор сделал в данном направлении важный шаг: он определил иерархию как *служение* (диаконию) [Lumen Gentium, III, 18]. Весьма конкретно на это указывает и современный Катехизис Католической Церкви (ч. 1, § 4) [Катехизис, 1996, 875]. Более того, по католическому учению, иерархическое служение носит коллегиальный (соборный) характер (ч. 1, § 4) [Катехизис, 1996, 876]. Наконец, служение в Церкви лично: каждый член иерархии совершает его лично, хотя и в единстве с Церковью (ч. 1, § 4) [Катехизис, 1996, 877].

Эти три существенные характеристики церковного служения вытекают из его sacramentalного характера и тесно связаны между собой. «Таинственное служение в Церкви, — резюмирует Катехизис, — есть, таким образом, служение коллегиальное и личное, несомое во имя Христа. Это обнаруживается в связях между коллегией епископов и его главою, преемником св. Петра, и в соотношении пастырской ответственности епископа за свою отдельную Церковь с общей заботой коллегии епископов о Вселенской Церкви» (ч. 1, § 4) [Катехизис, 1996, 879].

Современное учение о примате. Критические замечания

Исходя из этих замечаний, католическое учение о папском примате можно определить следующим образом.

Носителем высшей власти в Церкви является преемственный от апостолов епископат, во главе которого, как Петр среди апостолов, стоит папа [Lumen Gentium, III, 22]. Причем правильным будет признание наличия даже не двух субъектов высшей церковной власти (папа и епископат), а одного (епископат во главе с папой или же папа в единстве с епископатом) [Наги, 1994, 296; Lumen Gentium (Нотификации), 75; CIC, 1983, канон 330]. Разделение епископата и папы следует признать неправомерным. Епископская коллегия без своего главы не является коллегией (или Собором) [Lumen Gentium, III, 22; Lumen Gentium (Нотификации), 76; Юркович, 1995, 67], но и глава

без коллегии, которую он возглавляет, — нонсенс. «Епископ Рима, — как подчеркивал папа Иоанн-Павел II, — член „коллегии“, и остальные епископы — его братья в служении» [Иоанн-Павел II, 2000б, 480].

Указывая на субъект высшей власти в Церкви, мы сказали: епископат во главе с папой, сделал акцент на соборности, или коллегиальности. Однако ныне действующий Кодекс ставит иной акцент. Провозгласив в 330-м каноне единство правящего папы с епископатом, современный Кодекс немедленно нарушает это равновесие в следующих канонах, как на это справедливо указывает католический канонист проф. о. Либеро Джероза. По его словам, в статьях «О Римском Понтифике» и «О коллегии епископов», а также в других разделах «церковный законодатель, вопреки учению II Ватиканского Собора и того же 330-го канона, с удивительной настойчивостью ставит Римского Первосвященника впереди коллегии епископов» [Джероза, 1996, 342]. Обратим внимание также и на то методологическое разделение двух субъектов высшей церковной власти, которое мы находим в Нотификации, приложенных к документам II Ватиканского Собора [Lumen Gentium (Нотификации), 75]. Очевидно, такое положение вряд ли сможет быть признано удовлетворительным для православной экклезиологии. Однако, по нашему мнению, здесь можно найти выход: не ставя под сомнение и не умаляя первенство Римской кафедры, следует сделать более сильный акцент на соборности, то есть на коллегии епископов. Хороший пример этому показывает приснопамятный папа Иоанн-Павел II в энциклике «*Ut unum sint*».

Итак, папа является главой коллегии епископов, и эта коллегия является носителем высшей церковной власти. Однако, как уточняет «*Lumen Gentium*», она является таковой лишь «со своим главой, Римским Понтификом, и никогда без этого главы» [Lumen Gentium, III, 22].

Православное богословие, конечно, не станет отрицать необходимость единства папы с епископатом. Проблематичным для православных может оказаться утверждение о том, что епископат является субъектом высшей церковной власти только со своим главой — папой, «и никогда без этого главы». Здесь может возникнуть вопрос: является ли вселенский епископат таковым субъектом во время вакансии папского престола? Не предлагая пока никакого готового решения, укажем, что эта проблема также нуждается в богословском осмыслении.

Наиболее значимым и торжественным способом высшая власть осуществляется епископами на Вселенском Соборе [Lumen Gentium, III, 22; CIC, 1983, канон 337.1]. Он является, таким образом, субъектом высшей церковной власти [CIC, 1919, канон 228.1]. При этом Вселенский Собор не мыслится без папы, обеспечивающего ему статус вселенскости. «Не бывает никогда Вселенского Собора, если он как таковой не утвержден или, по крайней мере, не принят преемником Петра. И прерогатива Римского Первосвященника — созывать эти Соборы, председательствовать на них и утверждать их», — гласит Догматическая конституция «*Lumen Gentium*» [Lumen Gentium, III, 22; см. также: CIC, 1983, канон 338.1]. Но и папская ратификация немислима без единства с соборными отцами [CIC, 1983, канон 341.1; Юркович, 1995, 69]. Папа руководит Собором [CIC, 1983, канон 338.1, 2], и апелляция к Собору, обжалующая папское решение, недопустима [CIC, 1983, канон 333.3]. Последнее положение, как это очевидно, также не может сегодня найти поддержки среди православных.

Папа, как преемник главы апостолов Петра, обладает по Божественному праву первенством обычной (ординарной) власти [Pastor Aeternus, 3, 5; Lumen Gentium, III, 22; II Primato, 2002, I, 6]. Это значит, что папа, осуществляя служение Петрово (*ministerium Petrinum*), обладает властью в силу самого своего служения, а не в силу предоставления ее епископатом [II Primato, 2002, I, 5; Поттмайер, 2006, 247; Джероза, 1996, 343; Иоанн-Павел II, 2000а, 288]. По объяснению монсеньора Зинелли, данному на I Ватиканском Соборе от лица Комиссии по вопросам веры, власть ординарная — это власть, «связанная со служением согласно постоянной обязанности, в противовес власти делегированной» [Тильс, 1972, 21].

Помимо того, что власть папы ординарная (*ordinaria*), т.е. вытекающая из самой его должности, она признается также верховной (*suprema*). Это значит, что в осуществлении своей власти папа «свободен и независим от членов Коллегии епископов, будучи как таковой „никому не подсуден“ (канон 1404)» [Джероза, 1996, 343]. Такое понимание власти папы также не может быть признано приемлемым для современного православного церковного сознания. Кроме того, власть папы — полная (*plena*). В ней сосредоточено все необходимое папе для исполнения его служения, и она распространяется не только на вопросы веры и обычаев, но и на дисциплину и управление Церковью. По этой причине она «содержит все элементы, касающиеся законодательной, исполнительной, или административной, и судебной функций» [Юркович, 1995, 60; Джероза, 1996, 343].

Власть папы является епископальной, или «подлинно епископской» («*vere episcopalis*»). Это означает, что «пастырская власть папы и епископов основана на том же таинстве», но папа «наделен ею вместе с епископатам для полноты Церкви и в ее высшей форме, в то время как епископы полномочны только в рамках своего диоцеза и иерархического подчинения папе» [Поттмайер, 2006, 248]. Отцы I Ватиканского Собора дали такое определение папской власти в противовес убеждению сторонников галликанизма, которые считали, что право вмешательства папы в дела местных Церквей нарушает права епископов.

Кроме того, власть папы является также непосредственной, или прямой (*immediate*). Это значит, что свои властные полномочия папа может осуществлять без разрешения или посредничества епископов, вмешиваясь в дела местных Церквей [СИС, 1983, канон 333. 1; Юркович, 1995, 60; Джероза, 1996, 343–344]. В особых случаях члены Церкви могут обращаться напрямую к папе, минуя своего епископа [Юркович, 1995, 60].

Эти атрибуты папской власти, пожалуй, в наименьшей степени могут быть приемлемыми для христиан-некатоликов. Здесь I Ватиканский Собор оставил серьезную недоработку: на нем не были рассмотрены ни проблема ограничения примата, ни соотношение власти папы как власти непосредственной и епископской с собственно епископским служением как на уровне Вселенской Церкви, так и на уровне епархиальном. Впрочем, католические комментаторы деяний этого Собора неизменно подчеркивают: власть папы не предполагает регулярного вмешательства в текущие епархиальные дела (см. подр.: [Тильс, 1972, 21–22]). Однако вряд ли такое уточнение удовлетворит православных. В этом направлении еще должна проводиться серьезная богословская работа.

Что здесь можно утверждать определенно? Власть папы именно по существу своему, по природе — епископская, «истинно епископская» («*vere episcopalis*»), а не патриаршая или митрополичья (см.: [Rodríguez, 2002, 93, 105]). Папа является *епископом* поместной Римской Церкви. Но эта Церковь обладает первенством. И благодаря этому примату епископ Рима выступает в качестве *папы* во Вселенской Церкви (см.: [Rodríguez, 2002, 94]). Но как папа он не является неким сверх-епископом в каждой Поместной Церкви, где епископствуют свои предстоятели. Эти положения, конечно, антиномичны, но католики должны их принимать как данность.

Папе подчинены все «пастыри и верные» «всех чинов и всех обрядов», как в вопросах веры и нравственности, так и в делах, «касающихся порядка и управления Церковью, распространенной по всему миру» [Pastor Aeternus, 3]. Поэтому власть папы является также и вселенской (*universalis*). В понимании современного католического канонического права это власть, «сфера действия которой охватывает *communio Ecclesiae et Ecclesiarum* в целом, потому что только папа является главой коллегии епископов, а значит, и *caput totius Ecclesiae* (главой всей Церкви)» [Юркович, 1995, 60; Джероза, 1996, 344].

Папе принадлежит вся «полнота власти» («*plentitudo potestatis*»), а не какая-либо ее часть, хотя бы и большая [Pastor Aeternus, 3]. С этой «полнотой» тоже возникают проблемы. Главная из них: есть ли у нее ограничения? Отцы I Ватиканского Собора этот вопрос не рассматривали. Впрочем, соглашаясь с выводами монсеньора Г. Тильса,

можно предположить, что соборные отцы согласились бы с тем, что объективное ограничение у полной власти может иметь место. И ограничена эта власть может быть «либо правом естественным, либо правом Божественным» [Тильс, 1972, 22].

Папа — верховный судия, и его суд является окончательным. Конституция «Pastor Aeternus» гласит: «Так как Божественное право апостольского первенства ставит папу Римского надо всей Церковью, мы учим и провозглашаем также, что он является верховным судьей верных и что во всем, что касается церковной юрисдикции, можно апеллировать к его суду. Суд Апостольского престола, выше которого нет никакой власти, не должен никем ставиться под сомнение, и никто не имеет права осуждать его решения. Поэтому уклоняются с пути истинной веры те, кто утверждают, что позволено апеллировать власти над папой Римским на Вселенском Соборе» [Pastor Aeternus, 3]. Современное каноническое право также отражает это. Канон 1404, открывающий соответствующий раздел Кодекса, гласит: «Prima Sedes a nemine iudicatur» [CIC, 1983, канон 1404]. Вот еще один тезис, совершенно неприемлемый для экклесиологической традиции Православных Церквей. При наличии *такого* определения папского примата, надо это признать, невозможно пока рассчитывать на взаимопонимание между православными и католиками. Не будем, тем не менее, делать поспешных выводов и обратимся к еще одной проблеме, важность которой для Православной Церкви трудно переоценить.

Как соотносятся между собой непосредственная папская власть и юрисдикция епископов, управляющих местными Церквами? Как утверждает еще «Pastor Aeternus», «эта власть вселенского архиерея никоим образом не является препятствием обычной и непосредственной власти епископальной юрисдикции, которой епископы, поставленные Святым Духом (Деян 20:28) преемниками апостолов, пасут, управляют как истинные пастыри каждый своей паствой» [Pastor Aeternus, 3]. Епископы — не делегаты папы, и нельзя думать, что в Поместных Церквях епископская юрисдикция поглощается папской. Епископы — преемники Апостолов, и они осуществляют свою власть также по Божественному установлению [Lumen Gentium, III, 27]. Декларация немецкого епископата (1875), утвержденная папой Пием IX, гласит: «В силу того же установления Божия, на котором основывается должность папы, основывается также епископат: ему принадлежат права и обязанности в силу распоряжения, исходящего от Самого Бога, а папа не имеет ни права, ни власти их изменять» [Иоанн-Павел II, 2000а, 289].

Размышляя об этой серьезной экклесиологической проблеме еще в начале работы II Ватиканского Собора, видный католический богослов К. Ранер в сотрудничестве с Й. Ратцингером, позднее — папой Бенедиктом XVI, пришел к следующим выводам. «При абсолютной монархии не существует никаких независимых от его (монарха. — А. А.) воли конституционных институтов. Конечно, воля абсолютного монарха может быть ограничена известными фактами и моральными обязательствами. Но там, где его воля ограничивается какими-нибудь институтами, относящимися к конституционной структуре общества... мы не можем больше говорить об абсолютной монархии. Именно так и построена Церковь; ибо воля папы, поскольку он является высшей властью Церкви, ограничена такой реальностью, которая по воле Бога принадлежит к конституции Церкви, а именно епископатом. Не только папа фактически не может отменить епископат (если бы он это сделал, он лишил бы себя всех средств управления Вселенской Церковью), но он стоит лицом к лицу с епископатом, который не является институтом должностных лиц, созданным им самим и который он мог бы ликвидировать... Ибо епископат установлен Богом, и папский примат является основой юридического строя Церкви только совокупно с епископатом, также непосредственно установленным Христом» [Ранер, 1976, 5–6].

По католическому учению, епископы, как и апостолы, суть причастники власти Христа. В их лице «среди верующих присутствует Господь Иисус Христос, Верховный Первосвященник». «Епископы преимущественным и очевидным образом замещают Самого Христа, Учителя, Пастыря и Первосвященника, и действуют от Его лица» [Lumen Gentium, III, 21; CIC, 1983, канон 336]. Их власть — также, как и власть

папы — признается Католической Церковью собственной, ординарной и непосредственной [CIC, 1983, канон 333.1; Юркович, 1995, 60]. Сам же папа связан в общении с епископами [CIC, 1983, канон 333.2].

В идеале взаимоотношения «папа — епископы» следовало бы рассматривать по образцу взаимоотношений Лиц Пресвятой Троицы, поскольку и само единство Церкви онтологически задано именно по этому образцу, как уже выше отмечалось. И именно обратясь к иконе Троицы, мы верно можем судить о римском первенстве «в свете истинной соборности», как справедливо отмечает прот. Борис Бобринский [Бобринский, 1992, 42]. В этом случае было бы гарантировано, с одной стороны, равенство всех епископов, и папы в том числе, поскольку он — епископ по «существу», т.е. по архиерейской благодати. С другой же стороны, этим утверждалось бы и безусловное первенство папы, с согласия которого должно осуществляться все в церковной жизни. Католическое богословие такой подход, кстати, признает (см.: [Dejaifve, 1961, 147]).

Кроме того, важно отметить, что, как Римский епископ в качестве преемника ап. Петра «есть постоянное и зримое начало и основа единства как епископов, так и множества верных», так и «каждый из епископов является зримым началом и основой единства в своей отдельной Церкви, созданной по образу Вселенской Церкви, в которых и из которых состоит единая и единственная Вселенская (Catholica) Церковь. Поэтому каждый из епископов представляет свою Церковь, а все они вместе с папой — всю Церковь в союзе мира, любви и единства» [Lumen Gentium, III, 23]. Таким образом, каждый из епископов не осуществляет свою епископскую юрисдикцию над другими Церквями или над Вселенской Церковью. Епископы имеют попечение о Вселенской Церкви лишь коллегиально, и обязательно с главой своей коллегии — папой. Что же касается папы, то он, в силу своего «Петрова служения», такое попечение несет лично. (В этих формулировках мы, видимо, имеем определенные «пережитки» т.н. универсалистской экклезиологии. Каждый епископ действительно не осуществляет свою «юрисдикцию» над «не своими» Церквями, но забота о всех Церквях входит необходимой составляющей в «епископе» каждого епископа. Верно указание и на коллегиальность, и на единство с папой. Но то, что папа несет попечение о Вселенской Церкви лично, не следует понимать, что он делает это в отрыве от коллегии... Традиционные католические формулировки все-таки жестковаты, и католическому богословию надо или дать, по возможности, четкие и ясные комментарии к ним с позиции экклезиологии общения, или просто предложить новые, приемлемые для православных, если последние не могут предложить свои.)

И важно еще раз подчеркнуть, что свои властные прерогативы папа имеет в силу самого своего служения, своей должности, своего первенства в епископате, который он возглавляет [CIC, 1983, канон 331]. Его власть является ординарной (*ordinaria*), т.к., по Божественному праву, она связана с самой его должностью (см.: [Юркович, 1995, 60]).

Папское служение, однако, не является некоей высшей над епископатом степенью священства, оно не передается через рукоположение. Папа — епископ, и по епископской благодати он воистину *primus inter pares*. Во главе епископата он стоит лишь в силу своего особого Петрова служения. И папой в полном смысле слова он становится с момента своего избрания, если он уже епископ [CIC, 1983, канон 332.1].

Наконец, епископская коллегия, возглавляемая папой, является также носителем так называемой учительной власти, являющейся неотъемлемой составляющей епископского служения, и связанной с этой властью харизмой вероучительной безошибочности. При этом папа, как глава епископской коллегии, персонально наделен этой харизмой, когда выступает по вопросам веры и нравственности «*ex cathedra*» [Pastor Aeternus, 4]. Каждому отдельно взятому епископу харизму вероучительной безошибочности Католическая Церковь не усваивает [Lumen Gentium, III, 25].

Итак, согласно католическому вероучению, папа Римский осуществляет высшую церковную власть как:

- 1) верховный законодатель всей Церкви (при этом он подчинен не церковным законам, а Божественному праву);

2) верховный наставник, обладающий вероучительной безошибочностью в силу занимаемой должности, когда он в качестве верховного пастыря и учителя окончательным образом провозглашает учение о вере или нравственности (СИС, 1983, канон 749. 1);

3) и верховный судия. Он может привлекать к рассмотрению любое судебное дело: как спорное, так и карательное [СИС, 1983, канон 1417. 1]. Осуществляет он эту власть как лично, так и через суды.

Выводы

В завершение обзора католического учения о примате спросим: могут ли сегодня православные признать его учением не только вполне ортодоксальным, но и законченным, которое Православным Церквам остается лишь принять в готовом виде?

Ответ на это дает сама Католическая Церковь решениями II Ватиканского Собора, которые, «по сравнению с прошлым, с большей полнотой отвечают истинному представлению о первенстве в Церкви» [Ставровский, 1985, 97]. Речь здесь, конечно, идет об экклезиологии общения и епископате как субъекте высшей церковной власти. Но и сами эти решения еще не являются окончательными. Как отметил на римском симпозиуме 2003 г. кардинал Вальтер Каспер, «II Ватиканскому Собору не удалось полностью совместить эти новые элементы — которые на самом деле полностью соответствуют древней традиции — с положениями I Ватиканского Собора. Не удалось найти целостного решения всех вопросов. Порой говорили о двух разных экклезиологиях в текстах Собора. По окончании Собора все это привело к разногласиям относительно интерпретации, которые в значительной степени не преодолены и сегодня. В этом смысле и II Ватиканский Собор остался незавершенным. Включение служения Петра в экклезиологию в целом, равно как и соотношение вселенского и местного аспектов Церкви, применимость принципа подчиненности и ряд других богословских и практических вопросов не получили окончательного решения» [Каспер, 2006, 26].

Учение о примате Римского епископа нуждается в большем осмыслении и уточнении со стороны католиков. При этом то же самое следовало бы сказать и о православных. И это при том, что сам факт Римского первенства есть факт, общепризнанный всей полнотой Церкви. Это первенство основано на первенстве св. ап. Петра, честные мощи которого пребывают в Риме. В католическом понимании (разделяемом и рядом православных богословов) Римский епископ несет служение ап. Петра, несет его преимущественно перед всеми другими епископами. Это служение по своей глубочайшей сути — служение епископа, предстоятеля на Евхаристии, главы Церкви, председательствующего «на месте Бога» (*εις τόπον θεοῦ*) [Ignatius: *Ad Magnesios*, 6, 668]. Епископ Рима служит единству Церкви. В едином епископате единой Церкви он — «*visible principium et fundamentum* (видимое начало и фундамент)» [Lumen Gentium, III, 23; Иоанн-Павел II, 2000б, 440–441]. В этом смысл и цель его первенства.

Первенство в Церкви — не самоцель в большей степени, чем где-либо еще. И оно должно быть первенством по образу первенства, или главенства, Христа. Это — не господство в мирском, административном смысле, а служение братии. Первенствующий иерарх пребывает в единстве с Церковью и с епископатом. Это католическое богословие утверждало, кстати, и до II Ватиканского Собора [Dejaifve, 1961, 146]. И его первенство здесь может и должно богословски пониматься как первенство по образу соотношений Лиц Святой Троицы. Абсолютное равенство и единство Ипостасей в Ней сочетается с абсолютным же главенством Бога Отца.

Можно ли в этом плане говорить о подчинении Церкви и епископов папе? Видимо, да. Но еще лучше будет определение главенства папы в единстве епископата как «иерархическое общение», которое предлагает нам послесоборная католическая экклезиология [Lumen Gentium (Нотификации), Предварительное пояснительное примечание 2-е, 75].

Административно-юридическое определение примата, думается, будет неизбежным в земном бытии Церкви. Но это определение не может считаться ни исчерпывающим, ни даже просто оптимальным. Не в том его суть. Оно в принципе может определять лишь способы осуществления первенства, да и то лишь для Католических Церквей латинского обряда, пребывающих в непосредственном подчинении папе, как патриарху Запада. В осуществлении примата для Православных Церквей не может идти речи об *административном подчинении* Риму. Сегодня это понимает и сам Рим.

И потому был прав папа Бенедикт XVI, когда, еще будучи кардиналом и префектом Конгрегации вероучения, говорил, что «в отношении учения о примате Рим не должен требовать от Востока более того, что было сформулировано и воплощено в жизнь еще в первом тысячелетии» (цит. по: [Вальдмюллер, 1995, 24–25]).

И, тем не менее, современная католическая доктрина о папском примате может плодотворно использоваться Православными Церквями в выработке общепринятого понимания роли Римского папы в Церкви Христовой. Эта доктрина, во-первых, сохранила сам феномен римского Петрова первенства, издревле существовавшего в Церкви. А во-вторых, католическая послесоборная экклезиология совершенно недвусмысленно устраняет тот перекося в сторону гипертрофированного понимания папского главенства, который христианский Восток долгое время видел в средневековом папстве, а позже – в определениях Догматической конституции «*Pastor Aeternus*».

Эта Конституция, как подчеркивают католические исследователи, декларирует прежде всего *факт* папского примата, а не его *форму*. Она констатирует наличие этого первенства по Божественному праву – именно как факт. И она не ставит перед собой задачу дать ему определение с точки зрения права канонического (см.: [Тильс, 1972, 22; Rodríguez, 2002, 104]). Хотя та атрибуция папской власти, которая предлагается данным документом, насквозь пронизана юридизмом. И на сегодня это, конечно же, не является удачным решением поставленной отцами I Ватиканского Собора задачи. Более того, без дополняющего «*Pastor Aeternus*» учения «*Lumen Gentium*» о власти епископата существовала бы реальная опасность прочтения определений I *Vaticanum*'а в совершенно ложном ключе: Католическая Церковь есть огромная всемирная епархия одного Вселенского епископа – папы (см.: [Rodríguez, 2002, 105]).

Католическая экклезиология утверждает полноту папской власти, полноту власти епископата и их неразрывное единство в теле Церкви. Папа един с епископатам и со Вселенским Собором. А это – высшие органы церковной власти. Верное прочтение «*Lumen Gentium*» будет, несомненно, следующим: в Церкви существует единое епископство, осуществляющее единую власть. Все епископы пасут одно стадо верных. Епископат онтологически – «*unus et indivisus*» (см.: [Rodríguez, 2002, 106, 102]). В этом вопросе современная католическая доктрина верна древнецерковному учению о едином епископате, занимающем одну «кафедру Петрову».

Сама власть папы – епископская. Она имеет с епископатам одно происхождение и одну природу. И власть папы, и власть епископов – собственная, ординарная и непосредственная. И власть папы, и власть епископов является Божественным установлением. В их единстве, думается, примиряется противоречие, которое существует в двух различных взглядах на Вселенскую Церковь. Это «структура Вселенской Церкви (примат, коллегия епископов) и структура поместной Церкви (епископское служение)» (цит. по: [Вальдмюллер, 1995, 20]).

Наконец, тот факт, что власть папы не может рассматриваться в качестве некоей альтернативы власти епископов на местах, также следует из учения о едином епископате.

И последнее. Существует острая и настоятельная потребность в определении значения понятия «церковная власть». Католическая доктрина предлагает юридическое ее определение (даже при том, что сама власть понимается по существу своему как служение). Оно, несомненно, имеет ценность. Но это определение нельзя считать самодостаточным, даже относя понятие «власть» не только к папе, а и к епископам. Необходима новая терминология. Даже новый язык. Сейчас это понимают

и католики, и не католики. Как справедливо заметил в свое время старокатолический богослов д-р Гюнтер Гассман, «речь идет о том, чтобы найти новые слова, да даже новый язык для экуменически приемлемого Петрова служения. Во всяком случае, язык — и в этом заключается „крест“ проблемы, — в котором римско-католическому христианину не надо будет изменять своей вере, и православный, древнекатолический и евангелический христианин сможет ощутить право на веру, обоснованную на Евангелии. Теперь мне скажут: попробуй-ка, сделай такую формулу! Конечно, теология должна обратиться к таким заданиям... Необходимым и срочным является прежде всего негативно подготовить путь, т.е. удалить те аргументации, за которые сегодня нельзя больше быть ответственными» [Гассман, 1974, 36].

Собственно, к тому же поиску, сопряженному с молитвой, призывает христиан и сама Католическая Церковь. «В этой экуменической деятельности первоочередную важность имеют молитва, покаяние, изучение, диалог и сотрудничество, — говорится в Письме Конгрегации вероучения от 28 мая 1992 г., — чтобы, благодаря новому обращению ко Господу, всем было возможно признать постоянство примата Петра в его преемниках, епископах Римских, и увидеть осуществление служения Петра таким, каковое угодно Господу, как вселенское апостольское служение, присутствующее внутри всех Церквей, и, не посягая на свою природу Божественного установления, могущее выражаться различными способами, в соответствии со временем и местом, чему подтверждение — история» [Письмо, 1994, 17–18].

И повторим еще раз, что, по нашему глубокому убеждению, католическое послесоборное учение о папском примате дает прежде всего верное *направление* пониманию места и роли единого епископата в единой Вселенской Церкви. Прежде всего, церковная власть понимается в существе своем как служение, причем служение коллегиальное, или соборное. Епископат мыслится в неразрывном, органическом единстве с его главой — папой Римским, занимающим первенствующий престол и несущим Петрово служение. Папа также не отделяется от епископата. Даже одинаковые характеристики существа власти папы и епископов, хотя бы и предложенные через административно-юридическое преломление, показывают как то, что папа не является абсолютным церковным монархом, так и то, что его служение — такое же епископское, как и у всех. *Суть*, думается нам, верна. Она позволит понять именно в этом ракурсе самую болезненную проблему — проблему примата юрисдикции — исходя из учения о едином епископате.

Со своей стороны, католическая экклезиология должна дать такое ясное и недвусмысленное объяснение прерогативам папской власти, изложенным в «*Pastor Aeternus*» и «*Lumen Gentium*», чтобы у православных не оставалось понимания этой власти как некоей всемирной верховной юрисдикции с имперскими чертами. Бесспорно, что та формулировка папской власти, которую предлагает ныне действующий Кодекс канонического права, не может удовлетворить православных. Это касается прежде всего следующих определений:

- 1) Власть верховная («*suprema*»). Здесь, конечно, возникнет вопрос о верховенстве папы над Соборами. Однако, пока мы будем пребывать на почве юридикзма, ни к какому согласию мы не придем. Не лучше ли здесь обратиться к т.н. троической экклезиологии и попытаться осмыслить первенство в Церкви по аналогии с соотношением Лиц Пресвятой Троицы?
- 2) Власть полная («*plena*», «*plentitudo potestatis*»). Как соотносится эта полнота со властью епископата или Вселенского Собора? Это — снова вопрос экклезиологии. Видимо, это — та же самая власть, которую папа может осуществлять и персонально, но, конечно, в единстве с Церковью (епископатом, Собором).
- 3) Власть непосредственная или прямая («*immediata*»). Как ее можно соотносить с самостоятельностью местных Церквей и властью местных епископов? Как понимать право папы на вмешательство в дела местных Церквей? Ответ можно попытаться выработать, исходя из учения о едином епископстве и единой *cathedra Petri*.

- 4) В уточнении нуждается, пожалуй, и определение «подлинно (или истинно) епископская» («vere episcopalis»). Ясно, что в каждой Церкви может быть только один епископ и власть папы не должна дублировать власть местного епископа или подавлять ее. Католическая доктрина, как мы видели, опровергает такое понимание папской власти. В выражении «истинно епископская» мы можем видеть указание на природу папской власти. Православные должны иметь точный комментарий к этому определению.
- 5) Власть вселенская («universalis»), предполагающая, что папе подчинены все пастыри и все верные, всех чинов и всех обрядов, и в вопросах веры и нравственности, и в вопросах порядка и управления всемирной Церковью. Пока такое чисто административное определение будет существовать, ни о каком согласии с Православной Церковью, очевидно, речи идти не может. Здесь снова можно обратиться к пояснению п. 1.
- 6) Те же претензии православные могут высказать, и касаясь прав папы как верховного судии над Церковью.
- 7) Наконец, в пояснении нуждается также и учение о папской вероучительной безошибочности. Это учение, надо честно признать, в действительности неизвестно православным, и его следует рассматривать отдельно.

В системе универсалистской экклезиологии, насквозь проникнутые юридически-правовым сознанием, эти определения никогда не будут приняты православными. Необходимо осмыслить их в обновленной экклезиологии общения, причем лучше всего — сообща с Православными Церквями. Экклезиология эта еще только развивается, и легкого и быстрого решения этих вопросов мы вряд ли можем ожидать. Но все-таки, опираясь на все послесоборное учение о примате папы в комплексе, мы надеемся, что согласие и взаимопонимание достижимо. И главное для этого, конечно же, — искреннее обращение к Господу Иисусу Христу, истинному Главе Церкви, с молитвой о единстве.

Источники и литература

1. Андреев (2018) — Андреев О. Підхід до проблеми церковної першості з позицій еклезіології сопричастя // Гілея. Науковий вісник. Київ, 2018. № 128 (1). С. 243–250.
2. Андреев (2019) — Андреев А. Учение свмч. Киприана Карфагенского о единой *cathedra Petri* и его актуальность в обсуждении проблемы папского примата // Гілея. Науковий вісник. Київ, 2019. № 142 (3). Ч. 2. С. 7–14.
3. Афанасьев (1971) — Афанасьев Н., *протопресв.* Церковь Духа Святого. Paris: ИМКА-Press, 1971.
4. Бобринский (1992) — Бобринский Б., *протопресв.* Итоги экуменического диалога между католиками и православными // Le Messenger. Вестник РХД. 1992. Is. II. № 165. Париж; Нью-Йорк; М., 1992. С. 31–43.
5. Вальдмюллер (1995) — Вальдмюллер Л., *прелат.* Возможно ли евхаристическое общение Православных Церквей с Римом? // Логос. Диалог Восток–Запад. Брюссель; Мюнхен; М., 1995. Т. 50.
6. Вера, таинства и единство Церкви (1987) — Вера, таинства и единство Церкви. Бари, 1987 г. // Bari, 1987, Valamo, 1988, Balamand, 1993. Commission mixte catholique-orthodoxe pour le dialogue théologique / Бари, 1987 г., Новый Валаам, 1988 г., Баламан, 1993 г. Международная смешанная богословская комиссия. 2. Unité / Единство. Editions du Livre ouvert, 1995. С. 16–79.
7. Выводы (1998) — Выводы смешанного Комитета // Первенство Римского епископа в общении Церквей / Смешанный православно-католический Комитет во Франции. М., 1998. С. 112–122.

8. Гассман (1974) — *Гассман Г.* Папское служение — экуменическая перспектива // Папство и Петрово служение: Сб. статей (доклады, 26–27.10.1974 г., Цюрих). Перевод. Машинопись // Из фондов б-ки МДА.
9. Джероза (1996) — *Джероза Л.* Каноническое право в Католической Церкви. М.: Христианская Россия, 1996. 379 с.
10. Иоанн-Павел II (2000а) — *Иоанн-Павел II, papa.* Верую в Церковь Единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую. М., 2000. Т. I. 762 с.
11. Иоанн-Павел II (2000б) — *Иоанн-Павел II, papa.* Ut unum sint // Православие и Католичество. От конфронтации — к диалогу. М., 2000. С. 427–500.
12. Каспер (2006) — *Каспер В., кардинал.* Введение в предмет и католическую герменевтику постановлений I Ватиканского Собора // Петрово служение. Диалог католиков и православных. Под ред. кардинала В. Каспера. М.: ББИ, 2006. С. 17–34. (Сер.: Диалог).
13. Катехизис (1996) — Катехизис Католической Церкви. М., 1996. 813 с.
14. Наги (1994) — *Наги С., кардинал.* Католическая Церковь. Богословские обоснования. Рим; Люблин: Изд-во Святого Креста. 1994. 312 с.
15. Окружное послание (1895) — Окружное послание 1895 г. // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX вв. о православной вере. М., 1995. (Репр.: СПб., 1896). С. 245–270.
16. Письмо (1994) — Письмо Конгрегации по вопросам вероучения Епископам Католической Церкви о некоторых аспектах представления о Церкви как об общении // *Эве Ф., свящ.* Тексты о Церкви. М.: Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского, 1994. С. 11–18.
17. Послание Восточных Патриархов (1848) — Послание Восточных Патриархов 1848 г. // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX вв. о православной вере. М., 1995. (Репр.: СПб., 1896). С. 198–244.
18. Поттмайер (2006) — *Поттмайер Г. Й., свящ.* Современные дискуссии о первенстве в связи с I Ватиканским Собором // Петрово служение. Диалог католиков и православных / Под ред. кардинала В. Каспера. М., ББИ, 2006. С. 236–256. (Сер.: Диалог).
19. Ранер (1976) — *Ранер К., свящ.* Епископат и примат // Логос. Paris; Bruxelles, 1976. Trimestriel № 1–4. С. 1–21.
20. Ставровский (1985) — *Ставровский А.* О безусловности вероучительных суждений Папы // Символ. Париж, 1985. № 14. С. 84–103.
21. Таинство священства (1988) — Таинство священства в структуре таинств Церкви (В частности, важность апостольской преемственности для освящения и единения народа Божьего), Новый Валаам, 1988 г. // Bari, 1987, Valamo, 1988, Balamand, 1993. Commission mixte catholique-orthodoxe pour le dialogue theologique / Бари, 1987 г., Новый Валаам, 1988 г., Баламан, 1993 г. Международная смешанная богословская комиссия. 2. Unité / Единство. Editions du Livre ouvert, 1995. С. 80–137.
22. Тайна Церкви и Евхаристии (1982) — Тайна Церкви и Евхаристии в свете тайны Святой Троицы; Мюнхен, 1982 // Православие и Католичество. От конфронтации к диалогу. М., 2000. С. 265–277.
23. Тильс (1972) — *Тильс Г., свящ.* О богословском смысле первенства // Логос. 1972. № 2 (6). С. 17–36.
24. Фрис (1992) — *Фрис В. де., свящ.* Православие и Католичество. Противоположность или взаимодополнение? Брюссель, 1992. 76 с.
25. Эве (1994) — *Эве Ф., свящ.* Курс экклесиологии. М.: Колледж католической теологии им. Св. Фомы Аквинского, 1994. 44 с.
26. Юркович (1995) — Каноническое право о народе Божием / Сост. свящ. И. Юркович. М.: Истина и жизнь, 1995. 448 с.
27. CIC (1919) — Codex Juris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus praefatione fontium annotatione et indice analitico-alphabetico ab emo Petro card. Gasparri auctus. Romae: Typis Poliglottis Vaticanis MCMXIX. 778 p.
28. CIC (1983) — Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli P. P. II promulgatus. Libreria Editrice Vaticana, MDCCCCLXXXIII. 317 p.

29. *Laetentur caeli* – Concilio Ecumenico Fiorentino. Bolla d'unione “*Laetentur caeli et exultet terra*”. Firenze. 6 luglio 1439. Firenze: AGAF., s.a. 15 p.
30. Il Primato (2002) – Il Primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede. Testo e commenti. Libreria Editrice Vaticana, 2002. P. 9–21.
31. Dejaifve (1961) – *Dejaifve G. Pape et Évêques au premier Concile du Vatican*. Desclée de Brouver, 1961. 154 p.
32. Ignatius: *Ad Magnesios* – *Ignatius Theophorus*. Epistola ad Magnesios // PG 5. P. 661–674.
33. Lanne (1979) – *Lanne E. La conception post-tridentine de la Primauté et l'origine des Églises unies* // *Irénikon*. Chevetogne, Belge: Monastère Bénédictin, 1979. No. 1.
34. Le Synode Extraordinaire (1985) – Le Synode Extraordinaire 1985 // *La Documentation catholique* 1909 (5.01.1986). P. 17–46.
35. *Lumen Gentium* – II Ватиканский Собор, Догматическая конституция о Церкви *Lumen Gentium* [«Свет народов»] (21 ноября 1964) // *Документы II Ватиканского Собора*. Москва: Паолине, 1998. С. 63–130.
36. *Pastor Aeternus* – Догматическая конституция «*Pastor Aeternus*» // *Эве Ф., свящ.* Тексты о Церкви. М.: Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского, 1994. С. 3–7.
37. Rodríguez (2002) – *Rodríguez P. Natura e fini del Primato del Papa: il Vaticano I alla luce del Vaticano II* // Il Primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede. Testo e commenti. Libreria Editrice Vaticana, 2002. P. 81–111.

Священник Димитрий Лушников

Доказательства существования Бога в естественном богословии профессора Московской духовной академии В. Д. Кудрявцева-Платонова (1828–1891)



УДК 271.2-756(470-25):27-141
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_95
EDN TEIPDA

Аннотация: Статья посвящена изучению рационально-теологического наследия профессора философии Московской духовной академии Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова (1828–1891). Выявлено, что разработанная Кудрявцевым-Платоновым философская система трансцендентального монизма (с точки зрения гносеологии представляющая собой рационалистический реализм, в плане же онтологии — умеренный дуализм) оказалась наиболее плодотворной для создания им системы естественного богословия, центром тяжести которой стала доктрина доказательств существования Бога. Показано, что при разработке последней Кудрявцев-Платонов особое внимание уделил разбору Кантовой критики доказательств, что в конечном итоге способствовало выработке его собственных форм онтологического и нравственного доказательств. Подробно рассматриваются достоинства и недостатки учения Кудрявцева-Платонова о доказательствах бытия Божия. Делается вывод, что предложенная профессором Московской духовной академии рационально обоснованная, построенная на критике различных философских учений защита теизма оказала заметное влияние на дальнейшее развитие отечественной школы рационального духовно-академического богословия.

Ключевые слова: Московская духовная академия, В. Д. Кудрявцев-Платонов, метафизический теизм, трансцендентальный монизм, естественное богословие, основное богословие, апологетика, доказательства существования Бога.

Об авторе: **Священник Димитрий Юрьевич Лушников**

Кандидат богословия, кандидат теологии, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: hram-sretenya@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7985-1371>

Для цитирования: Лушников Д., *свщ.* Доказательства существования Бога в естественном богословии профессора Московской духовной академии В. Д. Кудрявцева-Платонова (1828–1891) // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 95–116.

Статья поступила в редакцию 09.05.2024; одобрена после рецензирования 03.06.2024; принята к публикации 25.06.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Priest Dimitry Lushnikov

**Proofs for God's Existence in Natural
Theology of V. D. Kudryavtsev-Platonov,
Professor of Moscow Theological Academy (1828–1891)**

UDK 271.2-756(470-25):27-141
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_95
EDN TEIPDA



Abstract: The article is devoted to studying the rational theology heritage of Viktor Dmitrievich Kudryavtsev-Platonov, professor of philosophy of Moscow Theological Academy (1828–1891). It has been found out that the philosophical system of “transcendental monism” developed by Kudryavtsev-Platonov (being, from the epistemology point of view, rationalistic realism, and from the ontology point of view, moderate dualism) turned out to be the most fruitful for his creating a system of natural theology whose centre of gravity was the doctrine of proofs for God's existence. It is shown that developing the latter, Kudryavtsev-Platonov paid special attention to analyzing Kant's criticism of the proofs, which in the end contributed to developing his own forms of ontological and moral proofs. The advantages and disadvantages of Kudryavtsev-Platonov's doctrine of proofs for God's existence are examined in detail. It is concluded that the defense of theism, rationally based and built on criticism of various philosophical teachings, which was proposed by the professor of Moscow Theological Academy, had a noticeable impact on further development of the Russian school of rational theology in theological academies.

Keywords: Moscow Theological Academy, V. D. Kudryavtsev-Platonov, metaphysical theism, transcendental monism, natural theology, fundamental theology, apologetics, proofs for God's existence.

About the author: Priest Dimitry Yurievich Lushnikov

Candidate of Theology, Candidate of Divinity, Associate Professor, Head of the Department of Theology at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: hram-sretenya@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7985-1371>

For citation: Lushnikov D., priest. Proofs for God's Existence in Natural Theology of V. D. Kudryavtsev-Platonov, Professor of Moscow Theological Academy (1828–1891). *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 95–116.

The article was submitted 09.05.2024; approved after reviewing 03.06.2024; accepted for publication 25.06.2024.

Научно-преподавательская деятельность

В. Д. Кудрявцева-Платонова

С именем Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова (1828–1891) связана одна из самых замечательных страниц истории развития рационального богословия Московской духовной школы. «Славный преемник о. Ф. А. Голубинского» [Глубоковский, 2002, 42], Виктор Дмитриевич, следуя по стопам своего учителя, сумел в собственных обширных богословско-философских трактатах во многом раскрыть и развить основные положения его естественного богословия (см.: [Глаголев, 1898, 98]. По словам прот. Т. Буткевича, В. Д. Кудрявцев-Платонов в своем курсе метафизики «удивительно полно и обстоятельно, с умением, свойственным только ему одному, изложил все те истины, которые входят в состав так называемого естественного или рационального богословия» [Буткевич, 1899, 445].

Родился будущий «добрый гений Академии» [Татарский, 1892, № 3, 81] 9 октября 1828 г. в семье полкового священника (впоследствии протоиерея) в погосте Кудерёв Новоторжевского уезда Псковской губернии. В силу того, что по долгу службы отца семья неоднократно меняла место жительства, будущему профессору для получения низшего и среднего духовного образования пришлось пройти несколько учебных заведений. В конечном итоге как лучший выпускник Черниговской духовной семинарии в 1848 г. он был направлен в МДА. Во время обучения в последней Виктор Дмитриевич Кудрявцев, как лучший по успеваемости, был удостоен стипендии митр. Платона (Левшина) и, по существовавшему в то время в Академии обычаю, прибавления к своей фамилии — Платонов. В 1852 г., окончив курс академического обучения и защитив магистерскую диссертацию по догматическому богословию «О единстве человеческого рода»¹, он был оставлен бакалавром (преподавателем) библейской истории и греческого языка². В 1854 г. по рекомендации проф. Голубинского, оставившего тогда по состоянию здоровья Академию и посчитавшего В. Д. Кудрявцева-Платонова «самым достойным преемником» [Голубинский, 1892, 14], последний был перемещен на кафедру философии, которую возглавлял до конца своей преподавательской карьеры. Основной философской дисциплиной, преподававшейся В. Д. Кудрявцевым-Платоновым до самой смерти³, была метафизика. Кроме последней, Виктор Дмитриевич также читал лекции по истории древней философии (1854–1870) и логике (1870–1891)⁴, недолгое время преподавал немецкий (1856–1858) и французский (1860–1870) языки.

В 1857 г. В. Д. Кудрявцев-Платонов был утвержден в звании экстраординарного, а в 1858 г. — ординарного профессора Академии. После преобразования Московской духовной школы согласно Уставу 1869 г. он был назначен помощником ректора по богословскому отделению, оставаясь в этой должности до введения нового Устава 1884 г., в разработке которого принял самое активное участие (см.: [Артемкин, 2015, 252]). В 1873 г. Кудрявцев-Платонов защитил докторскую диссертацию «Религия, ее сущность и происхождение» и был утвержден Св. Синодом в звании доктора богословия⁵. В 1877 г. был удостоен звания заслуженного профессора.

¹ По свидетельству профессора МДА И. А. Татарского (1850–1916), диссертация получила положительный отзыв свт. Филарета (Дроздова), а после ее публикации в «Прибавлениях к изданию творений святых Отцов» (ч. XI–XIII, 1850–1854) — восторженный отзыв бывшего ректора МДА свт. Филарета (Гумилевского). См. об этом: [Татарский, 1892, № 3, 84–85].

² Курс лекций по библейской истории, читанный с 1852 по 1854 гг., опубликован не был. Рукопись, по данным описи архива В. Д. Кудрявцева-Платонова, находится в научно-исследовательском отделе рукописей РГБ. См.: ОР РГБ. Ф. 823. Оп. 3. Д. 17.

³ По свидетельству С. С. Глаголева, последняя лекция была прочитана В. Д. Кудрявцевым-Платоновым за несколько дней до кончины, см.: [Глаголев, 1915, 97].

⁴ См.: [Голубцов, 1987, 6–7]. Курс лекций по логике частично сохранился в рукописи на 82 листах в архиве проф. Кудрявцева-Платонова, см.: (ОР РГБ. Ф. 823. Оп. 5. Д. 1).

⁵ Докторский диспут опубликован в журнале «Православное обозрение» [Православное обозрение. 1872. № 2. С. 122–125].

Подтверждением высочайшего профессионального уровня В. Д. Кудрявцева-Платонова может служить то, что он дважды приглашался ведущими университетами России (Московским в 1860 г. и Санкт-Петербургским в 1861 г.) к занятию в них кафедры философии⁶.

На протяжении всей жизни Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов страдал хроническим заболеванием дыхательных путей. Перенеся уже в преклонном возрасте воспаление легких, скончался 3 декабря 1891 г. Похоронен на Сергиево-Посадском Вознесенском кладбище рядом со своей супругой. В настоящее время местонахождение его могилы неизвестно⁷.

* * *

Многочисленные прижизненные журнальные публикации В. Д. Кудрявцева-Платонова в большей своей части были сведены воедино и изданы братством прп. Сергия Радонежского в течение 1893–1894 гг., уже после его смерти, в трех томах по три выпуска в каждом (всего 9 книг)⁸. Особый интерес для настоящей статьи представляют все три выпуска 2-го тома под названием «Исследования и статьи по естественному богословию» [Кудрявцев-Платонов, 1892], а также некоторые исследования, содержащиеся в 1-м и 3-м выпусках 3-го тома, именуемого «Исследования и статьи по космологии и рациональной психологии» [Кудрявцев-Платонов, 1894], посвященные рассмотрению вопросов, входящих в тематический канон основного богословия. Речь идет о проблематике происхождения мира и рационального обоснования истины бессмертия души.

Кроме этого, в 1889–1890 гг. В. Д. Кудрявцевым-Платоновым был издан учебник для семинарий «Начальные основания философии»⁹, представлявший собой краткий курс его академических лекций по метафизике (см.: [Соколов, 1892, 65]), а также обобщенное изложение существенных моментов из некоторых ранее опубликованных статей и исследований (см.: [Корсунский, 1892, 24]). В силу последнего можно согласиться с мнением А. И. Абрамова, посчитавшего «Начальные основания философии» основной и центральной работой В. Д. Кудрявцева-Платонова (см.: [Абрамов, 1994, 93]).

Учитывая данное обстоятельство, а также то, что характерной чертой сочинений В. Д. Кудрявцева-Платонова является чрезвычайно подробное изложение материала¹⁰, и принимая во внимание, что для целей настоящей статьи особенно важен именно анализ основных положений рационально-теологических построений Кудрявцева-Платонова, далее мы будем преимущественно опираться на данный краткий вариант его академического курса [Кудрявцев, 1915] и лишь для уточнений обращаться к варианту более полному, т. е. к указанным выше 2-му и 3-му тому его сочинений.

Особо отметим, что, прежде чем приступить к исследованию естественного богословия В. Д. Кудрявцева-Платонова, необходимо предварительно рассмотреть вопрос об основных принципах, методе и задачах его философии, во многом определивших характер, состав и значение его рационально-теологических построений.

⁶ После отказа В. Д. Кудрявцева-Платонова Московскому университету кафедру философии там занял известный в будущем русский философ, выпускник КДА П. Д. Юркевич (1827–1874).

⁷ Подр. о биографии В. Д. Кудрявцева-Платонова см.: [Артемкин, 2015; Корсунский, 1892; Соколов, 1892; Татарский, 1892].

⁸ О не вошедших в собрание и оставшихся в рукописях текстах В. Д. Кудрявцева-Платонова см.: [Глаголев, 1915, 107].

⁹ В 1889 г. вышла первая часть, «Начальные основания гносеологии и естественного богословия», в 1890 г. — вторая, «Начальные основания космологии, рациональной психологии и нравственной философии». В последующих изданиях обе части были объединены.

¹⁰ С. С. Глаголев отмечает, что В. Д. Кудрявцева-Платонова нередко упрекали в растянутости изложения, отмечая длинноту его речи. Однако сам Глаголев считает, что благодаря этой растянутости сочинения его учителя отличаются необыкновенной ясностью и в большей своей части не дают повода к спорам, перетолкованиям и недоразумениям (см.: [Глаголев, 1915, 109]).

По мнению С. С. Глаголева, формирование философской позиции В. Д. Кудрявцева-Платонова во многом проходило по линии преемственности воззрений прот. Феодора Голубинского, каковые воззрения Кудрявцев-Платонов развил и обосновал, при этом «не видно, чтобы он отступал от них, особенно в существенном» [Глаголев, 1915, 107]. Например, Виктор Дмитриевич через о. Ф. Голубинского воспринял концепцию Якоби об особом органе восприятия Божества (см.: [Глаголев, 1915, 108]), ставшую одной из отличительных черт его гносеологических построений в целом и теории богопознания в частности.

Отметим, что Кудрявцев-Платонов, как и проф. Ф. Голубинский, широко использовал наработки современных ему западных исследователей, при этом, по словам С. С. Глаголева, «всегда утилизировал их в целях апологии теистической философии» [Глаголев, 1915, 107]. В докторской диссертации Виктор Дмитриевич пользуется работками О. Пфлейдерера (1839–1908), в анализе познания — Г. Ульрици (1806–1884) и О. Либмана (1840–1912), в трактате об атомизме — Г. Т. Фехнера (1801–1887), в критике материализма как метафизического учения — Ф. А. Ланге (1828–1875), в истории религии — А. Ревилы (1826–1906), в лекциях по логике — А. Тренделенбурга (1802–1872)¹¹.

В то же время для В. Д. Кудрявцева-Платонова был характерен некий «благородный консерватизм, который никогда не допускал в нем одностороннего увлечения какой-нибудь философской теорией, как бы она ни была модной или блестящей» [Татарский, 1892, 164], и во всех случаях прямой зависимости или сближения с различными мыслителями он никогда не оказывался в рабской зависимости от них, неизменно демонстрируя критическое отношение к решению философами тех или иных вопросов [Тихомиров, 1894, 41]. Так, к примеру, целиком заимствуя аргументацию А. Тренделенбурга против учения Г. Ф. Гегеля о категориях, Кудрявцев-Платонов тем не менее не принимает его вывода в пользу религиозного агностицизма и утверждает, что категории имеют объективное значение в приложении к бытию не только условному, но и безусловному (см.: [Кудрявцев-Платонов: *Метафизический анализ*, 1894, 172–174]).

К философии И. Канта В. Д. Кудрявцев-Платонов относился еще более критически, нежели его учитель проф. прот. Ф. Голубинский. Прот. Владимир Мустафин и А. И. Абрамов единодушны в мнении о том, что Кудрявцев-Платонов, признавая априорное происхождение идей пространства и времени, как субъективных форм чувственного познания, и категорий, как формальных законов познания предметов опыта, вместе с тем утверждает, что пространство и время суть реальная принадлежность самих вещей, а категории суть реальные формы бытия внешнего мира, т. е. определения не только нашего мышления, но и познаваемого при помощи нашего мышления бытия. В целом Кудрявцев-Платонов в своей гносеологии отстаивал, вопреки субъективному идеализму Канта, реализм нашего познания, т. е. возможность приобретения хоть и относительного, но достоверного познания реальности (см.: [Абрамов, 1994, 94–95; Мустафин, 1973, 81–91, 102–104]).

При этом, по мнению А. И. Абрамова, у Кудрявцева-Платонова критика философского учения Канта «не была простым отрицанием, чем-то исключительно негативным, а носила конструктивный характер своеобразной точки отчета и способа отталкивания при обосновании своих собственных теистических построений» [Абрамов, 1994, 94].

В целом особенность философского метода В. Д. Кудрявцева-Платонова, по мнению его ученика, профессора кафедры истории философии МДА Павла Васильевича Тихомирова (1868–1937), состояла в том, что «основоположения для решения всякого философского вопроса он обыкновенно открывал путем критического анализа существующих уже решений; при этом задачей его, по большей части, оказывалось — или сделать выбор между двумя противоположными решениями данного вопроса, или же примирить их, отбросивши крайности и стараясь пройти средним путем» [Тихомиров, 1894, 40–41]. Так, Кудрявцев-Платонов «избег и эмпирического

¹¹ См.: [Глаголев, 1915, 108]. Также см.: [Тихомиров, 189, 41].

скептицизма Юма, и субъективизма Канта, и пантеизма Гегеля, и, наконец, рационалистического агностицизма Тренделенбурга, пользуясь поочередно аргументами каждого из этих крайних учений для опровержения других» [Тихомиров, 1894, 13].

По мнению исследователя, тонкое и критическое отношение В. Д. Кудрявцева-Платонова к разнообразным началам или принципам философии было направлено в первую очередь на создание собственной системы метафизических идей, при этом во всем согласной с христианским учением. Поэтому если и можно говорить об определенном эклектизме его философии, то лишь в смысле «отсутствия стремления к часто ненужному оригинальничанию» [Тихомиров, 1894, 41], но никак не в понимании ее сущности как беспринципного выбора между различными философскими мнениями [Тихомиров, 1894, 41].

Профессор Алексей Иванович Введенский (1861–1913), ученик и преемник В. Д. Кудрявцева-Платонова по кафедре метафизики и логики, в своих специальных работах подробно изложивший и проанализировавший религиозно-философское учение своего наставника¹², видел высшую цель всей его философской деятельности в стремлении к оживлению и просветлению сферы мысли духом и светом христианства. Именно для реализации этой цели Кудрявцевым-Платоновым была разработана цельная, оригинальная¹³, в духе христианского идеализма, система «трансцендентального монизма» (см.: [Введенский, 1893б, 7]). По мнению Введенского, Кудрявцев-Платонов первоначальной и основной истиной нашего познания, при помощи которой можно привести к единству т.н. аксиомы, или основные истины, нашего познания, считал истину бытия Абсолютного, без признания которой невозможно объяснить ни существование мира физического и духовного, ни саму достоверность его познания. Таким образом, идея Божества устанавливается в его системе как верховный, проникающий всю систему гносеологический принцип, при помощи которого ставится и решается специальный вопрос об отношении различных форм или видов нашего познания (эмпирического, рационального и идеального) к действительному бытию или, что то же, об объективном значении нашего познания.

Указывая на онтологическую и гносеологическую самопротиворечивость двух монизмов (материалистического и идеалистического) и их односторонность, а также учитывая справедливое стремление нашего сознания к преодолению дуализма, т.е. стремление к отысканию единой и коренной сущности и начала всего существующего, В. Д. Кудрявцев-Платонов предложил в качестве такового начала считать отличное от мира высочайшее Существо. Только с признанием бытия такого Существа, которое не является субстанцией мировых явлений (как духовных, так и физических), но творческой причиной их бытия, можно, по его мнению, преодолеть дуализм духа и материи, поскольку он уже не будет непримиримым раздвоением Его собственной природы, но положенным Им Самим различием двух основных начал условного бытия. Таким образом, трансцендентальный монизм, согласно которому объединяющее начало возвышается над областью бытия условного, с одной стороны, преодолевает крайности монизмов субстанциональных (материализма и идеализма), а с другой — удобно согласуется со свидетельствами сознания и опыта, утверждающими дуализм духа и материи (см.: [Введенский, 1893б, 18–19]).

¹² [Введенский, 1892; Введенский, 1893б]. В последнем издании, с некоторыми дополнениями в примечаниях и уточнениями, сохранены первые четыре отдела предыдущей публикации. Добавлены отделы, посвященные разбору учений о доказательствах бытия Божия, творении мира, сущности и происхождении религии. См. также главу «О жизненно-практических принципах Виктора Дмитриевича» во [Введенский, 1893б] (с. 71–82) и [Введенский, 1893а; Введенский, 1895].

¹³ А. И. Введенский отмечает, что в то время западная философия была богата всякими *монизмами* и *трансцендентальностями*, но последовательной системы и самого термина «трансцендентальный монизм» не имела. Отличие последней от имманентного (идеалистического) монизма Гегеля и реалистического Шеллинга и Гартмана — в том, что он преодолевает как их односторонность, так и общую для них пантеистическую тенденцию. См.: [Введенский, 1893б, 7–8].

По мнению А. И. Введенского, данная онтологическая установка позволила В. Д. Кудрявцеву-Платонову опереться в гносеологии на принцип умеренно-критического реализма и, в конечном итоге, положительно решить эпистемологическую проблему объективности нашего познания по всех его возможных вариантах (эмпирическом, рациональном и мистическом (идеальном)), которые нашли у автора свое объединение в конкретном единстве цельного идеалистического мировоззрения (см. подр.: [Введенский, 1893б, 19–23]). Основная идея метафизического учения о познании В. Д. Кудрявцева-Платонова состоит в том, что «наше эмпирическое и рациональное познание не есть субъективный продукт нашего творчества, создания которого произвольно налагались бы на некоторый не имеющий с ними ничего общего X, называемый нами природой, но — выражение в нашем духе самой природы, ее различных свойств и сторон» [Введенский, 1893б, 23]. Отсюда, по аналогии, наше идеальное познание (идеи истины, добра, красоты, абсолютного совершенства и Существа всесовершенного) также не есть нечто субъективное, но — отображение в нашем духе объективной реальности. Поэтому ключевым моментом в гносеологической концепции В. Д. Кудрявцева-Платонова становится идея об особом органе восприятия этого идеального сверхчувственного мира, который аналогичен органам внешних чувств (см.: [Введенский, 1893б, 24]). Другими словами, «деятельность этой способности по отношению к сверхчувственному есть восприимательная, аналогическая по форме с деятельностью чувств внешних по отношению к миру внешнему, а знание сверхчувственного, сообщаемое этой способностью, есть непосредственное» [Глаголев, 1915, 103].

Эта мысль была заимствована Кудрявцевым-Платоновым у Якоби, но, в отличие от последнего, выставлена более обоснованной: положительно через указанную выше аналогию, отрицательно — через *reductio ad absurdum* возможных теорий, объясняющих происхождение нашего идеального познания (см.: [Введенский, 1893б, 24]).

Профессор П. В. Тихомиров, характеризуя основные положения философской системы своего учителя, вполне обоснованно определяет его гносеологию как *рационалистический реализм*, а онтологию как *подчиненный* или *положенный от Бога дуализм*, при котором обе стороны бытия (материальная и духовная), взаимообуславливающие себя, объединяются единой высочайшей Первопричиной бытия. Самое же существенное и оригинальное в указанной системе П. В. Тихомиров видел в ее религиозном характере, т. е. в признании бытия Божия как реального принципа философии (см.: [Тихомиров, 1894, 42–44]).

Понимаемая таким образом философская система В. Д. Кудрявцева-Платонова, с ее четко определенными решениями гносеологических и онтологических проблем, может считаться наиболее пригодной (оптимальной) для разработки системы естественного богословия и решения уже общей апологетической задачи основного богословия — обоснования христианского или теистического мировоззрения.

Естественное богословие В. Д. Кудрявцева-Платонова

В. Д. Кудрявцев-Платонов в своей метафизической системе к естественному богословию — «учению о безусловно сущем» [Кудрявцев, 1915, 1] — относит доказательства бытия Божия и учение о свойствах Бога, отдельную главу посвящая проблематике отношения Бога к миру, где вместе с критикой дуализма, деизма и пантеизма рассматривает идею Божественного Промысла. Все указанные доктрины, за исключением учения о Божественных атрибутах¹⁴, входят в куррикулум современного основного богословия. Отметим, что к разработанным В. Д. Кудрявцевым-Платоновым темам, входящим в предметную структуру основного богословия, также можно отнести: о сущности и происхождении религии (особенно критический анализ атеистических

¹⁴ О причине отсутствия данной доктрины в современной системе основного богословия см. специальную статью: [Лушников, 2023].

теорий о происхождении религии и положительное учение о происхождении идеи о Боге)¹⁵, о границах естественного богопознания и необходимости сверхъестественного откровения, о творении мира Богом и о бессмертии души.

Поскольку, по мнению А. И. Введенского, центральное место в естественном богословии В. Д. Кудрявцева-Платонова занимают доказательство существования Бога (см.: [Введенский, 1893б, 24]), уделим их изложению особое внимание.

Итак, для Кудрявцева-Платонова разработка доктрины доказательств бытия Божия имеет не только апологетическое значение, в плане опровержения материализма и атеизма, но и фундаментально-фундирующее для религиозного сознания самих верующих, т. е. в контексте исследования рациональных оснований нашей веры в существование Бога (см.: [Кудрявцев, 1915, 149–150]).

Прежде чем перейти к изложению и оценке самих доказательств, Виктор Дмитриевич останавливается на опровержении принципиального возражения против самой возможности их существования, которое основывается, по его мнению, на правильной и поддерживаемой им самим идее того, что источник и основание полной уверенности в бытии Божиим находится не в самостоятельной деятельности умозаключающего рассудка, а в религиозном сознании, в реальном и живом воздействии на наш дух Существа бесконечного (см.: [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 208]). Однако, в отличие от философов, считающих на этом основании доказательства бытия Божия бесполезными и даже вредными (поскольку ожидаемая в этом случае неудача может лишь скомпрометировать религиозную веру)¹⁶, Кудрявцев-Платонов полагает, что истинное познание реальности никогда не ограничивается непосредственными убеждениями. Последние должны быть возведены в степень рационально обоснованных понятий, в чем и заключается важнейшая задача философского знания. Это касается анализа чувственного и рационального познаний, но также может быть отнесено и к познанию религиозному. Нельзя согласиться с тем, что истина существования Бога до такой степени ясна для непосредственного религиозного сознания, что не требует никакого рационального исследования для своего подтверждения. Поэтому задачами философии и рационального богословия, которые не может разрешить одна лишь непосредственная убедительность религиозного сознания, являются: 1) стремление доказать саму необманчивость истины бытия Божия, ее не только субъективную роль, но и объективную достоверность; 2) стремление выявить и обосновать существенные признаки ясного и определенного понятия о Боге (см.: [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 209–211]).

В возражении Якоби против доказательств бытия Божия, основанном на вышеуказанном гносеологическом принципе, В. Д. Кудрявцев-Платонов усматривает логическую ошибку смещения категорий — метафизического начала бытия вещей и гносеологического начала их познания: «Нет спора, что Бог есть основание бытия мира, но не менее верно и то, что мир есть основание познания Бога. В действительном ходе нашего познания мы познаем не явления из бытия, не действия из причин,

¹⁵ В «Начальных основаниях философии» данная тематика помещена самим автором в первый раздел — «Начальные основания гносеологии». Однако издатели его трудов, на наш взгляд, вполне справедливо включили ее во второй том сочинений автора «Исследования и статьи по естественному богословию».

¹⁶ К таким он относит прежде всего Якоби и его последователей, а также философов, занимающих промежуточное положение между ним и Кантом: Я. Ф. Фриза (1773–1843), Ф. Бутервека (1766–1828), К. А. Эшенмайера (1768–1852) и др. См.: [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 208]. Из современных исследований, посвященных указанным философам, можно отметить весьма содержательные статьи В. В. Золотухина. По мнению автора, для Фриза восприятие Божественной реальности доступно исключительно посредством веры, учение Бутервека он называет самой методологически совершенной и спекулятивно проработанной философией чувства и веры, содержательно стоящей на грани между более ранними построениями Якоби и позднейшим спекулятивным теизмом, а фидеистическую концепцию Эшенмайера характеризует как теоретически тупикивую для философствования. См.: [Золотухин, 2016а; Золотухин, 2016б; Золотухин, 2017].

но, наоборот, по действиям судим о причинах. Хотя в реальном бытии причина существует прежде явления, но в нашем познании явление дано прежде причины» [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 213]. Поскольку в познании абсолютного причины бытия действует такой же принцип отношения познания к познаваемому, для Кудрявцева-Платонова доказательства существования Бога настолько же возможны и законны, насколько вообще законно умозаключение от действия к причине (см.: [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 213]).

При разработке собственной доктрины доказательств существования Бога В. Д. Кудрявцев-Платонов особое внимание уделяет Кантовой критике последних, считая, что кенигсбергский мыслитель «не только поколебал силу и значение существовавших до его времени в философии доказательств бытия Божия, но своей теорией познания, по-видимому, нанес решительный удар всяким попыткам рационально доказать эту истину» [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 207]. Поэтому при построении своей системы доказательств Кудрявцев-Платонов прежде всего следует общему гносеологическому принципу, согласно которому определяет и возможные формы, и порядок доказательства бытия Божия. Его концепция основывается на утверждении, что «мир есть основание познания Бога», поэтому логический метод доказательств состоит в умозаключении от действий и явлений к их причине. На основании этого Кудрявцев-Платонов предлагает собственную классификационную модель доказательств, несколько отличающуюся от привычных теистических схем, в которых базовой является «большая триада доказательств» — онтологическое, космологическое и телеологическое¹⁷.

В силу того, что «при заключении от бытия и свойств мира к его первой причине мы можем брать во внимание или общие свойства всего мирового бытия, независимо от частных особенностей той или другой его стороны, или свойства, принадлежащие каждой из двух главных сторон, в которых является нашему сознанию это мировое бытие, — мир физический и духовный» [Кудрявцев-Платонов, 1915, 150], могут быть сформулированы три главных вида доказательств: космологическое, телеологическое и психологическое. Последнее, в зависимости от того, как рассматривается сама идея о Боге, может быть представлено в четырех формах: 1) онтологическое в традиционном употреблении данного термина, когда имеется в виду присущая человеческому духу идея о Боге; 2) психологическое в тесном смысле, где речь идет о происхождении данной идеи; 3) историческое, основанное на ее всеобщности, и 4) нравственное, в котором определяется ее связь с нравственным сознанием человека.

Таким образом, В. Д. Кудрявцев-Платонов в итоге выделяет шесть доказательств существования Бога, при этом порядок их расположения соответствует для него их доказательной силе, которая возрастает в контексте выявления более точных и раздельных понятий о Боге по мере восхождения от общих свойств космического бытия к более идеальным свойствам, обнаруживаемым в мире духовном (см.: [Кудрявцев-Платонов, 1915, 150–151]).

В основание космологического доказательства В. Д. Кудрявцев-Платонов полагает формулировку Г. В. Лейбница, построенную на умозаключении от случайного к безусловному или абсолютно необходимому. При этом Кудрявцев-Платонов на основании идеи противоположности считает возможным определить и некоторые предикаты Существа, являющегося всеобщей причиной всякого условного бытия:

1) если бытие условное вследствие своей ограниченности есть бытие несовершенное, то Существо безусловное и неограниченное, как противоположное условному, должно быть и абсолютно совершенным. Понятие же всесовершенства требует от такого Существа его единственности, поскольку бытие двух или более всесовершенных существ, при допущении различия между ними, приводило бы их

¹⁷ Подробный разбор исторически сложившихся классификаций обоснований существования Бога и оригинальные авторские решения данного вопроса см. в: [Шохин, 2016, 62–74; Шохин, 2018, 380–399].

ко взаимному ограничению (одно из них в этом самом отличии имело бы нечто такое, чего не имело бы другое), а значит, делало бы их условными и несовершенными;

2) Существо безусловное по самой своей противоположности условному не может быть тождественным миру, а значит, является надмирным (см.: [Кудрявцев-Платонов, 1915, 152–153]).

В целом, по Кудрявцеву-Платонову, значение и сила космологического доказательства сводится к утверждению двух положений: 1) условность вещей ведет к признанию их безусловного начала; 2) это начало — Существо всесовершенное, единое и отличное от мира, т.е. Бог (см.: [Кудрявцев-Платонов, 1915, 153]).

Обоснование первого положения развивается у В. Д. Кудрявцева-Платонова в контексте полемики с Кантом¹⁸, который, по его мнению, отрицал для разума наличие абсолютного и исключительного требования нахождения первопричины (т.е. необходимой остановки в следовании от причины к причине), поскольку наряду с последним в нем существует и другое необходимое требование: не полагать нигде пределов в исследовании причин явлений и следовать далее в бесконечность¹⁹. Контраргументация Кудрявцева-Платонова построена следующим образом:

1) существование в разуме двух противоположных требований допускает наличие антагонизма в нашей познавательной способности, чем уничтожает достоверность нашего познания;

2) поиск достаточной причины для объяснения того или иного явления базируется на логическом законе достаточного основания, однако, допуская бесконечную цепь условных причин, мы прямо нарушаем требование данного закона. При этом, если ни одно из существ мира не существует необходимо, т.е. не существует так, чтобы не обуславливаться чем-либо другим, то и вся совокупность этих существ, т.е. мир в целом, не является необходимым (т.е. мир не имеет внутренней причины своего бытия). Однако если он при этом не имеет и внешней причины своего существования, то мы впадаем в противоречие, утверждая, что отдельные его предметы причину имеют, а рассматриваемые вместе — не имеют. Поэтому, дабы избежать такого противоречия, необходимо допустить бытие первой причины, неизменного и ни от чего не зависящего Существа (см.: [Кудрявцев-Платонов, 1915, 154–155]).

Касательно второго положения доказательства, состоящего в требовании субстанционального отличия Бога от мира, как его первопричины, то оно, по В. Д. Кудрявцеву-Платонову, встречает неустрашимые возражения, поскольку понятия безусловного и условного есть понятия коррелятивные, т.е. немислимые одно без другого. Отсюда, безусловное вполне может быть мыслимо не как какое-либо отдельное от условного Существо, но как внутреннее, субстанциональное основание самого мирового бытия, что также вполне удовлетворяет требованиям разума, ищущего первой и безусловной причины в ряду условных. Поэтому «космологическое доказательство само по себе доводит только до пантеистического Абсолютного как субстанциональной основы мира или стоического представления о Боге как душе мира, находящейся в столь же существенном отношении к нему, как наша душа к телу» [Кудрявцев-Платонов, 1915, 156].

Недостаточность космологического доказательства восполняется, по В. Д. Кудрявцеву-Платонову, доказательством телеологическим, построенным на законе достаточного основания (по которому в следствии не может быть больше, чем в производящей причине). Поскольку же неразумное не может произвести разумное,

¹⁸ Отметим, что В. Д. Кудрявцев-Платонов воздерживается от тщательного разбора всех возражений Канта в отношении космологического доказательства, сосредотачиваясь исключительно на отрицании последним утверждения о невозможности бесконечного ряда причин. См.: [Кант, 1994, 368].

¹⁹ Действительно, для Канта необходимость и случайность не касаются самих вещей и являются лишь субъективными принципами разума. Для него оба основоположения — никогда не идти дальше а priori завершеного объяснения и никогда не надеяться на это завершение, т.е. не принимать ничего эмпирического за безусловное, — вполне могут существовать рядом как чисто эвристические и регулятивные. См.: [Кант, 1994, 371–372].

а несовершенное — совершенное, то единственным истинно рациональным заключением, объясняющим наблюдаемую в мире целесообразность, может быть только то, которое утверждает ее разумный источник, т. е. бытие разумного Существа, предварительно определяющего порядок и цели мира (см.: [Кудрявцев-Платонов, 1915, 156–159]).

Далее В. Д. Кудрявцев-Платонов подробно разбирает критику доказательства, направленную на опровержение как его посылки, т. е. наличия целесообразности в мире, так и его тезиса о бытии высочайшего и премудрого Творца мира. В отношении первого возражения, основанного на некоторых фактах природной жизни, противоречащих разумному смыслу ее бытия (природные катаклизмы, болезни и т. п.), Виктор Дмитриевич указывает на то, что данные факты не способны разрушить значение телеологического доказательства, поскольку следующий за этим утверждением вывод о неразумности производящей причины мира не в силах объяснить множество явлений бесспорно целесообразных (см.: [Кудрявцев-Платонов, 1915, 160–161]).

В умозаключении, опровергающем тезис доказательства, Кудрявцев-Платонов выделяет два момента: 1) выводимое в доказательстве заключение о существовании высочайшей разумной Причины мира, в силу неполной изученности последнего, носит лишь вероятностный характер, что лишает доказательство аподиктичности; 2) телеологическое доказательство не дает нам истинного понятия о Боге, поскольку содержит заключение по аналогии с произведениями человеческого ума, который всегда имеет дело с уже существующим материалом. Поэтому в рамках данного доказательства позволительно говорить только об образователе или художнике мира, но не о его Творце.

По мнению В. Д. Кудрявцева-Платонова, с первым возражением можно согласиться, если рассматривать телеологическое доказательство как индуктивное, которое, «как и всякое умозаключение от частей к целому, с формальной, логической т. зр. не может иметь характера безусловной несомненности, но только известную степень вероятности» [Кудрявцев-Платонов, 1915, 161]. Однако *вероятность* в телеологическом доказательстве настолько велика, что она делается почти неотличимой от *несомненности*, поскольку степень вероятности в индуктивном доказательстве «измеряется не одним количеством известных явлений в сравнении с количеством неизвестных, но научным качеством этих явлений, позволяющим делать обобщение независимо от их числа, и затем, отсутствием отрицательных инстанций — фактов, противоречащих общему выводу» [Кудрявцев-Платонов, 1915, 161–162]. На данном принципе обыкновенно основывается эмпирическое знание, этим же путем идет и телеологическое доказательство (см.: [Кудрявцев-Платонов, 1915, 162]).

Со вторым возражением, принадлежащим Канту²⁰, В. Д. Кудрявцев-Платонов полностью соглашается, считая, что ничто не препятствует в рамках отдельно взятого телеологического доказательства допустить существование самобытной, бесформенной материи, приводимой в порядок высочайшим Духом (см.: [Кудрявцев-Платонов, 1915, 164]).

Как уже отмечалось, собственно онтологическое доказательство у В. Д. Кудрявцева-Платонова входит в структуру четырехсоставного психологического. Излагая его в форме Ансельма Кентерберийского и подчеркивая, что если действительное бытие есть совершенство в сравнении с небытием или существованием лишь в возможности или представлении, то само понятие Всесовершенного Существа предполагает его действительное бытие (см.: [Кудрявцев-Платонов, 1915, 164–165]), Кудрявцев-Платонов далее акцентирует внимание на разборе философской критики доказательства, которая, на его взгляд, сводится к двум основным положениям: 1) к утверждению Канта, что бытие не есть совершенство и не является реальным признаком понятия,

²⁰ Кант считал, что «самое большее, что может достигнуть физико-телеологический аргумент, — это доказать существование *зодчего мира*, всегда сильно ограниченного пригодностью обрабатываемого им материала, но не *творца мира*, идеи которого подчинено все», поскольку для доказательства случайности самой материи, а не только ее формы, требуются совершенно иные основания, чем аналогия с тем, что создано человеком. См.: [Кант, 1994, 377].

отсутствие которого уничтожало бы само понятие; 2) к отсутствию у нашего мышления права заключать от необходимости мыслить какой-то предмет к действительному его существованию вне нашего мышления.

Согласно Кудрявцеву-Платонову, первое возражение основано на неправильном смешении общего понятия бытия с частным понятием бытия реального. Под первую категорию подпадают все без исключения понятия (и ложные, и истинные) и являются простым положением предмета в нашем сознании, но не о таком понятии речь идет в онтологическом доказательстве. Кудрявцев-Платонов настаивает на способности нашего разума отличать простую категорию бытия (бытия лишь в сознании) от бытия вне нас (реального существования). И поскольку последнее существенно отличается от первого, то оно может и утверждаться, и отрицаться как новый признак, в зависимости от каждого конкретного случая. Соответственно, вопреки Канту, признак реального существования не есть только знак простого положения этого понятия в нашем уме, но действительный и новый, входящий в него реальный предикат. Если мы вправе отличать бытие от реального бытия, то приписывая последнее Богу и утверждая, что Он существует не только в мысли, но и вне ее, на основании идеи совершенства, сравнивая далее реальное бытие с мыслимым, заключаем, что реальное лучше и совершеннее мыслимого или возможного (см.: [Кудрявцев-Платонов, 1915, 166–167]). Поэтому онтологическое доказательство «справедливо утверждает, что существовать в действительности лучше или совершеннее, чем не существовать или существовать только в мысли или в возможности, и что Существо всесовершенное, по тому самому, что оно всесовершенно, должно быть мыслимо реально существующим» [Кудрявцев-Платонов, 1915, 167].

Второе возражение против доказательства, в котором утверждается, что необходимость мыслить Бога существующим является только субъективной необходимостью и мы не имеем права переходить от понятия к бытию, основано, по В. Д. Кудрявцеву-Платонову, исключительно на требованиях субъективного идеализма (в целом отвергающего объективную возможность познания вещей) и имеет значение и силу только в рамках данной теории. Если же признать несостоятельность этой гносеологической концепции, отрицающей всякую достоверность нашего познания (в своей последовательности ведущей к решительному скептицизму в познании), то вместе с этим отпадает и основанное на нем возражение против онтологического доказательства. Поэтому, когда мы вопреки субъективному идеализму утверждаем, что необходимым и логически выверенным понятием нашего разума соответствует действительность и вне его, то мы вправе заключать от существующего в нашем уме понятия о Боге к Его бытию. Условием, при котором данное умозаключение может считаться истинным, будет доказательство того, что это понятие есть необходимое, а не случайное или вымышленное. Признаками такой необходимости могут служить его априорность и всеобщность, обоснованию которых и посвящены доказательства психологическое и историческое (см.: [Кудрявцев-Платонов, 1915, 167–169]).

Прежде чем перейти к изложению последних, В. Д. Кудрявцев-Платонов в расширенном варианте своей доктрины делает небольшое отступление или, лучше сказать, уточнение гносеологического характера, которое называет гносеологическим доказательством бытия Божия или более широким онтологическим аргументом (см.: [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 307–323])²¹.

Итогом критического разбора возражений против онтологического доказательства стала следующая выработанная Кудрявцевым-Платоновым силлогистическая формула:

1. Необходимым понятием нашего разума соответствует действительность;
2. Понятие о Боге (в которое, как существенный признак, входит предикат реального бытия) есть понятие необходимое;

²¹ При построении данного доказательства В. Д. Кудрявцев-Платонов использовал наработки Тренделенбурга и Ульрици, называвших данный аргумент также логическим. См.: [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 315–318].

следовательно,

3. Понятию о Боге соответствует реальный предмет, а значит, Бог действительно существует (см.: [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 307]).

Отметим, что сам Кудрявцев-Платонов указывает на то, что в этой схеме первая посылка имеет характер предположения и не приобретает общеобязательной силы для разума, а предложенное обоснование второй посылки не в силах устранить окончательных сомнений в том, не является ли необходимость мыслить Бога существующим чисто субъективным свойством или иллюзией нашего ума, обусловленной самим строем наших познавательных способностей (см.: [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 307–308]).

В связи с этим суть гносеологических размышлений В. Д. Кудрявцева-Платонова состоит в усилении доказательной силы онтологического аргумента через обоснование связи истины бытия Божия с коренными истинами нашего познания, т. е. с доказательством того, что отрицание данной истины разрушает и уничтожает всю достоверность нашего познания. К коренным же и неоспоримым познавательным истинам Кудрявцев-Платонов относит уверенность в существовании самой истины и самого познания. Для него абсолютный скептицизм, являющийся последовательным развитием субъективного идеализма Канта, невозможен в силу его противоречивости, поскольку отрицание истины всякого познания происходит только на словах, ибо скептик должен признать истинным и достоверным, по крайней мере, свое сомнение в истине (см.: [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 309]). Другими словами, «самый скептицизм невозможен без признания достоверности нашего мышления, т. к. скептик сомневается (следовательно, мыслит) по тем самым законам, как и его противники, следовательно, признает их достоверность» [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 313, 328].

Учитывая несостоятельность абсолютного скептицизма, В. Д. Кудрявцев-Платонов исходной точкой своего гносеологического доказательства полагает неоспоримый факт существования истины²², заставляющий предположить наличие гармонии между бытием и мышлением, поскольку истинным познанием может быть только то, которое соответствует действительности (см.: [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 318–319]). «Несомненный факт возможности и действительности истинного познания свидетельствует о том, что между миром субъективным и объективным, между законами нашего познания и бытия существует внутреннее соотношение или связь, которая, как связь очевидно данная и не нами установленная, но нами только открываемая и познаваемая, необходимо предполагает высочайшую Причину, от которой получило свое начало как мышление, так и бытие» [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 328].

В отличие от Р. Декарта, основывавшегося на понятии о Боге для доказательства необходимости гармонии между мышлением и бытием как гарантии и достоверности нашего познания, что приводило, по мнению Кудрявцева-Платонова, к логической ошибке *circulus in demonstrando*²³, сам Виктор Дмитриевич, желая избежать последней, исходил в своем доказательстве из несомненного, подтверждаемого опытом и общим сознанием факта существования истины. В свою очередь, данный факт предполагает гармонию между бытием и мышлением, которая может быть объяснена лишь при признании бытия Существа высочайшего как первоисточника мышления и бытия, познающего субъекта и познаваемых вещей (см.: [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 328–329]).

²² Эту мысль В. Д. Кудрявцев-Платонов подтверждает остроумным замечанием блж. Августина: «Если нет истины, то истина есть, ибо тогда будет то истиной, что истины нет».

²³ Так, В. Д. Кудрявцев-Платонов отмечает, что у Декарта «истина и достоверность нашего познания доказываются истиной бытия Божия и предполагает ее; но истина бытия Божия, в свою очередь, может быть истинной только при предположении истины нашего познания, в частности — при предположении, что те логические приемы (доказательства), при помощи которых мы достигаем этой истины и убеждаемся в ней, верны, что, следовательно, разум может познавать истину» [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 312].

В заключение Кудрявцев-Платонов указывает, что гносеологическое доказательство может иметь полную доказательную силу лишь при допущении самой возможности объективного познания истины. Философское обоснование данного положения, собственно, и стало основным мотивом его гносеологических исследований.

Следующее доказательство, названное В. Д. Кудрявцевым-Платоновым психологическим, есть доказательство от происхождения в нашем уме идеи о Боге и, по сути, является представленной в «Третьем размышлении» Р. Декарта доработкой онтологического доказательства Ансельма Кентерберийского (см.: [Декарт, 1994, 29–43]). Однако, несмотря на то что данное доказательство по своему принципу и содержанию сходно с онтологическим, Кудрявцев-Платонов воздерживается от такового его наименования по причине существенного его отличия в способе вывода заключения, который, как и в случае с космологическим и телеологическим, есть заключение от действия к причине (см.: [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 330–331]). В доказательстве, построенном от противного, указывается на то, что ни внешний, ни внутренний опыт не могут быть в нас источником идеи о Боге, поэтому единственным удовлетворительным объяснением ее происхождения можно считать Самого Бога.

По В. Д. Кудрявцеву-Платонову, главные возражения против данного доказательства выдвигаются со стороны как объективного, так и субъективного идеализма. Первый предлагает мыслить человеческий дух не в конкретной эмпирической единичности, а как дух в его существе или общечеловеческом обнаружении, когда противоположность между ним и духом Абсолютным уничтожается, а значит, и доказательство Декарта оказывается недостаточным²⁴.

Контраргумент Кудрявцева-Платонова построен на: 1) обосновании идеи одинакового несовершенства как индивидуального, так и коллективного духа; 2) указании о произвольном или незаконном смещении действительного совершенства Бога с возможными или только имеющими осуществиться совершенствами общечеловеческого духа (см.: [Кудрявцев-Платонов, 1915, 171–173]).

Субъективный идеализм хотя и признает идею о Боге априорной, однако считает ее, наряду с другими формальными понятиями разума (пространство, время, категории), имеющей значение лишь в сфере нашего познания и потому не требующей объяснения ее происхождения вне нашего духа. Другими словами, идея Божества не имеет объективного значения и есть лишь регулятивный принцип, обеспечивающий полноту и целостность нашего познания.

Опровергая данную пропозицию представителей субъективного идеализма (прежде всего Канта), В. Д. Кудрявцев-Платонов указывает на кардинальное отличие характеристических черт идеи о Боге, заключающихся в представлении о реальности бытия Абсолютного и его абсолютном совершенстве, от других априорно-формальных элементов познания. Если Кант соглашается с тем, что олицетворение данной идеи есть необходимое действие нашего ума, то, по Кудрявцеву-Платонову, эта необходимость никак не следует из ее регулятивного значения. Соответственно, признавать необходимость олицетворения идеи о Боге необходимой и всеобщей иллюзией нашего ума будет противоречием, поскольку под сомнение тогда ставится само основание достоверности нашего познания. Более того, Кудрявцев-Платонов считает совершенно необъяснимым такое упорство ума только в отношении идеи Абсолютного, тогда как другие субъективные формы чувственного воззрения и рассудочного познания наш разум олицетворяют не стремятся (см.: [Кудрявцев-Платонов, 1915, 173–175]).

Предикаты безусловного совершенства, с какими мы мыслим абсолютное Начало бытия, также не могут получить объяснения с точки зрения гносеологии Канта: «Если бы идея Абсолютного имела бы значение только как предел, начало или основание, полагаемое нашим разумом, чтобы не растеряться в разнообразии взаимно условливающих себя причин, то не было бы никакой необходимости представлять себе это начало и основание чем-то всесовершенным. Мы и представляли [бы] его в таком

²⁴ Здесь В. Д. Кудрявцев-Платонов имеет в виду прежде всего Гегеля.

случае только началом, пунктом, с которого должны идти, или до которого должны доходить наши познания, — не более» [Кудрявцев-Платонов, 1915, 175].

Историческое доказательство усиливает доказательную силу онтологического обоснованием всеобщности истины бытия Божия на основании факта существования религии у всех народов Древнего и Нового мира. Возражения против данного доказательства, которое иногда называется также «из согласия народов в признании Божества» (*argumentum a consensu gentium*), направлены как против его посылки — факта всеобщности религии, так и против силы его заключения или тезиса.

В первом случае критики доказательства указывают на наличие некоторых диких племен, не имеющих религии. В ответ В. Д. Кудрявцев-Платонов замечает, что поскольку данные случаи немногочисленны, их можно считать скорее исключением из общего закона человеческой природы, некими случайными аномалиями, связанными с низкой степенью умственного и нравственного развития, которая, в свою очередь, может быть обусловлена неким младенческим состоянием и природной неразвитостью данных племен или же деградацией природы. Данное объяснение, по его мнению, вполне достаточно, чтобы не заключать к отсутствию в человеческой природе ее всеобщей и существенной особенности, поскольку такой вывод аналогичен такому, как если бы мы не стали заключать на основании детской неразвитости или случаев деменции, идиотизма и иных психических расстройств к отсутствию у человека врожденных законов мышления (см.: [Кудрявцев-Платонов, 1915, 177–180]).

Более серьезным возражением против исторического доказательства Кудрявцев-Платонов считает указание на то, что оно, основанное на принципе т.н. общего смысла, когда критерием достоверности признается всеобщее согласие в признании чего-либо за истину, не вполне соответствует типу строго философского доказательства. Для обычного мышления использованный в доказательстве критерий истины кажется достаточным и неоспоримым, но для философии, которая намного более требовательна, он недостаточен. Принимая данное возражение, Кудрявцев-Платонов тем не менее отмечает, что, хотя доказательство и не является в строгом смысле философским, оно все же имеет важное практическое значение, поскольку «утверждается на том самом принципе, который разделяет громадное большинство людей при суждениях о предметах, недоступных непосредственному наблюдению и опыту; это принцип авторитета» [Кудрявцев-Платонов, 1915, 183].

В нравственном доказательстве существования Бога В. Д. Кудрявцев-Платонов выделяет две формы: первая построена как ответ на вопрос о происхождении нравственного закона, вторая — как ответ на вопрос о достижении его цели.

Первая форма построена по методу *reductio ad absurdum*, когда последовательно исключаются эмпирическое происхождение нравственного закона как результата воздействия окружающего нас физического мира и его автономность как произведение самой разумно-свободной природы человека (см.: [Кудрявцев-Платонов, 1915, 183–188]).

Формулировка второй формы, принадлежащая Канту и основанная на необходимом требовании строгого соответствия между степенью нравственного совершенства человека и мерой его блаженства, в целом поддерживается Кудрявцевым-Платоновым, однако в силу своей односторонности требует, по его мнению, некоторого дополнения.

Идея высочайшего блага, как цель нравственного закона, является более содержательной и не исчерпывается (как у Канта) лишь заключающимися в ней понятиями добродетели и счастья. Наряду с последними понятие высочайшего блага должно включать в себя также идею истины, т.е. третий элемент. Данное требование основывается на различии трех основных сторон духовной природы человека — ума, воли и чувства, и обусловлено самим единством человеческой природы (см.: [Кудрявцев-Платонов, 1915, 192–193]).

Поскольку истину, добро и блаженство мы считаем чем-то совершенным, к чему должны стремиться как к цели нашей жизни и деятельности, то «высочайшую, объединяющую и совмещающую все другие цели человека, последнюю его цель

или высочайшее благо мы вправе назвать совершенством» [Кудрявцев-Платонов, 1915, 193]. Совершенство, или высочайшее благо, как цель стремлений человека, не дано как эмпирическая действительность, не осуществлено в каком-то частном познании, факте нравственной жизни, в каком-то счастливым состоянии. Отсюда, оно есть нечто идеальное, по своему содержанию — абсолютное совершенство, неосуществимое в пределах бытия условного и ограниченного. Однако таким образом понимаемое высочайшее благо, или абсолютное совершенство, как последняя цель стремлений человека, не может быть мыслимо как что-то нереальное, не существующее действительно совершенство, поскольку, «чтобы стремиться к чему-нибудь, мы должны быть уверены, что предмет наших стремлений действительно существует, что мы можем его достигнуть; иначе бы вся деятельность человека была бы жалким, трагикомическим преследованием теней...» [Кудрявцев-Платонов, 1915, 194].

Следовательно, «высочайшее благо (абсолютное совершенство) мы должны мыслить как реально существующее, а не мыслимое только совершенство, и так как такое совершенство не дано и не может быть дано в чувственной, эмпирической действительности, то оно должно существовать как лежащая за ее пределами, сверхчувственная реальность» [Кудрявцев-Платонов, 1915, 195]. При этом абсолютное совершенство как абстрактное понятие, никому и ничему не принадлежащее, реально существовать не может, поэтому наш разум необходимо требует признания некоего объекта как его носителя, т.е. бытия абсолютно совершенного Существа, обладающего полнотой истины, святости и блаженства, приближение к Которому и может быть высшей целью стремлений человека (см.: [Кудрявцев-Платонов, 1915, 195]).

Характеристика рационально-теологического наследия В. Д. Кудрявцева-Платонова

Богословско-философское творчество В. Д. Кудрявцева-Платонова, направленное прежде всего на рационально обоснованную и построенную на критике философских учений защиту теизма, имеет огромное значение не только для Московской духовной академии, но и для всей русской богословской науки синодального периода. Влияние его идей и разработанных им принципов научного исследования распространилось далеко за пределы Академии. Как отмечает С. С. Глаголев, «его сочинения даже через вторые и третьи руки (напр., через учебник по основному богословию архим. Августина²⁵) учили духовных воспитанников учить и писать литературной русской речью. Его сочинения значительно содействовали исчезновению нелепо напыщенного полуславянского, полурусского стиля» [Глаголев, 1915, 109].

«Тайна изумительного влияния» Кудрявцева-Платонова на его многочисленных учеников заключалась, по словам А. И. Введенского, не только в логической неотражимости тех доводов, на которых основывались его идеи, но и «в силу эстетического обаяния тех форм жизни философа, в которых они находили свое конкретное воплощение. Философия для В. Д. была столько же наукой, т.е. совокупностью известного рода познаний, сколько и искусством смотреть на все предметы с высшей, рациональной точки зрения и жить согласно со своими убеждениями... Как заботливый педагог, он исходил для своих питомцев все поле мысли: где находил или пролагал новые тропы, там ставил вешки; где тропа обрывалась, там вкапывал столб с указанием направления, в котором нужно искать ее продолжения; где оказывалась мысленная трясина или пропасть, там он ставил особые знаки, призывавшие к осторожности и вниманию» [Введенский, 1893б, 4].

²⁵ Здесь С. С. Глаголев имеет в виду еп. Августина (Гуляницкого; 1838–1892), автора первого нормативного курса основного богословия для семинарий. Данный учебник, в котором были четко расписаны все формальные параметры дисциплины, стал образцовым для духовных школ того времени и выдержал к 1914 г. десять изданий. См.: [Августин Гуляницкий, 1876, III–IV].

Отметим, что для умственного и нравственного просвещения той эпохи (да и для настоящего времени тоже) весьма важной заслугой В. Д. Кудрявцева-Платонова можно считать выработанный им стиль отношения к философским и религиозным противникам. «Тон бахвальства, ничем не оправдываемого презрения и ужаснейшая брань обычно характеризовали отношение духовных и недуховных писателей к противникам. Лже-философ Кант, юрод Гегель, лже-натуралист Дарвин, это — сравнительно самые снисходительные отзывы духовной печати о западных мыслителях. В. Д-ч учил собственным примером относиться с уважением к своим противникам, не закрывать глаза на то, что они сделали хорошего, не ругать, а серьезные возражения противопоставлять тем их мнениям, которые мы признаем несправедливыми» [Введенский, 1893б, 109–110].

Выверенная оценка пропозициональных доводов противника, а также выработка собственной взвешенной аргументации, исключаящей какую бы то ни было ее переоценку, являются отличительной особенностью богословско-философского метода В. Д. Кудрявцева-Платонова.

По мнению прот. Владимира Мустафина, в своей философии «Кудрявцев обнаружил совершенно развитую систему понятий и четкость суждений, что заставляет признать его одним из самых компетентных гносеологов России XIX века» [Мустафин, 1973, 112]. Несомненно, Кудрявцеву-Платонову удалось не только образцово ясно сориентироваться в основной гносеологической проблематике XIX в. и исторически точно определить ее самую кризисную точку, состоящую в противоречии между идеализмом и реализмом, но и предложить оригинальное решение данного вопроса, которое он сам обозначил как принцип «трансцендентального монизма» (см. подр.: [Введенский, 1893б, 113–115]).

Отметим, что попытки создания монистических философских систем имели место как среди представителей духовно-академической философии, так и в пространстве русской религиозно-философской мысли. Так, для Петра Ивановича Лينيцкого (1839–1906), современника В. Д. Кудрявцева-Платонова, профессора КДА сначала по кафедре истории философии, а затем логики и метафизики, дуалистическое признание бытия материи и духа также было проблематичным, поскольку заставляло признавать эти начала и разделенными, и связанными вместе. Данное затруднение, по его мнению, устраняется не через отрицание материи, а через сведение противоположности материи и духа к единому началу, которое открывает себя и в материальной, и в духовной природе, что, соответственно, вместо дуализма приводит к признанию монизма. Однако поскольку предполагаемое основное начало вещей более совершенно открывается в духе, и потому есть начало более близкое, родственное духовной природе, нежели материальной, то таковой монизм, восполняющий собой дуализм, следует признать спиритуалистическим (см.: [Линицкий, 2012, 55]). Таким образом, центральным понятием философии проф. П. И. Лينيцкого, при помощи которого он решает проблему сущности бытия, становится понятие о безусловном начале — независимом и самостоятельном, возвышенном и всеобъемлющем, т.е. понятии об Абсолютном (см.: [Цвык, 2002, 97–98]).

Лев Михайлович Лопатин (1855–1920), профессор философии Московского университета, отстаивая в поиске субстанциональной основы бытия концепцию спиритуалистического монизма, приходит к выводу, что «единство мира предполагает непрерывное единство его абсолютной основы. И если все в мире в существе своем духовно, то и основой мира может быть единый Абсолютный дух» [Лопатин, 1917, 29]. Для него «духовное первоначало есть реальный и действительный источник всего реального и поэтому реальнее всего, что существует» [Троицкий, 2012, 202], при этом Бог полагает мир вне Себя Своей творческой силой, поэтому тварный мир обладает Божественным происхождением: «мир есть реализация духовного творчества, и потому он духовен в себе. Его абсолютная основа есть живой бесконечный дух, порождающий мир в своей вечной мысли и творчески осуществляющий его мыслимую самостоятельность как реального творения... Такого единого в себе и бесконечного

в своей продуктивности духа люди называют Богом» [Лопатин, 1917, 30]. Для проф. Л. М. Лопатина «создание мира есть создание дуализма в бытии» [Лопатин, 1917, 41], но дуализм, определенного Самим Богом, Который полагает для тварного мира относительно самостоятельное существование. Очевидно, спиритуалистический монизм Л. М. Лопатина по своему существу достаточно близок к трансцендентальному монизму В. Д. Кудрявцева-Платонова, однако последний терминологически более корректен с точки зрения православного мирозерцания, нежели университетский профессор (см.: [Троицкий, 2021, 71–72]).

Отметим, что разработанная В. Д. Кудрявцевым-Платоновым оригинальная философская система, в которой обосновывалась и утверждалась реальность нашего познания, а также усвоенное им правило ученой деятельности, состоявшее в пристальном внимании к глаголам Божественной премудрости и старании руководствоваться учением Откровения (см.: [Введенский, 1893б, 14]), стали прочной теоретической и методологической основой для достижения главной цели всех его богословско-философских усилий — предоставления рациональных оснований истинности христианской веры.

В отличие от своего учителя, Кудрявцев-Платонов полностью отрицает позицию Якоби в отношении возможности доказательств бытия Божия и, в итоге, предлагает собственные формы онтологического и нравственного доказательств. При этом, разрабатывая свою доктрину доказательств, он придерживается принципа комплементарности, т. е. рассматривает их как взаимодополняющие друг друга. Подобного подхода придерживался и другой выдающийся представитель духовно-академической рационально-теологической мысли синодального периода — профессор основного богословия СПбДА Н. П. Рождественский (1840–1882), считавший, что только в общей своей совокупности доказательства дают необходимый эффект твердого рационального обоснования предмета теистической веры (см.: [Рождественский, 1893, 364]). (Идея кумулятивной ценности доказательств существования Бога находит поддержку и в современной рациональной теологии. Так, С. Эванс и З. Мэнис утверждают, что нравственное доказательство дополняет космологическое и телеологическое, а в целом «доказательства — каждое по отдельности или тем более все вместе — могли бы выступать в защиту разумности теизма, по крайней мере при сравнении с его конкурентами» [Эванс, Мэнис, 2011, 96–97]).

Онтологическое доказательство у В. Д. Кудрявцева-Платонова имеет двойной статус: с одной стороны, оно не совсем самостоятельно, поскольку дополняется психологическим и историческим доказательствами, образуя вместе с ними единое кумулятивное психологическое доказательство, с другой, оно занимает центральное положение, поскольку его схема или формула служит нормой при оценке частных форм всех аргументов истины бытия Божия, основанных на анализе идеи о Боге (см.: [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 307]).

Решая проблему верификации онтологического доказательства, В. Д. Кудрявцев-Платонов не только подробно разбирает его критику Кантом, но и предлагает собственную взаимодополняющую модель доказательства, в рамках которой его валидность возрастает через обоснование дополнительных посылок — об объективности познания, априорности и всеобщности идеи о Боге. Таким образом, значение и доказательная сила онтологического доказательства для Кудрявцева-Платонова возрастает, когда оно рассматривается в совокупности с гносеологическим, психологическим и историческим аргументами, однако при этом перестает быть в чистом виде априорным, приобретая смешанную априорно-апостериорную структуру.

Подобный ход мысли в рациональном обосновании существования Бога уже имел место в христианской патристике, причем как у западных, так и у восточных отцов. Так, А. Ф. Фокин убедительно показывает, что «априорный аргумент от врожденной идеи Бога и апостериорный исторический аргумент рассматривались отцами Церкви как комплементарные и образующие единый синтетический аргумент, имеющий априорно-апостериорную структуру» [Фокин, 2019, 29]. Поэтому «доработку»

онтологического доказательства Кудрявцевым-Платоновым можно признать вполне допустимой, соответствующей традиции христианского богословия.

В то же время проф. П. В. Тихомиров, исходя из философских критериев убедительности и считая онтологическое доказательство в традиционной его постановке совершенно несостоятельным, определяет предложенную Кудрявцевым-Платоновым его форму как имеющую некоторую ценность, однако ценность только вдвойне условную (см.: [Тихомиров, 1899, 34–35]). По его мнению, эта формулировка: 1) стоит в прямой зависимости от реалистического решения²⁶ вообще гносеологической проблемы и, в частности, вопроса об объективном значении категорий; 2) зависит от того характера, какой будет признан за понятием Божества, и того значения, какое будет ему усвоено для философского познания (см.: [Тихомиров, 1899, 35]).

Согласно П. В. Тихомирову, сам Кудрявцев-Платонов признавал условную ценность первой посылки (необходимым понятиям нашего разума соответствует действительность), считая ее лишь предположением, поскольку ее истинность зависит от решения гносеологической проблемы вообще и вопроса об идеях и категориях в частности (см.: [Тихомиров, 1899, 34]; ср.: [Кудрявцев-Платонов: *Из чтений*, 1892, 307–308]). Что касается второй, меньшей посылки доказательства (понятие о Боге есть необходимое), то Кудрявцеву-Платонову не удастся доказать, что понятие о Боге (наряду с категориями) принадлежит к числу необходимых понятий: «чтобы приравнять идею о Боге к категориям, нужно доказать ее однородность с ними, нужно доказать, что с уничтожением идеи Бога наше познание разрушается, становится невысказанным так же, как при отрицании объективного характера категорий» [Тихомиров, 1899, 34].

Тем не менее П. В. Тихомиров воздает должное проницательности В. Д. Кудрявцева-Платонова, ясно осознававшего наличие данного недостатка и пытавшегося его разрешить в дополнительном гносеологическом доказательстве (см.: [Тихомиров, 1899, 34]).

По нашему мнению, с точки зрения формальной логики с аргументацией П. В. Тихомирова вполне можно согласиться. В то же время нельзя не признать, что произведенная В. Д. Кудрявцевым-Платоновым доработка онтологического доказательства во многом способствовала понижению самой степени безапелляционности утверждения Канта о невозможности теоретического и строго научного обоснования истины бытия Божия, а также поколебала сформировавшееся в значительном кругу отечественных мыслителей того времени предубеждение против такого рода доказательств в применении к религиозным истинам.

При изложении исторического доказательства В. Д. Кудрявцев-Платонов, достаточно точно определяя его сильные и слабые стороны, вполне справедливо указывает на возможность применения «принципа авторитета», или, по выражению одного из корифеев современной западной рациональной теологии Р. Суинберна, «принципа доверия». Для Суинберна данный принцип, широко используемый человеком в повседневной жизни, является одним из существенных принципов рациональности, ибо позволяет преодолеть абсолютный скептицизм. Поскольку данный принцип относится ко всем видам опыта, он вполне может быть применим и к опыту религиозному (см.: [Суинберн, 2014, 325–326]).

Отметим, что историческое доказательство не исчезает из классификационных моделей и современной рациональной теологии. Так, например, В. К. Шохин в своей монументальной монографии по философской теологии, размещая теистические обоснования существования Бога в пространстве абдуктивных суждений и выделяя три их группы, помещает историческое, вместе с телеологическим и нравственным, в первую группу, которая «формируется из того, что можно назвать *аргументацией от здравого смысла* — когда осуществляется контрверсивное взвешивание

²⁶ Этот термин П. В. Тихомиров, по его собственному замечанию, использует для общей характеристики возможного решения гносеологической проблемы о сущности нашего познания (см.: [Тихомиров, 1899, 35]).

действительных или теоретически возможных доводов *pro et contra* с теистических позиций» [Шохин, 2018, 397].

Заключение

Таким образом, одним из важнейших выводов, который можно сделать в настоящей статье, следует считать вывод о том, что при разработке своей философской системы В. Д. Кудрявцев-Платонов (как и архиеп. Никанор (Бровкович; 1826–1890)²⁷) прежде всего руководствовался решением общей задачи апологетического богословия – положительного, рационального обоснования истинности религии и христианства, где особое место отводится доктрине доказательств существования Бога. Поэтому он по праву может считаться не только одним из выдающихся представителей духовно-академической философии, но и одним из корифеев рационального (основного) богословия духовных академий синодального периода.

В целом заслуга В. Д. Кудрявцева-Платонова для развития отечественного естественного (и, шире, основного) богословия состоит в том, что под его прямым или косвенным влиянием многое из того, что соответствовало рационально-теологической проблематике того времени, было систематизировано и раскрыто в небывалой прежде ясности и определенности: «многие несогласованности сглажены и примирены; пробелы и перерывы в мысли в значительной мере восполнены; на место громоздких и нередко слабо скрепленных одно с другим понятий прежнего „естественного богословия“, которые, цепляясь и тесня друг друга, иногда весьма тормозили богословствующую мысль, теперь введена целая система гибких, хорошо расчлененных и согласованных понятий» [Введенский, 1893а, 51].

Очевидно, что выводами, сделанными нами в настоящей статье, не может быть исчерпана вся палитра возможного значения философских и рационально-теологических воззрений В. Д. Кудрявцева-Платонова для отечественной духовно-академической богословской науки. Поэтому на настоящем этапе можно с полной уверенностью говорить о необходимости продолжения более глубокого и тщательного изучения именно рационального богословия Кудрявцева-Платонова во всей его тематической наполненности и разработанности, с учетом или в контексте реализации актуальной богословской задачи по формированию концепции современного основного богословия Русской Православной Церкви.

Источники и литература

1. Абрамов (1994) — *Абрамов А. И.* Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М.: Наука, 1994. С. 81–113.
2. Августин Гуляницкий (1876) — *Августин (Гуляницкий), архим.* Руководство к основному богословию, составленное ректором Литовской духовной семинарии архимандритом Августином. Вильна: Тип. О. С. Блюмовича, 1876. 366 с.
3. Артемкин (2015) — *Артемкин Д., свящ.* Кудрявцев-Платонов В. Д. // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. XXXIX. С. 251–260.
4. Буткевич (1899) — *Буткевич Т., прот.* Исторический очерк развития апологетического или основного богословия. Харьков: Тип. Губ. Прав., 1899. 482 с.
5. Введенский (1892) — *Введенский А. И.* Основатель системы трансцендентального монизма // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 14. Отд. 2. С. 1–28; Кн. 15. Отд. 2. С. 1–17.
6. Введенский (1893а) — *Введенский А. И.* О религиозной философии Виктора Дмитриевича Кудрявцева (По поводу издания его сочинений Братством Преподобного Сергия) // Вера и разум. 1893. № 2. С. 51–71; № 4. 103–123.

²⁷ См. специальную статью: [Лушников, 2021].

7. Введенский (1893б) — *Введенский А. И.* О характере, составе (сжатое изложение) и значении философии В. Д. Кудрявцева-Платонова. С. Посад: 2-я тип. А. И. Снегиревой, 1893. 82 с.
8. Введенский (1895) — *Введенский А. И.* Философия Виктора Дмитриевича Кудрявцева в общедоступном изложении. М.: Типо-Лит. И. Ефимова, 1895. 23 с.
9. Глаголев (1915) — *Глаголев С. С.* Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов // Памяти почивших наставников. Издание Императорской Московской Духовной Академии ко дню ее столетнего юбилея (1814–1 октября — 1914). С. Посад: Тип. И. И. Иванова, 1915. С. 95–110.
10. Глаголев (1898) — *Глаголев С. С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский, как православно-христианский философ // Вера и разум. 1898. № 3. С. 79–107.
11. Глубоковский (2002) — *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. 190 с.
12. Голубинский (1892) — *Голубинский Д. Ф.* Слово, сказанное во время причастного стиха // Памяти наставника нашего Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова. С. Посад: Тип. А. И. Снегиревой, 1892. С. 12–16.
13. Голубцов (1987) — *Голубцов С. А.* Московская духовная академия в дореволюционный период. Т. II: Кафедры и личный состав академии. Ч. 2: Библиографический словарь сотрудников академии в 1814–1870 гг. М., 1987. (Машинопись.)
14. Декарт (1994) — *Декарт Р.* Размышления о первой философии // *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 29–43.
15. Золотухин (2016а) — *Золотухин В. В.* В полемике с Шеллингом: философия веры К. А. Эшенмайера // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 2 (64). С. 43–56.
16. Золотухин (2016б) — *Золотухин В. В.* Философия религии Якоба Фриза // Сибирский философский журнал. 2016. Т. 14. № 1. С. 221–231.
17. Золотухин (2017) — *Золотухин В. В.* Чистый теизм и критика всеединства: философия религии Фридриха Бутервека // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 190–199.
18. Линицкий (2012) — *Линицкий П. И.* Основные вопросы философии. Опыт систематического изложения философии // *Линицкий П. И.* Сочинения: в 5 т. Мелитополь: Издательский дом МГТ, 2012. Т. 1. С. 40–182.
19. Лопатин (1917) — *Лопатин Л. М.* Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии. М., 1917. Кн. 136. С. 1–80.
20. Лушников (2021) — *Лушников Д., свящ.* Учение о принципах богословского познания в основном богословии архиепископа Никанора (Бровковича; 1826–1890) // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 192–206.
21. Лушников (2023) — *Лушников Д., свящ.* Божественные атрибуты в духовно-академическом основном богословии синодального периода // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 50–66.
22. Кант (1994) — *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
23. Корсунский (1892) — *Корсунский И. Н.* Виктор Дмитриевич Кудрявцев (Некролог). М.: Универс. тип., 1892. 33 с.
24. Кудрявцев (1915) — *Кудрявцев В. Д.* Начальные основания философии. Изд. 9-е. С. Посад: тип. Иванова, 1915. 444 с.
25. Кудрявцев-Платонов (1892) — *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Сочинения. Т. 2: Исследования и статьи по естественному богословию. Вып. 1–3. С. Посад: Изд. Братства Преподобного Сергия, 1892.
26. Кудрявцев-Платонов (1894) — *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Сочинения. Т. 3: Исследования и статьи по космологии и рациональной психологии. Вып. 1, 3. С. Посад: Изд. Братства Преподобного Сергия, 1894.
27. Кудрявцев-Платонов: *Из чтений* (1892) — *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Из чтений по философии религии // *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Сочинения. Т. 2: Исследования и статьи по естественному богословию. Вып. 3. С. Посад: Изд. Братства Преподобного Сергия, 1892.
28. Кудрявцев-Платонов: *Метафизический анализ* (1894) — *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Метафизический анализ рационального познания // *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Сочинения.

Т. 1: Исследования и статьи по введению в философию и по гносеологии. Вып. 3. С. Посад: тип. А. И. Снегиревой, 1894. С. 1–174.

29. Мустафин (1973) — *Мустафин В. Ф., прот.* Проблемы гносеологии в освещении русских христианских мыслителей (Ф. А. Голубинский, В. Д. Кудрявцев-Платонов, В. С. Соловьев и Н. О. Лосский). Дис. ... канд. богословия. Л., 1973. (Машинопись).

30. ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 823: Архив Кудрявцева-Платонова Виктора Дмитриевича. Оп. 3. Д. 17; Оп. 5. Д. 1.

31. Православное обозрение (1872) — Православное обозрение. 1872. № 2. С. 122–125.

32. Рождественский (1893) — *Рождественский Н. П.* Христианская апологетика. Курс основного богословия, читанный студентам в 1881/2 учебном году: в 2 т. / Под ред. проф. А. И. Предтеченского. 2-е изд. СПб.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1893. Т. 1. 427 с.

33. Соколов (1892) — *Соколов П. П.* Краткие сведения о жизни и трудах Виктора Дмитриевича Кудрявцева // Памяти наставника нашего Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова. С. Посад: Тип. А. И. Снегиревой, 1892. С. 55–72.

34. Суинберн (2014) — *Суинберн Р.* Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 325–326.

35. Татарский (1892) — *Татарский И. А.* Виктор Дмитриевич Кудрявцев // Вера и разум. 1892. № 3. С. 81–95; № 5. С. 163–179.

36. Тихомиров (1894) — *Тихомиров П. В.* Философия В. Д. Кудрявцева-Платонова (этюды к характеристике). М.: Тип. А. И. Снегиревой, 1894. 45 с.

37. Тихомиров (1899) — *Тихомиров П. В.* Имманентная критика рационального богословия. (Гносеологические и метафизические предпосылки истины бытия Божия). Харьков: Тип. Губернского правления, 1899. 77 с.

38. Троицкий (2012) — *Троицкий И., свящ.* Анализ проблем онтологии в философском наследии Л. М. Лопатина // Христианское чтение. 2012. № 2. С. 186–216.

39. Троицкий (2021) — *Троицкий И., свящ.* Анализ философских взглядов Льва Михайловича Лопатина (1855–1920). Дис. ... канд. богословия. СПб.: СПбДА, 2021. 244 с.

40. Фокин (2019) — *Фокин А. Р.* Аргумент от *sensus divinitatis* и исторический аргумент в пользу существования Бога в истории патристической мысли // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 17–32.

41. Цвык (2002) — *Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: Изд-во РУДН, 2002. 333 с.

42. Шохин (2016) — *Шохин В. К.* Философская теология: дизайнерские фасеты. М.: ИФРАН, 2016.

43. Шохин (2018) — *Шохин В. К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018.

44. Эванс, Мэнис (2011) — *Эванс Ч. С., Мэнис Р. З.* Философия религии: размышление о вере / Пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. М., 2011.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2024

Иеромонах Иона (Поникаровский)

К вопросу о датировке Чудесного дождя Марка Аврелия



УДК 94(37):930.2

DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_117

EDN XQIDAF

Аннотация: Легенда о Чудесном дожде в земле квадов содержит первое небиблейское упоминание о христианах в армии. Однако уже более ста лет ученые не могут прийти к общему мнению относительно даты этого события. В настоящей статье автор на основании эпиграфических свидетельств, которые еще не были введены в научный оборот в рамках дискуссии, предлагает решение указанной проблемы.

Ключевые слова: Марк Аврелий, Чудесный дождь, христиане и военная служба.

Об авторе: **Иеромонах Иона (Поникаровский Олег Геннадьевич)**

Соискатель СПбДА, IV курс; клирик храма Тихвинской иконы Божией Матери пгт. Санчурск Яранской епархии Вятской митрополии.

E-mail: liol7@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6009-5676>

Для цитирования: Иона (Поникаровский), иером. К вопросу о датировке Чудесного дождя Марка Аврелия // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 117–126.

Статья поступила в редакцию 01.04.2024; одобрена после рецензирования 30.04.2024; принята к публикации 19.05.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Hieromonk Iona (Ponikarovsky)

**On Dating of the Miraculous Rain
of Marcus Aurelius**



UDK 94(37):930.2

DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_117

EDN XQIDAF

Abstract: The legend of the Miraculous Rain in the land of the Quadi contains the first non-biblical mention of Christians in the army. However, for more than a hundred years, scientists have been unable to come to a consensus on the date of this event. This article proposes a solution to this problem, drawing on epigraphic evidence that has not yet been introduced into scientific circulation within the framework of the discussion.

Keywords: Marcus Aurelius, Miraculous Rain, Christians and military service.

About the author: **Hieromonk Iona (Ponikarovsky Oleg Gennadievich)**

Fourth-year Post Graduate Student of St. Petersburg Theological Academy; Cleric of Church of the Tikhvin Icon of the Mother of God of Sanchursk (an urban-type settlement), Yaransk Diocese, Vyatka Metropolitan Area.

E-mail: liol7@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6009-5676>

For citation: Iona (Ponokarovsky), hieromonk. On Dating of the Miraculous Rain of Marcus Aurelius. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 117–126.

The article was submitted 01.04.2024; approved after reviewing 30.04.2024; accepted for publication 19.05.2024.

Введение

Первое небиблейское упоминание о христианах в войске появляется в контексте повествований о Чудесном дожде Марка Аврелия, события, имевшем место во время похода римлян против квадов в рамках Маркоманских войн, которые велись в условиях эпидемии чумы и по напряженности сравнивались современниками с Пуническими войнами (Eutrop. VIII, 12, 2). Набор в войско рабов и гладиаторов (SHA. Marci. XXI, 6–7), что случалось только после каннского разгрома в 216 г. до Р. Х., гибель множества знатных лиц (SHA. Marci. XXII, 2) и разгром армии, в котором римляне потеряли 20 тысяч человек (Eutrop. VIII, 12, 2; Luc. Alex. 48), усиливало это сходство. Страх перед маркоманской угрозой, а также все еще свирепствовавшая эпидемия заставили императора пригласить отовсюду жрецов для выполнения иноземных обрядов (*peregrinos ritus*), произвести всякого рода очищение (*lustraverit*) Рима. Также в течение семи дней справлялись лектистернии (*lectisternia*) по римскому обряду. Отправление религиозных обрядов, участие в которых императора как верховного понтифика было, по крайней мере формально, обязательным, несколько задержало выезд императоров в зону боевых действий (SHA. Marci. XIII, 1–2; XXI, 6). Именно тогда, по всей видимости, в окружении Марка Аврелия появился иерограмматевс Арнуфис, который, согласно слухам, сыграл ключевую роль в событии Чудесного дождя (Dio. LXXII, 10). Историчность данного персонажа подтверждает тот факт, что Арнуфис — это подлинное египетское имя, хотя и редкое в римский период (см.: [Fowden, 1987]), а также алтарь, найденный в Аквилее в 1932 г., посвященный египетским иерограмматевсом Арнуфисом богине Епифании (AE 1934, 245). Данное посвящение указывает на то, что египтянин сопровождал Марка Аврелия в его германских походах. Неприязнь императора к различного рода магам, отраженная в его «Размышлениях» (M. Aurel. Ad se ipsum. I, 6), не распространялась на Арнуфиса. Дело в том, что религиозный авторитет египтянина основывался не на его деятельности как мага, а на его знании, на что указывает его титул — *ἱερογραμματοεὺς*. Как *ἱερογραμματοεὺς*, Арнуфис должен был знать космографию, географию, хорографию (*χωρογραφία*) Египта и течения Нила, устройство храма и священных мест, а также распорядок ритуала и назначение предметов, в нем используемых, т.е. обладать всем религиозным знанием египтян (Clem. Alex. Strom. VI, 36, 1). В отличие от тех, кого Марк Аврелий, считая *γόητες* (колдун, волшебник), отверг, Арнуфис опирался на традиционный религиозный базис, познакомиться с которым Марк Аврелий был заинтересован не меньше, чем до него Адриан или после него Септимий Север.

Событие

В одном из сражений римский отряд, окруженный врагом, оказался в весьма затруднительном положении. Все источники воды находились под контролем варваров, и римские воины испытывали сильнейшую жажду. Неожиданно разразился сильный ливень, согласно некоторым источникам, сопровождавшийся молниями, утоливший жажду римских солдат и нанесший ущерб их противникам. Событие это произвело весьма сильное впечатление на римлян, которые по этому случаю провозгласили Марка Аврелия императором в седьмой раз. Марк, не сомневавшийся в божественном происхождении ливня, принял эту аккламацию как полученную от божества (*θεοῦ λαμβάνων*), не дожидаясь ее ратификации сенатом, вопреки своему обыкновению (Dio. LXXII, 10). Ходили слухи (*λόγος ἔχει*), что именно египетский чародей Арнуфис с помощью колдовских приемов призвал различные божества, и прежде всего Гермеса, повелителя воздушной стихии (*Ἐρμῆν τὸν ἀέριον*), и с их помощью вызвал дождь (Dio. LXXII, 8).

Литературная традиция

Это событие нашло отражение на колонне Марка Аврелия (сцена XVI), а также в литературной традиции, как христианской, так и языческой.

О Чудесном дожде дважды кратко упоминал Тертуллиан в «Апологетике» (Tert. Apol. V, 6) и в апологии «К Скапуле» (Tert. Ad Scap. IV, 6).

Рассказ Диона Кассия о Чудесном дожде дошел до нас в эпитамах Ксифилина (Dio. LXXII, 8; 10) и стал источником для составителя словаря Суда (2-я пол. X в.), где также имя Арнуфиса фигурирует в контексте Чудесного дождя, сопровождающегося молниями (Suda A 3987; I 334). Также в описании Чудесного дождя за Дионом и Ксифилином следует известный христианский канонист Зонара (Zon. XII, 2).

Евсевий Кесарийский упоминает о Чудесном дожде в «Хронике» и «Церковной истории» (Eus. H. E. V, 5, 1–7). В «Хронике» источником Евсевия был, по всей видимости, Юлий Африкан, а в «Церковной истории» автор ссылается на Тертуллиана и Аполлинария Иерапольского. Греческий оригинал «Хроники» не сохранился, однако мы имеем ее латинский перевод, сделанный Иеронимом, «Хроника» которого представляет собой самостоятельный труд лишь в описании периода с 325 по 378 г., и армянский перевод VI в. Кроме того, автор «Пасхальной хроники», составленной в 1-й пол. VII в. на греческом языке, в описании Чудесного дождя (Chron. Pasch. Ol. CCXXXVII) следует оригинальному тексту Евсевия. По словам П. Ковача, этот отрывок практически копирует «Хронику» Евсевия, что становится очевидным при сравнении его с армянским и латинским переводами. Наконец, у нас есть сирийская «Хроника» VIII в., дошедшая до нас под именем сиро-яковитского патриарха Дионисия Телль-Махрского (818–845, Псевдо-Дионисий). В рассказе о Чудесном дожде «Хроники» Дионисия Телль-Махрского также фигурирует Пертинакс и, по замечанию П. Ковача, первым использовавшего этот труд в рамках дискуссии вокруг Чудесного дождя Марка Аврелия, здесь она следует «Хронике» Евсевия (см.: [Kovács, 2009, 74–75]). Рассказу о Чудесном дожде «Хроники» Евсевия через посредство Иеронима следуют Проспер Аквитанский (V в.), «Галльская хроника 452» (VI в.), «Хроника» Фредегара (сер. VI в.) и «Всемирная хроника» ирландского монаха Мариана Скота (XII в.). В «Избранной хронографии» (Εκλογή Χρονογραφίας) монаха IX в. Георгия Синкелла, (Georg. Sync. Ecl. Chron. A. M. 5653) представлена версия Евсевиевской «Хроники», однако основным источником этого автора был Юлий Африкан, оригинальной работе которого в описании чуда, по всей видимости, он и следовал.

Историю Чудесного дождя из «Церковной истории» Евсевия пересказывает неизвестный источник, которого, с буквальными совпадениями, повторяет ряд средневековых авторов: «Краткая хроника» (Χρονικὸν σύντομον) Георгия Монаха IX в. (Georg. Mon. Chron. Vr. CXXXVIII, 8), «Хроника» Симеона Метафраста (известная также под именем Льва Грамматика) X в. (Sym. Logoth. LXV, 3), Исторический синопсис (Σύνοψις ἱστοριῶν) Георгия Кедрина XI–XII в. (Georg. Cedr. Compend. Hist. 439), Синопсис хроника (Σύνοψις Χρονικῆ), известный также как Хроника Сагаса, по имени обнаружившего ее ученого 2-й пол. XIII в. (Syn. Sath. p. 32 (282), 9–17). Иоанн Ксифилин Младший (XI в.) в своем комментарии, вставленном в эпитомы «Римской истории» Диона Кассия (Dio. LXXII, 9), излагает христианскую версию чуда, весьма близкую к рассказу Евсевия. Кроме того, на «Церковную историю» Евсевия, по-видимому, опирались Ефрем Эносский (XIII–XIV вв.) в своем стихотворении «Хронография» (Ephr. Chronol. Caes. XVI, 129–139), а также Никифор Каллист Ксанфопул (1256–1317) в своей «Церковной истории» (Niceph. Callist. Eccles. Hist. IV, 12).

Тема Чудесного дождя затрагивается в XII книге «Сивиллиных оракулов» сер. III в. (Sib. XII, 196–200). Здесь впервые император представлен в качестве виновника чуда.

Подложное письмо Марка Аврелия, датированное обычно IV в., дошло до нас в рукописи XIV в., приложенной к I Апологии Иустина Философа (Iust. I Apol. 71). В этом документе фальсификатор под именем Марка Аврелия сообщает подробности, связанные с Чудесным дождем, часть из которых, несомненно, почерпнута из надежных источников. Нужно заметить, что среди современных исследователей никто не сомневается в существовании подлинного письма Марка.

О Чудесном дожде в IV в. пишут св. Григорий Нисский во II Похвальном слове сорока мученикам (Greg. Nyss. Oratio II in laudem Quadraginta martyrum) и Фемистий

(Them. XV. 191b). Рассказ последнего нашел отражение в «Краткой истории» Михаила Пселла XI в. (Mich. Psell. Hist. Synt. 32) и в эпитафии Георгия Акрополита на смерть императора Иоанна III Дуки (1221/1222–1254) XIII в. (Georg. Acrop. Epit. in Ioannem Ducam 15). Примечательно, что Михаил Пселл в другом своем труде (Script. Min. I, 446) приводит иную версию Чудесного дождя, в которой Иулиан Халдей назван виновником чуда (см.: [Kovács, 2009, 127]).

Чудесный дождь упоминается в биографии Марка Аврелия в сборнике «Жизнеописаний августов» (SHA. Marci. Aug. 24, 4). На сегодняшний день в научном сообществе распространено мнение, что не известный по имени автор этого сборника жил в V в. По всей видимости, в основе труда лежат оригинальные биографии, подвергшиеся некоторой редакции. Ценность различных биографий как источников в сборнике отличается: более ранние биографии, среди которых и *vita Marci*, основаны на надежных источниках, в последующих появляется все больше и больше вымышленных элементов. Источники «хороших» жизнеописаний, вероятно, восходят к Марию Максиму, написавшему не дошедшие до нас биографии императоров от Нервы до Гелиогабала как продолжение Светония.

В V в. рассказ о Чудесном дожде приводится в стихотворении Клавдия Клавдиана на 6-е консульство императора Гонория (404) (Claud. VI Cons. Hon. 348–349) и в «Истории против язычников» Павла Орозия (Oros. Hist. adv. pag. VII, 15, 6–11). «Историю против язычников» дословно цитируют Ландольф Сагакс (Landolfus Sagax «Historia Romana» X–XI в.) и Гуго де Флавины («Хроника» XI в.) (Hug. Flav. Chron. I (pp. 39–40)). Неизвестный автор «Excerptiones allegoricae» («Аллегорические изречения» XII в.) дает вольную адаптацию текста Орозия с некоторыми пропусками (Exc. Alleg. VII. 4).

Наконец, в VI в. кипрский монах Александр в труде «Об обретении Креста» (De venerandae ac vivificae crucis inventionione) кратко, своими словами излагает христианскую версию, отличную, однако, от версии Евсевия.

Дискуссия

Огромное количество свидетельств в христианской и языческой литературных традициях, а также свидетельство колонны Марка Аврелия не оставляют сомнений в историчности события Чудесного дождя. Однако с кон. XIX в. и до сегодняшнего дня ученые не могут прийти к согласию относительно его датировки. Ими предлагался каждый год с 171 и по 174 г. включительно. Во многом это связано с тем, что хронологические указания содержатся только в «Хронике» Евсевия и «Римской истории» Диона Кассия. Кроме того, расположение сцены Чудесного дождя на колонне Марка Аврелия позволяет предположить, что это событие имело место в начале описываемых на ней событий, однако проблема в том, что ученые до сих пор не пришли к единому мнению относительно того, какой период на ней представлен.

Некоторые исследователи предлагают для установления даты события воспользоваться нумизматическими и эпиграфическими свидетельствами, однако относительно ценности таких для установления даты Чудесного дождя в научном сообществе нет общего мнения.

Эпиграфические свидетельства

На основании посвящений Юпитеру Карнунтскому серии, открытой в 70-х гг. прошлого века в Пфаффенберге, близ Карнунтума, и опубликованной в «L'année Epigraphique» (AE 1982, 778ff.) — самые ранние в этой серии памятники AE 1982, 778 и AE 1982, 779, — Вернер Джобст датировал Чудесный дождь с точностью до дня: 11 июня 172 г. [Jobst, 1978]. Однако Олли Саломис подверг обстоятельной критике принятую Джобстом датировку и на основании анализа консульских дат, порядка употребления имен (*nomen, cognomen*), а также порядка перечисления консулов убедительно доказал, что AE 1982, 779 относится к более позднему времени, а AE 1982,

778 к более раннему, а именно к 159 г. [Salomies, 1990]. Позднее гипотезу Джобста подвергли обоснованной критике также Р. Кляйн [Klein, 1991], К. Мотшманн [Motschmann, 2002] и И. Пизо [Piso, 2003]. Таким образом, данные эпиграфические памятники в вопросе датировки Чудесного дождя должны быть отвергнуты.

Нумизматические свидетельства

Почти веком ранее К. Х. Додд изучал хронологию Маркоманских войн на основе нумизматических свидетельств [Dodd, 1913]. Он обратил внимание на медальон, изготовленный в 173 г., с изображением Юпитера на квадриге, поражающего молнией варвара. Ученый связал это изображение с Чудесным дождем, однако, по справедливому замечанию целого ряда исследователей, изображение на медальоне очень общее, и мнение К. Х. Додда, по словам П. Ковача, остается лишь привлекательным предположением (см.: [Kovács, 2009, 108]).

Также К. Х. Додда заинтересовала большая серия монет 173 (не ранее декабря) – 175 гг. с изображением Меркурия и легендой RELIG AVG (Religio Augusti) на реверсе, значительная эмиссия которых, несомненно, должна была иметь под собой какую-то почву (берлинская коллекция насчитывает целых 11 монет). На некоторых монетах Меркурий изображен со своими атрибутами, стоящим в небольшом тетрастильном храме в египетском стиле. По мнению К. Х. Додда, эти монеты коррелируют с сообщением Диона о Гермесе Аэрии, который, согласно слухам (τοι λόγος ἔχει), явился виновником Чудесного дождя. К. Х. Додд указывает на привычку Марка Аврелия откладывать аккламацию до конца действительно решающей кампании, на основании чего полагает, что битва, с которой связан Чудесный дождь, не привела к решающей победе в кампании и VII провозглашение произошло не сразу после нее, а спустя какое-то время, когда кампания 174 г. сделала покорение квадов окончательным и полным. Таким образом, К. Х. Додд относит Чудесный дождь к 173 г., а VII аккламацию – к 174-му. Несоответствие даты выпуска монет (173) с сообщением Диона, язык которого, безусловно, предполагает, что VII аккламация (174) последовала сразу после битвы, К. Х. Додд объясняет неточностью Ксифилина, по эпитамам которого мы только и можем восстановить текст Диона (см.: [Dodd, 1913]).

Многие исследователи – В. Вебер, предположивший связь монет с легендой RELIG AVG с Чудесным дождем еще до К. Х. Додда, М. Гуэй [Guey, 1948], З. Рубин [Rubin, 1979], Дж. Хеллгеланд [Helgeland, 1979, 172], Г. Фовден [Fowden, 1987], М. Сэйдж [Sage, 1987], Э. Бирли [Birley, 1987, 173], М. Г. Абрамзон [Абрамзон, 1995], А. Д. Пантелеев [Пантелеев, 2007], И. Израелович [Israelowich, 2008], М. Нам [Нам, 2010], Дж. Шин [Shean, 2010, 190], А. В. Махлаюк [Кассий Дион, 2011, 167 (прим.)] – либо признают связь описанных Доддом монет с Чудесным дождем, либо считают ее вероятной. Другие исследователи – А. Ж. Рос [Roos, 1943], М. Сорди [Sordi, 1957–1959], Г. Шиндлер-Хорсткотте [Schindler-Horstkotte, 1985], Г. Вольф [Wolff, 1990], Р. Кляйн [Klein, 1991], В. Зайверт [Szaivert, 1994], К. Мотшманн [Motschmann, 2002], П. Ковач [Kovács, 2009, 107–111] – высказывают сомнения относительно такой связи.

Наиболее сильным возражением скептиков является несоответствие Дионовской версии, которая предположительно изображена на рассматриваемых монетах, с официальной версией, которая не называла никакого конкретного бога в качестве виновника Чудесного дождя. Изображение бога-дождя на колонне Марка Аврелия (сцена XVI) весьма абстрактно, и его нельзя отождествить ни с Юпитером, ни с Гермесом-Меркурием. Это, по-видимому, связано с тем, что Марк Аврелий в своем отчете не называл никакого конкретного бога в качестве виновника чуда, что вполне согласуется с его стоическим мировоззрением. Эта неопределенность и породила дискуссию вокруг личности бога, ответственного за чудо: христиане приписывали спасение римлян своему Богу, язычники – Юпитеру (Tert. Ad Scap. IV, 6; Sib. XII, 196–200); Them. XV. 191b; SHA. Marci. 24, 4; Claud. VI Cons. Non. 348–349) или Гермесу (Dio. LXXII, 8). Здесь важно то, что версия, не являющаяся официальной, не могла найти отражения в чеканке.

Интересное предположение выдвинули Х. Вольф и П. Ковач. Как известно из биографии Марка, император в 167 г., перед лицом эпидемии и маркоманской угрозы, решил «призвать отовсюду жрецов, выполнить иноземные обряды, произвести всякого рода очищение Рима» (SHA. Marci. 13, 1). Тогда же, по мнению ученых, император дал обет построить в Риме святилище Меркурию, повелителю воздушной стихии, посредством которой распространяются различные эпидемии. Выполнение обета по объективным причинам задержалось, и святилище было построено только в 173 г., что и нашло отражение на монетах в виде изображения Меркурия и легенды RELIG AVG (см. подр.: [Wolff, 1990; Kovács, 2009, 110]). Однако известно, что ко времени смерти Марка Аврелия моровая язва еще продолжалась (SHA. Marc. 28, 1–4), тогда как обеты обычно исполнялись после получения от богов просимого. Это, впрочем, не делает невозможной теорию Вольфа-Ковача. Вполне вероятно, что речь идет о второй волне эпидемии.

К. Мотшманн приводит целый ряд весьма обоснованных возражений против теории о строительстве египетского храма в Риме. Ученый указывает на монету 160 г. с изображением Меркурия (RIC III 1074–1076), свидетельствующую о том, что Марк Аврелий, в духе стоической философии, проявлял свое почтение к Гермесу как олицетворению господствующего в мире Логоса, еще будучи цезарем. В связи с этим легенда REL(igio) AUG(usti) должна быть истолкована в смысле личного почитания (см. подр.: [Motschmann, 2002]).

Как бы то ни было, если признать связь описанных монет с Чудесным дождем, следует констатировать, что нумизматические свидетельства говорят в пользу 173 г.

Археологические свидетельства

Внести некоторую ясность в вопрос датировки Чудесного дождя позволяет колонна Марка Аврелия, на которой высечены сцены с изображением событий, имевших место во время Маркоманских войн. Большинство ученых, опираясь на нумизматические свидетельства, считают, что события на рельефах колонны начинаются с 172 г. Дело в том, что первые сцены колонны, изображающие форсирование по лодочному мосту римской армией большой реки, отождествляемой с Дунаем, и акт allocatio (обращения к войскам) коррелируют с двумя монетами 172 г., описанными К. Х. Доддом. На одной из этих монет император и пять воинов пересекают Дунай по мосту, под которым три лодки. Первый и третий солдаты несут штандарты, четвертый и пятый — копья, причем четвертый едет верхом на лошади. На другой монете император с префектом претория и другими обращается к пяти солдатам со штандартами и орлами (см. подр.: [Dodd, 1913]).

Однако по этому вопросу также нет консенсуса. По мнению П. Ковача, который вслед за Домашевски относит Чудесный дождь к 171 г., эти монеты могут ретроспективно отсылать к прошлогоднему событию (см.: [Kovács, 2009, 275]). Х. Вольф считает, что рельефы колонны описывают события начиная с 174 г. (см.: [Wolff, 1990]). Ряд ученых (Г. С. Джонс [Jones, 1909, 256–257], Я. Добиаш [Dobiaš, 1932, 142–149], А. Г. Рос [Roos, 1943]) полагают, что сцены колонны Марка Аврелия вообще не следуют никакому хронологическому порядку, поскольку в противном случае следует констатировать, что хронология колонны противоречит письменным источникам.

Письменные свидетельства

Дион Кассий, описывая событие, добавляет, что после битвы, во время которой случился Чудесный дождь, воины провозгласили Марка императором в седьмой раз. «И хотя не в его правилах было принимать подобного рода почести до того, как сенат издаст соответствующее постановление, тем не менее на сей раз он ее принял, восприняв ее как дар божества, и направил послание сенату» (Dio. LXXII, 10, 4–5). VII императорская аккламация нумизматически датируется 174 г., т.е. концом Первой

Маркоманской кампании (169–175), что не соответствует свидетельству колонны, которая ставит это событие в начало заграничного похода Марка против германцев.

Вопрос датировки Чудесного дождя другим письменным источником, «Хроникой» Евсевия, до сих пор вызывает некоторые трудности. Дело в том, что армянский и сирийский переводы, а также Пасхальная хроника относят чудо к 12-му году правления Марка Аврелия (172), но в то же время армянский и сирийский переводы датируют чудо первым годом ССXXXVIII Олимпиады (173) и 2188 г. после рождения Авраама (172), а Пасхальная хроника — третьим годом ССXXXVII Олимпиады (171). Иероним относит событие на 13-й год правления императора (173), датируя его ССXXXVIII Олимпиадой (осень 173 — осень 176) без указания года.

По мнению М. Сейджа, неточность содержала армянская версия «Хроники», помещая Чудесный дождь на год раньше вследствие ошибок, внесенных в нее редактором IV в. (см. подр.: [Sage, 1987]), однако П. Ковач возражает против этой интерпретации, указывая, что такую же ошибку содержит сирийский перевод. По мнению ученого, в оригинальной работе стоял именно 12-й год правления Марка Аврелия. Неточность в определении года Олимпиады П. Ковач объясняет неверным определением Евсевием отношения года рождения Авраама и первой Олимпиады, в результате чего произошел сдвиг на один год (см.: [Kovács, 2009, 43]). Надо полагать, что Евсевий датировал Чудесный дождь безотносительно к Олимпиадам, опираясь главным образом на год от рождения Авраама. Более того, датируя Чудесный дождь, Евсевий, вероятнее всего, привязывал это событие к началу правления Марка Аврелия. Иероним же, увидев несоответствие года правления Марка и Олимпиады, исправил Евсевиевский 12-й год на 13-й. Что касается Пасхальной хроники, то ее датировка в целом сдвинута на два года, что следует отнести как на счет влияния ошибки Евсевия, так и на счет неточности редакторов.

Новые свидетельства

Свет на датировку Чудесного дождя Марка Аврелия могут пролить две надписи, найденные в Северной Африке (AE 1914, 39 и AE 1967, 565), не принимавшиеся ранее во внимание в рамках дискуссии о датировке Чудесного дождя. Первая из них сохранилась плохо, однако строки с титулатурой подлежат восстановлению, вторая находится в очень хорошем состоянии. В обеих надписях Марку Аврелию усваивается титул *imperatoris VII*, но наряду с этим титулом указывается *tribunicia potestas*, в первом случае XXVII, а во втором — XXVI, что относится к 173 и 172 г. соответственно. Поскольку трибунскую власть императоры получали ежегодно, тогда как императорские аккламации случались время от времени, ошибки в титулатуре в количестве императорских провозглашений логичнее ожидать в сторону уменьшения. Такую ошибку можно наблюдать, например, в надписи из провинции Дакия (CIL III, 1450 = ILS 370), которая по количеству *tribunicia potestas* (XXVI) Марка Аврелия датируется 172 г., при этом количество императорских аккламаций указывается V, тогда как 6-я императорская аккламация нумизматически датируется 171 г. (RIC 237; 239; 240 и др.). Кроме того, присутствие в титулатуре прозвища «Германик» означает, что надпись была сделана не ранее 172 г.

Исходя из этого можно предположить, событие Чудесного дождя состоялось в 172 г., после чего войско провозгласило Марка императором в седьмой раз, однако ратификация сенатом этого титула состоялась только в 174 г., что прекрасно согласуется с рассказом Диона, согласно которому Марк, вопреки своему обыкновению, не стал обращаться в сенат для утверждения этого титула, восприняв его как дар божества, о чем и направил послание в сенат (Dio. LXXII, 10, 5). В результате этого титул не имел официального характера и потому не отобразился на монетах ни 172 г., ни 173 г., однако он вполне мог фигурировать в эпиграфике, что мы и наблюдаем.

Итак, введение в научный оборот двух указанных североафриканских надписей ставит точку в более чем столетнем споре и позволяет уверенно датировать Чудесный дождь 172 годом.

Источники и литература

1. Абрамзон (1995) — *Абрамзон М. Г.* Монеты как средство пропаганды официальной политики Римской империи / Отв. ред. Т. И. Кругликова. М.: Ин-т археологии РАН, 1995. С. 393–394.
2. Кассий Дион (2011) — *Кассий Дион Коккейан.* Римская история. Книги LXIV–LXXX // Под ред. А. В. Махлаюка. СПб.: Филологический ф-т СПбГУ; Нестор-История, 2011.
3. Нам (2010) — *Нам М. Э. С.* Христианская Церковь в правление Марка Аврелия: чудо legio XII Fulminata в ранних литературных источниках // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2010. Вып. 1 (29). С. 7–21.
4. Пантелеев (2007) — *Пантелеев А. Д.* «Молниеносный легион»: христианская легенда и реальность // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Сер.: История. 2007. № 3. С. 143–149.
5. Birley (1987) — *Birley A.* Marcus Aurelius, a Biography. Yale University Press, 1987.
6. Dobiaš (1932) — *Dobiaš J.* Le monnayage de l'empereur Marc-Aurèle // RevNum. 1932. Vol. 35. P. 127–172.
7. Dodd (1913) — *Dodd C. H.* Chronology of the Danubian wars of the emperor Marcus Antoninus // The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society. 1913. Vol. 13. P. 162–199; 276–321.
8. Fowden (1987) — *Fowden G.* Pagan Versions of the Rain Miracle of A. D. 172 // Historia-Zeitschrift für alte geschichte. 1987. Bd. 36 (1). P. 83–95.
9. Guey (1948) — *Guey J.* Encore la pluie miraculeuse, mage et dieu // Revue de Philologie. 1948. Vol. 22. P. 16–62.
10. Helgeland (1979) — *Helgeland J.* Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine // ANRW. Bd. II. 23. 1. 1979. P. 724–834.
11. Israelowich (2008) — *Israelowich I.* The rain miracle of Marcus Aurelius: (re-) Construction of Consensus // Greece & Rome. Second Series. 2008. Vol. 55. No. 1 (Apr.). P. 83–102.
12. Jobst (1978) — *Jobst W.* 11. Juni 172 n. Chr.: der Tag des Blitz- und Regenwunders im Quadenlande // Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1978.
13. Jones (1906) — *Jones S. H.* Notes on Roman historical sculptures III: The «Aurelian» panels of the arch of Constantine // Papers of the British School at Rome. 1906. No. 3. P. 256–257.
14. Klein (1991) — *Klein R.* Das Regenwunder im Quadenland // Bonner Historia-Augusta-Colloquium. Bonn, 1991. S. 117–138.
15. Kovács (2009) — *Kovács P.* Marcus Aurelius Rain Miracle and the Marcomannic Wars. Leiden: Brill Academic Publishers, 2009.
16. Mutschmann (2002) — *Mutschmann C.* Das Regenwunder im Quadenland // Die Religionspolitik Marc Aurels. Stuttgart, 2002. S. 125–144.
17. Piso (2003) — *Piso I.* Jupiter Optimus Maximus auf dem Pfaffenberg/Carnuntum 1. Die Inschriften // Der römische Limes in Österreich. Wien, 2003. Bd. 41.
18. Roos (1943) — *Roos A. G.* Het regenwonder ob de zuil van Marcus Aurelius // Mededeelingen Nederl. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde. Amsterdam, 1943. Nr. 6/1. S. 1–32.
19. Rubin (1979) — *Rubin H. Z.* Weather miracles under Marcus Aurelius // Athenaeum. 1979. Vol. 57. P. 357–380.
20. Sage (1987) — *Sage M. M.* Eusebius and the Rain Miracle: Some Observations // Historia. 1987. Bd. 36. Hft. 1. P. 96–113.
21. Salomies (1990) — *Salomies O.* A Note on the Establishment of the Date of the Rain Miracle under Marcus Aurelius // Arctos. Acta philologica fennica. Vol. XXIV. Helsinki, 1990. P. 107–112.
22. Schindler-Horstkotte (1985) — *Schindler-Horstkotte G.* Der «Markomannenkrieg» Mark Aurels und die kaiserliche Reichsprägung (diss). Köln, 1985.
23. Shean (2010) — *Shean J. F.* Soldiering for God. Christianity and the Roman Army // History of warfare. Vol. 61. Leiden, Boston: Brill, 2010.

24. Sordi (1957–1959) — *Sordi M.* Le monete di Marco Aurelio con Mercurio e la «pioggia miraculosa» // *Annali dell'istituto italiano di numismatica* nr. 5–6, Roma, 1957–1959. P. 41–55.
25. Szaivert (1994) — *Szaivert W.* Die Markomannenkriege in der römischen Münzprägung der Kaiserzeit // *Markomannenkriege. Ursache und Wirkungen.* Archäologisches Institut der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik. Brno, 1994. S. 497–505.
26. Wolff (1990) — *Wolff H.* Welchen Zeitraum stellt der Bildfries der Marcus-Säule dar? // *Ostbairische Grenzmarken.* 1990. Bd. 32. S. 9–29.

И. Ю. Смирнова

Томас Уайтхед (1815–1843) — поэт и миссионер: к истории британского миссионерства XIX в.



УДК 273.4-76-051:929

DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_127

EDN WRMJQZ

Аннотация: В статье рассматривается ряд сюжетов из истории британского миссионерства в ключевые для колониальной политики 1840-е гг.: предыстория учреждения иерусалимской и новозеландской епископий Английской церкви, деятельность англиканской миссии в Новой Зеландии в первые годы ее существования, образование и подготовка британских миссионеров для работы за рубежом. Эти аспекты представлены в контексте биографии и деятельности английского поэта и миссионера Томаса Уайтхеда (1815–1843) — яркого представителя кембриджской школы. На примере его жизни прослеживается процесс духовного и интеллектуального образования британских миссионеров, формирование принципов и подходов к миссионерской работе, выявляются основные черты такого феномена, как иноконфессиональное миссионерство. Особое внимание уделено выработке жизненных и духовных принципов Томаса Уайтхеда, его внутренней работе над самодисциплиной и духовным совершенствованием. Анализ эпистолярного наследия миссионера позволяет приоткрыть «святая святых» западного миссионерства, познакомиться с внутренним миром сознательно вставшего на путь миссионерского подвига молодого человека, одного из членов многочисленного отряда миссионеров.

Ключевые слова: миссионерство, Ближний Восток, Новая Зеландия, англикано-лютеранская миссия в Иерусалиме, Томас Уайтхед, епископ Джордж Август Селвин.

Об авторе: **Ирина Юрьевна Смирнова**

Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра истории религии и Церкви Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт российской истории Российской академии наук».

E-mail: irinasmirnowa@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4450-6885>

Для цитирования: Смирнова И. Ю. Томас Уайтхед (1815–1843) — поэт и миссионер: к истории британского миссионерства XIX в. // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 127–147.

Финансирование: Исследование выполнено в соответствии с госзаданием Института российской истории РАН в рамках Программы фундаментальных научных исследований по направлению «Россия и Ближний Восток: исторические, политические и культурные контакты и взаимосвязи» Минобрнауки РФ и МОО «ИППО» в 2024 г.

Статья поступила в редакцию 05.02.2024; одобрена после рецензирования 09.03.2024; принята к публикации 27.03.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Irina Yu. Smirnova

**Thomas Whytehead (1815–1843), Poet and Missionary:
Concerning the History of 19th Century
British Missionary Work**

UDK 273.4-76-051:929

DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_127

EDN WRMJQZ



Abstract: The article deals with several events from the history of British missionary work during the crucial period for its colonial policy in the 1840s: the pre-history of the establishment of the bishoprics of the Church of England in Jerusalem and New Zealand, activities of the Anglican mission in New Zealand in its early years, and education and training of British missionaries to work abroad. These issues are considered in the context of the biography and activities of Thomas Whytehead (1815–1843), English poet and missionary, a prominent representative of Cambridge school. His life is a good example to trace the process of theological and intellectual education of British missionaries, formation of principles of and approaches to missionary work, and to reveal the main features of such a phenomenon as missionary activity with other denominations. Particular attention is paid to the development of his life and spiritual principles, and to his inner work on self-discipline and spiritual self-perfection. Analysis of the epistolary heritage of the missionary makes it possible to reveal the “holy of holies” of Western missionary activities, and get acquainted with the inner world of the young man who chose the path of missionary deeds, one of the members of the large group of missionaries.

Keywords: missionary work, Middle East, New Zealand, Anglican Lutheran Mission in Jerusalem, Thomas Whytehead, Bishop George Augustus Selwyn.

About the author: **Irina Yurievna Smirnova**

Dr. Hab. in History, Leading Researcher of the Center for the History of Religion and Church of the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: irinasmirnowa@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4450-6885>

For citation: Smirnova I. Yu. Thomas Whytehead (1815–1843), Poet and Missionary: Concerning the History of 19th Century British Missionary Work. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 127–147.

Funding: The article was prepared in accordance with the state assignment of the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences within the framework of the Fundamental Scientific Research Program in the field of “Russia and the Middle East: historical, political and cultural contacts and relationships” of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation and International Public Organization “The Imperial Orthodox Palestine Society” in 2024.

The article was submitted 05.02.2024; approved after reviewing 09.03.2024; accepted for publication 27.03.2024.

Введение. В истории внешней политики великих держав XIX в. значительная роль принадлежит миссионерству и формированию церковного присутствия за рубежом как важному фактору, способствовавшему их «мягкому» проникновению в регионы, представлявшие геополитический интерес [Маккиндер, 2000; Лессинг, 2009, 11]. В западной и отечественной историографии большое внимание уделяется государственно-конфессиональному взаимодействию во внешнеполитической сфере, а именно тесному взаимодействию различных миссионерских обществ и учреждений с дипломатическими представительствами, что позволяет говорить о единстве целей и задач в их деятельности на Ближнем и Дальнем Востоке, Центральной и Юго-Восточной Азии, а также в других регионах, где церковно-миссионерская работа была поставлена на высокий уровень [Анисимов О., 2014; Герд, 2015; Климент Капалин, 2010; Лисовой, 2006; Мурадян, 1971; Халфин, 1958; Hopwood, 1969; Fairey, 2012].

Помимо работ по истории отечественных и иностранных миссионерских обществ, действовавших за рубежом (ABC FM, 2007a; ABC FM, 2007b); [Такер, 1998; Шубина, 2010; Frarah, 2005; Goren, 2005; Montgomery, 1905; Mouneer, 2013; Cutts, 1877; Coakley, 1992; Berg, 2005; Becker, 2015; Петрунина, 2019 и др.], не меньший интерес представляют труды, посвященные биографиям отдельных миссионеров [Августин Никитин, 1993; Алепо, 2009; Анисимов А., 1996; Павлович, 2017 и др.], позволяющие детально проследить процесс формирования и развития церковного присутствия держав за рубежом, в частности, в таком сложном этноконфессиональном регионе, как Ближний Восток [Иннокентий Просвирнин, 1985; Герд, 1995; Ward, 1885; Whiller, 2006; Киприан Керн, 1997; Бутова, 2019; Бутова, 2021 и др.]. Но если деятелям Русской Палестины посвящена обширная историография, то иностранным иноконфессиональным миссионерам в отечественной историографии уделяется значительно меньше внимания. Между тем без обращения к трудам и биографиям как ведущих деятелей миссионерских обществ, так и рядовых миссионеров, без понимания, что двигало каждым участником миссии, в чем заключалась внутренняя и внешняя мотивация западных миссионеров, в чем состоял их личный вклад в общее дело, невозможно получить объективное представление о таком многофакторном феномене, как миссионерство: как функционировали иноконфессиональные миссионерские структуры, какие перед ними стояли задачи, какие преследовались цели и какими способами эти цели достигались.

Одним из таких рядовых, но отнюдь не заурядных миссионеров был англиканский каноник Томас Уайтхед (Thomas Whytehead; 1815–1843) — выдающаяся личность, о которой практически ничего не известно в России, а некоторые страницы его жизни остались сокрыты даже от его биографов. Между тем его краткий жизненный путь и недолгое пребывание на миссионерском поприще позволяют увидеть другую сторону британского миссионерства, затмевающую его политическую составляющую, выделяющую его духовную христианскую сущность. И потому личность и служение Томаса Уайтхеда достойны внимания как уникальный случай *миссионерства по призванию*.

Он был ярким представителем британской интеллектуальной элиты 1-й пол. XIX в., а в его миссионерской судьбе отразилась, можно сказать, вся история британского миссионерства в 1840-е гг., по праву считавшиеся ключевыми для формирования колониальной системы Великобритании, когда реализовывалась стратегия британского проникновения в геополитически значимые для государства регионы, вырабатывались механизмы взаимодействия дипломатических и церковно-миссионерских структур на Ближнем и Дальнем Востоке, в Центральной и Юго-Восточной Азии и т. д. (см. об этом: [Bassin, 1999; Vinkovetsky, 2011; Coakley, 1992]).

Собственно миссионерское служение Томаса Уайтхеда пришлось на нач. 1840-х гг., но представляется важным показать основные этапы его жизненного пути, завершившегося на берегах новозеландского залива Бей-оф-Айлендс, связанного с именами Джеймса Кука и Чарльза Дарвина. Представленное в статье краткое жизнеописание Томаса Уайтхеда основано на воспоминаниях его друзей и на письмах, собранных его

братом Робертом¹ и племянником Томасом Боуманом Уайтхедом, сыном его старшего брата Уильяма Уайтхеда [Whytehead, 1877].

Томас Уайтхед родился в деревушке Торманби на севере графства Йоркшир 30 ноября 1815 г. в семье Генри Роберта Уайтхеда (1772–1818), викария Торманби и ректора Гоксхилла, и его жены Ханны Дианы (†21.11.1844), дочери Томаса Боумана, ректора Крейка в Йоркшире. В семье большая роль отводилась образованию: и отец, и оба деда были выпускниками Кембриджского университета: преподобный Генри Роберт Уайтхед окончил Джизус-колледж Кембриджского университета со степенью бакалавра искусств, отец матери Ханны Дианы преподобный Томас Боумен был магистром искусств, викарием прихода Хессл, каноником прихода Крейк в Йоркшире и каноником Даремского собора. Дед по отцу, преподобный Уильям Уайтхед, окончил Сидни-Сассекс-колледж в Кембридже со степенью бакалавра искусств. По словам современников, отец и дед «были людьми глубокого благочестия и выдающимися теологами» [Whytehead, 1877, 3]. Выпускником Тринити-колледжа в Кембридже был и младший брат отца, Уильям Уайтхед, получивший степень бакалавра права и служивший заместителем председателя совета графства Йоркшир по делам армии Северного райдинга.

После смерти Генри Роберта Уайтхеда 20 августа 1818 г. ответственность за образование детей взяла на себя его вдова миссис Уайтхед. Детство, проведенное «под сенью величественной старой соборной церкви Йорка», привитые с ранних лет религиозное благочестие и любовь к прекрасному не могли не отразиться на богословском и поэтическом творчестве Т. Уайтхеда. В нем рано проявились незаурядные умственные способности; помимо острого ума и несвойственной детям смысленности, он отличался незлобностью, жизнерадостностью, доверчивостью и «восхитительной смешливостью». По словам племянника, «весь его облик и непринужденные манеры выдавали в нем гения с огромной силой воображения и возвышенными мыслями» [Whytehead, 1877, 3].

Учеба в гимназии и подготовка к колледжу (1830–1833). В 1825 г. Томас был отправлен в престижную гимназию в Беверли (графство Йоркшир), где изучались классические языки: латынь и греческий, заучивались отрывки из «Одиссеи» Гомера и из Горация. В гимназии проявился поэтический дар Томаса: так, в 1828 г. в конкурсе на лучшую эпиграмму на латыни среди старшеклассников эпиграмма Уайтхеда была признана лучшей. Уже в те годы Томасу было свойственно чувство глубокого самоанализа: он старался преодолевать свое «легкомыслие» и стремился «изо всех сил служить Богу»: «Я бы хотел быть более здравомыслящим и серьезным, — писал он Роберту в октябре 1828 г., — я очень хочу быть благочестивым, ибо вкусил немного небесного утешения» [Whytehead, 1877, 6–7].

Осенью 1830 г. Томас Уайтхед переехал из Беверли в Кембридж, чтобы под руководством Роберта, в то время студента Сент-Джонз колледжа, начать подготовку к поступлению в университет и посещать курс подготовительных лекций. Влияние Роберта Уайтхеда на Томаса трудно переоценить: на протяжении двух с половиной лет Роберт, с его выдающимися способностями к математике, античным языкам и литературе, был наставником и репетитором младшего брата, который следовал за ним сначала в Кембридж, а затем в Линкольншир и Ипсвич. О жизни Томаса вдали от дома известно из писем к родным, в каждой строчке которых «сияет неуемная жизнерадостность»: в его душе не было места угрюмости или замкнутости, она была полна чувствами «простой веры, детской доверчивости и апостольского рвения — основополагающими принципами его жизни», сквозившими в каждой его мысли и в каждом поступке [Whytehead, 1877, 9].

До окончания Робертом университета в 1831 г. братья снимали квартиру в пригороде Кембриджа на Фитцуильям-стрит. Они придерживались строгого распорядка дня и расписания занятий, чередовавшихся с отдыхом. За ранним подъемом (обычно

¹ Роберт Уайтхед (1808–1863) — каноник Церкви Англии, богослов, писатель. По словам его племянника Т. Б. Уайтхеда, он был «человеком редких дарований и великим проповедником, ревнителем благочестия, глубоким мыслителем и настоящим писателем» [Whytehead, 1877, 8].

около 6:30) следовали небольшая прогулка, зарядка и молитва, затем, в 8 часов, завтрак. Три часа первой половины дня (с 9 до 12) посвящались занятиям греческим и геометрией, после чего следовала двухчасовая прогулка по территории колледжа или по окрестностям Кембриджа. После обеда (в 2 часа дня) и краткого отдыха наступало время трехчасовых занятий латынью и алгеброй (с 3 до 6 вечера). Затем братья пили чай (в 6, а иногда и в 7 часов), после чего наступало время приготовления уроков и подготовки к следующему дню (с 7 до 9 часов), чтения (с 9 до 10 часов) и вечерней молитвы, после которой братья немного беседовали перед сном. Уже тогда Томаса волновала мысль, «движемся ли мы вперед в любви и святости? Если нет, тогда мы, должно быть, отступаем» [Whytehead, 1877, 11].

В 1832 г., после рукоположения Роберта в священный сан, братья переехали в старинную деревню Свайнсхед в Линкольншире, где Роберт служил при церкви Святой Марии. Для Томаса это время стало не только последним этапом перед поступлением в колледж, но и подготовкой к будущей приходской и миссионерской работе. Из письма брату Уильяму, написанного в Свайнсхеде весной 1833 г., известно, что на участие в различных благотворительных мероприятиях и посещение больных у Томаса уходило ежедневно по восемь с половиной часов, в оставшееся время он учил французский и древнееврейский языки. Продолжались и занятия латынью, так как он выступал в качестве репетитора одного представительного лица, приезжавшего к нему дважды в неделю.

Важной частью приходской работы Томаса Уайтхеда была раздача брошюр духовного содержания прихожанам и ученикам воскресной школы. Он взял за правило на каждую прогулку брать с собой небольшой запас листовок Общества религиозной литературы, пользовавшихся большим спросом². Так, во время восьмимильных прогулок до Бостона ему удавалось раздавать до 50 листовок, всего же, по его подсчетам, он раздал до двух тысяч листовок, и все они принимались с радостью и благодарностью.

В Свайнсхеде проявился интерес младшего Уайтхеда к работе воскресной школы, в которой он проводил по четыре-пять часов в воскресные дни, осуществляя надзор как над отдельным классом, так и над всей школой. Ему нравилось наблюдать за всем, что происходит в школе, особенно за детьми, среди которых иные, по его мнению, подавали большие надежды, и он нередко задумывался о судьбе ста тридцати своих подопечных: «попадут ли они в вечное Царство», по его убеждению, зависело от добросовестности, с которой он выполнял свои обязанности.

Уже в то время, в 17-летнем возрасте, он готовился к стезе священнослужителя. В стремлении «достигнуть высокого уровня благочестия» он взял за правило записывать в дневник одну-две строки, которые были предназначены «для ретроспективного самоанализа и почти не оставляли места для проявления гордости». Тогда же он начал изучение Библии, пользуясь рекомендациями изданного Обществом религиозной литературы «Библейского справочника». Обладая жизнерадостным характером и чувством юмора, он относил легкомыслие к одному из своих недостатков, стараясь при этом избежать опасности «сделаться холодным, нерадивым и суетным». В Свайнсхеде выпадали на его долю и серьезные испытания: однажды из-за острого воспаления глаз он надолго лишен был возможности читать, но воспринимал болезнь как «любовь Отца Небесного, Который таким образом приближает его к Себе, удерживая от чрезмерного увлечения литературными занятиями» [Whytehead, 1877, 12].

В августе 1833 г. насыщенная жизнь братьев Уайтхедов в приходе Свайнсхеда подошла к концу: Томасу предстояло вернуться в Кембридж, а через некоторое время Роберт получил назначение на должность священника в церкви Святого Петра в Ипсвиче.

² Встречается также название «Общество религиозных трактатов». Британская евангелическая христианская организация, основанная в 1799 г. и известная публикацией множества популярных религиозных и квазирелигиозных текстов в XIX в. Общество занималось благотворительностью, а также коммерческим предпринимательством, издавая книги и периодические издания с целью получения прибыли.

Учеба в Сент-Джонз колледже (ноябрь 1833–1837). В октябре 1833 г. Томас Уайтхед становится своеобразным студентом Сент-Джонз колледжа в Кембридже (колледж Святого Иоанна). Он стремился получить стипендию Белла, одну из лучших в университете (победителю полагалось 60 фунтов ежегодно на протяжении четырех лет обучения), однако вероятность успеха была невысокой, поскольку в конкурсе участвовало более сотни человек, главными конкурентами выступали ученики престижной частной математической школы в Кембридже, практически не оставлявшие шансов первокурсникам. Тем не менее, когда в феврале 1834 г. в Кембридже состоялся экзамен на получение стипендии Белла, Томас оказался одним из двух студентов университета, удостоившихся стипендии. Напряженные занятия, связанные с подготовкой к суровому испытанию, подорвали здоровье Уайтхеда, для восстановления сил он много времени отводил тренировкам и прогулкам. Его близкий друг и спутник Джон Сол Хаусон, студент Тринити-колледжа, вспоминал, как во время пешей прогулки в окрестностях Йорка они, студенты Кембриджского университета (Ф. А. Пейли³, Уайтхед и Хаусон), на ходу состязались в декламировании латинских стихов; первый почти всегда цитировал Овидия, второй Вергилия, а он, Хаусон, Горация (Howson, 1877, X).

Во время каникул 1834 г. Уайтхед определился с курсом дисциплин, отказавшись от изучения математики в пользу классических языков и литературы, признавая, что к математике у него нет ни таланта, ни пристрастия. Тем самым он лишил себя возможности занять «высокое место в колледже», где высшие баллы присуждались за экзамены по математике. Вернувшись в Кембридж в октябре 1834 г., Томас с головой погрузился в изучение сочинений Платона, начал учить персидский язык, читал труды английских богословов различных течений: евангелиста Чарльза Симеона⁴, одного из основателей Церковного миссионерского общества и Лондонского общества для распространения христианства среди евреев, «Двадцать пять проповедей» епископа Джереми Тейлора⁵. Он был хорошо знаком с трудами пьюзитов, в частности с гимнами профессора Джона Кебла, одного из лидеров Оксфордского движения⁶.

Его вдохновляет поэзия: он читает стихи и баллады Ч. Вольфа, Т. Мура, Уильяма Вордсворта⁷, Сэмюэла Кольриджа⁸, Роберта Саути⁹ (примечателен его отзыв о последнем, которому Томас был представлен в декабре 1838 г.: «Он почти как червяк; режь его, как хочешь, — он совершенен; классическая литература, история, наука — безупречен везде, а вместе получается единое существо — Роберт Саути. Да, в нем есть неугомонность и беспокойство, но нет $\alpha\delta\omega\varsigma$ ¹⁰, что делает Вордсворта намного выше его» [Whytehead, 1877, 61]).

³ Пейли Фредерик Апторп (1815–1888) — английский ученый-классик. Получил образование в школе Шрусбери и колледже Святого Иоанна в Кембридже (бакалавр 1838 г.). Обращение в католицизм вынудило его покинуть Кембридж в 1846 г.; вернувшись в 1860 г., он возобновил свою работу в качестве «тренера»; в 1874–1877 гг. был профессором классической литературы в Римско-католическом университете в Кенсингтоне.

⁴ Чарльз Симеон (1759–1836) — священнослужитель, лидер евангельского толка в Англиканской церкви.

⁵ Джереми Тейлор (1613–1667) — англиканский епископ, церковный деятель, духовный писатель, проповедник. Получил известность во время протектората Кромвеля. Мастер проповеднического красноречия, повлиявший на прозу английского романтизма. Автор книг «Жизнь в святости» (1650), «Смерть в святости» (1651), сборника «Двадцать пять проповедей» («Eniauos», 1653).

⁶ Джон Кебл (1792–1866) — английский религиозный деятель, поэт, один из лидеров Оксфордского движения.

⁷ Уильям Вордсворт (1770–1850) — английский поэт-романтик, представитель «Озерной школы».

⁸ Сэмюэл Тейлор Кольридж (1772–1834) — английский поэт-романтик, критик и философ, выдающийся представитель «Озерной школы».

⁹ Роберт Саути (1774–1843) — английский поэт-романтик, представитель «Озерной школы», наряду с Кольриджем и Вордсвортом.

¹⁰ Милосердие, милость (*греч.*).

Не последнее место занимали в его расписании ежедневные 6–7-мильные прогулки по окрестностям Кембриджа, в которых его сопровождал Хаусон из Тринити-колледжа. Они беседовали о Таците, Плавте, Феокрите и др. Возможно, под впечатлением от этих прогулок, нередко совмещенных с осмотром достопримечательностей, Томас писал: «Всякий раз, когда я посещаю красивые места и вижу новые пейзажи, пусть даже в Англии, моей душе делается просторнее, как сказал бы Шекспир¹¹» [Whytehead, 1877, 49]. Длительные пешие прогулки были тем более необходимы, что среди студентов Кембриджа осенью 1834 г. началась эпидемия «вальхеренской» лихорадки¹², завезенная в Англию и время от времени бушевавшая в Кембридже.

Летние каникулы 1836 г. Томас провел в Кембридже (за исключением краткого визита в Испвич, где он навестил Роберта) — ему предстоял выпускной экзамен по математике (трайпос). В январе 1837 г. публичный экзамен был сдан, после чего Томас Уайтхед стал обладателем степени бакалавра искусств с отличием и мог вернуться к занятиям классическими языками и литературой. 4 февраля 1837 г. его имя оказалось вторым в списке студентов, причисленных к первому классу по результатам трайпоса по классическим языкам и литературе. В марте 1837 г. ему присваивают звание старшего медалиста, а 13 марта 1837 г. Уайтхед был избран членом совета колледжа Св. Иоанна, хотя на первом году обучения он и представить не мог ничего подобного («перспектива стать членом совета Сент-Джонз колледжа была бы для меня почти невыносимой», — писал он брату Уильяму в декабре 1834 г.).

Чрезмерное интеллектуальное напряжение не могло не отразиться на слабом от природы здоровье Томаса: всю весну и начало лета 1837 г. ему пришлось провести в Йорке, чтобы «укрепить это уставшее нефритовое тело, которое немилосердно всадник, разум, совершенно загнал за последнее время» [Whytehead, 1877, 54]. Восстановив здоровье, Томас Уайтхед отправился в Озерный край во главе группы из четырех студентов, трое из которых были его сверстники из Кембриджа (Хаусон, Джордж Эдвард Линч Коттон¹³ и Уильям Дж. Конибер¹⁴), а четвертым был их ровесник из Оксфорда Фредерик Уильям Фабер¹⁵. Сохранились воспоминания Хаусона о поездке в Эмблсайд во время летних каникул 1837 г., после получения степени бакалавра искусств, когда они с Уайтхедом решили совершить прогулку по берегу реки Даддон, взяв в качестве путеводителя цикл сонетов Уильяма Вордсворта, которого Томас считал «величайшим мастером английского языка из его современников» (Howson, 1877, IX). Они прошли из Эмблсайда через Хардкнот и перевал Райнос; а затем, шаг за шагом, следовали по местам, описанным «поэтом озер». О той поездке в Озерный край Уайтхед писал дяде, Уильяму Уайтхеду, 21 декабря 1837 г. из Элвингтон-Холла: «Это время стало для меня периодом истинного блаженства, потому как у меня

¹¹ В. Шекспир, «Король Иоанн», акт V, сцена 7:

А, наконец, просторнее душе:

Ей ни дверей, ни окон уж не надо.

¹² Малярия, вспыхнувшая при попытке англичан высадиться на о. Вальхерен, Голландия. Ежедневно умирало от 20 до 25 человек. Экспедиция закончилась полным провалом. Ни одна из целей не была достигнута. Вальхеренская высадка была предана британскими историками забвению как бесславная страница национальной истории.

¹³ Коттон Джордж Эдвард Линч — епископ Калькутты (1813–1866), английский педагог и священнослужитель. Получил образование в Королевской школе в Честере, Вестминстерской школе и Тринити-колледже в Кембридже; получил степень бакалавра в 1836 г.; в 1852 г. был назначен директором Мальборо-колледжа; в 1858 г. вступил в должность епископа Калькутты. Им было основано множество школ в Индии, освящен целый ряд церквей. Погиб после освящения кладбища в Куштии на берегу Ганга, упав в реку Горай с трапа, ведущего от берега к пароходу.

¹⁴ Конибер Уильям Джон (1815–1857) — английский священник, эссеист и писатель. Окончил Тринити-колледж в Кембридже (1837). В 1842–1848 гг. был директором Ливерпульского университета; в 1848–1854 гг. был викарием в Аксминстере, Девон. Умер от туберкулеза в Вейбридже.

¹⁵ Фабер Фредерик Уильям (1814–1863) — английский поэт и богослов, последователь Ньюмена. Получил образование в колледже Балиол в Оксфорде (1832–1836); в 1839 г. рукоположен в сан священника; в 1845 г. перешел в католицизм.

впервые появилась возможность читать и думать тихо и спокойно, не волнуясь о том, что на носу экзамен» [Whytehead, 1877, 56]. Эти небольшие эпизоды, связанные с пребыванием в Йорке, отчасти иллюстрируют жизнь студентов Кембриджа 30-х гг. XIX в.

В течение 1838 г. Томас некоторое время читал лекции в Клэр-Холле¹⁶, а также посетил множество интересных мест в разных уголках Англии.

Успехи младшего Уайтхеда в университете были примечательными. Из его интеллектуальных пристрастий отмечают прежде всего его любовь к английской литературе: он писал стихи, дважды получил золотую медаль канцлера за стихи на английском языке — стихотворение на смерть герцога Глостерского (1835) и поэму «Морская империя» (1836). Надо сказать, знаки отличия — медали, именные стипендии — были для него не исключением, а правилом: в 1834 г. он стал первым лауреатом выдающейся стипендии Белла; на втором курсе был удостоен премии Халсина (Hulsean) за эссе по английской теологии «Сходство между Моисеем и Христом» (1835) (что, как отмечает Джон Хаусон, «было весьма необычным для человека, который увлекался чтением классической литературы»); в 1836 г. получил золотую медаль сэра Уильяма Брауна за лагинские и греческие эпиграммы; 4 февраля 1837 г. занял второе место при сдаче экзамена на бакалаврскую степень, а в марте стал медалистом по классической литературе. Он был избран в репетиторы старшему сыну лорда Клайва, Эдварду Джеймсу Герберту¹⁷ — «доброму и талантливому юноше», имя которого, по словам Томаса, «прославит университет».

Успехи Томаса Уайтхеда, которых он достиг как вследствие неординарных способностей, так и за счет усердного труда, приводили его родных к размышлениям о возможных нежелательных последствиях для его духовного устройства. Так, преподаватель Роберт Уайтхед, радуясь достижениям младшего брата (как, например, получение золотой медали за стихотворение на смерть герцога Глостерского в 1835 г.), вместе с тем считал это «самым опасным успехом» и просил мать «быть скупой на похвалы и помнить о его драгоценной душе... если похвала будет чрезмерной, кто сможет предсказать последствия, как в случае успеха, так и в случае разочарования?» Вместе с тем Роберт, прекрасно знавший натуру Томаса, писал матери: «Он самый застенчивый, скромный и неуверенный в себе человек, — и я не знаю, чего он достоин больше: вызывать восхищение и приносить пользу на земле или быть перенесенным на Небеса. Дорогая мама, какое сокровище ваш сын! Благодарю Бога за такого брата» [Whytehead, 1877, 39].

Беспокойство Роберта было напрасным, так как Томас и сам сознавал риск превозношения для неискушенного в духовной брани молодого человека. Его отношение к университетской жизни, особенно в первые годы обучения, было весьма критическим: «Мир Кембриджа, — писал он Уильяму-старшему, — то есть постоянная круговерть разных видов деятельности, заманчивых занятий и привлекательных предметов честолюбивых устремлений, — это опасный духовный враг» [Whytehead, 1877, 38]. Позже он признавал, что Кембриджский университет, несмотря на «непрерывное давление» суеты и забот студенческой жизни, поддерживает у студентов высокий религиозный настрой, что для него, стремившегося «настроить душу на религиозный лад», было крайне важно, как и то, что лучшие студенты были, по его оценке, «определенно благочестивыми и набожными людьми».

Со временем Томас с благодарностью вспоминал о жизни в колледже. Он ценил возможность слушать «первоклассные лекции почти по всем предметам, причем по большей части бесплатно», считая это одним из главных преимуществ жизни в Кембридже. «Безусловно, наша alma mater — это замечательная мать, — писал он в октябре 1837 г., — и мы были бы очень неблагодарными, если бы не говорили о ней с нежностью

¹⁶ Клэр Холл (англ. Clare Hall) — один из колледжей Кембриджского университета.

¹⁷ Эдвард Джеймс Герберт, 3-й граф Пауис (1818–1891) — британский пэр и политик. Выпускник Сент-Джонз колледж, Кембридж; с 1839 г. — виконт Клайва; магистер (1840), доктор юридического права (1848, Кембридж), доктор гражданского права (Оксфорд); верховный распорядитель Кембриджского университета (1863–1891), член палаты лордов (1848).

и не молились за ее мирное процветание». В апреле 1839 г., незадолго до рукоположения, Томас горячо рекомендовал Сент-Джонс колледж своему близкому другу, готовившемуся к поступлению в Кембриджский университет, отмечая, среди прочего, что «дисциплина, а также ηθος¹⁸ колледжа в том, что касается здорового религиозного церковного чувства, тоже довольно хорошие» [Whytehead, 1877, 64].

Об отношении Уайтхеда к колледжу и проведенным в нем годам учебы свидетельствует и то, что свое жалование за первый год работы в приходе Фрешуотер он потратил на приобретение медного аналая, который преподнес в дар в часовню Сент-Джонс колледжа. Его пьедестал был скопирован с деревянного аналая церковной кафедры в аббатстве Рэмси в Хантингдоншире, а подставкой для книг служил красивый резной орел [Willis, Clark, 1886, 343].

В преддверии рукоположения Томас, считавший путешествия необходимыми для умственного развития и полезными «для очищения сознания от узких взглядов, представлений и предрассудков», осуществил свое давнее желание — в сопровождении одного из друзей совершил турне по континенту, продолжавшееся несколько месяцев. Они изучали архитектуру в Голландии, провели около двух месяцев в Швейцарии, посвятив их чтению, и, посетив несколько городов, в конце сентября возвратились через Париж в Англию. Вернувшись в Кембридж, Томас прошел специальный курс богослужебного чтения в связи с предстоящим рукоположением. Тогда же он изложил свое понимание обязанностей «читающего человека»: «беречь время, соблюдать распорядок, сторониться сплетен и вообще дисциплинировать себя — одно из величайших благословений, которое он может получить» [Whytehead, 1877, 68].

Рукоположение и подготовка к миссионерской работе. В декабре, на Рождество Христово 1839 г., после выпуска из Кембриджа, Томас Уайтхед был рукоположен епископом Винчестерским в диаконы к церкви в приходе Фрешуотер на острове Уайт. К пастырскому служению Томас Уайтхед готовил себя с юношеских лет. Еще в 1834 г., в период подготовки к экзаменам на стипендию Белла, Томас нередко сетовал в письмах к родным, что у него не остается времени на чтение Библии, и обращался к дяде Уильяму Уайтхеду-старшему за советом, какой метод самостоятельного изучения Слова Божия тот ему порекомендует в качестве наиболее продуктивного для студента, который «смирненно готовится к пастырскому служению». «Я действительно хочу посвятить все, что имею, служению Ему и жить только ради Его славы», — писал он домой в 1834 г.

Во время пребывания на о. Уайт Томас Уайтхед не оставлял своих научных и этических занятий, уделяя много времени чтению сочинений английских богословов и проповедников. Он читал также Тертуллиана, Киприана и блж. Августина на латинском языке, считая латынь «великим языком — языком завоевателей с суровым и ясным сознанием». Тертуллиан поражал его своим красноречием: о его «Апологии» он писал как о книге, в которой «есть удивительная энергия и огонь, подобных которым я не знаю ни в одном другом латинском сочинении» [Whytehead, 1877, 76]. Чтению трудов блж. Августина, которого считал «величайшим умом среди отцов Церкви», он рассчитывал посвятить свободное время во Фрешуотере.

Приход Фрешуотер, названный Уайтхедом «нашей маленькой епархией», был расположен в одном из самых уединенных уголков Британии — на западной оконечности о. Уайт, состоял из нескольких небольших хуторков, разбросанных на протяжении шести-семи миль, и насчитывал около 1400 человек. Зачастую Томас оставался за главного, так как vikarий нередко отсутствовал. Ежедневно после утренних визитов в школу он до полудня посвящал время своим занятиям, затем до пяти часов вечера проводил время с немощными и больными, после чего возвращался к своим делам. Во Фрешуотере ему пригодился приобретенный в колледже опыт жизни в одиночестве и привычка «распоряжаться своим временем и собой».

¹⁸ Этос (ηθος) — термин античной философии, обозначающий характер какого-либо лица или явления; «нрав», «характер» или «душевный уклад».

В июне 1840 г. Томас должен был вернуться в университет, чтобы получить степень магистра искусств, а в начале августа 1840 г. принял участие в собрании духовенства и в собрании Общества ньюфаундлендских и североамериканских школ, которые состоялись в Коузе на о. Уайт, где Уайтхед в течение двух дней находился в обществе архидиакона Вилберфорса¹⁹, незадолго до назначения последнего каноником в Винчестер. Возможно, под впечатлением обсуждаемых вопросов он смог в полной мере оценить нерв церковной жизни в Британии. С интересом наблюдая процессы, протекавшие в Английской церкви, он отмечал, что «люди вновь начинают обращать внимание на принципы, а Церковь и мир пробуждаются», и благодарил Бога за то, что стал их современником и соучастником. Не исключено, что под влиянием Вилберфорса, придававшего большое значение использованию на приходе богослужебных гимнов, Томас осуществил перевод с латыни на английский язык гимна св. Бернарда с сохранением того же размера, что и в латинском тексте, строки которого поразили его красотой и проникновенностью (позже, следуя тому же принципу, он возьмется за перевод английских гимнов на язык маори).

На протяжении первого года пребывания во Фрешуотере Уайтхед не переставал думать о будущем служении. Он не отказался бы от должности каноника при кафедральном соборе, но, с другой стороны, готов был вернуться в Кембридж, чтобы сделать для университета, с которым продолжал поддерживать связь, все, что в его силах, «если появится какая-либо вакансия», хотя признавал, что это практически невозможно.

В праздник Рождества Христова 1840 г. состоялось посвящение Томаса Уайтхеда во священника. Он уже не желал, как прежде, оказаться в городе, сделав выбор в пользу сельского прихода. «Секрет счастья священнослужителя» он видел в послушании епископу, назначившему его на удаленный приход, а также в возможности «пребывать в общении со всей католической Церковью, находясь в своем уединенном жилище» [Whytehead, 1877, 93].

Во Фрешуотере им была написана книга о студенческой жизни в Кембридже «Жизнь в колледже»²⁰ (Whytehead, 1845), подготовке которой к публикации он посвятил последние дни своей жизни, проведенные им в Новой Зеландии. Тогда же, откликнувшись на просьбу вице-канцлера университета, он сочинил оду в честь официального введения герцога Нортумберленда в должность канцлера Кембриджского университета, признанную некоторыми «лучшим его поэтическим творением с литературно-художественной точки зрения». Впоследствии эта ода была положена на музыку доктором музыки, профессором Т. Э. Уолмисли²¹ и исполнена в здании совета университета 5 июля 1842 г.

И все же Томас Уайтхед не исключал возможности возвращения на университетское поприще — по словам Т. Б. Уайтхеда, «он готовился вернуться в колледж», более того, 4 декабря 1841 г. был принят в Оксфорд с той же степенью магистра искусств, что в Кембридже (*ad eundem*). Но летом 1841 г. ему предложили место капеллана при англиканском епископе в Иерусалиме.

Миссионерство. Так талантливый поэт и литератор, один из лучших выпускников Сент-Джонз колледжа в Кембридже Томас Уайтхед был привлечен к миссионерской работе Церкви Англии. Как пишет Э. И. Карлайл, согласно Уайтхеда посвятить себя миссионерской работе предшествовали «долгие раздумья» [Carlyle, 1900, 172].

¹⁹ Сэмюэл Вилберфорс (1805–1873) — религиозный деятель, епископ Церкви Англии, духовный писатель. Образование получил в Ориель-колледже, Оксфорд (1826); с 1830 г. ректор церкви в Бригстоне на о. Уайт; в ноябре 1839 г. посвящен в сан архидиакона Суррея, в августе 1840 г. назначен каноником в Винчестере, с октября 1840 г. ректор в Эльверстоке. С октября 1843 г. архиепископ Йоркский; в 1867 г. переведен в епархию Винчестера. Погиб от травм, полученных вследствие падения с лошади.

²⁰ Полное название: «Жизнь в колледже. Письма студенту».

²¹ Уолмисли Томас Эттвуд (Walmisley Thomas Attwood; 1814–1856) — английский композитор, дирижер и органист, один из основателей неоготического направления в музыкальном искусстве Нового времени.

Действительно, решение вступить в ряды миссионеров не было принято им импульсивно: к миссионерскому поприщу Томас Уайтхед готовил себя с юношеских лет. Уже с первых месяцев обучения в Сент-Джонз колледже в его письмах все чаще поднимается тема миссионерства. Так, упоминая о лучшем выпускнике колледжа в 1834 г. («старший ранглер²²»), он отмечает, что тот, помимо преподавания в воскресной школе, был также секретарем Миссионерского общества.

Важную роль в избрании Томасом миссионерского пути сыграл Роберт Уайтхед, который осенью 1835 г. предложил свою помощь Церковному миссионерскому обществу²³. Пример старшего брата не мог не повлиять на выбор Томаса в его устремлении к миссионерству. Весной 1835 г., в конце второго года обучения, он испрашивал у матери разрешения передать часть своей стипендии на помощь еврейским и миссионерским обществам; год спустя пожертвовал в благотворительный фонд соверен²⁴, подаренный ему мисс Боуман из Элвингтон-холла, на устройство трех девочек в дневную школу в Импингтоне.

Оказавшись во Фрешуотере, он допускал, что его могут призвать к служению как в Англии, на приходе, так и за границей. В ноябре 1840 г. он получил от архидиакона Торпа²⁵ из Глостера предложение поехать в качестве капеллана на мыс Доброй Надежды, чтобы возглавить школу для сыновей поселенцев британской колонии. Но Томас не видел в подобной работе миссионерской составляющей, не было у него и уверенности в том, что он подойдет по состоянию здоровья²⁶, — и потому был вынужден отказаться от капелланства в Южной Африке, полагая, что при жаловании в 1000 фунтов стерлингов в год не составит труда найти подходящего кандидата на это достойное место.

В биографии Уайтхеда, написанной Э. И. Карлайлом, отмечается, что он принял пост капеллана при Джордже Августе Селвине²⁷, избранном в июле 1841 г. на пост главы британской духовной миссии в Новой Зеландии [Carlyle, 1900, 172], однако изначально предполагалось, что Томас Уайтхед будет капелланом при англо-прусской епископии в Иерусалиме.

Капеллан англо-прусской епископии в Иерусалиме. Иерусалимская и Новозеландская епископии получили официальное учреждение одновременно, в октябре 1841 г., после чего одно за другим состоялись два посвящения в епископы Объединенной Церкви Англии и Ирландии — 17 октября 1841 г. Джордж Август Селвин стал первым епископом Новой Зеландии, а 7 ноября состоялось посвящение иерусалимского епископа Михаила Соломона Александера (см. подр.: [Смирнова, 2015]). Открытие первых зарубежных епархий (бишоприков) стало новой страницей в истории Английской церкви. И у этой истории был свой политический контекст.

²² Старший ранглер (англ. senior wrangler) — выпускник Кембриджского университета, занявший первое место на экзамене по математике.

²³ В 1837 г. Роберт вышел в отставку с должности священника церкви св. Петра в Ипсвиче, намереваясь отправиться в Южную Африку миссионером Церковного миссионерского общества. Однако его миссионерская судьба не сложилась: из-за подорванного здоровья он вынужден был провести несколько лет в деревне Элвингтон-холл, Йоркшир, в доме своей тети, мисс Анны Ребекки Боуман. В 1854 г. он получил пост ректора прихода церкви Всех Святых на Норт-стрит в Йорке, на котором оставался до своей смерти 26 декабря 1863 г.

²⁴ Золотая монета в 1 фунт стерлингов. Чеканилась до 1917 г.

²⁵ Архидиакон Чарльз Торп — ректор приходской церкви Святого Креста, Райтон, графство Дарем; позже — смотритель Даремского университета.

²⁶ Как сообщает его племянник, «несмотря на мягкий и целебный климат острова Уайт, Томас Уайтхед оставался хрупким и болезненным и по-прежнему страдал слабыми легкими, что выражалось в мучительном кашле» [Whytehead, 1877, 84].

²⁷ Селвин Джордж Август (1809–1878) — первый англиканский епископ Новой Зеландии (1841–1869), выпускник Сент-Джонз колледжа, Кембридж, со степенью доктора богословия (1842). После разделения епархий Селвин был возведен в сан митрополита, позже примаса Новой Зеландии (1858–1868). Вернувшись в Великобританию, служил епископом Личфилда (1868–1878).

Учреждение англо-прусской епископии явилось результатом британской политики на Востоке. Инициатива в создании в Иерусалиме сначала британской вице-консульта, а затем и британской духовной миссии в Святой Земле принадлежала зятю лорда Пальмерстона лорду Эшли, впоследствии графу Шефтсбери²⁸, который в кон. 1830-х гг. разрабатывал концепцию британского проникновения на Ближний Восток, утверждая, что сфера действия протестантского епископата в Иерусалиме должна охватывать весь Левант, Мальту и Северную Африку (см.: [Tibawi, 1961, 36]). В 1841 г. эта мысль была реализована на практике учреждением англо-прусской англикано-лютеранской епископии в Иерусалиме.

Во главе иерусалимского бишоприка был поставлен Михаил Соломон Александер, юрисдикция которого распространялась на Сирию, Халдею (совр. Ирак, северо-восточная Сирия, периферийно Турция и Иран), Египет и Абиссинию (совр. Эфиопия); в более широких планах значилась провинция Малабар на юго-западе Индии, где британские миссионеры Церковного миссионерского общества, контролировавшие деятельность яковитских общин, с 1806 г. рассматривали возможность объединения Сиро-Яковитской Церкви с Церковью Англии «ради прогресса христианства в Индии» (см. подр.: [Pinnington, 1970; Смирнова, 2020]).

Впоследствии открытый епископом Самуилом Гобатом Миссионерский колледж на Мальте, несмотря на его учреждение при епископальной поддержке и по епископальному указу, готовил представителей миссионеров всех протестантских деноминаций для работы на Ближнем Востоке, в Индии и Китае. Позже, в 1859 г., Гобат рассчитывал на возобновление деятельности Лондонского миссионерского общества в России, обратившись за поддержкой к великому князю Константину Николаевичу. Согласно проекту Гобата предполагалось превращение буферной зоны между Россией и государствами Ближнего Востока и Центральной Азии в обширную сферу британского влияния. Проект Гобата по расширению протестантского присутствия в России не получил одобрения российского правительства.

Таким образом, создание в 1841 г. Иерусалимской епископии предполагало самую широкую деятельность британских (и не только) миссионеров. И в задачи первого (как и всех последующих) епископов входило формирование новых протестантских общин, которые со временем могли стать частью Англиканской церкви, приложение усилий к обращению в протестантизм иудеев, вхождение в «дружеские отношения с епископатами Древних Церквей Востока» (АВП РИ. Ф. 161 (СПб. ГА) II-9. Оп. 46. Д. 26. Л. 81). Последняя задача относилась к важному аспекту британского присутствия на Ближнем Востоке — ставилась задача сблизиться в конфессиональном плане с восточными патриархатами или Древними Церквами Востока, и англиканской миссии в Иерусалиме предстояло наведение мостов не только между Церковью Англии и Древневосточными Церквами (Сиро-Яковитской, несторианской), но и с православными патриархатами Востока.

Под межконфессиональным сближением Церкви Англии с православными патриархатами и Древними Церквами Востока британские иерархи и, соответственно, миссионеры понимали исправление т.н. «еретических и идолопоклоннических Церквей» — Сиро-Яковитской, несторианской и Православных Церквей — с последующей их ассимиляцией и трансформацией в Англиканскую церковь.

О том, что учреждение иерусалимского бишоприка было проектом не столько церковным, сколько политическим, говорит, в частности, тот факт, что на торжественной церемонии посвящения епископа в капелле Ламбетского дворца присутствовали главные идеологи британской внешней политики (Бунзен, Шефтсбери, Гладстон, Стрэтфорд Каннинг и др.). Таким образом, при учреждении иерусалимской англикано-лютеранской епископии возникал вполне очевидный риск прозелитизма

²⁸ Эшли-Купер Энтони, 7-й граф Шефтсбери (1801–1885) — крупный политик, общественный деятель и филантроп. Активный деятель Лондонского общества по распространению христианства среди евреев. Ему принадлежал лозунг «Земля без народа — народу без земли»; выступал также за отмену рабства. Титул графа Шефтсбери унаследовал в 1851 г.

англиканских миссионеров среди православных арабов Иерусалимского патриархата. Более того, прозелитическая деятельность миссии была не только гипотетически возможна, она изначально была заложена в концепцию англо-прусского бишоприка в Святой Земле.

Последовавшее в 1841 г. предложение присоединиться к миссии англиканского епископа в Иерусалиме потребовало от Т. Уайтхеда взвешенных рассуждений. Он рассматривал Иерусалим как место, где могли воплотиться его мечты о реальной миссионерской работе. Его интерес к Святой Земле и событиям на Востоке проявился уже в 1840 г.: он следил за публикациями в «Таймс», где все больше внимания уделялось политике в Османской империи — в Сирии и Палестине²⁹. При этом Уайтхед не мог не понимать опасности вовлечения Высокой Церкви Англии в прозелитическую работу среди православного населения восточных патриархатов, против чего выступили единым фронтом сторонники «оксфордского движения» — течения Высокой Церкви, направленного на воссоединение с Православными Церквями (об этом см., напр.: [Palmer, 1841]), а о том, что Уайтхед был хорошо знаком с положениями этого движения, существует свидетельство Дж. С. Хаусона³⁰.

Предвидя «огромные трудности» миссионерской работы англо-прусской епископии в Иерусалиме «среди древнего Божьего народа» [Whytehead, 1877, 94], Уайтхед составил список вопросов в расчете получить четкие инструкции, которыми мог бы руководствоваться на Востоке [Palmer, 1841, 91–92]. Среди них был и вопрос, напрямую предусматривавший прозелитизм: «Если в то время, когда они (то есть члены миссии) несут „послание дружбы“, как они утверждают, а другие члены „Протестантской евангелической церкви“ обратят членов Греческой Православной Церкви, как еретиков и идолопоклонников, в протестантизм, следует ли признавать и позволять такие обращения?»; или: «Если какие-либо члены Греческой Православной Церкви, к которым они несут „послание дружбы“, пойдут на то, чтобы отречься от их собственной Церкви и признать „христианство, не запятнанное идолопоклонством“ (то есть Англиканскую церковь. — И. С.), следует ли отказывать подобным прозелитам?» (см. подр.: [Смирнова, 2015, 130–131]).

Из вопросов, предложенных Уайтхедом, можно видеть, насколько неопределенными представлялись ему задачи епископии, по крайней мере в том, что касалось взаимодействия с христианским населением Святой Земли.

Ответы на эти вопросы были получены Томасом Уайтхедом от Самуила Вилберфорса, в то время капеллана принца Альберта, впоследствии епископа Оксфорда и Винчестера. Однако руководствоваться советами Вилберфорса пришлось не Томасу, а Джорджу Вильямсу, с которым они были знакомы по Кембриджскому университету. Вильямс также был последователем д-ра Пьюзи, в 1840-е гг. он был капелланом в России, а в 1860-е гг. стал одним из инициаторов создания в Великобритании и США Греко-восточной ассоциации. Помимо Уайтхеда и Вильямса, можно назвать еще одного представителя Английской церкви на Ближнем Востоке, также сторонника пьюзитского движения, каноника Джорджа Перси Бэджера (1815–1888), который был отправлен в 1842 г. миссионером в Месопотамию и Курдистан, где оставался до 1844 г., проповедуя среди несториан, сыграв большую роль в учреждении Миссии архиепископа Кентерберийского среди несториан в Западной Персии. В дальнейшем

²⁹ В августе 1840 г. Уайтхед писал другу: «Поверь мне, мы живем в прекрасное, богатое великими событиями время. Взоры всей Европы обращены на Сирию и Иудею. Предсказуемые политики говорят о возвращении евреев на их земли, как народа, способного бесстрастно поддерживать баланс сил на Востоке. Христианские государства поддерживают шатающийся трон антихриста в Константинополе» [Whytehead, 1877, 87–88].

³⁰ Согласно Дж. С. Хаусону, Томас Уайтхед «глубоко проникся теми сильными религиозными чувствами и суждениями, которые нашли отражение в „Трактатах для нашего времени“ и привели к серьезным последствиям в обоих университетах. Любовь к истории Церкви и преклонение перед ранними отцами Церкви и англиканскими богословами XVII в. воплотились в нем в невиданной ранее степени» (Howson, 1877, XV).

целый ряд английских иерархов из сторонников сближения Церкви Англии с Православными Церквями возглавлял англиканскую епископию в Иерусалиме, а в годы Британского мандата они сыграли большую роль в спасении русских монахинь, проживавших в Иерусалиме без каких-либо средств к существованию.

В итоге Т. Уайтхед, не желая участвовать в прозелитической деятельности в юрисдикции православного Иерусалимского патриархата, отказался плыть в Иерусалим, но согласился принять пост капеллана новозеландской миссии под руководством епископа Дж. А. Селвина.

Новозеландская епископия. В октябре 1841 г. Уайтхед выехал из Кембриджа, простился с родными в Йорке, поручив брату Уильяму решение всех материальных и правовых вопросов; в конце ноября посетил в Ипсвиче Роберта, мечтавшего когда-то о миссионерском поприще и с самым живым участием отнесшегося к выбору брата. Сам же Томас не видел в своем миссионерском делании ничего исключительного: «Я искренне считаю, что слишком много говорят о тех, кого Церковь посылает на зарубежную службу, как будто это сверхдолжное доброе дело — делать по повелению Господа нашего Иисуса Христа то, что тысячи солдат и матросов делают каждый месяц по приказу офицера за несколько пенсов в день» [Whytehead, 1877, 95].

Поздним вечером 26 декабря 1841 г. миссионерская группа из 23 человек, состоявшая из епископа Новой Зеландии, его супруги миссис Сары Харриет Селвин и их двухлетнего сына, четырех капелланов (преподобного Томаса Уайтхеда, преподобного У. Ч. Коттона³¹, преподобного Р. Коула, преподобного У. Ч. Дадли с женой) и др., отплыла на борту корабля «Томатин» из Плимута. Во время длительного путешествия члены миссии и их спутники начали изучать язык маори с помощью уже освоившего язык епископа и юноши-маори, возвращавшегося из Англии. Епископ ежедневно занимался со своими подопечными чтением Нового Завета на греческом, а также ивритом, так что к концу плавания Томас Уайтхед мог совершать службу на языке маори. Путешествие прошло благополучно, но здоровье Уайтхеда вызывало тревогу у его спутников, и сам Томас сознавал, что «осталось совсем немного времени» до завершения его земных трудов.

«Томатин» прибыл в Сидней 14 апреля 1842 г., но при входе в гавань корабль «по неслыханной небрежности лоцмана» сел на мель, процарапав об одну из скал борт и серьезно повредив киль. Миссионеры были вынуждены задержаться на австралийском побережье, разместившись в загородном доме купца-христианина на берегу одной из живописных бухточек. Спустя несколько дней разразилась буря, последствия которой оказались разрушительными не только для этого здания, которое затопило, но и для здоровья Уайтхеда, который вынужден был задержаться в Сиднее.

Начало миссионерской работы в Ваймате. В результате группа разделилась: несколько человек остались в Австралии дожидаться починки судна, в то время как епископ с двумя капелланами отправились на бриге «Бристалиан» в Новую Зеландию, чтобы подготовиться к прибытию остальных. Они поселились на миссионерской станции в Ваймате, на одном из островов живописной бухты Бей-оф-Айлендс примерно в 15 милях (24,1 км) от Пайхии, где 11 лет назад было основано поселение Церковного миссионерского общества. В Ваймате епископ арендовал дом, который служил миссии штаб-квартирой. В нем проживали миссис Сара Селвин и те, кто находился в миссии, пока остальные во главе с епископом объезжали поселения колонии.

Первая новозеландская англиканская миссия была принята очень благожелательно. Сыграло свою роль и знание миссионерами местного языка. 30 мая 1842 г. епископ Селвин и капеллан Коттон прибыли в Окленд с визитом к первому губернатору Новой Зеландии капитану Уильяму Хобсону. 12 июня, проведя у него в гостях некоторое время, они отправились на шхуне «Волна» в залив Островов, куда прибыли

³¹ Коттон Уильям Чарльз (1813–1879) — англиканский священник, миссионер, пчеловод. Получил образование в Итон-колледже и Крайст-Черч, Оксфорд, после рукоположения был направлен в Новую Зеландию в качестве капеллана миссии первого новозеландского епископа Джорджа Августа Селвина. Впоследствии был викарием в городе Фродшем, графство Чешир.

20 июня. После прибытия починенного в Сиднее «Томатина» Селвин оставил миссионерскую станцию на попечение своей жены Сары и капеллана Коттона, ставшего фактическим главой миссии, и 5 июля 1842 г. отправился в ознакомительное путешествие по епархии, продолжавшееся шесть месяцев.

В те первые месяцы, когда члены миссии приступили к своим обязанностям, Томас Уайтхед оставался в Австралии: первоначально предполагалось, что он дождет-ся завершения ремонта «Томатина» и вместе с миссис Селвин отправится в Новую Зеландию, где его ожидала должность директора нового Сент-Джонз колледжа, основанного при миссии для подготовки кандидатов к рукоположению. Однако когда судно было готово, врачи, не решаясь рисковать здоровьем Уайтхеда, не допустили его к плаванию. «Глядя на уплывающий „Бристолиан“, — писал он 13 июня 1842 г. епископу Селвину, — я и представить не мог, что когда-нибудь увижу уплывающий „Томатин“, и опять без меня» [Whytehead, 1877, 104].

Поначалу задержка в Сиднее казалась Уайтхеду полезной, так как «давала время набраться сил перед отправкой в Бей-оф-Айлендс³²», но после отбытия второй группы миссионеров он начал падать духом³³. Как ему казалось, он вполне оправился от болезни, но если сам он рассчитывал, что его временная нетрудоспособность не продлится долго и не приведет к тяжелым последствиям, то окружающим было очевидно, «что время его земных испытаний не будет долгим». Об этом, в частности, свидетельствуют письма австралийского епископа Уильяма Гранта Бротона, написанные в апреле 1842 г., где, отмечая незаурядные качества преподобного Уайтхеда «в плане знаний и принципов», а также особое доверие к нему со стороны епископа Селвина, он выражал опасение, что Томас может «не выдержать тягот и лишений, с которыми ему придется столкнуться в Новой Зеландии» [Whytehead, 1877, 101, 110]. Позже, в июне 1842 г., Бротон вновь отмечает, что климат Новой Зеландии может стать для Уайтхеда верной гибелью, в связи с чем церковные власти после ряда совещаний пришли к заключению, что его плавание следует отложить до октября, чтобы он успел восстановить здоровье, необходимое для осуществления его должностных обязанностей.

Пребывание Уайтхеда в Австралии оказалось плодотворным: оно было насыщено посещениями местных церковных приходов, знакомством с новыми лицами — губернатором, английскими соотечественниками, как светскими, так и церковными, а также с членами Церковного миссионерского общества, ранее трудившимися в Новой Зеландии, что позволило Уайтхеду ближе познакомиться с реалиями колониальной жизни и особенностями миссионерской работы среди аборигенов. Он продолжал занятия языком маори, много времени отводил чтению Библии, но все его мысли были с членами новозеландской миссии. Томас не желал отношения к себе как «выбывшему из строя солдату», напротив, надеялся, что воодушевление от работы в новозеландской миссии будет способствовать его восстановлению. Он знал о планах епископа назначить его старшим над теми членами миссии, которые не будут участвовать в разъездах по епархии, то есть ему предстояла работа, не предполагавшая особой активности. «Уверен, путешествие в Новую Зеландию и множество интересных мест, где я мог бы приложить руки, станут для меня лучшим лекарством», — писал он Коттону в августе 1842 г. и просил воспринимать его как равного себе поселенца, «старого странствующего магистра искусств, живущего в колледже и реализующего свои чаяния — завершив дела, вернуться, чтобы умереть дома» [Whytehead, 1877, 109]. Весной 1842 г. он отказался от членства в совете Сент-Джонз колледжа, не считая себя вправе числиться там, не исполняя обязанностей, ради которых был создан колледж, — и это несмотря на отказ, последовавший на первое его прошение.

³² Залив в северо-восточной части острова Северный, в регионе Нортленд. Расположен в 60 км к северо-западу от города Фангареи.

³³ «Мне хочется снова быть среди вас, — писал он своему товарищу по капелланству Коттону, — так как в моей теперешней жизни есть что-то морально изнуряющее, против чего мне трудно бороться» [Whytehead, 1877, 10].

22 октября 1842 г. Томас Уайтхед прибыл в новозеландский залив Бей-оф-Айлендс, привезя с собой для часовни миссии в Ваймате кафедру для выступлений и кедровый аналой для чтения, изготовленные в Сиднее по его проекту. Первые впечатления о маори были благоприятными: он отмечал их добродушие, приветливость, коммуникативность, любознательность и набожность.

В штаб-квартире в Ваймате, где размещались миссионеры, жизнь текла по строгому расписанию. После завтрака в 7:30 и утренней службы в церкви миссии Уайтхед занимался чтением и подготовкой одного из ставленников к рукоположению. С десяти до двух капеллан Коттон занимался с молодыми людьми — будущими миссионерами, за исключением того часа, когда с 11 до 12 проходили занятия по изучению языка маори; с полудня до двух было время отдыха, когда Томас выходил на прогулку, но он был настолько слаб после опасного путешествия, что мог пройти не больше полумили. После обеда Уайтхед читал с другим ставленником Новый Завет на греческом языке. В семь часов наступало время чая и в девять — вечерних молитв.

Томас Уайтхед, организм которого был изнурен сильным кашлем, не дававшим ему спать, пользовался большим вниманием со стороны окружающих его людей: епископ поддерживал его воодушевляющими письмами, миссис Селвин заботилась о нем «как мать и самая добрая и неутомимая сиделка, а все остальные — как братья», соседи присылали для него клубнику, зелень и даже такой редкий в тех краях продукт, как молоко, что вызывало в его душе самый благодарный отклик.

Томас прекрасно сознавал, что для англиканской миссии епископа Селвина каждый человек был на счету. Если в Новой Зеландии было недостаточное число катехизаторов и ставленников, чтобы работать среди местного населения, то в других британских колониях Австралии³⁴, находившихся под юрисдикцией новозеландского епископа, людей отчаянно не хватало. В таких крупных поселениях колонистов, как Нельсон и Нью-Плимут, не было священников: одного из миссионеров епископу пришлось направить в Нельсон, где было много аборигенов, и тот проводил по воскресеньям четыре службы — две на языке маори и две на английском языке; второй священник требовался в Окленде, так как единственный пастырь не справлялся с обширным кругом обязанностей.

Эпизодически возникали трудности иного рода, такие, например, как конфликты аборигенов с европейцами. Так, в декабре 1842 г. имел место захват туземцами-язычниками европейского каботажного судна. Они убили несколько аборигенов другого племени, а после того как четверо англичан, владельцы судна, потребовали его вернуть, их убили и съели. Когда же к месту конфликта прибыл на бриге исполняющий обязанности губернатора, он получил столь дерзкие ответы, что вынужден был послать за военным кораблем и солдатами из Окленда. Подобные риски морских плаваний между колониями Австралии вполне объясняют недостаток миссионеров в той части региона.

Вместе с тем деятельность миссионеров приносила свои плоды: многочисленные аборигены, невзирая на продолжительные ливневые дожди и непроходимые дороги, приходили на занятия по изучению Нового Завета, которые проводил епископ. Несмотря на большие материальные и финансовые расходы, миссионеры испытывали чувство удовлетворения³⁵.

В январе 1843 г., возвратившись после шестимесячного отсутствия, епископ Джордж Селвин не мог не обнаружить в облике «самого любимого из его

³⁴ Регион, включающий в себя Австралию, Новую Гвинею, Новую Зеландию и прилегающие к ним острова Тихого океана.

³⁵ «Если учесть, — писал Уайтхед 3 марта 1843 г. своему другу по Кембриджу, — что горстка людей стала средством обращения большей части этой нации от грубого варварства к мягкости и миролюбию христианства, мы вполне можем быть довольны, чего бы это нам ни стоило» [Whytehead, 1877, 116].

помощников» признаки стремительно приближавшегося конца³⁶. Епископ Австралии Бротон, понимавший всю серьезность ситуации, писал в феврале 1843 г.: «Нежность, с которой мы вспоминаем его, не исчезнет, пока будет жив хоть один из нас» [Whytehead, 1877, 121]. 3 марта 1843 г. Уайтхед писал другу из Кембриджа, что, когда «пульс жизни перестает биться» перед лицом расставания души и тела, «необходимость спокойно принять это... заставляет исчезнуть все, кроме стремления познать Отца и Сына Его Иисуса Христа и совершенствоваться в святости» [Whytehead, 1877, 127]. 19 марта 1843 г. его не стало.

Когда задумываешься о смысле жизни молодого, одаренного человека, который, быв призван к миссионерскому служению, оставил привычную университетскую жизнь и отправился на край света, чтобы провести там последние дни своей жизни, возникает множество вопросов: было ли реализовано его призвание миссионера? в чем оно проявилось? успел ли он сделать что-либо для туземного населения за несколько месяцев, проведенных в Новой Зеландии? На эти вопросы позволяют ответить письма самого Уайтхеда и воспоминания близких ему людей.

Прежде всего, в миссии, как в свое время в Кембридже, проявилась забота Уайтхеда об образовании миссионеров: приехав из Австралии с обострением астмы, он сказал епископу Селвину: «Епископ, я больше никогда не смогу проповедовать, но думаю, что смогу учить молодежь в Ваймате» (Howson, 1877, XVII). В то время когда его друг и коллега Уильям Коттон занимался практическим миссионерством — учил поселенцев и маори пользоваться различными инструментами, в том числе токарным станком, ездить на лошади, ходить на парусных лодках, а главное, обучал их своему любимому занятию — пчеловодству, Уайтхед, помимо богословских чтений со ставленниками, взялся за подготовку новой версии перевода Библии и «Книги общественного богослужения»³⁷ на язык маори — язык аборигенов, что, как известно, составляло непрременную основу любой миссионерской работы. Продолжалась и его работа по подготовке к изданию очерков о жизни в колледже (Whytehead, 1845), последнюю корректуру книги он подписал за пять дней до кончины.

Являясь выдающимся поэтом, он потратил последние силы на переводы англиканских гимнов на язык маори в рифмованных стихах для использования их в богослужении местной церкви. Последним его деянием стал перевод одного из семи гимнов («Суббота святых древности»), сочиненных им для Светлой Недели и получивших широкую известность в Британии, а также известного «Вечернего гимна» на слова епископа Кена «Слава Тебе, Боже мой, эта ночь...». Подобный перевод, когда размер и ритм стихов на маори были идентичны английским оригиналам, был осуществлен впервые³⁸. «Очень трудно, — писал Томас за неделю до смерти редактору его книги „College Life“, — вместить совершенные строки епископа Кена в схожие рамки грубого языка. Однако это сделано, и люди, похоже, этим довольны». Он был рад оставить в наследие новозеландским христианам прекрасный гимн епископа Кена, вошедший в вечернее богослужение на маори, когда «уже ничего больше не мог для них сделать» [Whytehead, 1877, 123]. Когда же трудности были преодолены, «его

³⁶ Капеллан У. Ч. Коттон писал друзьям 13 января 1842 г.: «Мы можем потерять его в любой день. Теперь я сплю в соседней с ним комнате — то есть на диване в его маленькой гостиной, — чтобы быть готовым к внезапному приступу, и встаю с рассветом, чтобы принести ему свежее молоко, которое он очень любит. Пока он пьет молоко, мы ведем праведные разговоры, что я обожаю» [Whytehead, 1877, 122].

³⁷ Речь идет о «Книге общей молитвы» (The Book of Common Prayer; краткое название нескольких взаимосвязанных теологических документов церковью Англиканского сообщества). Книга содержит в себе последование литургии, а также собрание молитв для других богослужбных нужд.

³⁸ «Это оказалось сложнее, чем я думал, — признавался Томас. — Постоянно возникала необходимость внести какие-то новые исправления, и я совершенно забросил чтение в собственное удовольствие, а мои мысли были слишком заняты работой, приятной для того, кто так близко подошел к входу в долину теней, как я» [Whytehead, 1877, 123].

прекрасное прозрачное лицо светилось от радости», как вспоминали впоследствии сотрудники миссии [Whytehead, 1877, 134].

В типографии миссии было напечатано 250 экземпляров этих гимнов (и еще 1000 экземпляров для южных общин), и аборигены пели их в церкви, школе и в каждой деревне, где бывали миссионеры, а некоторые из учеников пели эти стихи, которые они называли «новым гимном больного служителя», под окном комнаты, где лежал угасающий Уайтхед. Нельзя не согласиться с тем, кто сказал о Томасе Уайтхеде: «Жизнь, столь короткая и святая, не могла бы иметь более прекрасного конца» [Sheppard, 1923, 162]. Но было нечто гораздо более ценное из того, что сделал Томас Уайтхед за свою недолгую жизнь: важнее всех его трудов — научных, литературных, миссионерских — было то «благодарное влияние, которое он оказывал на всех, кто встречался на его пути, прежде всего примером собственной праведной жизни» [Whytehead, 1877, 130]³⁹. Ему было присуще то внутреннее благоухание, тот надмирный духовный свет, который, как бесценный дар, сохранили в своей памяти те, кому довелось быть с ним рядом⁴⁰.

Друзья Томаса Уайтхеда сделали все от них зависящее для сохранения его памяти — «лучшего из всех людей, которых они знали в Кембридже, или, по крайней мере, самого удивительного из тех, кого помнят» [Whytehead, 1877, 133]. После его смерти в Кембридже были опубликованы его письма за 1841 г. под названием «Студенческая жизнь: письма студенту», выдержавшие два издания (1845, 1856) (Whytehead, 1845). В 1877 г. вышло второе издание сборника его «Стихов» (1842, 1877) с предисловием епископа Хаусона [Whytehead, 1877]. Над его могилой в Ваймате был воздвигнут памятный камень, а его друг и бывший ученик граф Эдвард Джеймс Герберт, 3-й граф Пауис, установил в часовне колледжа Св. Иоанна недалеко от города Окленд мраморную табличку «в память о добродетелях своего ушедшего друга» с надписью, завершавшейся словами: «*Beati mundo corde quoniam Ipsi Deum videbunt*»⁴¹.

В часовне колледжа Св. Иоанна в Кембридже, строительство которой было завершено в 1869 г., на своде хоров были выполнены в полный рост изображения пяти знаменитых выпускников колледжа XIX в., где рядом с епископом Уильямом Вилберфорсом и поэтом Уильямом Вордсвортом изображен глубоко чтивший их Томас Уайтхед [Willis, Clark, 1886, 335].

По завещанию Томаса Уайтхеда 681 фунт стерлингов поступил в пользу Общества по распространению Евангелия для епархии Новой Зеландии, а его библиотека была передана в дар библиотеке Сент-Джонз колледжа в Кембридже [Whytehead, 1877, 139–140].

Желая сохранить для молодых поколений черты светлой личности Томаса Уайтхеда, декан собора в Честере Джон Сол Хаусон писал в 1877 г., спустя более 40 лет со времени их совместных прогулок по Озерному краю и местам Уильяма Вордсворта: «Все аспекты его мыслительной деятельности прекрасно сочетались и работали, подчиняясь чувству долга в любой жизненной ситуации, в которой он оказывался в тот или иной момент. В этом он может послужить хорошим примером для студентов». Наряду с чувством глубокой печали от мысли, что такому человеку, как Томас

³⁹ Из письма миссис Селвин к супруге архидиакона Кливленда Эдварда Чартона (1800–1874).

⁴⁰ Сохранились проникновенные строки из письма епископа Селвина, адресованные родным Томаса Уайтхеда: «Как удивительно, что этот человек, с присущим ему кротким и мягким нравом, умиротворил сердца окружающих посредством самой возвышенной и прочной из всех человеческих связей, основанных на сострадании, — чувством духовного совершенствования, полученного от общения с человеком, святым и в жизни, и общении. Я и сейчас не могу сказать, что мы расстались с ним, ибо верю, что его дух будет жить в наших сердцах, и пока мы будем беречь воспоминания о том коротком времени, что прожили вместе на земле, мы будем гораздо чаще думать о том, чем были постоянно заняты его мысли, — о вечной дружбе избранных Христовых» [Whytehead, 1877, 129].

⁴¹ Лат.: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8).

Уайтхед, было отведено совсем немного времени «для распространения Божественного влияния в мире, который так в нем нуждается», Хаусон напоминает, что не нам судить о целях Божественного Промысла и что за короткое время можно явить миру «потрясающие духовные результаты» (Howson, 1877, XVII, XX).

Заключение. Обращение к биографии Томаса Уайтхеда позволяет более тесно познакомиться с феноменом западного (в настоящем случае — британского) иноконфессионального миссионерства. При фокусировании внимания на церковно-дипломатическом и внешнеполитическом аспектах миссионерской политики великих держав, где определяющую роль играли их геополитические интересы, зачастую на второй план отходит роль отдельных лиц — тех ревностных деятелей, которые посвящали свои силы, знания, убеждения, веру делу христианской проповеди; тех, трудами которых вершились судьбы многих наций и народностей.

На примере деятельности новозеландской миссии Английской церкви в первые годы ее существования можно выявить ряд универсальных критериев миссионерской работы, определяющих ее эффективность вне зависимости от конфессиональной принадлежности миссионерских учреждений: щедрое финансирование миссий со стороны Церкви, государства и общественных организаций, широкая просветительская работа среди населения, свободное владение миссионерами местными языками, их добросердечное отношение к прозелитам, взаимная поддержка и взаимное уважение среди сотрудников миссии, высокий образовательный ценз и духовно-нравственный уровень миссионеров.

Последние качества в полной мере были явлены преподобным Томасом Уайтхедом, человеком обширной эрудиции, высоких нравственных качеств и принципов, жизненный путь которого может служить образцом носителя христианских ценностей и достойным примером миссионерского подвига. В этом отношении его жизнь, деятельность, поэтическое и богословское творчество заслуживают самого пристального внимания.

Источники и литература

Источники

1. АВП РИ — Архив внешней политики Российской империи. Ф. 161 (СПб. ГА) II-9. Оп. 46. Д. 26. Л. 81
2. ABCFM (2007a) — American Board of Commissioners for Foreign Missions. The ABCFM Annual Reports of the Mission to the Nestorians and the Assyrian Mission. 1832–1869. ABCFM, 2007. 410 p.
3. ABCFM (2007b) — American Board of Commissioners for Foreign Missions. West Persia Mission Annual Reports. Vol. 1: 1871–1904. ABCFM, 2007. 428 p.
4. Howson (1877) — Howson J. S. Preface // Whytehead R. [eds.] Poetical Remains and Letters of the Late Rev. Thomas Whytehead. London, 1877. P. VII–XX.
5. Whytehead (1845) — *Whytehead Th.* College Life. Letters to an Under-Graduate. Cambridge, 1845. 151 p.

Литература

6. Августин Никитин (1993) — *Августин (Никитин), архим.* СПбДА и Российская духовная миссия в Пекине: Архимандрит Гурий (Карпов), 1814–1882 // Православие на Дальнем Востоке: 275-летие Российской духовной миссии в Китае. СПб., 1993. С. 37–47.
7. Алепо (2009) — *Алепо А. В.* Дальний Восток в эпоху графа Н. Н. Муравьева-Амурского и митрополита Иннокентия (Вениаминова) — экономическая и геополитическая

составляющие // По стопам графа Н. Н. Муравьева-Амурского и святителя Иннокентия (Вениаминова). Хабаровск: Хабаровская духовная семинария, 2009. С. 47–81.

8. Анисимов А. (1996) — *Анисимов А. Л.* «Самый большой патриот империи» (американский миссионер П. Паркер в Китае в XIX в.) // Взаимоотношения народов России, Сибири и стран Востока: история и современность. Иркутск, 1996. С. 25–48.

9. Анисимов О. (2014) — *Анисимов О. В.* Россия и Наполеон III: борьба за святые места Палестины. М.: Индрик, 2014. 416 с.

10. Бутова (2019) — *Бутова Р. Б.* Взаимодействие начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрита Антонина (Капустина) с русским дипломатическим корпусом во второй половине XIX века: особенности и проблемы // Православный Палестинский сборник. М., 2019. Вып. 116. С. 69–96.

11. Бутова (2021) — *Бутова Р. Б.* Переписка архимандрита Антонина (Капустина) со Св. Синодом по церковным делам на Православном Востоке во второй половине XIX в. // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3 (8). С. 131–141.

12. Герд (1995) — *Герд Л. А.* Епископ Порфирий (Успенский): из эпистолярного наследия // Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге / Под ред. И. П. Медведева. СПб., 1995. С. 8–21.

13. Герд (2015) — *Герд Л. А.* Англиканская и русская православная миссии к несторианам Персии и Турции в конце XIX в. (по материалам донесений британских дипломатов) // Христианское чтение. 2015. № 2. С. 137–157.

14. Иннокентий Просвирнин (1985) — *Иннокентий (Просвирнин), архим.* Памяти епископа Порфирия (Константина Александровича Успенского) 1804–1885 // Богословские труды. М., 1985. Сб. 26. С. 315–325.

15. Киприан Керн (1997) — *Киприан (Керн), архим.* Отец Антонин Капустин, архимандрит и начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме (1817–1894 г.). М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1997. 214 с.

16. Климент Капалин (2010) — *Климент (Капалин), митр.* О причинах конфликта первых миссионеров на Аляске и администрации Российско-Американской компании // Вестник Поморского университета. 2010. № 2. С. 17–21.

17. Лессинг (2009) — *Лессинг Д.* Золотая тетрадь. СПб.: Амфора, 2009. 732 с.

18. Лисовой (2006) — *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в. М., 2006.

19. Маккиндер (2000) — *Маккиндер Х. Дж.* Географическая ось истории // Политология: хрестоматия / Ред. М. А. Василик, сост. М. С. Вершинин. М.: Гардарики, 2000. С. 723–737.

20. Мурадян (1971) — *Мурадян А. А.* Американские миссионеры в странах Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Океании в XIX в. М., 1971.

21. Павлович (2017) — *Павлович Н. А.* Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай: жизнеописание. М.: Изд-во ПСГТУ, 2017. 141 с.

22. Петрунина (2019) — *Петрунина О. Е.* Отношение христиан Османской империи к протестантам в XVII — начале XX в. // «Время молчания прошло!» Пять веков Реформации в меняющемся мире: Сб. науч. ст.: Труды исторического факультета МГУ (156). Сер. II: «Исторические исследования» (96). СПб., 2019. С. 302–318.

23. Смирнова (2015) — *Смирнова И. Ю.* Россия и Англия в Святой Земле в канун Крымской войны. М.: Индрик, 2015. 395 с.

24. Смирнова (2020) — *Смирнова И. Ю.* «Малабарское дело» 1825–1826 гг.: к истории британской политики в Индии (конфессиональный аспект) // Христианство на Ближнем Востоке. 2020. № 2. С. 4–74. DOI: 10.24411/2587-9316-2020-10001.

25. Такер (1998) — *Такер Р.* От Иерусалима до края земли. Б. м.: Мирт, 1998.

26. Халфин (1958) — *Халфин Н. А.* Начало американской экспансии в странах Средиземноморья и Индийского океана. М.: Издательство Восточной литературы, 1958. 110 с.

27. Шубина (2010) — *Шубина С. А.* Дипломатическая деятельность Российской духовной миссии в Китае (XVIII–XIX вв.) // Ярославский педагогический вестник. 2010. № 1. С. 189–193.

28. Bassin (1999) — *Bassin M.* Visions of empire: nationalist imagination and geographical expansion in the Russian Far East, 1840–1865. Cambridge, 1999.
29. Becker (2015) — *Becker A. H.* Revival and Awakening: American Evangelical Missionaries in Iran and the Origins of Assyrian Nationalism. Chicago: University of Chicago Press, 2015. 440 p.
30. Berg (2005) — *Berg H. M., van den.* The Middle East: Western missions and the Eastern churches, Islam and Judaism // *The Cambridge History of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 458–472. DOI: 10.1017/CHOL9780521814560.029.
31. Carlyle (1900) — *Carlyle E. I.* Whytehead, Thomas // *DNB*. 1900. V. 61. P. 172–173.
32. Coakley (1877) — *Coakley J. F.* The Church of the East and the Church of England: A History of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission. Oxford: Clarendon Press, 1992. 432 p.
33. Couderc-Duvigneau (1972) — *Couderc-Duvigneau P.* Une vie au service de l'Église. Mgr Joseph Valerga, Jérusalem, 1972.
34. Cutts (1877) — *Cutts E. L.* Christians under the Crescent in Asia. London: Society for Promoting Christian Knowledge; New York: Pott, Young, 1877. 371 p.
35. Fairey (2012) — *Fairey J.* Discord and Confusion ... under the Pretext of Religion: European Diplomacy and the Limits of Orthodox Ecclesiastical Authority in the Eastern Mediterranean // *The International History Review*. 2012. Vol. 34. No. 1 (March). P. 19–44.
36. Frarah (2005) — *Frarah R.* Evangelical Missions and Churches in the Middle East. V. 2: Palestine and Jordan // *Christianity: A History in the Middle East* / Ed. by Habib Badr. Lebanon: The Middle East Council of Churches, 2005.
37. Goren (2005) — *Goren H.* British surveyors in Palestine and Syria. 1840–1841. Tel-Hai, 2005.
38. Hopwood (1969) — *Hopwood D.* The Russian Presence in Syria and Palestine. 1843–1914. Church and Politics in the Near East. Oxford, 1969.
39. Montgomery, Stock (1905) — *Montgomery H. H., Stock E.* Christian missions in the Far East. London, 1905.
40. Mouneer (2013) — *Mouneer H. A.* The Episcopal/Anglican Church in Jerusalem and the Middle East // *The Anglican Communion* / Ed. by I. S. Markham, J. B. Hawkins, IV, J. Terry, L. N. Steffensen. 2013.
41. Palmer (1841) — *Palmer W.* Aids to reflection on the Established Church, with reference to the Foundation of a «Protestant bishopric» at Jerusalem, recently announced in the Prussian state gazette. Oxford, John Henry Parker: J. G. F. and J. Rivingston; London, 1841.
42. Pinnington (1970) — *Pinnington J.* The CMS and the Malabar Church A Question of Cross Purposes // *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church*. 1970. Vol. 39. No. 4. P. 389–397.
43. Sheppard (1923) — *Sheppard W. J. L.* Great hymns and their stories. London: published by the Religious Tract Society, 1923. 191 p.
44. Vinkovetsky (2011) — *Vinkovetsky I.* Russian America: An Overseas Colony of a Continental Empire, 1804–1867. New York: Oxford University Press, 2011. 258 p.
45. Ward (1885) — *Ward Th. H.* (ed.) “Gobat, Samuel, D. D.” In *Men of the Reign: A Biographical Dictionary of Eminent Persons of British and Colonial Birth Who Have Died During the Reign of Queen Victoria*. London: G. Routledge and Sons, 1885.
46. Whiller (2006) — *Whiller R.* Palmer's Pilgrimage. The life of William Palmer of Magdalen. Oxford; Wien: Peter Lang, 2006.
47. Whytehead (1877) — *Whytehead Th. B.* [ed.] Poetical Remains and Letters of the Late Rev. Thomas Whytehead. London, 1877. 297 p.
48. Willis, Clark (1886) — *Willis R., Clark J. W.* The architectural history of the University of Cambridge and of the colleges of Cambridge and Eton. Cambridge: Cambridge University Press, 1886. Vol. II. 918 p.

С. Ф. Веремеев

Еще раз о Брестской церковной унии: канонические доводы униатских полемистов первой половины XVII в.

УДК 271.4-9-285.4
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_148
EDN ZOYCWM



Аннотация: Теме Брестской церковной унии и ее отдельным аспектам посвящена обширная научная литература. Между тем вопрос о том, какие канонические аргументы выдвигались сторонниками унии с целью обоснования ее необходимости, ранее специально не изучался. В данной статье предпринята попытка восполнить этот пробел в историографии на основе анализа униатских полемических сочинений 1-й пол. XVII в. Их авторами были еп. Ипатий (Потей), Иосиф Вельямин Рутский, Иоаким Мороховский, Лев Кревза и др. В результате исследования сделан вывод, что униатские полемисты в поддержку своей позиции ссылались на решения Поместных и Вселенских Соборов (включая в число последних Соборы в Лионе 1274 г. и во Флоренции 1439 г.), стремились доказать неканоничность Брестского Православного Собора 1596 г. и епископских хиротоний, совершенных иерусалимским патриархом Феофаном в 1620 г., убедить в истинности католической доктрины о верховенстве Римских пап в христианском мире. Каноническая аргументация униатской стороны имеет свою логику, но в то же время является уязвимой для критики. Статья подготовлена на основании доклада, сделанного автором на VII Барсовских чтениях (08.12.2023 г., СПбДА).

Ключевые слова: Киевская митрополия, каноны, униатская полемическая литература, Иосиф Вельямин Рутский, епископ Ипатий (Потей), Лев Кревза, Иоаким Мороховский, Александр Селява, Иван Дубович, Барсовское общество.

Об авторе: **Сергей Федорович Веремеев**

Кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой философии и специальных исторических дисциплин Гомельского государственного университета им. Франциска Скорины, действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.

E-mail: svf.1769@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8328-6088>

Для цитирования: Веремеев С. Ф. Еще раз о Брестской церковной унии: канонические доводы униатских полемистов первой половины XVII в. // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 148–158.

Статья поступила в редакцию 10.04.2024; одобрена после рецензирования 29.04.2024; принята к публикации 17.05.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Sergey F. Veremeev

One More Time on the Brest Church Union: Canonical Arguments of Uniate Polemicists of the First Half of the 17th Century

UDK 271.4-9-285.4

DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_148

EDN ZOYCWM



Abstract: Extensive scientific research is devoted to the topic of the Brest Church Union and its particular aspects. However, the issue of what canonical arguments were proposed by supporters of the union to justify the need for it has not been specifically studied yet. An attempt is made to fill this gap in historiography, drawing on the analysis of Uniate polemical works of the first half of the 17th century. They were written by Bishop Ipatiy (Potey), Joseph Velyamin Rutsky, Joachim Morokhovsky, Lev Krevza and others. The study resulted in the conclusion that to support their position the Uniate polemicists referred to the decisions of Local and Ecumenical Councils (including the Ecumenical Councils in Lyon in 1274 and in Florence in 1439), they sought to prove the non-canonical nature of the Brest Orthodox Council of 1596, and the episcopal consecrations performed by the Patriarch of Jerusalem Theophan in 1620, and they also sought to give convincing arguments defending the truth of the Catholic doctrine of the supremacy of the Popes in the Christian world. The canonical argumentation of the Uniates has its specific logic, but at the same time is vulnerable to criticism. The article was prepared on the basis of a report at the VIIth Barsov Readings (12.08.2023, St. Petersburg).

Keywords: Kiev metropolitan area, canons, Uniate polemical works, Joseph Velyamin Rutsky, Bishop Ipatiy (Potey), Lev Krevza, Joachim Morokhovsky, Alexandr Selyava, Ivan Dubovich, Barsov Society.

About the author: **Sergey Fedorovich Veremeev**

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy and Special Historical Disciplines at Francisk Skorina Gomel State 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: svf.1769@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8328-6088>

For citation: Veremeev S. F. One More Time on the Brest Church Union: Canonical Arguments of Uniate Polemicists of the First Half of the 17th Century. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 148–158.

The article was submitted 10.04.2024; approved after reviewing 29.04.2024; accepted for publication 17.05.2024.

Уния Киевской митрополии с Римом, заключенная в декабре 1595 г. и утвержденная в следующем 1596 г. в Бресте, привела к переходу Восточной Церкви на территории Речи Посполитой из-под власти Константинопольского патриарха в юрисдикцию Римского престола. Теме Брестской церковной унии и ее отдельных аспектов посвящена обширная литература, которая уже сама стала предметом историографического анализа. Однако, несмотря на многообразие научных исследований в этой сфере, все еще существуют определенные лакуны, нуждающиеся в дальнейшем изучении. К числу таковых, на наш взгляд, относится вопрос о том, какие канонические аргументы выдвигались сторонниками унии с Римом с целью обоснования ее необходимости. Найти ответ на данный вопрос позволяет обращение к полемическим сочинениям униатских авторов, появившимся в большом количестве в 1-й трети XVII в. Некоторые из униатских полемистов сами принимали активное участие в заключении унии (Ипатий (Потей)), другие же способствовали ее сохранению и внесли весомый вклад в ее дальнейшее развитие на белорусско-украинских землях (Иосиф Вельямин Рутский) (см. подбр.: [Веремеев, 2023]). Дискутируя с противниками унии, ее приверженцы выдвигали свои доводы, в том числе и канонического характера.

К изучению униатской и православной полемической литературы в прошлом уже обращались известные ученые, к примеру академик Е. Карский [Карский, 1921, 152–209]. В советский период этим сюжетом занимался Г. Я. Голенченко [Голенченко, 1989]. В современной историографии отметим публикации российского историка О. Б. Неменского [Неменский, 2006; Неменский, 2010]. Также из числа современных работ обстоятельностью и глубиной отличается монография Р. Ф. Ткачука [Ткачук, 2019]. Однако канонические аргументы, выдвигаемые униатами в пользу объединения с Римской Церковью и содержащиеся в полемических трудах, ранее специально не исследовались.

Большое значение канонов в церковной жизни признавалось самими представителями униатской стороны. Так, киевский униатский митрополит Иосиф Вельямин Рутский видел в соблюдении церковных канонов барьер на пути распространения ересей. Постановления Вселенских Соборов он вовсе называл «Божьими постановлениями» (Rutski, 1914, 570), подчеркивая тем самым их высокий статус.

Канонические аргументы выдвигались униатскими авторами в качестве одного из доказательств правомочности и необходимости унии Киевской митрополии с Римской Церковью. Одним из таковых аргументов являлись для них решения Флорентийского Собора 1439 г., участие в котором принимали представители как Западной, так и Восточной Церквей. Униаты считали Флорентийский Собор Вселенским (Kreuza, 1617, 49–53; Rutski, 1621, 87; Mrochowski, 1622b, 106). По мнению И. Вельямина Рутского, отказ греков от Флорентийского Собора в 1472 г. де-факто привел к выходу Киевской митрополии из юрисдикции Константинополя. Константинопольские патриархи, с его точки зрения, утратили легитимность после того, как греки отказались от претворения в жизнь Флорентийской унии, принятой на Вселенском Соборе (Рутский в данном случае подразумевал Флорентийский), в то время как 1-е правило III Вселенского Собора в Эфесе (431)¹ предписывало лишать сана епископов, отступивших от «святого Вселенского Собора» (Rutski, 1621, 45–46).

Владимирский униатский епископ Иоаким Мороховский стремился доказать, что Собор во Флоренции имел статус Вселенского Собора. Он писал, что таковым

¹ «Понеже надлежало и неприсутствовавшим на святом соборе, и остававшимся в своем месте, или граде, по некоей вине, или церковной, или телесной, не оставися в неведении о том, что на оном постановлено: то извещаем вашу святыню и любовь, что, аще который областный митрополит, отступив от святого и вселенского собора, приложился к отступническому сонмищу, или посем приложится, или Келестиево мудрование приял, или примет, таковой против епископов своєї области что либо делати отнюдь не может, яко отныне собором от всякого церковного общения уже отверженный и недействительный. Но еще и рассмотрению тех самых епископов области, и окрестных митрополитов, православно мудрующихся, подлежати будет, для совершенного извержения его из сана епископского» (Правила).

его признавали сами иерархи Восточной Церкви. Уния 1439 г. не состоялась, на его взгляд, из-за сопротивления византийского духовенства и мирян и недостаточной решительности императора Иоанна VIII Палеолога (Mogochowski, 1622б, 109–110). В другом своем полемическом труде И. Мороховский связывал падение Византии с отступлением греков не только от флорентийских решений, но и от решений Лионского Собора 1274 г. (Mogochowski, 1622а, 30), который униаты, вслед за Латинской Церковью, также относили к числу Вселенских.

Униатские полемисты считали унию Киевской митрополии с Римом 1595–1596 гг. продолжением Флорентийской унии. Об этом, в частности, писал Л. Кревза, по мнению которого Брестский Собор 1596 г. включил Киевскую митрополию в унию, заключенную христианским Востоком и Западом во Флоренции, а не провозглашал что-то принципиально новое. При этом Л. Кревза ссылался на 6-е правило Эфесского Собора², обязывавшее духовенство и мирян выполнять решения Вселенских Соборов (Kreuz, 1617, 49). Отсюда следовал вывод о необходимости признания объединения с Римской Церковью. Как и И. Мороховский, Л. Кревза в падении Константинополя под ударами турок-османов видел кару Божию за отступление от Флорентийской унии (Kreuz, 1617, 53).

На страницах полемических сочинений униатских авторов большое внимание было уделено опровержению каноничности антиуниатского Брестского Православного³ Собора, осудившего унию и предавшего анафеме ее сторонников. С целью обоснования его неканоничности униатской стороной был выдвинут ряд аргументов. Так, еп. Ипатий (Потей) писал о том, что среди участников вышеозначенного Собора было много протестантов, а один из двух маршалков, возглавлявших его, принадлежал к числу светских лиц и вовсе являлся атеистом («ничего не верил и по эпикурску живот свой провадил», (Антиризис, 1903, 529, 531)). Епископ Ипатий (Потей), равно как и другие униатские полемисты, отрицал полномочия протосинкелла Константинопольского патриарха Никифора (Парасхес-Кантакузина), председательствовавшего на антиуниатском Соборе в Бресте, назвав этого человека «выволанцем и выклятым», «зрадцей и шкодником хрестиянским» (Антиризис, 1903, 535, 877). Он также отмечал в своем труде, что патр. Иеремия (Транос) к тому времени уже умер (†1595), поэтому непонятно, от кого не являвшийся епископом Никифор получил полномочия судить архиереев Киевской митрополии (Антиризис, 1903, 541, 543).

Осуждение на Брестском Православном Соборе епископов – сторонников унии называлось в униатской полемической литературе незаконным. По мнению еп. Ипатия (Потей), в действительности это был не суд над епископами, а несправедливо судилище: архиереи не получили вызова на суд (даже в приватной форме) и фактически были осуждены заочно. Он ссылался при этом на 12-е правило II Карфагенского Собора⁴, по которому епископа могли судить 12 епископов, и указывал на несоответствие сему в Бресте: митр. Михаила (Рагозу) и пятерых епископов Киевской митрополии судили два епископа (Михаил (Копыстенский) и Гедеон (Балабан)) (Антиризис, 1903, 545, 547). Также еп. Ипатий (Потей) упоминал 30-е правило IV Карфагенского Собора, запрещающее заочные суды над духовными лицами (Антиризис, 1903, 547). Канонические доводы он подкреплял также примерами из истории: в V в. Вселенский

² «Подобно же, аще некие восхотели бы, каким-либо образом, поколебати то, что о каждом из них учинено святым собором во Ефесе, святыи собор определил, чтобы таковыи, аще суть епископы, или принадлежащие к клиру, совершенно свержены были с своего степеня: аще же миряне, отлучены были от общения церковного» (Правила).

³ Следует пояснить, что в рассматриваемый период и сторонники унии, и ее противники равным образом считали себя православными. Церковный раскол, вызванный событиями 1595–1596 гг., рассматривался ими как происходящий внутри Восточной Церкви (Киевской митрополии). См. подр.: [Суша, 2007, 294–299].

⁴ Вероятно, идет речь о 10-м правиле Карфагенского Собора 390 г., по которому суд над епископом должны производить 12 епископов, над пресвитером – 6, над диаконом – 3, включая епископа той кафедры, к которой он принадлежит [Королев и др., 2013, 457].

Собор в Халкидоне осудил патриарха Александрии Диоскора за то, что тот ранее отлучил от Церкви папу Римского Льва Великого (Антиризис, 1903, 563).

Аргументом в пользу того, что антиуниатский Брестский Собор был неканоничным, для еп. Ипатия являлось место его проведения — дом некоего Райского, одного из протестантов Бреста. Епископ Ипатий апеллировал к 6-му канону Гангрского Собора (IV в.)⁵, который запрещает проведение церковных Соборов вне храмов (Антиризис, 1903, 877), а также писал, что в истории христианства не было примеров, чтобы Вселенские и Поместные Соборы проходили в частных домах или «еретических божищах». Собрание противников унии в доме протестанта противоречило, на его взгляд, правилам и обычаям Восточной Церкви (Антиризис, 1903, 877, 879).

В своем полемическом сочинении еп. Ипатий (Потей) также приводил ряд церковных норм (45-е и 65-е Апостольские правила⁶, 33-е правило Лаодикийского Собора⁷), запрещавших совместные молитвы с еретиками и раскольниками. Очевидно, что под еретиками он понимал протестантов. Тот факт, что противники унии не явились на Собор в Бресте с участием митр. Михаила (Рагозы), а заседали отдельно, по мнению еп. Ипатия, противоречил 35-му правилу Лаодикийского Собора⁸ (Антиризис, 1903, 531).

Сторонники унии в обоснование своей позиции тоже ссылались на 28-й канон Халкидонского Собора⁹, предлагая при этом свою интерпретацию его содержания. По мнению И. Вельямина Рутского, отождествление «варваров», упоминаемых в 28-м каноне, с Русью является ошибочным. Под термином «варвары», на его взгляд, подразумевались все народы, находившиеся тогда вне ойкумены Византии, например германцы, венгры и т. д. Халкидонский Собор не передавал эти народы в юрисдикцию патриарху Константинополя. Следовательно, делал вывод И. Рутский, 28-й канон не является доказательством распространения юрисдикции Константинополя и на земли

⁵ Правило 6 Гангрского Собора гласит: «Если кто-то будет устраивать частные собрания помимо Церкви и, пренебрегая Церковью, пожелает совершать церковные таинства и обряды без пресвитера, присутствующего по воле епископа, да будет анафема» (Правила).

⁶ 45-е правило: «Епископ, или пресвитер, или диакон, только помолвившийся вместе с еретиками, да будет отлучен. Если же он позволил им совершить что-либо как клирикам, да будет извержен».

65-е правило: «Если какой-нибудь клирик или мирянин зайдет помолиться в иудейскую синагогу или еретическое собрание, да будет извержен и отлучен» (Правила).

⁷ «О том, что не должно молиться вместе с еретиками или раскольниками» (Правила).

⁸ 35-е правило Лаодикийского собора 360 г.: «О том, что не должно христианам оставлять Церковь Божию, удаляться из нее и призывать ангелов и устраивать собрания, что запрещено. Итак, если кто-либо окажется занимающимся этим тайным идолослужением, да будет анафема, потому что он оставил Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия, и предался идолослужению» (Правила).

⁹ «Во всем последуя определением святых отцов и признавая прочитанное только что правило 150 боголюбнейших епископов, собравшихся в царствование благочестивой памяти императора Феодосия Великого в царствующем Константинополе, новом Риме, то же самое и мы определяем и постановляем о преимуществах святейшей Церкви того же Константинополя, нового Рима. Ибо и престолу ветхого Рима отцы по справедливости дали преимущества, поскольку тот город был царствующим. Следуя тому же побуждению, и 150 боголюбнейших епископов наделили равными преимуществами святейший престол нового Рима, благоразумно рассудив, дабы город, удостоенный чести быть городом императора и синклита и пользующийся равными с ветхим царственным Римом преимуществами, и в церковных делах был возведен подобно ему, будучи вторым после него. И поэтому только митрополиты Понтийского, Асийского и Фракийского диоцезов, а также епископы упомянутых диоцезов у *варваров* (выделено мной. — С. В.) рукополагаются вышеупомянутым святейшим престолом святейшей Константинопольской Церкви. Это значит, что каждый митрополит вышеупомянутых диоцезов с епископами своей митрополичьей области рукополагает епархиальных епископов, как предписано божественными правилами. А митрополиты вышеупомянутых диоцезов рукополагаются, как сказано, Константинопольским архиепископом после того, как по обычаю состоится единодушное избрание и его результат будет ему представлен» (Правила).

Руси. Еще один его аргумент таков: Халкидонский Собор состоялся в 451 г. — в период, когда на Руси церковных структур не было, поэтому положения 28-го канона на территории Киевской митрополии не распространялись (Rutski, 1621, 41–42). А Селява внесколько ироническом ключе писал о том, что противники унии, апеллируя к халкидонским постановлениям с целью обоснования принадлежности Киевской митрополии к Константинопольской Церкви, игнорируют при этом тот факт, что в них шла речь также о верховенстве Рима над Константинополем (Sielawa, 1622, 30).

Важное место в сочинениях униатских полемистов занимало обоснование тезиса о неканоничности рукоположений, совершенных иерусалимским патриархом Феофаном в Киеве в 1620 г., в результате чего у противников унии на территории белорусско-украинских земель появилась своя иерархия во главе с митрополитом. И. Вельямин Рутский в своем сочинении «Sowita wina» стремился доказать, что хиротонии 1620 г. противоречили церковным канонам и государственному праву, в частности, они шли вразрез с нормами статуты Великого княжества Литовского. Рутский подчеркивал, что новая иерархия появилась при живых епископах, занимавших свои кафедры, и вопреки воле короля (Rutski, 1621, 1–6). Помимо того, он обращал внимание на то, что иерусалимский патриарх не обладает правом поставления иерархии для Киевской митрополии (Rutski, 1621, 85). Рутский писал, что хиротонии 1620 г. состоялись с участием казаков, между тем как 30-е Апостольское правило предписывает лишать сана тех епископов, которые получили свой сан с помощью светских лиц¹⁰ (Rutski, 1914, 570).

О том, что патр. Феофан рукоположил епископов на кафедры, которые не являлись на тот момент вакантными, что противоречило канонам, писал также Тимофей Симонович. Он сравнивал рукоположение Иова (Борецкого) в киевские митрополиты в 1620 г. с возведением Фотия на Константинопольскую патриаршую кафедру в 858 г., что было осуждено впоследствии на Константинопольском Соборе 869–870 гг. Схожесть в обоих случаях Т. Симонович видел в том, что и Фотий, и Иов (Борецкий) были избраны на кафедры при жизни действующих архиереев, находящихся в общении с Римом (Symanowicz, 1621, 17).

Киевский митрополит Михаил (Рагоза), принявший унию, был объявлен низложенным и предан анафеме, в том числе и александрийским патриархом Мелетием (Пигасом). Униатские полемисты оспаривали каноничность этого решения. Так, И. Вельямин Рутский отмечал, что главным судьей для митрополита и епископов является папа Римский, именно он имеет право отстранять владык от кафедр, а никак не патриарх Александрии. В представлении И. Вельямина Рутского действия патр. Мелетия (Пигаса) не имели канонической силы, а митр. Михаил (Рагоза) и епископы с точки зрения церковного права по-прежнему сохраняли за собой кафедры. В качестве аргумента в пользу того, что римский понтифик является верховным судьей для иерархов, И. Вельямин Рутский упоминал пример свт. Афанасия Александрийского, который искал справедливости в Риме, а также папы Льва I, который восстановил на кафедре патриарха Константинопольского Флавиана, осужденного до этого на «разбойничьем» Соборе в Эфесе патр. Диоскором. По мнению И. Вельямина Рутского, в случае, когда у обвиняемого нет права апелляции, суд над ним не является справедливым. Подобное, на его взгляд, произошло в случае с митр. Михаилом (Рагозой), которого патр. Мелетий (Пигас) отстранил от митрополии и анафематствовал, не дав возможности прежде обратиться с апелляцией к папе Римскому (Rutski, 1621, 51).

Т. Симонович в своем сочинении отмечал, что низложение униатских епископов Киевской митрополии Константинополем произошло без церковного суда, где обвиняемые могли бы выступить со своими разъяснениями. Униатский полемист ссылаясь при этом на 4-е правило Сардикийского Собора 344 г.¹¹, согласно которому

¹⁰ «Аще который епископ, мирских начальников употребив, чрез них получит епископскую в церкви власть: да будет извержен и отлучен, и все сообщающиеся с ним» (Правила).

¹¹ 4-е правило: «Если епископ будет извержен судом этих находящихся по соседству епископов и скажет, что он опять берется за дело оправдания, то поставлять на его кафедру другого

епископы, лишённые сана, имели право подавать апелляцию папе Римскому, и до решения последнего поставление новых епископов на соответствующие кафедры запрещалось. С точки зрения Т. Симановича, подобной процедуры не было в ситуации 1620 г. Отсюда он делал вывод о неканоничности отстранения униатских владык от их кафедр (Symanowicz, 1621, 21–22).

Объектом для критики униатских полемистов являлся и сам иерусалимский патриарх Феофан. Так, Т. Симанович обвинял его в симонии, утверждая, что якобы тот за подарки утвердил учреждение патриархата с центром в Москве (Symanowicz, 1621, 12).

В униатской полемической литературе можно заметить отсылки не только к церковным канонам, но и к трудам греческих канонистов. Так, И. Мороховский, оспаривая тезис Мелетия (Смотрицкого) (времен его антиуниатского периода) о том, что Восточная Церковь осудила учение Латинской Церкви наравне с учениями Ария, Нестория или Евтихия, апеллировал при этом, в числе прочего, к трудам византийского ученого и канониста Дмитрия II Хоматиана (Morochowski, 1622b, 105). И. Мороховский ссылаясь на Феодора Вальсамона, стремясь доказать подлинность т. н. Константинова дара¹² (Morochowski, 1622b, 206).

В полемике со своими оппонентами униатские полемисты могли ссылаться и на решения Тридентского Собора 1545–1563 гг., который считается в Римско-Католической Церкви Вселенским. Так, И. Мороховский в ответ на обвинение со стороны Мелетия (Смотрицкого), тогда еще противника унии, в том, что униаты отступили от святоотеческого толкования Библии, приводил в пример одно из решений Тридентского Собора, которое обязывало духовенство и верующих придерживаться толкования Священного Писания в духе святых отцов (Morochowski, 1622b, 215). Ссылаясь И. Мороховский на решения Тридентского Собора также в полемике с Мелетием (Смотрицким) относительно таинства брака. В ответ на тезис Мелетия (Смотрицкого), что Западная Церковь считает брак нечистым И. Мороховский цитировал одно из постановлений Тридентского Собора, в котором брак назван «великим», «святым» и «чистым» (Morochowski, 1622b, 219).

Униатские полемисты обвиняли своих оппонентов из православного лагеря в неправильных трактовках церковных канонов. Так, И. Вельямин Рутский критиковал Мелетия (Смотрицкого) за неправильное, на его взгляд, изложение сути 6-го канона I Вселенского Собора 325 г.¹³, который запрещает поставление епископа без согласия митрополита. Униатский полемист рассуждал так: Мелетий (Смотрицкий) был рукоположен патр. Феофаном на Полоцкую кафедру вопреки воле киевского митрополита, т. е. самого И. Вельямина Рутского, следовательно, это входит в противоречие с 6-м правилом I Вселенского Собора. И. Вельямин Рутский также обвинял Мелетия (Смотрицкого) в искажении содержания 8-го правила III Вселенского Собора¹⁴ (Rutski, 1621,

следует не прежде, чем Римский епископ, ознакомившись с делом, вынесет о нем определение» (Правила).

¹² Константинов дар (лат. Donatio Constantini) — подложный законодательный акт, приписываемый Константину Великому (306–337) и якобы адресованный Римскому папе Сильвестру I (314–335) и его преемникам. Согласно данному фальсификату, Римский понтифик якобы получил первенство во Вселенской Церкви, земельные владения и привилегии. В Средние века Donatio Constantini служил для обоснования папской теократии. См.: [Королев, 2015, 119].

¹³ «Пусть имеют силу древние обычаи, принятые в Египте, Ливии и Пентаполе, чтобы Александрийский епископ имел власть над всеми ими, поскольку это в обычае и у Римского епископа. Подобным образом и в Антиохии, и в других областях да сохраняются привилегии Церкви. Вообще же, да будет известно следующее: если кто без соизволения митрополита станет епископом, о таком великий Собор определил, что он не должен быть епископом. Если же общему выбору всех, основательному и согласному с правилом церковным, противоречат двое или трое по собственному любопрению, пусть возоблаждает мнение большинства» (Правила).

¹⁴ «Дело, вопреки постановлениям церковным, и правилам святых Апостол, нововводимое, и посягающее на свободу всех, возвестил боголюбнейший соепископ Ригин, и сущие с ним благоговейнейшие епископы Кипрския области, Зинов и Евагрий. Чего ради, понеже

44–46)¹⁵. И. Мороховский утверждал, что Мелетий (Смотрицкий) еще и ошибается в номерах церковных канонов (Morochowski, 1622б, 207). Возможно, действительная причина заключалась в том, что униатский полемист и его православный оппонент пользовались разными изданиями сборников канонов, в которых номера последних не совпадали.

Уния Киевской митрополии с Римом подразумевала признание православными русинами учения о верховенстве Римских пап в христианском мире. Униатские авторы отстаивали истинность этой доктрины в своих сочинениях. Как уже ранее упоминалось, одним из доказательств правильности учения о папском примате для И. Мороховского служил т.н. Константинов дар («Donatio Constantini») (Morochowski, 1622б, 83). Однако, ссылаясь на него, И. Мороховский делал при этом важную оговорку: по его мнению, авторитет римских понтификов основывается не на «Donatio Constantini», а на том, что сам Христос возложил на ап. Петра особое служение, которое, в свою очередь, перешло к его преемникам — Римским папам (Morochowski, 1622б, 205). На «Donatio Constantini» в подтверждение власти римских понтификов ссылался также униатский полемист монах-василианин Иван Дубович (Dubowicz, 1644, 46). Отметим, что к тому времени подлинность «Donatio Constantini» уже была поставлена под сомнение. О том, что это фальсификат, столетием раньше писали некоторые европейские интеллектуалы, например Лоренцо Валла (Валла,

общественныя болезни требуют сильнейшего врачевства, яко больший вред приносящия, инаиначе, аще и древнего обыкновения не было, чтобы епископ града Антиохии совершал поставления в Кипре, как письменно и словесно возвести нам благоговейнейшие мужи, к святому собору пришедшие: то начальствующие во святых кипрских церквах да имеют свободу, без притязания к ним, и без стеснения их, по правилам святых отец, и по древнему обыкновению, сами собою совершали поставление благоговейнейших епископов. То же да соблюдается и в иных областях, и повсюду в епархиях: дабы никто из боголюбнейших епископов не простирает власти на иную епархию, которая прежде и сначала не была под рукою его, или его предшественников: но аще кто простер, и насильственно какую епархию себе подчинил, да отдаст оную: да не преступаются правила отец: да не вкрадывается, под видом священнодействия, надменность власти мирския: и да не утратим по малу, неприметно, тоя свободы, которую даровал нам кровью Своею Господь наш Иисус Христос, освободитель всех человеков. И так святому и вселенскому собору угодно, чтобы всякая епархия сохраняла в чистоте, и без стеснения, сначала принадлежащие ей права, по обычаю издревле утвердившемуся. Каждый митрополит, для своего удостоверения, может невозбранно взяти список с сего постановления. Аще же кто предложит постановление противное тому, что ныне определено: угодно всему святому и вселенскому собору, да будет оно недействительно» (Правила).

¹⁵ «Дело, вопреки постановлениям церковным, и правилам святых Апостол, нововводимое, и посягающее на свободу всех, возвестил боголюбнейший соепископ Ригин, и сущие с ним благоговейнейшие епископы Кипрския области, Зинон и Евагрий. Чего ради, понеже общественныя болезни требуют сильнейшего врачевства, яко больший вред приносящия, инаиначе, аще и древнего обыкновения не было, чтобы епископ града Антиохии совершал поставления в Кипре, как письменно и словесно возвести нам благоговейнейшие мужи, к святому собору пришедшие: то начальствующие во святых кипрских церквах да имеют свободу, без притязания к ним, и без стеснения их, по правилам святых отец, и по древнему обыкновению, сами собою совершали поставление благоговейнейших епископов. То же да соблюдается и в иных областях, и повсюду в епархиях: дабы никто из боголюбнейших епископов не простирает власти на иную епархию, которая прежде и сначала не была под рукою его, или его предшественников: но аще кто простер, и насильственно какую епархию себе подчинил, да отдаст оную: да не преступаются правила отец: да не вкрадывается, под видом священнодействия, надменность власти мирския: и да не утратим по малу, неприметно, тоя свободы, которую даровал нам кровью Своею Господь наш Иисус Христос, освободитель всех человеков. И так святому и вселенскому собору угодно, чтобы всякая епархия сохраняла в чистоте, и без стеснения, сначала принадлежащие ей права, по обычаю издревле утвердившемуся. Каждый митрополит, для своего удостоверения, может невозбранно взяти список с сего постановления. Аще же кто предложит постановление противное тому, что ныне определено: угодно всему святому и вселенскому собору, да будет оно недействительно» (Правила).

1963). Однако, возможно, И. Мороховский и И. Дубович не знали этого, либо же, зная, не соглашались, будучи уверенными в подлинности «Donatio Constantini».

И. Мороховский отмечал, что примат римских понтификов был подтвержден на I и IV Вселенских Соборах (Morochowski, 1622a, 4–8). Он ссылаясь в качестве довода на постановления IV Вселенского Собора в Халкидоне, где подчеркивалась роль папы Льва I (Morochowski, 1622b, 70–71, 78). О папском примате свидетельствовал, по мнению И. Мороховского, IV Латеранский Собор (1215), который в Римско-Католической Церкви считается XII Вселенским (Morochowski, 1622b, 206–209). И. Дубович считал, что доказательством истинности учения о верховенстве Римских пап служит протокол 18-го заседания VI Вселенского Собора (Dubowicz, 1644, 45).

Хотя условия Брестской унии предполагали трактовку учения об исхождении Святого Духа по формуле Флорентийского Собора 1439 г. («от Отца через Сына»), некоторые униатские полемисты выступали в защиту католического догмата Filioque («и от Сына»). При этом, помимо богословских и иных аргументов, они обращались к истории Вселенских Соборов первого тысячелетия, которая, на их взгляд, могла служить доказательством того, что Filioque как минимум имеет право на существование. Так, И. Мороховский указывал на то обстоятельство, что учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына существовало в Римско-Католической Церкви уже во времена II Вселенского Собора (381), а осуждать его в христианском мире стали после VII Вселенского Собора (787) (Morochowski, 1622a, 6).

Заключение

Таким образом, анализ содержания униатских полемических сочинений позволяет сделать следующие выводы. Необходимость и легитимность заключения унии с Римской Церковью обосновывалась ее сторонниками ссылками на решения Вселенских и ряда Поместных Соборов. При этом к числу Вселенских Соборов относились Собор в Лионе 1274 г., и в особенности Флорентийский Собор 1439 г. Организация, проведение и решения Брестского Православного Собора 1596 г., осудившего унию и предавшего анафеме ее приверженцев, трактовались как противоречащие церковным правилам и, соответственно, не имеющие канонической силы. Значительное внимание на страницах полемических сочинений уделялось также обоснованию неканоничности епископских хиротоний, совершенных иерусалимским патриархом Феофаном в 1620 г. для той части духовенства и паствы Киевской митрополии, которая не приняла Брестскую унию. Канонические аргументы выдвигались также для обоснования истинности католической доктрины о верховенстве Римских пап. Униатские полемисты упрекали своих оппонентов в незнании канонов, хотя в действительности, как представляется, имело место различное толкование зачастую одних и тех же канонических норм, либо оппоненты пользовались разными изданиями сборников канонов, в которых номера последних не совпадали.

Аргументация униатской стороны выглядит довольно логичной, хотя отнюдь не бесспорной. Например, если исходить из того, что Флорентийский Собор 1439 г. не является Вселенским (точка зрения Православной Церкви), то в таком случае отпадают все соответствующие доводы униатов, апеллирующих к его решениям в подтверждение легитимности Брестской церковной унии. Еще один пример: для И. Вельямина Рутского епископская хиротония Мелетия (Смотрицкого), совершенная без согласия действующего митрополита, противоречила 6-му правилу I Вселенского Собора. Но православные не считали униатского митрополита главой своей Церкви и, соответственно, его согласие на кандидатуру Мелетия (Смотрицкого) не было нужным в их представлении. Обоснование каноничности епископских хиротоний патр. Феофана 1620 г., которое предложил Мелетий (Смотрицкий) в своем труде «*Verificatia niewinności*» (Smotrycki, 1887), обладает также логической стройностью и определенной убедительностью, как, впрочем, и обоснование униатами своей позиции. К сожалению, рамки настоящей статьи не позволяют подробно рассмотреть

контраргументы канонического характера, выдвигаемые православными авторами в их полемике с униатами в 1-й пол. XVII в., изучению этого вопроса следует посвящать отдельную публикацию.

Хотелось бы обратить внимание на следующее. Представляется, что апелляция униатской и православной сторон к канонам в ходе полемики вокруг Брестской церковной унии вполне убедительно доказывает, что сами каноны не являются неким трансцендентным явлением (см.: [Оспенников, 2023, 184]) и в конкретно-исторических обстоятельствах обладают достаточной гибкостью (см. об этом: [Гайденко, Оспенников, 2020]), могут различным образом интерпретироваться. О таковой особенности канонического права неоднократно шла речь на заседаниях Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) [VI Барсовские чтения и круглый стол, 2022; Задорнов и др., 2024], и в публикациях его членов и участников организуемых им научных мероприятий [Почекаев, 2019, 102]. Рассмотренный нами исторический сюжет является еще одним тому подтверждением.

Источники и литература

Источники

1. Антиризис (1903) — Антиризис или Апология против Христофора Филалета // Русская историческая библиотека. Т. XIX: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 3. СПб., 1903.

2. Валла (1963). — *Валла Л.* Рассуждения о подложности так называемой дарственной грамоты Константина / Пер. И. А. Перельмутера // *Итальянские гуманисты XV в. о церкви и религии.* М.: АН СССР, 1963. С. 140–178.

3. Канонические правила — Канонические правила Православной Церкви с толкованиями. URL: <https://orthodoxbible.ru/canons.php?id=11&canon=6> (дата обращения: 27.06.2024).

4. Правила — Правила Святых Апостолов и Вселенских соборов с толкованиями. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenskih-soborov-s-tolkovanijami/ (дата обращения: 27.06.2024).

5. Dubowicz (1644) — *Dubowicz I.* Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożey. Lwow: W Drukarni Colleg: Societatis Iesu, 1644.

6. Kreuza (1617) — *Kreuza L.* Obrona iednosci cerkiewney abo Dowody, ktorymi się pokazuie, iż grecka cerkiew z łacinską ma być ziednoczona. Wilno: W drukarni Leona Mamonicza, 1617.

7. Morochoowski (1622a). — *Morochoowski H.* Discurs o początku rozerwania Cerkwie Graeckiej od Kościoła Rzymskiego, y kto był tego przyczyną. Zamość, 1622.

8. Morochoowski (1622b) — *Morochoowski H. J.* ΠΑΡΗΓΟΙΑ albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemanej Cerkwie Świętej wschodniej zmyślonego Theophila Orthologa. Wilno, 1622.

9. Rutski (1621) — *Rutski W.* Sowita wina to iest odpis na script, Maiestat Krola Iego Msci honor y reputatią Ludzi Zacnych Duchownych y Swieckich obrażaiący, nazwany «Verizcatia Niewinnosci», wydany od Zgromadzenia Nowey Cerkwie nazwaney Ś. Ducha. Wilno, 1621.

10. Rutski (1914) — *Rutski W.* Examen Obrony, to jest odpis na script Obrona Verificatij nazwany, w ktryym się zgromadzenie Wileńskie Zejścia Ducha iustificuie, że nie popadlo w Sowitą Winę, sobie zadaną. Wydany od zakonnikow monastera Wileńskiego Ś. Troycy // Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. Киев, 1914. Т. VIII. Ч. I. С. 562–596.

11. Sielawa (1622) — *Sielawa A.* Antelenchus to iest odpis na scrypt uszczypliwy Zakonnikow Cerkwie odstępney Ś. Ducha Elenchus nazwany. Wilno, 1622.

12. Smotrycki (1887) — *Smotrycki M.* Verificatia niewinności: Y omylnych po wszytkiej Litwie y Białey Rusi rozsianych, żywot y uczciwe snego Narodu Ruskiego o upad przyprawic zrzędzonych nowin, pod miłościwą Pańską y Oycowską nawyższy y pierwszey po Panu

Bogu narodu tego zacnego zwierzchności, y brzegu wszelkiej sprawiedliwości obronę, poddane chrześcijańskie uprzątnienie // Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волыньском генерал-губернаторе. Киевъ, 1887. Т. VII. Ч. I. С. 279–344.

13. Symanowicz (1621). — *Symanowicz T. Proba Verificatiewy Omylney. Y dowod swowolenstwa małosłychanego Czerncow, y Iedynomysłnych Bractwa Wileńskiego. Chrześcijańskiem Katholickiem uważeniem. Zamosc, 1621.*

Літэратура

14. Веремеев (2023) — *Веремеев С. Ф.* Реформы Иосифа Вельямина Рутского как фактор укрепления униатской церкви на белорусско-украинских землях в первой половине XVII в. // История: факты и символы. 2023. № 3 (36) С. 65–76.

15. Гайденко, Оспенников (2020) — *Гайденко П. И., Оспенников Ю. В.* Церковный суд на Руси XI–XIV вв. Исторический и правовой аспекты. СПб.: Изд-во СПбДА, 2020. 260 с.

16. Голенченко (1989) — *Голенченко Г. Я.* Идеиные и культурные связи восточнославянских народов в XVI — середине XVII в. Минск: Наука и техника, 1989. 285 с.

17. Задорнов и др. (2024) — *Задорнов А., прот., Волужков Д. В., Гайденко П. И., Митрофанов А. Ю., Хохлов А. А.* О церковном законе, Божественном праве и принципе законности. Материалы круглого стола Барсовского общества 29 сентября 2023 года // Христианское чтение. 2024. № 1. С. 78–97.

18. Карский (1921) — *Карский Е. Ф.* Белорусы. Т. III: Очерки словесности белорусского племени. Пг., 1921.

19. Королев (2015) — *Королев А. А.* Константинов дар // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 37. С. 119–131.

20. Королев и др. (2013) — *Королев А. А., Литвинова Л. В., Асмус В., прот.* Карфагенские соборы // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 31. С. 447–461.

21. Почакаев (2019) — *Почакаев 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.

22. Оспенников (2023) — *Оспенников Ю. В.* Актуальные проблемы изучения церковного права (промежуточные итоги работы Барсовского общества) // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 180–198.

23. Суша (2007) — *Суша А. А.* Аб нестварэнні грэка-каталіцкай царквы ў 1596 г. // Леў Сапега (1557–1633 гг.) і яго час: Зб. навук. арт. Гродна: ГрДУ, 2007. С. 294–299.

24. Ткачук (2019) — *Ткачук Р. Ф.* Полемічна традиція унійних письменників кінця XVI — першої половини XVII ст.: доба і постагі, текст і прототекст, риторика і поетика. Київ: КММ, 2019.

25. VI Барсовские чтения и круглый стол (2022) — VI Барсовские чтения и круглый стол «Перечитывая заново...» // Сайт Издательства СПбДА. URL: <https://izdat-spbda.ru/barsovskoe-obshchestvo/post/vi-barsovskie-chteniya-i-kruglyj-stol-perechityvaya-zanovo> (дата обращения: 20.06.2024).

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2024

А. В. Ведяев

К вопросу о преподавании канонического права и сопутствующих дисциплин в духовных школах. Отзыв на статью П. И. Гайденко («Христианское чтение» № 2 за 2024 г.)

УДК [27-74+348+340]:378(049.3)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_159
EDN ZCKDJ1



Аннотация: Статья является полемическим отзывом на публикацию в журнале «Христианское чтение» № 2 за 2024 г. статьи П. И. Гайденко «Проблемы преподавания канонического права и сопутствующих дисциплин в высших светских и духовных школах: ожидания, реальность, перспективы», написанной на основе его доклада на конференции «Проблемы преподавания церковного права в церковных и светских ВУЗах», посвященной 5-летию Барсовского общества (СПбДА, 30.01.2024 г.). В настоящей статье рассматриваются такие вопросы, как структура дисциплины, необходимость введения подготовительного курса и иных вспомогательных дисциплин, требования к преподавателям, содержание курса и отношение к нему со стороны преподавателей и учащихся. При этом по большинству вопросов выражается согласие с мнением П. И. Гайденко, однако по ряду проблем излагается критическая позиция, в частности, о необходимости введения дополнительных предметов, о преподавании дисциплины преимущественно клириками и т. д.

Ключевые слова: Барсовское общество, церковное право, каноническое право, новейшие нормативные документы, духовные семинарии, учебный план.

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. К вопросу о преподавании канонического права и сопутствующих дисциплин в духовных школах. Отзыв на статью П. И. Гайденко («Христианское чтение» № 2 за 2024 г.) // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 159–164.

Статья поступила в редакцию 01.07.2024; одобрена после рецензирования 08.07.2024; принята к публикации 09.07.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Alexey V. Vedyayev

**On the Issue of Teaching Canon Law
and Related Disciplines in Theological Schools.
Review of the Article by P. I. Gaidenko
("Christian Reading" No. 2, 2024)**

UDK [27-74+348+340]:378(049.3)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_159
EDN ZCKDJI



Abstract: The article is a polemical response to the article by P. I. Gaidenko "Problems of teaching canon law and related disciplines in higher secular and theological schools: expectations, reality, prospects" published in the magazine "Christian Reading" No. 2, 2024. It was based on his report at the conference "Problems of teaching church law in church and secular higher educational institutions" dedicated to the 5th anniversary of the Barsov Society (St. Petersburg Theological Academy, 01.30.2024). The article discusses such issues as the structure of the discipline, a need to introduce a preparatory course and other auxiliary disciplines, requirements for teachers, the content of the course and the attitude of teachers and students towards it. Along with this, agreement with the opinion of P. I. Gaidenko on most issues is expressed, though on a number of problems, a critical position is stated, in particular, on the need to introduce additional subjects, on teaching the discipline mainly by clergy, etc.

Keywords: Barsov Society, church law, canon law, latest normative documents, theological seminaries, curriculum.

About the author: **Alexey Viktorovich Vedyayev**

Candidate of Theology, Head of the Department of Church Practical Disciplines at the 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: Vedyayev A.V. On the Issue of Teaching Canon Law and Related Disciplines in Theological Schools. Review of the Article by P. I. Gaidenko ("Christian Reading" No. 2, 2024). *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 159–164.

The article was submitted 01.07.2024; approved after reviewing 08.07.2024; accepted for publication 09.07.2024.

В СПбДА 30.01.2024 г. состоялась конференция «Проблемы преподавания церковного права в церковных и светских ВУЗах», посвященная 5-летию Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) Санкт-Петербургской духовной академии. Наверное, это было первое в новейшей церковной истории научное мероприятие, посвященное проблемам преподавания предметов правового и канонического профиля в духовных школах. На конференции прозвучало несколько интересных докладов, некоторые из них впоследствии были опубликованы¹. В частности, это статья проф. П. И. Гайдено [Гайдено, 2024]. Она посвящена в основном концептуальным вопросам преподавания канонических предметов в духовных школах. В большей части высказанные в статье мысли вызывают одобрение и согласие, однако с некоторыми все же приходится не согласиться.

В начале своей статьи П. И. Гайдено утверждает, что за 5-летний срок существования Барсовского общества практически все попытки привлечь к его работе преподавателей канонического права не увенчались успехом (см.: [Гайдено, 2024, 172]). К сожалению, с этим тезисом приходится согласиться, хотя здесь нельзя не учитывать наличия множества серьезных причин, приводящих к такой позиции преподавателей. Это, как правило, низкая оплата, загруженность иными послушаниями, отсутствие моральных и материальных стимулов и пр.

По структуре курса П. И. Гайдено указывает на необходимость для студентов знакомства с нормами действующего светского законодательства, а также с современными церковными документами, с правилами церковного документооборота, с историей развития церковных норм (см.: [Гайдено, 2024, 173–175]). Действующим единым учебным планом духовных семинарий (Основная образовательная программа «Теология») предусмотрены три предмета, связанных с правовыми и каноническими вопросами: «Каноническое право», «Новейшие нормативные документы Русской Православной Церкви» и «Правовые и экономические вопросы деятельности канонических подразделений Русской Православной Церкви». Также подразумевается еще один предмет — «Организация деятельности прихода», однако на практике он зачастую отсутствует, а сведения из него в сжатом виде включаются в «Правовые и экономические основы...» Данный предмет призван познакомить студентов с нормами действующего российского законодательства, имеющими отношение к Церкви, а также дать основные сведения об организации приходской деятельности (в т.ч. о его документообороте). В рамках курса «Каноническое право» обычно предусматривается достаточно объемный раздел по истории источников и памятников церковного права. В рамках предмета «Новейшие нормативные документы Русской Православной Церкви» изучаются ее современные документы. Таким образом, при нормальной постановке преподавания этих дисциплин практически все озвученные П. И. Гайдено вопросы должны изучаться в духовных школах. Пожалуй, добавление указанных им предметов будет целесообразным лишь в магистратурах церковно-правового профиля.

Далее П. И. Гайдено говорит о необходимости введения краткого курса «Теории государства и права» (см.: [Гайдено, 2024, 175]). Здесь с ним нельзя не согласиться. Это действительно было бы полезно на бакалавриате, поскольку облегчило бы изучение впоследствии всех трех предметов каноническо-правового профиля. Однозначно данный предмет представляется необходимым и в магистратурах церковно-правовой направленности². При этом нельзя не отметить, что введение любых новых курсов 1) является прерогативой священноначалия и 2) скорее всего, будет связано с необходимостью сокращать часы, отведенные для иных предметов, поскольку в существующем учебном плане вряд ли возможно увеличение суммарного количества учебных часов.

¹ Публикация доклада автора настоящей статьи планируется в ближайшем номере «Христианского чтения».

² Отметим, что о подобном пропедевтическом курсе говорилось в докладе Ю. В. Ерохиной на упомянутой юбилейной конференции 30.01.2024 г., причем этот доклад вызвал обстоятельную дискуссию среди участников мероприятия.

Говоря о преподавателях дисциплины, П. И. Гайденко замечает, что курс канонического права чаще всего читается клириками, при этом указывает на желательность наличия у них базовой юридической подготовки и регулярного повышения квалификации (см.: [Гайденко, 2024, 175–176]). С мнением о желательности наличия у преподавателей канонического права юридического образования однозначно следует согласиться. Однако надо понимать, что это невозможно сделать прямо сейчас, поскольку тогда придется отстранить от преподавания дисциплины большое число людей, а заменить их будет некем. В то же время при продуманной и настойчивой политике священноначалия реализовать идею П. И. Гайденко возможно уже в ближайшей перспективе. Курсы повышения квалификации для преподавателей различных семинарских дисциплин в последние годы проводятся достаточно регулярно. Не являются исключением и предметы каноническо-правового профиля.

Что же касается преподавания дисциплины преимущественно клириками, то это далеко не всегда так. Причем чаще всего это обусловлено не тем, что клирики лучше могут это делать. Истинная причина обычно в том, что должность преподавателя в духовных школах рассматривается как совмещение с иной деятельностью, в связи с чем не предусматривает нормальной оплаты. Поэтому идеальным кандидатом становится клирик — как человек, тесно связанный с Церковью. Однако нельзя не заметить, что священный сан, при всем к нему уважении, сам по себе не делает человека специалистом во всех вопросах. И наличие большого опыта также не является преимуществом, поскольку такой опыт, пусть даже основанный на традиции, вполне может быть неправильным, нуждающимся в критическом осмыслении. Поэтому наилучшими критериями для подбора преподавателей в духовных школах (не только по каноническому праву, но и по иным дисциплинам) следует считать 1) качественное образование и 2) постоянную деятельность в данной сфере. У мирян, преподающих предметы правового и канонического профиля, занимающихся наукой, тесно связанных с Церковью и имеющих опыт решения практических церковных проблем, опыт в данной сфере может быть ничуть ни хуже, чем у клириков, а в некоторых случаях даже и лучше. Не следует забывать и дореволюционную практику: большинство преподавателей в семинариях и академиях были мирянами.

Что касается качества и содержания преподавания, то П. И. Гайденко неоднократно указывает на то, что в ходе изучения дисциплины студенты обычно разочаровываются, поскольку убеждаются, что никакого канонического (церковного) права не существует, а все решается так, как благословит архиерей или благочинный (см.: [Гайденко, 2024, 173, 175, 177]). Этот тезис тесно связан с проблематикой церковного правосознания и церковной правовой культуры. К сожалению, приходится признать их нынешний крайне низкий уровень среди различных слоев церковного социума. На данный факт указывали участники упомянутой юбилейной конференции 30.01.2024 г. Представляется, что таковое состояние церковного правосознания обусловлено крайне слабым знанием канонического права не только учащимися духовных школ и их преподавателями, но и многими клириками и даже архиереями, а также практически полным отсутствием в Церкви каких-либо институтов контроля за соблюдением церковно-правовых норм. Хочется верить, что ситуация в этой сфере все же будет постепенно улучшаться, что, разумеется, невозможно без улучшения преподавания каноническо-правовых дисциплин.

В качестве отдельной темы для курса канонического права П. И. Гайденко называет статус мирян, отмечая, что им уделяется в этом курсе крайне мало внимания, хотя их роль в различных церковных сферах может быть весьма значительной (см.: [Гайденко, 2024, 175]). С этим мнением также следует согласиться. Поэтому представляется целесообразным расширение данного блока в предметах канонического профиля.

Особо П. И. Гайденко останавливается на вопросе о церковных судьях. Церковное судопроизводство можно рассматривать как одну из форм реализации на практике знаний, полученных в духовных школах в курсе канонического права. Павел

Иванович отмечает, что церковным судьям необходим специальный курс (2–3 года) и регулярные курсы повышения квалификации (см.: [Гайденко, 2024, 175]). Данную проблему автор настоящей статьи также отмечал ранее (см.: [Ведяев, 2021, 315]). Представляется, что с ее решением смогут появиться появившиеся недавно магистерские программы в Общецерковной аспирантуре и докторантуре («Православная теология. Каноническое право») и в МДА («Современное каноническое право»). Они смогут в ближайшем будущем подготовить запас кадров, из которых некоторые лица могут стать церковными судьями (при наличии священного сана) либо работать в аппарате церковных судов (где священный сан не требуется).

В отношении курсов повышения квалификации церковных судей следует отметить, что проведение таковых было рекомендовано на двух заседаниях Высшего общецерковного суда, состоявшихся 23–24 сентября 2020 г. На первом было рассмотрено дело об оставлении в силе решения суда Полоцкой епархии Белорусского экзархата (Выписка по делу № 01-I-2020). Во втором случае (Выписка по делу № 03-I-2020) рассматривалась апелляция на решение епархиального суда Выборгской епархии. В обоих случаях Высший общецерковный суд констатировал наличие значительных процессуальных нарушений, в связи с чем рекомендовал провести курсы повышения квалификации церковных судей (соответственно Выборгской епархии и Белорусской Православной Церкви). Однако сведений о том, что таковые курсы проводились, нет. Известно, что 02.04.2021 г. в Общецерковной аспирантуре и докторантуре завершился недельный онлайн-семинар, организованный совместно с Управлением делами Московской Патриархии, на тему «Эффективная организация работы судей епархиальных судов», в котором приняли участие 124 председателя и сотрудника епархиальных судов (Онлайн-семинар ОЦАД). С одной стороны, очень хорошо, что такое мероприятие состоялось, причем на общецерковном уровне, поскольку это явно качественнее, чем мероприятие на уровне экзархата или, тем более, обычной епархии. С другой стороны, едва ли за одну неделю можно всесторонне освоить все нюансы церковно-судебного процесса и церковно-дисциплинарного права. В лучшем случае слушатели онлайн-семинара были лишь ознакомлены с их основами. К тому же после этого мероприятия прошло уже более трех лет, а информация о проведении нового семинара отсутствует. Представляется необходимым регулярное проведение таких семинаров, причем не только для новых членов церковных судов, но и для тех, кто такие семинары / курсы уже проходил.

Заключение

Таким образом, с большинством тезисов, изложенных в статье П. И. Гайденко, следует согласиться. Действительно, у большинства семинарских преподавателей предметов каноническо-правового профиля наблюдается слабый интерес к развитию этих дисциплин; в семинарии (бакалавриате) желателен наличие подготовительного курса по основам права; большинство клириков, преподавателей и студентов сводят церковное право к тому, как благословит архиерей или благочинный (в чем проявляется недостаток церковного правосознания и церковно-правовой культуры со стороны членов Церкви); в курсе церковного права недостаточно внимания уделяется статусу мирян.

Заслуживает одобрения мысль П. И. Гайденко о необходимости специальной подготовки и регулярного проведения курсов повышения квалификации для церковных судей. Следует согласиться и с мнением о том, что для преподавателей церковно-правовых дисциплин желателен наличие базового юридического образования.

В то же время оспорим тезис Павла Ивановича о том, что чаще всего преподавателями церковного права являются клирики, тогда как среди них достаточно много мирян. По мнению автора настоящей статьи, главным критерием при назначении преподавателя должен быть не священный сан, а качественное образование и опыт решения церковно-практических задач, которые позволяют критически

переосмысливать любой опыт, даже основанный на устойчивой традиции, могущей быть неправильной.

Следует также отвергнуть мнение П. И. Гайденко о необходимости введения в духовных школах предметов по истории источников и памятников церковного права, по церковному документообороту и по российскому светскому законодательству, поскольку существующий учебный план подразумевает три предмета, в рамках которых должны быть раскрыты все указанные темы.

В заключение хочется выразить надежду на постепенное улучшение преподавания в духовных школах курсов церковно-правовой направленности, поскольку это является одним из условий повышения качества церковно-административной, церковно-судебной и церковно-практической сфер.

Источники и литература

Источники

1. Онлайн-семинар ОЦАД – В Общецерковной аспирантуре и докторантуре завершился онлайн-семинар «Эффективная организация работы епархиальных судов». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5794145.html> (дата обращения: 11.07.2024).

2. Выписка по делу № 01-И-2020 – Выписка из решения Общецерковного суда Русской Православной Церкви по делу № 01-И-2020. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5717127.html> (дата обращения: 11.07.2024).

3. Выписка по делу № 03-И-2020 – Выписка из решения Общецерковного суда Русской Православной Церкви по делу № 03-И-2020. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5717105.html> (дата обращения: 11.07.2024).

4. Основная образовательная программа «Теология» – Основная профессиональная образовательная программа высшего образования (направление подготовки 48.03.01 Теология). URL: https://www.uchkom.info/upload/medialibrary/000/Типовая_характеристика_ООП_48_03_01_бакалавриат_ФГОС_3++_28_04_2023.pdf (дата обращения: 11.07.2024).

5. Конференция «Проблемы преподавания церковного права» – Состоялась конференция «Проблемы преподавания церковного права в церковных и светских вузах», посвященная 5-летию Барсовского общества. URL: <https://spbda.ru/news/sostoyalas-konferentsiya-problemy-prepodavaniya-tserkovnogo-prava-v-tserkovnyh-i-svetских-vuzah-posvyashchennaya-5-letiyu-barsovskogo-obshchestva> (дата обращения: 11.07.2024).

Литература

6. 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.

7. Гайденко (2024) – *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.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2024

П. И. Гайденко, Д. В. Волужков

«Предстоит большая и кропотливая работа...»: О научно-издательском проекте Барсовского общества «Источники и памятники канонического и церковного права Русской Церкви»

УДК [061.22(470.23-25):27-74+348(091)](047.3)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_165
EDN SDQFYR



Аннотация: Статья представляет собой обзор научно-издательского проекта «Источники и памятники канонического и церковного права Русской Церкви», которым занимается Общество изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовское общество) Санкт-Петербургской духовной академии, за четыре месяца существования проекта. За это время проведено четыре мероприятия, а также сформирована редакционная коллегия. Предполагается, что проект будет представлен корпусом исследований (монографий), отражающим состояние каноническо-правовых источников XI – нач. XIV вв., XV–XVIII вв., XIX – нач. XX вв., 1917–1943 гг., 1943–1991 гг. и на современном этапе. Ввиду сложности проекта его реализация займет несколько лет, а результаты исследований могут выходить в свет в виде монографий в свободном (не хронологическом) порядке, по мере их готовности. Также ожидается весьма значительное количество журнальных публикаций, сопутствующих работе над монографиями.

Ключевые слова: церковное право, каноническое право, церковный суд, Канонические ответы митрополита Иоанна, княжеские уставы, законы Яссы, ханские грамоты, Соборные решения, Патриаршие грамоты.

Об авторах: Павел Иванович Гайденко

Доктор исторических наук, профессор кафедры исторических наук и архивоведения Московского государственного лингвистического университета, профессор кафедры истории Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана, действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.

Е-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

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

Дмитрий Владимирович Волужков

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

Е-mail: izdatspbda@gmail.com

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

Для цитирования: Гайденко П. И., Волужков Д. В. «Предстоит большая и кропотливая работа...»: О научно-издательском проекте Барсовского общества «Источники и памятники канонического и церковного права Русской Церкви» // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 165–174.

Статья поступила в редакцию 26.06.2024; одобрена после рецензирования 01.07.2024; принята к публикации 01.07.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Pavel I. Gaidenko, Dmitry V. Voluzhkov

**“There is a Lot of Painstaking Work Ahead..”:
on the Scientific Publishing Project of the Barsov Society
“Sources and Monuments
of Canonical and Ecclesiastical Law of the Russian Church”**

UDK [061.22(470.23-25):27-74+348(091)](047.3)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_165
EDN SDQFYR



Abstract: The article is a review of the scientific publishing project “Sources and Monuments of Canonical and Church Law of the Russian Church” carried out by the Society for the Study of Church Law named after T. V. Barsov (Barsov Society) at St. Petersburg Theological Academy for four months. During this time, four events were held, and an editorial board was formed. It is expected that the project will be represented by a body of researches (monographs) reflecting the state of canonical legal sources of the 11th – early 14th centuries, 15th–18th centuries, 19th – early 20th centuries, 1917–1943, 1943–1991, and at the present stage. Due to the complexity of the project, its implementation will take several years, and research results can be published in the form of monographs in a free (not chronological) order, when ready. Quite a large number of journal publications accompanying the work on monographs is also expected.

Keywords: church law, canon law, church court, Canonical answers of Metropolitan John, princely charters, laws of Iasi, khan’s charters, Council decisions, Patriarchal charters.

About the authors: **Pavel Ivanovich Gaidenko**

Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Historical Sciences and Archival Studies at the Moscow State Linguistic University; Professor of the History Department at the Bauman Moscow State Technical University; Full Member of the T. V. Barsov Society for the Study of Canon Law (Barsov Society) of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.
E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

Dmitry Vladimirovich Voluzhkov

Secretary of the T. V. Barsov Society for the Study of Canon Law (Barsov Society) of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church; Director of the Publishing House of St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: izdatspbda@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6852-7517>

For citation: Gaidenko P. I., Voluzhkov D. V. “There is a Lot of Painstaking Work Ahead..”: on the Scientific Publishing Project of the Barsov Society “Sources and Monuments of Canonical and Ecclesiastical Law of the Russian Church”. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 165–174.

The article was submitted 26.06.2024; approved after reviewing 01.07.2024; accepted for publication 01.07.2024.

2024 г. начался для Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви в том числе и с развернутого обсуждения нового для него научно-издательского проекта — «Источники канонического и церковного права Русской Церкви»¹. Его инициаторами еще в 2023 г. выступили прот. Константин Костромин и П. И. Гайденко. Изначально предполагалось, что проект будет представлен корпусом исследований (монографий), отражающим состояние каноническо-правовых источников XI — нач. XIV вв., XV–XVIII вв., XIX — нач. XX вв., 1917–1943 гг., 1943–1991 гг. и, наконец, на современном этапе. При этом в ходе работы должны были быть учтены все возможные источники, включая правовые обычаи. Также предполагалось, что ввиду сложности и амбициозности данного проекта его реализация займет несколько лет, а результаты исследований могут выходить в свет в виде монографий в свободном (не хронологическом) порядке, по мере их готовности.

На момент выхода данного номера «Христианского чтения» сформировался основной состав редакционной коллегии проекта, включающий в себя действительных членов Барсовского общества:

- **протоиерей Константин Костромин** — кандидат исторических наук, кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе, доцент кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии;
- **протоиерей Александр Задорнов** — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин и проректор по научно-богословской работе Московской духовной академии;
- **Алексей Викторович Ведяев** — кандидат богословия, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Самарской духовной семинарии, доцент кафедры;
- **Павел Иванович Гайденко** — доктор исторических наук, профессор кафедры исторических наук и архивоведения Московского государственного лингвистического университета, профессор кафедры истории Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана;
- **Александра Андреевна Дорская** — доктор юридических наук, кандидат исторических наук, профессор, заместитель директора по научной работе, заведующий кафедрой общетеоретических правовых дисциплин Северо-Западного филиала Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Российский государственный университет правосудия» (г. Санкт-Петербург);
- **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.

Также в состав редколлегии вошли:

- **Сергей Олегович Шаляпин** — кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры государственного и международного права Северного (Арктического) федерального университета имени М. В. Ломоносова;
- **диакон Николай Гарнакин** — магистр теологии, выпускник аспирантуры Санкт-Петербургской духовной академии, помощник директора Издательства СПбДА.

Указанный состав редколлегии не является окончательным, проект открыт для новых участников.

С начала 2024 г. Барсовское общество провело четыре заседания (одно — в формате круглого стола), посвященных проекту. В настоящей статье приводится краткая

¹ На заседании редакционной коллегии проекта 24 июня 2024 г. название единогласно было изменено на «Источники и памятники канонического и церковного права Русской Церкви».

информация по каждому мероприятию, а также излагаются тезисы, представленные П. И. Гайденом на круглом столе 15 марта 2024 г.

Днем запуска научно-издательского проекта «Источники канонического и церковного права Русской Церкви» можно считать 17 февраля 2024 г., когда в дистанционном формате состоялось очередное заседание Барсовского общества [Запуск проекта, 2024].

Помимо членов Общества, в мероприятии приняли участие С. О. Шаляпин и Н. А. Тарнакин. Вел заседание секретарь Общества Д. В. Волужков.

Вступительное слово произнес П. И. Гайденом, представивший собравшимся изложенные выше соображения о будущем проекте.

Затем А. А. Хохлов обратил внимание участников мероприятия на особую важность вопроса хронологии. Также Александр Анатольевич отметил возможные сложности при работе с источниками синодального периода, особенно времени после александровских реформ.

С. О. Шаляпин, в свою очередь, предложил начать работу над проектом с составления перечней церковно-правовых актов по каждому из рассматриваемых периодов. Говоря же именно о Средневековье, Сергей Олегович отметил важность включения в перечни Соборных решений, патриарших и некоторых архиерейских грамот, содержание которых часто не учитывалось при составлении фундаментальных курсов русского церковного права, изданных учеными в XIX — нач. XX вв.

Н. А. Тарнакин отметил, что советский период целесообразно рассматривать как два этапа: 1917–1943 гг. и 1943–1991 гг., однако возможна корректировка — 1988 г. вместо 1991 г. В то же время Николай Александрович предложил опубликовать результаты изучения источников советского периода в рамках единой монографии.

А. В. Ведяев также поддержал как важнейшую идею первоначального сбора и систематизации церковно-правовых актов. При этом Алексей Викторович задался вопросом о желаемой глубине и фундаментальности предстоящих исследований. Также он высказался за то, чтобы точкой отсчета новейшего периода был не 1991 г. — время прекращения существования СССР, а 1988 г. — принятие Устава об управлении Русской Православной Церкви, поскольку именно с этого времени началось активное появление новых церковных документов, что было связано с серьезным изменением государственно-конфессиональных отношений.

Обсуждение проекта продолжилось 15 марта 2024 г. на круглом столе «Канонические ответы митрополита Иоанна II (†1089) в правовой культуре Древней Руси» [Круглый стол: *Канонические ответы митр. Иоанна*, 2024], состоявшемся в очно-дистанционном формате. Соорганизатором данного мероприятия наравне с Барсовским обществом выступила редакция академического журнала «Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях». Модератором круглого стола стал главный редактор журнала прот. Константин Костромин.

П. И. Гайденом выступил с сообщением о работе над монографией, посвященной Каноническим ответам митрополита Иоанна. Рассказав о состоянии и стадии, на которой находится реализуемый совместно с прот. Константином Костроминым проект, докладчик сосредоточил свое внимание на дискуссионных и трудных сторонах готовящейся публикации.

Ниже приводится краткое изложение сообщения П. И. Гайденом².

«Представленный к обсуждению проект книги и связанные с ним усилия во многом являются ответом на дискуссии и обсуждения в Барсовском обществе. Поэтому вначале пару слов о существующих проблемах. Опыт участия в Обществе показал, что каждый раз, обращаясь к той или иной теме или к тому или иному аспекту

² Текст тезисов дан в авторской редакции.

канонического / церковного права, мы сталкиваемся с тем, что значительная часть областей канонически-правовых отношений не разработана, из-за чего приходится иметь дело даже не с клубком, а с бездной проблем и вопросов, нуждающихся в самой детальной разработке. Это касается не только общецерковных аспектов, но и аспектов, связанных с историей церковно-правовых институтов в Древней Руси.

Есть еще одна трудность. Большинство из нас — университетские преподаватели. Мы перегружены нашими обязанностями и учебной работой. Поэтому сил для всемерного погружения в научные разыскания попросту не хватает, что в значительной мере замедляет темп исследований различных сторон церковного права. Без учета этой проблемы организация нашей работы не будет эффективной.

Сегодня же, пользуясь возможностью, предоставленной Санкт-Петербургской духовной академией, ограничусь сравнительно небольшим вопросом, а именно подготовкой к изданию историко-правовых комментариев к Каноническим ответам митрополита Иоанна, одного из старейших канонических памятников Древней Руси. Готовящееся издание является частью большого проекта — публикации канонических и церковно-правовых памятников Русской Церкви.

Упомянутое начинание также было задумано в Барсовском обществе. Вначале речь шла об учебном пособии по церковному праву. Однако при подготовке к этой работе обнаружилось, что для его написания потребуется более глубокое знакомство с источниками и церковно-правовыми концепциями прошлого, чем это предлагают современные учебные издания. В важности и необходимости такой работы убедило знакомство с научно-издательскими проектами по российскому праву, например с 35-томным изданием „Памятники российского права“ под редакцией Р. Л. Хачатурова [Памятники российского права, 2013–2017]. В итоге члены Общества пришли к единому выводу о необходимости провести подобную работу и в отношении канонически-правового наследия Русской Церкви. Несомненно, это будет не исчерпывающее издание, но, уверен, — такое издание, опора на которое позволит существенно скорректировать и курсы церковного права, и общий взгляд на развитие как церковного права, так и канонически-правового сознания в России. Последняя из названных проблем особенно интересна и при этом практически не разработана. О необходимости изучения данной проблематики неоднократно говорилось на мероприятиях Барсовского общества, однако пока это, к большому сожалению, не получило своей реализации по причине нерешительности самих членов Общества.

Правда, обращаясь к истории зарождения идеи комментирования Канонических ответов митрополита Иоанна, необходимо упомянуть и о более раннем ее этапе. Как уже неоднократно подчеркивалось ранее, идея задуманной книги впервые была озвучена в беседах с В. В. Мильковым в 2011 г., во время его работы над комментарием статей „Вопрошания Кирика Новгородца“ [Мильков, 2011]. Именно тогда обсуждалась идея создания пространных комментариев для всех имеющихся канонических памятников домонгольской Руси. Тогда же было предложено первыми рассмотреть Канонические ответы митрополита Иоанна. Однако идеи того обсуждения по ряду причин так и не были реализованы.

Между тем необходимость в историко-правовом комментарии церковно-правовых памятников Древней Руси назрела уже давно. Примечательно, что на сегодня отсутствует полный канонически-правовой комментарий Княжеских уставов Церкви, „Мерила Праведного“, „Заповеди святых отец“ и большинства канонически-правовых памятников и сборников домонгольской Руси. Во многом сложившаяся ситуация может рассматриваться как результат последствий кризиса, постигшего российскую богословскую науку после 1917 г. Действительно, в определенном смысле церковному праву и как дисциплине, и как науке не повезло. Его формирование в целом завершилось к нач. XX в., и этот этап получил высокое признание как в отечественной науке, так и за рубежом. Однако с падением монархии и, прежде всего, в советский период это развитие остановилось. Стараниями прот. Владислава Цыпина

дисциплина не умерла³, также сохранилось понимание того, что рано или поздно она вновь должна будет перерасти в науку. И новый шаг в этом направлении — обращение к публикации и комментированию источников.

В итоге возвращение к задуманному в 2011 г. стало возможным уже тогда, когда В. В. Милькова не стало. Как было отмечено, этому способствовала активизация работы Барсовского общества, предложившего обратиться к изучению источников канонического / церковного права в России. Работа над рядом журнальных статей привела автора данного сообщения к мысли о необходимости вернуться к нереализованному замыслу и создать комментарий к Каноническим ответам, вписав данный проект в задуманные начинания Общества. В результате проект получил поддержку Издательства СПбДА и был запущен.

Предлагаемая к обсуждению монография, над которой мы сейчас трудимся, задумана как первый шаг к реализации масштабного проекта Барсовского общества.

Поделемся первыми результатами, работками и некоторыми трудностями.

На начальном этапе реализации задуманного предполагалось, что монография должна включать следующие крупные разделы:

- 1) Обширное введение, которое должно охватить различные историографические и источниковедческие стороны изучения Канонических ответов;
- 2) Комплекс очерков-параграфов, отражающих помещенные в исторический контекст нормы рассматриваемого памятника;
- 3) И наконец, общеизвестный текст Канонических ответов или, по меньшей мере, его наиболее ранний список с комментариями.

Предполагалось, что данный план позволит не только создать формальный комментарий изложенных митр. Иоанном норм в контексте византийской церковно-правовой традиции, но и по возможности представить эти нормы в контексте историко-культурных реалий домонгольской Руси.

На сегодня работа выполнена где-то на четверть. Пока она представлена в виде статей-очерков, охвативших примерно половину норм Канонических ответов. Однако есть и затруднения. Осознание их важности пришло через несколько месяцев интенсивной работы. Здесь необходимо признать, что изначально они, к сожалению, не были учтены.

Вначале ставка была сделана на опубликованные и принятые в широком научном обороте тексты. Однако такой подход, по справедливой критике прот. Константина Костромина, а затем и Г. С. Баранковой, не оправдал себя. Прежде всего это объясняется тем, что существуют две основные редакции Канонических ответов.

Соответственно, на сегодня можно сформулировать две основные проблемы.

Во-первых, вначале при комментировании не был учтен греческий оригинал Канонических ответов, опубликованный еще А. С. Павловым [Отрывки Канонических ответов, 1873]. Стараниями А. Ю. Митрофанова текст переведен на русский язык. В итоге выяснилось, что в ряде случаев смыслы греческого и древнерусского вариантов Канонических ответов разнятся до противоположности. Итоги этих наблюдений представлены в готовящихся публикациях.

Во-вторых, появилась вполне разумная, но вызывающая определенные затруднения при реализации идея публикации памятника в таком виде, чтобы он учитывал разночтения, какие могут иметь место в различных его списках. Тем более, напомним, существующие сегодня две основные редакции Канонических ответов в ряде случаев разнятся между собой. Археографическая комиссия опубликовала только одну из них [Канонические ответы, 1880], оставив без должного внимания вторую. Соответственно, в кругу исследователей отсутствовало понимание того, что на территориях, где действовала та или иная редакция, канонические нормы были разными. В итоге новая публикация значительно улучшила бы работу.

³ См. работы прот. Владислава Цыпина по церковному / каноническому праву: [Цыпин, 1996; Цыпин, 2012].

Однако у нее есть свои затруднения. Рассмотрение даже ограниченного числа списков, представленных в текстах русских номоканонов, требует дополнительных времени и усилий и, более того, расширяет круг задач. Например, в этом случае желательным станет осуществление перевода и создание словаря.

Тем не менее работа над монографией продолжается. Собственно, и представленное сегодня сообщение, полагаю, показывает, что мы понемногу (к сожалению, не так быстро, как того хотелось бы) движемся к реализации задуманного. Вероятно, основная часть проекта будет завершена к концу лета, а к середине осени — и книга целиком.

Также, подводя предварительный итог, хотелось бы отметить, что работа над комментированием памятника поставила ряд вопросов относительно того, каким образом необходимо организовывать структуру обзорной монографии, посвященной источникам канонического / церковного права, как в ней должны быть представлены источники, насколько разработанными и изученными оказались те или иные памятники. Не меньший интерес представляет генетическая и смысловая связь источников и степень их востребованности. Таким образом, предстоит большая и кропотливая работа, которая, скорее всего, станет не полным разрешением всех перечисленных проблем, а лишь фундаментом для новых исследований».

В последовавшей дискуссии приняли активное участие Г. С. Баранкова⁴, прот. Константин Костромин, прот. Александр Задорнов, А. В. Ведяев, Д. В. Волжков, свящ. Владислав Баган⁵, Р. М. Ахмедов⁶, Д. А. Савченко⁷, И. А. Шершнева-Цитульская⁸, Н. А. Тарнакин. Г. С. Баранкова рассказала о рукописной истории Канонических ответов, существующих редакциях памятника и поддержала идею публикации текста Канонических ответов по одной или нескольким неопубликованным рукописям, представляющим различные редакции текста. И. А. Шершнева-Цитульская усомнилась в необходимости привлечения греческого текста, поскольку он не был известен на Руси и потому не повлиял на рукописную традицию памятника и на его применение в церковно-правовых реалиях. Несколько участников круглого стола высказали пожелание, чтобы, помимо канонического и исторического комментариев, памятник также получил бы полноценный юридический комментарий. В ходе обсуждения была намечена структура будущей монографии и определены основные параметры комментирования памятника. Участники дискуссии подчеркнули, что на сегодняшний день Канонические ответы митрополита Иоанна имеют не практическую, а историческую значимость, и применение их в современной церковно-канонической практике не представляется возможным.

26 апреля 2024 г. в дистанционном формате состоялось заседание Редакционной коллегии проекта «Источники канонического и церковного права Русской Церкви» [Заседание редколлегии, 2024].

⁴ Галина Серафимовна Баранкова — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН.

⁵ Священник Владислав Владимирович Баган — кандидат богословия, кандидат юридических наук, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии.

⁶ Руслан Маратович Ахмедов — кандидат юридических наук, доцент, заведующий кафедрой государственно-правовых дисциплин и цифрового права Московского финансово-промышленного университета «Синергия».

⁷ Дмитрий Александрович Савченко — доктор юридических наук, профессор Сибирского института управления-филиала РАНХиГС.

⁸ Ирина Александровна Шершнева-Цитульская — кандидат юридических наук, доцент, доцент департамента теории права и сравнительного правоведения Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», доцент кафедры правоведения и практической юриспруденции Института общественных наук РАНХиГС.

В заседании приняли участие прот. Константин Костромин, прот. Александр Задорнов, П. И. Гайденко, А. А. Дорская, А. Ю. Митрофанов, А. В. Ведяев, А. А. Хохлов, С. Ф. Веремеев, С. О. Шаляпин, Н. А. Тарнакин. Вел заседание Д. В. Волужков.

Двое участников заседания представили вниманию собравшихся составленные ими перечни источников. Так, С. О. Шаляпин рассказал о списке источников Русского церковного права XVI–XVII вв., куда, после высказанных ранее прот. Константином Костроминым замечаний, были включены также грамоты и указы патриархов Иова, Иоакима и Адриана, царей Михаила Федоровича, Алексея Михайловича, Иоанна и Петра Алексеевичей. В свою очередь, П. И. Гайденко представил свои соображения относительно источников церковного права на Руси XI – нач. XIV вв. Обширный перечень открывается Княжескими уставами и завершается Законами Яссы и первыми Ханскими грамотами. Особое внимание Павел Иванович уделил назидательной литературе как источнику канонических представлений о Церкви и христианской жизни.

Участники заседания обсудили принципы подбора источников права для исследования и используемую при этом методологию и терминологию. А. Ю. Митрофанов, ссылаясь на практику Византийской империи, высказал мнение о невозможности разделения исследуемых норм права на «нормативные» и «правоприменительные». Данное утверждение вызвало дискуссию, участники которой в итоге сошлись на том, что современные представления о нормах права, включая терминологию, все же могут быть применены в рамках предполагаемого проекта. Также активно обсуждался вопрос о потенциальной возможности применения в современной церковно-судебной практике предполагаемых результатов исследования источников, а также о возможных последствиях такового применения (даже, по мнению некоторых участников заседания, небезопасных последствиях). Данный вопрос уже поднимался на предыдущем заседании редколлегии, и, как и тогда, участники заседания в итоге пришли к мнению о необходимости подробного изложения позиции Барсовского общества по этой проблеме во введении к первой же монографии, которая будет выпущена в рамках проекта.

А. А. Дорская напомнила собравшимся о труде Я. М. Гиновского «Оглавления законам греко-русской церкви» – работе, которая должна быть обязательно учтена в ходе реализации проекта.

24 июня 2024 г. в дистанционном формате состоялось заключительное в этом сезоне заседание Редакционной коллегии проекта «Источники и памятники канонического и церковного права Русской Церкви» [Заключительное заседание редколлегии, 2024].

В мероприятии приняли участие прот. Константин Костромин, прот. Александр Задорнов, П. И. Гайденко, А. В. Ведяев, А. А. Хохлов, С. О. Шаляпин. Вел заседание Д. В. Волужков.

Комментируя ход работы над монографией, посвященной Каноническим ответам митрополита Иоанна, П. И. Гайденко сообщил, что на указанный день из 34 вопросов комментариями-очерками охвачена половина. Работа над еще восемью будет завершена к концу июля, а в августе начнется набор двух списков, отражающих две основные редакции Канонических ответов. Также осенью 2024 г. планируется начать работу над сведением готовых очерков в единый ряд глав и составлением комментариев, которые будут сопровождать общепринятый текст Канонических ответов.

А. А. Хохлов в своем сообщении отметил, что в рамках исследования церковно-правовых актов синодальной эпохи был сделан акцент на необходимости первоначальной проработки источников пореформенного времени. Хронологическая рокировка обуславливается сравнительно большим опытом разработки документов указанного периода, имеющимся у членов Барсовского общества. Учитывая тот факт, что законодательная база Церкви синодальной эпохи невероятно внушительна и сложна, избранный подход видится вполне логичным и оправданным. По словам

докладчика, первым шагом на этом пути станет обзорная научная статья, которая представит общий характер вопроса, обозначит ключевые проблемы и подходы к их решению в рамках реализации данной части проекта.

С. О. Шаляпин в своем выступлении сообщил, что работа над томом по источникам-памятникам церковного права XVI–XVII вв. продолжается. В настоящее время выявляются церковно-правовые тексты указанного периода как в академических изданиях последних 200 лет, так и в архивных фондах. В начале осени 2024 г. предполагается закончить составление перечня таких памятников, включая и те, которые не были учтены авторами фундаментальных курсов русского церковного права прошлого (А. С. Павловым, Н. С. Суворовым и др.). Одновременно будут выявлены те из них, публикация которых не производилась ранее или стала малодоступна ввиду библиографической редкости. Тексты этих церковно-правовых актов предполагается включить в будущее издание в виде приложений.

Далее участники заседания обсудили ряд вопросов, как имеющих непосредственное отношение к научно-издательскому проекту, так и касающихся дальнейших планов Барсовского общества. П. И. Гайденко отметил, что возникшая пауза в реализации проекта монографии, посвященной Каноническим ответам митрополита Иоанна, даст возможность перейти к следующему этапу работы над проектом, посвященным источникам церковного права на Руси XI – нач. XIV вв. С. О. Шаляпин обратил внимание коллег на необходимость заблаговременно обмениваться перечнями актов, предполагаемых к рассмотрению в каждом из томов, чтобы при работе над их текстом снабдить рукописи перекрестными ссылками на акты, регулирующие одни и те же группы церковно-правовых отношений на разных исторических этапах. Особое внимание собравшиеся уделили вопросу об исследовании источников XX в., отметив ряд существующих проблем, в первую очередь с наличием исследователей указанного периода. Прот. Александр Задорнов внес предложение уточнить название проекта: «Научно-издательский проект „Источники и памятники канонического и церковного права Русской Церкви“», что было единогласно принято членами Редакционной коллегии.

Заключение

Четыре месяца существования научно-издательского проекта «Источники и памятники канонического и церковного права Русской Церкви» и четыре посвященных ему мероприятия, организованных Барсовским обществом (одно при участии редакции журнала «Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях»), позволили – помимо изложенного выше – сформулировать также следующие наблюдения организационного характера. Во-первых, проект в том виде, как он изначально замыслился, испытывает серьезный кадровый голод: по целому ряду исторических периодов нужны еще исследователи, которых пока нет среди участников проекта. Во-вторых, текущая учебно-научная нагрузка членов редколлегии не позволяет им полностью сосредоточиться на подготовке материалов для будущих монографий – ученым приходится это делать в свое свободное время. В-третьих, сказанное в предыдущих пунктах усугубляется отсутствием отдельного финансирования проекта – все его участники работают на энтузиазме.

С другой стороны, возникающее в связи с изложенным в предыдущих пунктах «растягивание» проекта во времени будет компенсироваться весьма значительным количеством журнальных публикаций, сопутствующих работе над монографиями.

С учетом сказанного выше редакционная коллегия проекта «Источники и памятники канонического и церковного права Русской Церкви» предполагает регулярно публиковать на страницах «Христианского чтения», «Палеоросии» и других научных журналов как развернутые отчеты о ходе реализации проекта, так и, что важно, статьи с теми или иными фрагментами исследований, осуществляемых в рамках проекта.

Источники и литература

1. Заключительное заседание редколлегии (2024) — Состоялось заключительное заседание редколлегии проекта Барсовского общества «Источники и памятники канонического и церковного права Русской Церкви». URL: <https://izdat-spbda.ru/barsovskoe-obshchestvo/post/sostoyalos-zaklyuchitelnoe-zasedanie-redkollegii-proekta-barsovskogo-obshchestva-istochniki-i-pamyatniki-kanonicheskogo-i-cerkovnogo-prava-russkoj-cerkvi> (дата обращения: 16.07.2024).
2. Заседание редколлегии (2024) — Состоялось заседание редколлегии проекта «Источники канонического и церковного права Русской Церкви». URL: <https://izdat-spbda.ru/barsovskoe-obshchestvo/post/sostoyalos-zasedanie-redkollegii-proekta-istochniki-kanonicheskogo-i-cerkovnogo-prava-russkoj-cerkvi> (дата обращения: 16.07.2024).
3. Запуск проекта (2024) — Барсовское общество обсудило запуск проекта «Источники канонического и церковного права Русской Церкви». URL: <https://izdat-spbda.ru/barsovskoe-obshchestvo/post/barsovskoe-obshchestvo-obsudilo-zapusk-proekta-istochniki-kanonicheskogo-i-cerkovnogo-prava-russkoj-cerkvi> (дата обращения: 16.07.2024).
4. Канонические ответы (1880) — Канонические ответы митрополита Иоанна II // Русская историческая библиотека. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1880. Т. 6. Ч. 1; Памятники XI–XV в. Стб. 1–20.
5. Круглый стол: *Канонические ответы митр. Иоанна* (2024) — Круглый стол «Канонические ответы митрополита Иоанна II (†1089) в правовой культуре Древней Руси». URL: <https://izdat-spbda.ru/barsovskoe-obshchestvo/post/kruglyj-stol-kanonicheskie-otvety-mitropolita-ioanna-ii-1089> (дата обращения: 16.07.2024).
6. Отрывки Канонических ответов (1873) — Отрывки греческого текста канонических ответов русского митрополита Иоанна II / [Публ. и примеч.] проф. А. С. Павлова. СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1873. [2], 21 с.
7. Памятники российского права (2013–2017) — Памятники российского права: учебно-научное пособие: в 35 т. / [Бобровский Олег Викторович и др.]; под общ. ред. Р. Л. Хачатурова. М.: Юрлитинформ, 2013–2017.
8. Мильков (2011) — *Мильков В. В.* Кирик Новгородец: ученый и мыслитель / В. В. Мильков, Р. А. Симонов; Российская акад. наук, Ин-т философии. М.: Кругъ, 2011. 537, [6] с.
9. Цыпин (1996) — *Цыпин В. А., прот.* Церковное право: Учеб. пособие. М.: Круглый стол по религиоз. образованию в Рус. православ. церкви: Изд-во МФТИ, 1996. 442 с.
10. Цыпин (2012) — *Цыпин В. А., прот.* Каноническое право. 2-е изд. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2012. 863 с.

Священник Олег Вышинский

Черты религиозного мировоззрения, выявленные у бездомных граждан, значимые для пастырской работы по религиозной социализации (воцерковлению)

УДК 271.2-46-488.3:316.6
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_175
EDN RBNOBS



Аннотация: В статье ставится проблема оценки перспектив религиозной социализации (воцерковления) некоторых категорий благополучателей проектов церковного социального служения на примере бездомных граждан. Автор предлагает оценивать возможность воцерковления благополучателей, детализируя их религиозные убеждения. Проведя анкетирование небольшой выборки бездомных благополучателей, автор выдвигает предположение о том, что определенная часть благополучателей из числа бездомных граждан не вполне готова к воцерковлению из-за искаженных, с точки зрения нормы религиозного сознания, религиозных представлений, а также указывает на возможные характерные искажения, требующие значительных усилий по коррекции. Автор также пишет о необходимости различать у благополучателей понимание веры как культурной идентичности и веры как личной религиозности, что существенно для определения пастырской стратегии.

Ключевые слова: церковное социальное служение, благотворительность, милосердие, бездомные граждане, пастырское душепопечение, религиозное мировоззрение.

Об авторе: **Священник Олег Леонидович Вышинский**

Старший преподаватель кафедры социальной работы Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: vysha@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4547-9289>

Для цитирования: Вышинский О., священник. Черты религиозного мировоззрения, выявленные у бездомных граждан, значимые для пастырской работы по религиозной социализации (воцерковлению) // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 175–185.

Статья поступила в редакцию 04.12.2023; одобрена после рецензирования 09.01.2024; принята к публикации 27.01.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Priest Oleg Vyshinskiy

**Features of Religious Worldview Identified
in Homeless Citizens and Important for Pastoral Work
of Religious Socialization (Inchurcing)**

UDK 271.2-46-488.3:316.6
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_175
EDN RBN OBS



Abstract: The article deals with the problem of evaluating the prospects for religious socialization (inchurcing) of certain categories of people getting help from Church social ministry projects based by example of the homeless. The idea offered is that of evaluation of the possibility of religious socialization of beneficiaries through detailing their religious beliefs. After a questionnaire survey of a small sample of homeless beneficiaries, a suggestion is made that a certain part of them is not quite ready for inchurcing because of distorted (judging from the norm of religious consciousness) religious beliefs, and also points out possible specific distortions that require significant efforts to be corrected. Also it is also indicated that it is necessary to distinguish the understanding of faith as cultural identity from faith as personal religiosity, which is essential in determining pastoral strategy.

Keywords: Church social ministry, charity, mercy, homeless citizens, pastoral care, religious worldview.

About the author: **Priest Oleg Leonidovich Vyshinskiy**

Senior Lecturer of the Department of Social Work at the St. Tikhon's Orthodox University.

E-mail: vysha@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4547-9289>

For citation: Vyshinskiy O., priest. Features of Religious Worldview Identified in Homeless Citizens and Important for Pastoral Work of Religious Socialization (Inchurcing). *Khristsianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 175–185.

The article was submitted 04.12.2023; approved after reviewing 09.01.2024; accepted for publication 27.01.2024.

Проблема российской бездомности обозначена Русской Православной Церковью как одна из актуальнейших проблем, стоящих перед церковным социальным служением. При открытии VII Общецерковного съезда по социальному служению Святейший Патриарх Кирилл отнес такое направление служения, как помощь бездомным, к наиболее приоритетным. «Такое явление, как бездомность, очень бьет по глазам, особенно верующего человека», — отметил Предстоятель, и далее заявил о необходимости «по крайней мере привести людей в порядок, помочь выправить документы и, может быть, выйти из этого состояния и вернуться к нормальной жизни» [Выступление Патриарха Кирилла].

Однако проблема бездомности, несмотря на ее высокую практическую актуальность, продолжает оставаться недостаточно изученной. Причина этому, как и при изучении многих других гуманитарных проблем, — отсутствие единого методологического подхода в современном гуманитарном знании, «методологический плюрализм», умножающийся в условиях междисциплинарности и интегративности положения социальной работы как научно-практической деятельности. Очевидным примером отсутствия какого-либо консенсуса среди исследователей проблемы бездомности является поразительный разброс в оценке даже такого базового показателя, как численность бездомных граждан. Например, разброс в оценке количества бездомных в Москве составляет от 15–17 тыс. до 238 тыс. человек (см.: [Агафонов, 2023]). Тем менее достоверными представляются данные изучения локальных аспектов проблемы, таких, например, как причины бездомности, социально-демографический состав бездомных и проч.

Одним из таких аспектов является социально-психологический портрет среднего российского бездомного. Составить его достаточно трудно, поскольку в категорию бездомных граждан входят очень разные по национальности, полу, возрасту, образованию, мировоззрению, причинам отсутствия собственного жилья, состоянию здоровья и т. д. люди (см.: [Машаров, 2019]).

Отечественные исследования бездомности и положения бездомных, проведенные за три последних десятилетия, в основном сводятся к социологии (гендер, образование, профессия, семейный и правовой статус, источники средств к существованию, причины потери жилья и т. п.); социальной психологии (попытка выявить общие психологические и поведенческие характеристики и/или патологии личности бездомных, механизмы адаптации к бездомной жизни, стратегии выживания и т. п.). Следует также заметить, что социально-психологические качества бездомных граждан в этих исследованиях рассматриваются как производные от негативной социальной составляющей жизненного пути бездомных. Описания подобных подходов приведены в диссертационной работе А. А. Молчанова, статье В. Е. Талынёва и Н. Н. Хвоина и других источниках [Молчанов, 2006; Талынёв, Хвоин 2018; Ключева, 2011].

В общем объеме литературы на тему бездомности обнаруживается крайне мало исследований, посвященных духовному состоянию, религиозным воззрениям и религиозному восприятию бездомных граждан, их отношению к вере, Богу, религии. Нами найдены лишь единичные работы, в которых так или иначе затрагиваются вопросы, касающиеся веры бездомных граждан.

Обращает на себя внимание разностороннее диссертационное исследование личности бездомных, проведенное Н. Ю. Ключевой, в частности с точки зрения экзистенциальной психологии. Работа проводилась на базе Центров социальной адаптации «Марфино» и «Люблино» и среди бездомных, получающих благотворительное питание на Комсомольской площади в Москве. Выборка составила 211 человек обоего пола, разного возраста и с различной историей бездомности и прежней жизни. В контрольную группу вошли 39 человек с сопоставимыми, за исключением бездомности, характеристиками. Эта работа прежде всего интересна тем, что в числе прочих устойчивых характеристик бездомных людей выявлены:

- осознание своего одиночества;
- ощущение жизненного крушения и безысходности;

- осознание отсутствия тесных связей с людьми (друзья, семья);
- отсутствие готовности взять на себя ответственность за свою жизнь и свои проблемы;
- пассивная жизненная позиция;
- постоянные чувства стыда, вины, страха перед будущим;
- отсутствие жизненных целей, стратегической жизненной перспективы;
- утрата смысла жизни.

Перечисленные характеристики не являются исключительно психологическими — они тесно связаны с духовной сферой, с глубинным устроением человеческой личности. Вопрос о вере в Бога также ставился в упомянутом исследовании, одной из основных целей которого было изучение «внутреннего мира бездомного человека». Однако данные, полученные автором из ответов на вопрос о вере, практически не нашли отражения в обсуждении и выводах работы. Они единственный раз приведены среди прочих социо-психологических характеристик в общей таблице «Средние показатели идентичности по группам», из которой следует, что достоверные отличия по религиозной идентичности у лиц со стажем бездомности более года по сравнению с контрольной группой незначительны [Клюева, 2013, 149]. Среди наиболее часто встречающихся у бездомных смысловых категорий зафиксированы такие установки: «соблюдать закон Бога (природы)», «исполнить заложенное Богом» [Клюева, 2013, 106]. В контрольной группе Бог не упоминался, наиболее часто встречающаяся в ней «духовная» установка — «исполнить свое предназначение». В разделе «Интерпретация результатов» отмечено, что «вера в Бога — важный для многих бездомных людей аспект жизни: многие на Него надеются, некоторые Его обвиняют. Однако для большинства бездомных Он служит объектом прошений больше, чем объектом почитания. Представители различных религиозных верований — одни из немногих, кому бездомные люди доверяют» [Клюева, 2013, 164].

Вопрос о вере бездомных наряду с иными вопросами, призванными составить социально-психологический портрет и выявить критерии оценки реабилитационного потенциала российского бездомного был поставлен в исследовании, выполненном лабораторией «Социология религии» ПСТГУ [Бездомные российского мегаполиса, 2019, 38]. Методом стандартизированного интервью было проведено исследование 702 благополучателей проекта «Ангар спасения» — одного из подразделений Православной службы помощи «Милосердие», осуществляющего разноуровневую помощь бездомным гражданам. Опрашивались благополучатели проекта в возрасте от 19 до 60 лет обоих полов, с разным стажем бездомности. Показатель «вера в Бога» учитывался в связи со стажем бездомности и реабилитационным потенциалом респондентов. Ставились вопросы о принадлежности респондента к какому-либо вероисповеданию, об участии в таинствах (по шкале «да/нет»), о имеющейся или не имеющейся практике молитвы («да/нет») и о наличии знакомого священника, с которым возможно посоветоваться («да/нет»).

Исследования религиозности, веры, отношений бездомных с Богом и духовным миром, существующие за рубежом, заслуживают отдельного обзора. Большинство из них уделяют основное внимание «внешним» показателям: конфессиональной принадлежности, поиску корреляции наличия/отсутствия веры с социальными и социально-психологическими качествами бездомных и с их способностью к ресоциализации и т. п. [Gravell, 2013; Luffborough, 2017]. Исключение составляют немногие авторы, пытающиеся проникнуть в отношения бездомных людей с Богом, в числе которых можно указать священника Англиканской церкви Дэвида Никсона [Nixon, 2016]. Рассмотрение этих работ требует отдельной публикации.

Отсутствие в отечественной науке (и крайне малое количество — в зарубежной) исследований духовно-нравственных аспектов проблемы бездомности вызывает некоторое недоумение, потому что уже почти вековая практика успешной помощи иным категориям неблагополучных граждан (например, алкоголикам) показывает, что духовная деформация способна сыграть ведущую роль в развитии неблагополучия,

а работа с духовной сферой более чем в половине случаев дает здесь устойчивые положительные результаты. За последние десятилетия духовно-ориентированные подходы к реабилитации и ресоциализации показали свою эффективность и при работе с иными психологическими и социальными дисфункциями.

Попытка представить духовно-нравственный портрет бездомного человека была предпринята автором данной статьи в 2008 г. при написании дипломной работы на тему «Влияние ситуации социальной исключенности на духовно-нравственное состояние личности» [Вышинский, 2008]. Фрагменты данной работы вошли в методическое пособие «Духовные, психологические и практические особенности помощи бездомным» [Вышинский, 2014].

Основным письменным источником для исследования стал выпущенный БФ «Ночлежка» сборник под названием «Расскажи свою историю» [Расскажи свою историю, 1999]. В него вошли биографические истории, изложенные как бездомными людьми, так и людьми, балансирующими на грани обнищания, но собственную ситуацию бездомности не испытавшими. Анализ сборника показал, что рассказы первых (истинных бездомных) существенно богаче и содержательнее последних (условно-бедных) по значительно превышающему числу нравственно-значимых тем (22 темы в рассказах бездомных и 4 темы в рассказах условно-бедных), кроме того, нравственные темы бездомными авторами раскрываются чрезвычайно разнообразно [Вышинский, 2014, 57–58].

Исследование также включило в себя проведение анонимного анкетирования бездомных граждан, получавших гуманитарную помощь в Православной службе помощи «Милосердие». Для этого был составлен анонимный опросник, содержащий вопросы, сформулированные в соответствии темам, выявленным в рассказах, включенных в вышеупомянутый сборник, а также «закрывающие» варианты ответов в соответствии вариантам раскрытия тем в сборнике. Сведения, полученные при анкетировании по вопросу «Отношение к вере», показали, что «подавляющее большинство респондентов позиционируют себя „христианами“ (40%) или „православными“ (32%) и на ряд вопросов дают ответы традиционно христианские: 34,6% (большинство) признают святость брака; 24,6% молятся за товарищей по несчастью и поддерживают наиболее беспомощных; 42% говорят о прощении своих врагов; 22% считают, что их судьба — в руках Божиих. Тем не менее на вопрос: „В чем выражается ваша вера?“ только 1,3% ответили „регулярно исповедуюсь и причащаюсь“. 26% верят „в душе“, 15,3% убеждались в существовании Бога на опыте, столько же молятся, 12,6% — прибегают к наставлению священника. Убежденных атеистов немного, но 14% опрошенных считают, что в жизни необходимо полагаться преимущественно на себя: „на Бога надейся, но рот не разевай“» [Вышинский, 2014, 65–66]. На основании корреляции, выявленной при сопоставлении этих данных с результатами ответов на другие вопросы анкеты, мы пришли к выводу, что, хотя практикующих христиан среди опрошенных нами бездомных всего 1,3%, даже номинальное причисление себя либо к христианам, либо к православным влияет на нравственный уровень человека: среди «номинальных» «православных» и «христиан» средняя оценка нравственного самосознания оказалась почти в два раза выше, чем среди мусульман, представителей иных вероисповеданий и неверующих [Вышинский, 2014, 67].

На основании вышеизложенных данных нами было выдвинуто предположение о том, что ситуация социальной исключенности ставит перед личностью проблемы не только физического выживания, но и нравственные. Как человек их будет решать — зависит от него. Но выбор происходит в условиях обостренного слышания голоса совести [Вышинский, 2014, 57].

Однако ни одно из упомянутых выше исследований нельзя считать удовлетворительным для оценки перспективы пастырской работы с бездомными людьми, поскольку ни одно из них не дает представления о содержании религиозного мировоззрения членов исследуемой группы, степени осмысленности их веры, что определяло бы ее качество. Решение этого вопроса имеет практическое значение.

Вера является мощнейшим личностным ресурсом, к которому может прибегнуть человек, оказавшийся в трудной жизненной ситуации. Понимание этой реальности дает в руки специалистов по социальной работе и пастырей, окармливающих проекты церковного социального служения, дополнительный инструмент ресоциализации людей, находящихся в тяжелых обстоятельствах, в том числе бездомных. Речь идет о религиозной социализации, или воцерковлении, подопечных. Однако мероприятия, направленные на воцерковление бездомных людей, требуют известной осмотрительности, дабы не принять за искреннее воцерковление имитацию воцерковления из мотивов «социальной желательности», т.е. поведенческой линии, благодаря которой человек рассчитывает выглядеть в глазах благодетеля более привлекательным для снискания дополнительных выгод. Для принятия решения о перспективности работы по воцерковлению как религиозной социализации того или иного благополучателя необходимо прежде выяснить подлинную картину его мировоззрения, его религиозных убеждений. Необходимо решить вопрос, который до сих пор не был поставлен: во что или в кого верят наши благополучатели, позиционирующие себя православными христианами? Для благополучателей, позиционирующих себя неверующими, вопрос может быть поставлен иначе: «Во что, с вашей точки зрения, верят православные христиане?». Ответ на этот вопрос со стороны неверующих благополучателей может быть определяющим для поиска аргументов, необходимых для коррекции ошибочных представлений о православии, препятствующих свободному и осмысленному принятию вероучительных положений Церкви.

С этой целью нами было проведено еще одно анонимное анкетирование бездомных граждан, обратившихся за помощью в «Ангар спасения»¹. Нами было получено 130 анкет, которые содержали информацию, достаточную для последующей обработки.

Анкета, состоящая из 35 пунктов, была разработана нами на основе обучающих тестов, размещенных на православном портале «Азбука веры» [Богословие в тестах]. Из нескольких просто сформулированных богословских положений, приведенных после каждого утверждения, анкетироваемым предлагалось выбрать правильный вариант. Этот правильный вариант соответствует «норме религиозного сознания»², а остальные в той или иной мере являются отклонениями.

Респонденты справились с этой задачей с разной степенью успешности. Правильный ответ на все 35 вопросов не дал никто. Максимальный результат — 33 правильных ответа — принадлежит мужчине средней возрастной группы (30–59 лет), отметившему в графе «Вероисповедание» «православный», холостому, бездетному, имеющему неполное среднее образование, стаж бездомности не указан. 29 правильных ответов дала женщина старшей возрастной группы (более 60 лет), разведенная, имеющая одного или двух детей, «православная», со средним специальным образованием, стаж бездомности более 7 месяцев. 28 правильных ответов также дала женщина той же возрастной группы, «православная», с неполным средним образованием, бездомная более 7 месяцев, замужняя, имеющая 3 или более детей. 26 правильных ответов дал мужчина, позиционирующий себя неверующим (!), из ближнего зарубежья, средней возрастной группы, со средним образованием, стажированный бездомный (более полугодя).

Минимальное количество правильных ответов (1 из 35) дал мужчина до 30 лет со средним специальным образованием, холостой, бездетный, бездомный более 7 месяцев, считающий себя неверующим. Всего получено 1939 правильных ответов из общего числа 4526, то есть 42,8%.

В среднем заявившие себя «православными» отвечали в два раза успешнее, чем представители других исповеданий. Интересно, что люди, позиционировавшие себя неверующими, лишь ненамного отстали от православных респондентов: в среднем всего на 1,5 правильных ответа. Из этого можно предположить,

¹ Один из проектов Православной службы «Милосердие». См. подр.: Православная служба спасения «Милосердие». URL: <https://miloserdie.help/angar-spaseniya/> (дата обращения 06.08.2020).

² Термин прот. Константина Польскова [Польсков, 2010, 94].

что самоидентификация себя как «православного» среди бездомных граждан в значительной части случаев подтверждается знаниями положений исповедуемой веры. С другой же стороны, часть неверующих, как показывают обсуждаемые данные, в общих чертах тоже осведомлены о содержании православного вероучения.

В зависимости от социально-демографических данных среднее количество правильных ответов несколько колебалось: среди возрастных групп по правильности ответов лидирует старшая группа (старше 60), аутсайдерами является средний возраст (30–59 лет).

Имеющие высшее образование по количеству правильных ответов опережают имеющих средне-специальное образование в среднем на 1,5 ответа, хуже всех отвечают люди, имеющие только среднее образование.

По семейному статусу среди давших правильные ответы лидируют люди, практикующие незарегистрированное сожительство. Аутсайдерами являются холостяки. По стажу бездомных чаще правильнее отвечают новички (до 1 месяца), немного опережая стажированных (более 6 месяцев) и на 3 ответа — группу со стажем от месяца до полугода.

Вследствие сравнительно небольшой выборки трудно сделать однозначные выводы о влиянии на знание православного вероучения таких показателей, как пол, семейное положение, количество детей. Мы надеемся прояснить эти вопросы в дальнейшем, собрав более обширный материал.

Причину отставания средней возрастной группы (30–59 лет) можно объяснить как неизжитым наследием советского периода, в который эти люди сподобились жить, так и их трудоспособным возрастом, подразумевающим необходимость думать больше об актуальных житейских проблемах, нежели об умозрительных реалиях. По-видимому, такова же причина отставания группы респондентов со средним (1–6 месяцев) стажем бездомности, то есть находящихся в стадии адаптации к бездомной жизни. Более старшее поколение, которое также жило в советский период, видимо, под влиянием накопленного опыта пересмотрело прежние, навязанные советской идеологией убеждения.

Незначительность различий в знаниях между «православными» и «неверующими», наиболее вероятно, является результатом того, что последние в большинстве своем, судя по социально-демографическим показателям, выросли в православной культурной среде. Полученные нами данные наводят на мысль, что знание основ православного вероучения зависит скорее от культурной идентичности и не имеет прямой связи с личной религиозностью респондентов: как показали результаты опроса, с этими знаниями сильно коррелирует образовательный уровень и формальная (декларируемая) принадлежность к православию.

Достаточно информативным представляется взгляд на ответы респондентов на отдельные вопросы. Подавляющее большинство правильно ответило на вопросы, являющиеся своеобразными «маркерами» христианской культуры.

59% респондентов считают, что Бог не имеет видимого образа. Тезис ап. Иоанна Богослова «Бог есть Любовь» поддержали 46% опрошенных. С возможностью личного общения с Богом для любого человека согласны 64%. О том, что Бог скрывается от человека, не желая нарушать его свободу самоопределения, заявили 58%. Таинство Крещения определили как «духовное рождение» 66%. Пост как «средство возвышения духа над плотью» — 62%. О соработничестве человека с Богом в деле спасения имеют представление 53%. О том, что зло — это последствие грехопадения первых людей, — 46%. Однако на эти вопросы способен правильно ответить практически каждый человек, который вырос и живет в христианской культурной среде: он хотя бы несколько раз слышал церковную проповедь, читал популярную церковную литературу или хотя бы изредка беседовал с «практикующими» православными христианами либо членами квазихристианской секты.

Обнаруженные при анкетировании наиболее распространенные отклонения от «нормы религиозного сознания» были следующими. 43,4% респондентов

определили веру как «согласие с существованием Бога», что формально верно, но эта дефиниция раскрывает лишь один из аспектов понятия; в нашем же случае очевидно, что ответившие таким образом респонденты не являются практикующими верующими. Для практикующих верующих вера — это ответ человека на непосредственное откровение Бога лично ему, на неизъяснимое восприятие Его непосредственного присутствия. Согласие с существованием Бога может сформироваться у человека, столкнувшегося, например, с некими событиями, которые расцениваются им как действие Промысла, но они происходят вне связи с опытом молитвы, который переживался бы как живая беседа с присутствующим Собеседником.

Треть опрошенных считают Святого Духа «ангелом». Еще треть — «Образом Божиим», в то время как воцерковленные православные христиане верят в Святого Духа как Бога, и более того — как главное действующее Лицо в Церкви, Совершителя всех церковных таинств. При встрече с таким пониманием становится очевидным, что вся таинственная жизнь Церкви для этих респондентов — своеобразная терра инкогнита, неоткрытая реальность, а Церковь они воспринимают не более как религиозную организацию.

60% считают основой христианства Библию (и Евангелие), судя по всему, рассматривая ее как некий кодекс вероучительных текстов, первичный по отношению к сложившейся религиозной практике. Этими респондентами, видимо, движет полу-осознанное убеждение, что религия есть продукт преимущественно человеческого творчества. Практикующие же православные христиане верят в историческое событие Воплощения Бога, письменные свидетельства о котором содержатся в Новом Завете, но знают, что сам Новый Завет появился позже, с целью научения уже уверовавших в событие Боговоплощения.

Около половины опрошенных ставят знак равенства между понятиями «крещенный» и «христианин», полагая совершенное над человеком таинство Крещения необходимым и достаточным условием причисления его к христианам и, скорее всего, недооценивая значение степени участия самого человека в жизни Церкви и его действительных религиозных убеждений (которые, например, у части людей, крещенных в младенчестве, могут отличаться от традиционно христианских).

40% (52 чел.) считают важнейшим условием членства в Церкви «соблюдение определенных норм поведения», что является чрезмерной рационализацией понятия Церкви. Большинство респондентов, ответивших таким образом, не верят в Святого Духа как Бога (31 чел.).

51% (67 чел.) респондентов определяют грех как «нарушение десяти заповедей». Это тоже своеобразная рационально-нравственная редукция понятия. При этом 30 человек из них сводят членство в Церкви к «соблюдению норм поведения», а 20 из этих 30 не считают Святого Духа Богом.

63% (82 чел.) респондентов ответили, что действенность таинств зависит от нравственного облика священника. 60 человек из этих 82 не считают Святого Духа Богом. Очевидно, что священство этими опрошенными и не воспринимается как таинство.

44% опрошенных (58 чел.) полагают служение священников посредничеством между Богом и людьми. Интересно, что 42 из них заявили о принципиальной возможности личного общения с Богом любого человека. Таким образом, почти треть опрошенных допускает одновременно два противоречащих друг другу утверждения: ведь если человек может общаться лично с Богом, то нужды в посреднике нет. Одним из немногих объяснений, способных разрешить это противоречие, может быть следующая позиция респондента: «Я верю в Бога, но в Церкви не нуждаюсь: Церковь установила священство как посредничество между Богом и людьми, но люди сами способны общаться с Богом, поэтому Церковь и священство — излишни». Православное же вероучение говорит о всеобщем «царственном священстве» христиан (1 Пет 2:9), которое заключается в отсутствии специального «жреческого» посвящения и предоставляет каждому члену Божьего народа возможность непосредственно участвовать в богослужении как одной из форм богообщения. Институциональное же священство

существует в Церкви не для посредничества, а скорее для организации и создания условий для богообщения церковного народа, или, как говорили в советское время, «для обслуживания религиозных потребностей верующих».

В качестве показателей правильного понимания человеком христианской веры — понимания, так сказать, «изнутри» церковного сознания — в анкету были включены три варианта ответов на три вопроса:

1. Важнейшим условием членства в Церкви является участие в Таинстве Евхаристии;

2. Основой христианской веры является вера в историческое событие Боговоплощения;

3. Святой Дух — это Бог (Третья Ипостась Пресвятой Троицы).

Правильно на все эти вопросы ответили всего 4 человека из 130 опрошенных, всего 3%.

Являются ли люди, которые дали правильные ответы, практикующими верующими, на основании полученных данных достоверно установить нельзя, но к практикующей вере они стоят ближе всех остальных.

Полученные результаты позволяют сформулировать несколько предположений:

1. Говоря о своей вере, бездомные граждане (которые, судя по разбросу социально-демографических данных, представляют собой широкий срез общества: «кость от кости, плоть от плоти») чаще выражают свою культурную идентичность, а не личную религиозность. Об этом свидетельствует явная зависимость количества правильных ответов на вопросы анкеты от образования и гражданства;

2. В результате исследования у бездомных граждан выявлены определенные искажения религиозного восприятия. Их вера, как «согласие с существованием Бога» (наиболее распространенный ответ на вопрос анкеты об определении понятия веры), отличается от веры воцерковленного христианина, способного не только раскрыть содержание вероучения своей религии, но и «дать отчет о своем уповании» (1 Пет 3:15), то есть объяснить, какое отношение лично к нему имеет это вероучение;

3. Наиболее распространенными являются редуцированные в рационально-нравственную сторону представления о содержании веры и церковной жизни, при этом большинство респондентов не представляют себе непосредственного, личного присутствия Бога в своей повседневной жизни. Людей, которые бы увязывали догмат о Боговоплощении с Таинством Евхаристии, а также верили бы в Божество Святого Духа (аспект Троичного догмата), освящающего церковные таинства, среди бездомных граждан меньшинство: в полученной выборке их оказалось не более 3%. Показательно, что один из респондентов, который считает себя неверующим, но, видимо, неплохо ориентируется в христианском вероучении (так как дал больше половины (26) правильных ответов), всё же на ключевые вопросы об основе христианства и об условиях членства в Церкви ответы дал неверные. Это может свидетельствовать о том, что человек, воспитанный в христианской среде и даже хорошо усвоивший некий традиционный культурный код, но не имеющий опыта веры, обнаруживает ошибочные представления о традиции. Остается вопросом, возможно ли с нашей стороны скорректировать эти его ошибки и будут ли результатом нашей коррекции сдвиги в его мировоззрении в сторону воцерковления;

4. Искажения, выявленные в религиозной сфере, возможно, характерны не исключительно для бездомных, которые, исходя из социально-демографических данных, выявленных анкетированием, являются своеобразным «срезом» всего населения. Однако часто именно трудная жизненная ситуация впервые во всей остроте ставит перед человеком не только проблемы, связанные с выживанием, но также нравственные проблемы и проблемы взаимоотношений

с Богом [Вышинский, 2014, 58]. Это обстоятельство необходимо использовать специалистам по социальной работе и пастырям, которые окормляют людей, переживающих трудную жизненную ситуацию. Необходимо выявлять среди подопечных тех людей, чье религиозное восприятие не имеет существенных искажений и, таким образом, позволяет вести с ними работу по религиозной социализации (воцерковлению), а с прочими подопечными проводить просветительскую катехизационную работу, в которой следует акцентировать внимание не на нравственной или аскетической стороне жизни христианина (ибо, как показывает практика, со знанием и пониманием этих сторон духовной жизни в среднем у бездомных дело обстоит неплохо), а на мистико-догматических аспектах вероучения, разъясняя их актуальность для повседневной жизни. В целом же полученные данные подтверждают необходимость более глубокого и масштабного изучения религиозного восприятия и, следовательно, духовного устройства бездомных граждан с целью разработки на богословской основе более эффективных прикладных подходов к работе с ними, к коррекции не только объективных, но и внутренних, субъективных предпосылок, которые в конечном счете приводят человека к утрате дома и прочим социальным проблемам.

Источники и литература

1. Агафонов (2023) — *Агафонов И.* Социологи насчитали в Москве 238 тысяч бездомных. URL: <https://www.miloserdie.ru/news/socziologi-naschitali-v-moskve-238-tysyach-bezdomnyh/?ysclid=lp17i60aoy57835848> (дата обращения: 16.06.2024).
2. Бездомные российского мегаполиса (2019) — *Орешина Д. В., Врублевская П. В., Елагина В. С., Крихтова Т. М.* Бездомные российского мегаполиса: социально-демографический портрет, каналы попадания на улицу и отношении к помощи благотворительных организаций. Аналитический отчет по результатам анкетирования посетителей Ангара спасения (2019 г.). М.: Научно-исследовательская лаборатория «Социология Религии» ПСТГУ, 2019 г. URL: Бездомные российского мегаполиса: социально-демографический портрет, каналы попадания на улицу и отношении к помощи благотворительных организаций: аналитический отчет по результатам анкетирования посетителей Ангара спасения (2019 г.) | Социология религии (pstgu.ru) (дата обращения: 16.06.2024).
3. Богословие в тестах — Богословие в тестах // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: <https://azbyka.ru/test/osnovy-hristianstva> (дата обращения: 17.04.2024).
4. Выступление Патриарха Кирилла — Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на VII Общецерковном съезде по социальному служению. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5046134.html> (дата обращения: 17.06.2024).
5. Вышинский (2008) — *Вышинский О., диак.* Влияние ситуации социальной исключенности на духовно-нравственное состояние личности: Дипломная работа / ПСТГУ. М.: ПСТГУ, 2008. 89 с.
6. Вышинский (2014) — *Вышинский О., диак.* Духовные, психологические и практические особенности помощи бездомным. М, 2014. 160 с.
7. Ключева (2011) — *Ключева Н. Ю.* Психология бездомного и бездомности // Сибирский психологический журнал. 2011. № 41. С. 16–19.
8. Ключева (2013) — *Ключева Н. Ю.* Динамика инволюции качеств бездомного человека. Дис. ... канд. псих. наук. М., 2013. 225 с.
9. Машаров (2019) — *Машаров Л. И.* Социальная работа с лицами без определенного места жительства. Дипломная работа / Институт гуманитарного и социально-экономического образования. Кафедра социологии и социальной работы. Екатеринбург, 2019. 68 с.
10. Молчанов (2006) — *Молчанов А. А.* Бездомность в России: комплексный анализ и технология профилактики. Дис. ... канд. соц. наук. СПб., 2006. 220 с.

11. Польсков (2010) — *Польсков К. О., прот.* К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. Вып. 7. С. 93–101.
12. Расскажи свою историю (1999) — *Дмитриева М., Соколов В.* Расскажи свою историю: История жизни бездомных, присланных на конкурс, проведенный Петербургским фондом «Ночлежка» и газетой «На дне» в 1999 г. СПб., 1999. 573 с.
13. Талынёв, Хвоин (2018) — *Талынёв В. Е., Хвоин Н. Н.* Бездомность как социальная проблема: механизмы решения (на примере Санкт-Петербурга) // Вестник Воронежского государственного университета. Сер.: История, политология. Социология. 2018. № 3. С. 24–29.
14. Gravell (2013) — *Gravell C.* Lost and Found: Faith and spirituality in the lives of homeless people. London, 2013. 68 p.
15. Luffborough (2017) — *Luffborough D. E.* Faith and homelessness: examining the influence of the faith-based component of a transitional housing program on the attitudes and behaviors of homeless men: Diss. Ph D. San Diego, 2017. 130 p.
16. Nixon (2016) — *Nixon D.* Stories from the street: A theology of homelessness. London: Routledge. 2016. 214 p.

Г. К. Куликов

Потенциал учения преподобного Порфирия Кавсокаливита для поддержки страдающих психическими расстройствами

УДК 271.21(560)-46:616.89

DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_186

EDN KWCSH



Аннотация: В статье приводятся избранные изречения преподобного Порфирия Кавсокаливита, напрямую или в авторской интерпретации имеющие отношение к природе и преодолению психических расстройств. Частные советы старца очень точно соответствуют приведенной в статье современной систематике психических нарушений, что позволило сгруппировать их по основным симптомокомплексам психических расстройств. Своеобразность учения преподобного Порфирия, не противоречащая святоотеческой аскетической традиции, но органично дополняющая ее, исключительно интересна для поддержки страдающих психическими расстройствами. В нем отражены позитивные, оптимистичные стимулы и направления аскетики, духовной жизни в целом, которые могут быть с особым воодушевлением восприняты всеми христианами и, в частности, страдающими психическими расстройствами.

Ключевые слова: Порфирий Кавсокаливит, психические расстройства, пастырская психиатрия.

Об авторе: **Георгий Константинович Куликов**

Кандидат географических наук, чтец храма святого равноапостольного великого князя Владимира г. Челябинска.

E-mail: gkk-1@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-2074-9067>

Для цитирования: Куликов Г.К. Потенциал учения преподобного Порфирия Кавсокаливита для поддержки страдающих психическими расстройствами // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 186–197.

Статья поступила в редакцию 06.11.2023; одобрена после рецензирования 30.03.2024; принята к публикации 15.04.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Georgiy K. Kulikov

Potential of St. Porfiry Kavsohalivit's Teaching to Support Those Suffering from Mental Disorders

UDK 271.21(560)-46:616.89
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_186
EDN KWCSIH



Abstract: The article presents selected quotes from St. Porfiry Kavsohalivit's works, which are related – directly or through interpretation – to the nature of mental disorders and to overcoming them. Pieces of the elder's private advice very exactly correspond to the modern mental disorders taxonomy presented in the article, which made it possible to group them according to the main symptom complexes of mental disorders. Not contradicting the patristic ascetic tradition, but organically complementing it, the peculiar character of St. Porfiry's teaching is extremely helpful to support those suffering from mental disorders. His teaching reflects positive, optimistic motivations and directions of ascetics and spiritual life in general, which can be received with particular enthusiasm by all Christians and especially those suffering from mental disorders.

Keywords: Saint Porfiry Kavsohalivit, mental disorders, pastoral psychiatry.

About the author: **Georgiy Konstantinovich Kulikov**

Candidate of Geographic Sciences, Reader of the Church of St. Equal-to-the-Apostles Grand Duke Vladimir, Chelyabinsk.

E-mail: gkk-1@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-2074-9067>

For citation: Kulikov G. K. Potential of St. Porfiry Kavsohalivit's Teaching to Support Those Suffering from Mental Disorders. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 186–197.

The article was submitted 06.11.2023; approved after reviewing 30.03.2024; accepted for publication 15.04.2024.

*Обратимся к Нему с горячей любовью, с жадной,
с преданностью, с Божественным желанием,
и Христос даст нам всё.*

Прп. Порфирий Кавсокаливит

В последние годы усиливается интерес церковно-практической науки к проблемам психического здоровья. При тесном взаимодействии со специалистами-медиками происходит осмысление возможностей помощи Церкви страдающим психическими расстройствами (см.: [Куликов, 2022, 418]). В некоторых высших учебных учреждениях Русской Православной Церкви преподается курс «Пастырская психиатрия», в котором освещаются поднятые в настоящей статье темы психических расстройств религиозных людей, духовной и пастырской помощи им (см.: [Каледа, 2021, 21]).

Потенциал святоотеческого учения для поддержки страдающих психическими расстройствами, безусловно, велик. Можно с определенными оговорками назвать христианство «медицинской наукой», в понимании митр. Иерофея (Влахоса) обладающей «психотерапевтическим потенциалом» (то есть занимающейся «лечением души») [Иерофей Влахос, 2010, 10–11]. Эта наука нужна всем, потому что, как пишет проф. протопресп. Иоанн Романидис, «каждый человек психически болен» в святоотеческом представлении. В состоянии психической болезни энергия и ум людей не функционируют должным образом (см.: [Romanides]).

Учение прп. Порфирия Кавсокаливита (Баирактариса) отличается своеобразием: одной из основных его идей является обращение к Богу в молитве с душевной теплотой, ревностью о Боге, без насилия над собой, но в простоте сердца, с искренней верой (напр., см. поучения о молитве: «Сам Господь научит нас молитве» [Порфирий Кавсокаливит, 2014, 196–199], «Преизбыток Божественной любви наполняет душу радостью и веселием» [Порфирий Кавсокаливит, 2014, 219–222]). Учение старца не противоречит множеству аскетических творений, освещающих тему молитвы как борьбу, самопонуждение, подвиг, а органично дополняет их, разясняя современному человеку (старец скончался в 1991 г.) «легкий путь» живой веры. Особенно учение старца, по нашему мнению, может поддержать страдающих психическими расстройствами, духовная жизнь которых затруднена во время болезненных, часто длительных периодов «окамененного нечувствия».

Степень изученности проблемы и своеобразие учения прп. Порфирия

Как тема духовной помощи страдающим психическими расстройствами, так и опыт современного подвижника прп. Порфирия Кавсокаливита (канонизированного в 2013 г., по прошествии 22 лет со времени блаженной кончины), являются недостаточно изученными и актуальными.

Применение святоотеческого учения в поддержке страдающих психическими расстройствами описано в целом ряде работ. В их числе стоит выделить труды архим. Киприана (Керна; 1899–1960) [Киприан Керн, 2022], д. м. н. Д. Е. Мелехова (1899–1979) [Психиатрия, 2011], православного богослова проф. Жана-Клода Ларше (род. 1949) [Ларше, 2007], д. м. н. В. Г. Каледы (род. 1963) [Каледа, 2021], к. м. н. Д. А. Авдеева (1964–2022) [Авдеев, 2021].

Авторы сходятся в том, что психические расстройства объективно существуют, требуют соответствующего медицинского лечения, а пастырская работа со страдающими этими расстройствами основывается на особенном, участливом и добром отношении пастыря. Врачи подчеркивают, что «православная вера является мощнейшим личностным ресурсом в преодолении проявлений заболевания, негативных расстройств и дефекта личности» [Каледа, 2017]. Авторами, особенно Ж.-К. Ларше, признается потенциал святоотеческого опыта не только

в поддержке страждущих, но и в преодолении отдельных болезненных симптомов, например уныния, соответствующего болезненному синдрому сниженного настроения, бездеятельности, обусловленной снижением воли (побуждений) (см.: [Ларше, 2007, 47]).

Среди исследователей духовного опыта прп. Порфирия Кавсокаливита особенно стоит выделить свящ. Романа Алексеевского, опубликовавшего более 10 научных статей о старце. Другим исследователем духовного опыта старца является свящ. Андрей Ващенко, также посвятивший этой теме несколько статей (см., напр.: [Ващенко, 2021]).

В свете негативной оценки опыта старца Порфирия проф. А. И. Осиповым видится ценной полемическая статья свящ. Романа Алексеевского [Алексеевский, 2021]. Автор приводит наиболее яркие высказывания прп. Порфирия о следовании «путем любви» («легким путем») в духовной жизни. Именно эта идея вызвала критическое отношение некоторых богословов к поучениям старца. Однако свящ. Р. Алексеевский ясно показывает непротиворечие положений этого учения аскетической традиции православного Предания. Так, старец отмечает: «Одни люди стремятся к святости, сражаясь со своими страстями и грехами, а другие — любя Христа и следуя Его святой воле. Первые достигают немногого, потому что они ведут жестокую „холодную войну“. Вторые достигают большего. Для любящих Христа греховные страсти пред радостью ощущаемой ими любви Божией теряют свои очарование и силу. Когда рассветает и в нашу комнату проникает солнечный луч, тьма неизбежно отступает» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 127–128].

Преподобный Порфирий описывает следование «путем любви». Им нужно идти «просто, кротко, без насилия, без крови, без прямых сражений с искушениями, без боязни диавола, без нажима, стресса и уныния, в глубокой тайне, незаметно для других и для себя, с надеждой на помощь Божию». Вследствие этого человек приходит в воодушевление от любви Христовой, происходит его укрепление в добродетелях и духовное преображение. При этом действие греховных страстей по мере возрастания в Божественной любви умалется (см.: [Порфирий Кавсокаливит, 2014, 183–184, 234–237]).

Из приведенных высказываний свящ. Р. Алексеевский заключает, что прп. Порфирий хочет, чтобы христиане не увлекались только борьбой со злом. Согласно с православным учением о видах страха Божия, основанном, например, на сочинении аввы Дорофея, старец призывает двигаться от рабского страха к сыновнему, когда человеком движет не страх наказания, а любовь. Аскетика «легкого пути» старца Порфирия весьма специфична в своих акцентах, особенностях и при этом не противоречит святоотеческому учению, органично дополняя его (см.: [Алексеевский, 2021, 9]).

Преподобный Порфирий предлагает особенный способ обращения ко Спасителю: с «горячей любовью, жадной, преданностью» и «Божественным желанием» — и в этом случае «Христос даст нам всё». Согласно с евангельским и святоотеческим учением старец подчеркивает несбыточность освобождения от греховных наклонностей без Христа: «Без Меня не можете сделать ничего (Ин 15:5)» [Порфирий Кавсокаливит, 2014, 232].

Таким образом, главной специфической чертой учения прп. Порфирия является его ориентированность на эмоционально положительные стимулы духовного делания. Поэтому можно назвать «легкий путь», «путь любви», которым призвал идти старец, «позитивной аскетикой», или, как пишет свящ. А. Ващенко, «оптимистическим подходом к христианству» [Ващенко, 2021, 150]. Особенности этого пути и предложенные старцем советы желающим следовать им видятся особенно подходящими страдающим психическими расстройствами, у которых часто страдает волевая, эмоциональная сфера, а для многих свойственно акцентирование на пессимистических мыслях, имеется дефицит положительных стимулов, что приводит к безрадости, апатии, длительному бездействию.

Особенно важно отметить в связи с духовной поддержкой страдающих психическими расстройствами, что прп. Порфирий, делаясь своим богатым духовным опытом и многолетним опытом духовника, говорит о душевных заболеваниях как о наиболее легко излечимых: «душевные заболевания излечиваются, если человек приобретает правильное православное сознание» [Порфирий Кавсокалитит, 2019, 525].

Опыт старца тем более актуален, что он жил во 2-й пол. XX в. — во времена активного развития психиатрии и психофармакологии, стремительном увеличении числа диагностированных психических расстройств. Многие из случаев его общения со страдающими таковыми систематизированы в книге «Цветослов советов».

1. Общие моменты учения прп. Порфирия, позволяющие наладить духовную жизнь

Своеобразие учения прп. Порфирия, органично дополняющего предшествующую ему святоотеческую традицию, а не противоречащего ей, основывается на ощущении обращающимся к Богу живой эмоциональной связи, лишенной формализма и механистичности, которая устанавливается не человеческим вымыслом, а Божественной благодатью в ответ на искреннюю живую веру, любовь к Богу и смирение. Старец говорит о «любви и смирении» как о «предпосылках прихода Божественной благодати» в духовную жизнь христианина. При этом нужно начинать с добродетели послушания. Когда же Господь увидит смирение от предания себя послушанию, то Он посылает Божественную благодать (см.: [Порфирий Кавсокалитит, 2014, 206–207]).

В основополагающем делании духовной жизни — молитве — прп. Порфирий предостерегал от принуждения к ней с немирным сердцем, с насилием над собой, с формальным бессердечным вычитываем: «Пусть молитва не будет принуждением. Напряжение может вызвать в нас внутреннее сопротивление, принести вред. Многие, совершая молитву с напряжением, стали больными. Что-то, конечно, происходит в душе, когда мы выдавливаем молитву, но это нездоровое явление» [Порфирий Кавсокалитит, 2014, 211].

Важной чертой учения прп. Порфирия является обращение к Богу в смиренной простоте и немногословии. Старец, имевший богатый опыт Иисусовой молитвы, призывал не делать «никаких усилий». Из разъяснения святым своей позиции видно, что он не оспаривает евангельское слово «Царство Небесное силою берется и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11:12), а призывает избегать принуждения себя к формальной молитве — именно такого насилия над собой. В противоположность таким усилиям святой наставлял: «будем обращаться к Богу как смиренные рабы, умоляющим и просящим голосом», «давайте будем с благоговением стоять перед Распятым и говорить: Господи Иисусе Христе, помилуй мя. Этим все сказано» [Порфирий Кавсокалитит, 2014, 196–197].

Особое внимание прп. Порфирий уделял развитию самосознания человека как члена Церкви Христовой — «таинственного тела Христова» — в противовес самоизолированной религиозности. Неправильно, с точки зрения старца, желать спасения только себе, без спасения других людей: «Когда мы отделяем себя, мы — не христиане» [Порфирий Кавсокалитит, 2014, 156]. Данный совет ценен и для психического здоровья религиозных людей. У некоторых из них по приобщении к церковной жизни возникает т.н. в психиатрии «метафизическая интоксикация», вызванная искажениями в вере, которая понимается как раз вне связи с ближними, внутренне самоизолированное делание, чрезмерная рефлексия, самоуглубление в свои мысли и переживания. Это состояние может являться начальным этапом развития глубоких психических расстройств (см.: [Личко]).

В приведенных изречениях прп. Порфирия видна их универсальность: они полезны и каждому человеку для его духовного исцеления, и тем, у кого нестроение в душе достигло уровня психических расстройств.

2. Природа психических расстройств согласно прп. Порфирию

Имея большой пастырский опыт (приобретенный, в частности, во время служения в 1940–1973 гг. в небольшом храме при Афинской поликлинике), прп. Порфирий отдельно освещает в своих беседах, систематизированных по кончине старца его духовными чадами, вопрос о «душевных и нервных болезнях» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 523–528].

Свидетельствуя из своего духовного опыта, старец воодушевлял людей, говоря: «легче всего лечатся душевные заболевания». Излечение, по словам преподобного, происходит с приобретением «правильного православного сознания» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 525].

О понимании прп. Порфирием природы психических заболеваний хорошо свидетельствует такой эпизод из его общения с духовными чадами. У одного из них был знакомый, в душе которого прозорливый старец увидел «старую душевную травму, нанесенную бесами». Через несколько недель старец сказал точнее: последствия той травмы могут быть преодолены в случае, если человек «начнет стремиться к святости» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 525].

Преподобный Порфирий считал, что «душевные травмы» соотносятся с «психическими заболеваниями» следующим образом: «Сейчас врачи называют эти травмы психическими заболеваниями, тогда как на самом деле это бесовские нападения, попущенные за грехи» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 525]. Здесь требуется уточнить, что старец не оспаривает наличие психических расстройств, необходимость их лечения медицинскими методами, а говорит об их природе. Безусловно, не стоит отвергать органическую (с поражением структур головного мозга) природу некоторых психических заболеваний, однако старец говорит главным образом о факторах психологической среды, в которой созревала личность, душевных потрясениях как об одной из причин психических расстройств. Эти факторы ни в коем случае не отвергаются медициной: по мнению медиков, они вносят весомый вклад в возникновение болезни наравне с генетической предрасположенностью, выступая как бы «спусковым крючком» (триггером) возникновения заболевания (см.: [Тукаев, 2012, 69]).

Считая «повышенную чувствительность», ранимость, обидчивость (психологический фактор) «первопричиной всех болезней», прп. Порфирий советовал стараться ограничить эти проявления [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 207]. На примере знакомой девушки с «чувствительной натурой», которая вопреки совету старца поехала учиться в США для специализации в области психиатрии, он говорит об опасности чрезмерной нагрузке, в том числе и работы со страдающими психическими расстройствами, для психического здоровья. Ослушавшаяся совета девушка, по рассказу старца, сама оказалась в психиатрической больнице (см.: [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 194]).

Старец признавал и психические расстройства (в его терминологии — душевные болезни). Однако это совершенно не мешало ему уверенно указывать и на немедицинскую причину возникновения этого феномена — «бесовские нападения», которым душа стала подвержена в силу душевной травмы и греха. Особенно этот взгляд уместен в отношении функциональных (без органического поражения мозга) психических расстройств — расстройств шизофренического спектра и родственных им расстройств настроения (аффекта), невротических расстройств, расстройств личности.

Доказательством того, что прп. Порфирий признавал психические расстройства, является дифференциация им душевных болезней от беснования. Так, он уверил родственников одного из паломников, который был «очень беспокоен», что он не душевнобольной, как они считали, а именно бесноватый. Затем последовала реакция одержимого злым духом на святыню — личность преподобного старца. Человек сказал, что согласен исповедоваться у любых других священников, но только не у старца Порфирия, и обвинил его в колдовстве и ворожбе (см.: [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 526]).

Однако такая дифференциация в конкретных случаях не мешала старцу в целом признавать «бесовские нападения» важнейшей причиной душевных расстройств. Основание для сочетания медицинского и духовного объяснения психических расстройств (демонического воздействия), противоположного взаимоисключению этих двух подходов, можно найти у деятеля русского зарубежья прот. Льва Липеровского, имевшего как богословское, так и медицинское образование. Он объясняет многопричинность душевных недугов следующим образом: «диавол пользуется болезненностью человека, чтобы наносить свой удар по самому чувствительному месту». При этом, как священник и врач, он свидетельствует: «не всякая „эпилепсия“ и не всякая „паранойя“ или „циркулярный психоз“ и т. п., есть „одержимость“. Здесь нет знака равенства, но часто бывают совпадения» [Липеровский].

Весьма вероятно, что большинство представителей секулярной психиатрии отвергнут идею о бесовском влиянии как о причине психических расстройств. Более того, они могут отметить, что такие идеи вредны для пациентов, так как в их практике немало страдающих религиозным бредом одержимости (см.: [Копейко и др., 2017, 182]), который к тому же довольно успешно купируется психотропными препаратами. Однако идеи прп. Порфирия ни в коей мере не противоречат медицине, так как она занимается телесной стороной души — высшей нервной системой, а духовный взгляд обозревает психические расстройства в иной плоскости.

Вместе с неоспоримостью научно подтвержденной многофакторной модели объяснения психических заболеваний важно и предостережение прп. Порфирия о чрезмерной гипердиагностике в психиатрии и абсолютизации роли фактора наследственной предрасположенности к расстройствам психики: «Психиатры и психологи говорят об отклонениях и о наследственности потому, что они не знают человеческую душу, которая исцеляется только лишь Божественной любовью и живет радостью о Господе» [Порфирий Кавсокалит, 2019, 77–78].

3. Отношение прп. Порфирия к медицинскому лечению

Преподобный Порфирий, служивший более 20 лет в храме при Афинской поликлинике, положительно относился к медицинскому лечению. Известный множеству современников выдающийся дар прозорливости старца даже позволял ему консультировать врачей для правильной диагностики заболеваний.

Вместе с тем, признавая необходимость медицинской помощи, старец отводил вере первое место в терапии: «Когда вера настоящая, тогда она действует независимо от того, принимаешь ты лекарства или нет. И через врачей и лекарства действует Бог: „дай место врачу, ибо и его создал Господь, и да не удаляется он от тебя, ибо он нужен“ (Сир 38:12)».

Признавая медицинские основания психических расстройств, прп. Порфирий настаивал на том, что в первую очередь их лечение должно быть духовным — через обращение ко Христу. Лекарствам же он отводил вспомогательную роль. Говоря с одним человеком о назначениях психиатров, старец говорил: «Если ты не предашь себя в руки Божии, какая польза от лекарств? Сегодня они притупят твою печаль, а завтра она будет еще больше» [Порфирий Кавсокалит, 2019, 235–236].

Духовное «лечение» тем важнее, что прп. Порфирий был уверен в демонической природе душевных расстройств: «Что значит неуверенность в завтрашнем дне, нервы, душевные заболевания? Я уверен, что во всем этом замешан диавол. Мы не покоряемся с любовью Христу, поэтому приходит сатана и переворачивает нас с ног на голову» [Порфирий Кавсокалит, 2019, 236].

Несмотря на указание этой единой для психических расстройств причины, богатый опыт старца позволял ему давать советы при различных проявлениях душевной поврежденности. В связи с этим интересно соотношение современной систематики психических нарушений и советов прп. Порфирия обращавшимся к нему при различных душевных проблемах.

4. Обзорная характеристика психических нарушений, для адаптации или выхода из которых особенно уместно учение прп. Порфирия

Систематика психиатрических нарушений — дискуссионный в настоящее время вопрос. Ранее господствовал «категориальный подход» выделения психических расстройств, подразумевавший наличие четких качественных границ между различными диагностическими единицами (то есть конкретными расстройствами) (см.: [Коцюбинский и др., 2022, 5]). В новых классификациях психических нарушений активно вводится «дименсиональный подход». «Дименсия» — это признак определенного комплекса симптомов, характеризуемый конкретной величиной, полученной в процессе измерений его выраженности (см. подр.: [Коцюбинский и др., 2022, 6]). Таким образом, акцент в клиническом анализе расстройств смещается от систематики конкретных расстройств (определяющих диагноз больных) к систематике и измерениям отдельных комплексов симптомов (синдромов), которые свойственны не конкретной диагностической категории, а встречаются при разных психических расстройствах.

В разных современных классификациях выделяется около 6–8 дименсий (см.: [Коцюбинский и др., 2022, 7–8]). Среди них и когнитивные симптомы (в частности, дефицит внимания, ориентации, суждения, обучения и памяти), и психомоторные симптомы (психомоторное возбуждение или заторможенность, специфические ненормальные движения или неподвижность), однако наиболее важными для исследуемой темы видятся следующие симптомокомплексы:

1. группа глубоких нарушений психики, представляющих собой некое дополнение, хотя и болезненное, к нормальной работе психики, поэтому называющихся позитивными (или продуктивными) симптомами: бред, галлюцинации, дезорганизованное мышление и поведение, явления отчуждения своих мыслей и действий от собственного «я» (автоматизмы);

2. нарушения, которые не добавляют, в отличие от позитивных (продуктивных), а отнимают нормальные функции психики — негативные (дефицитарные) симптомы: притупленные и невыразительные эмоции, обеднение речи, патологическое безволие (сокращение побуждений), неспособность испытывать удовольствие от деятельности и в результате снижение мотивации;

3. нарушения настроения: как сниженное и подавленное настроение, так и противоположное — болезненно, чрезмерно приподнятое и активное.

В приложении к указанным трем обобщенным категориям психических нарушений ниже будут рассмотрены практические советы прп. Порфирия, которые, на наш взгляд, могут оказать значительную поддержку страждущим.

Однако нужно оговорить, что основополагающим условием восприятия людьми, подверженными расстройствам, советов старца и в целом любой корригирующей их поведение и образ мысли сторонней информации является критическое отношение к себе, признание наличия у них нарушений психики. Именно группа страдающих психическими расстройствами с сохранением критики к себе является восприимчивой в исследуемом вопросе. При потере критики восприимчивость к стороннему вмешательству в замкнутый на болезненных переживаниях внутренний мир больного очень невелика, лишена систематичности, ограниченно возможна лишь при сохранении доверительного общения со значимыми для индивида людьми.

5. Полезные для страдающих различными нарушениями психики аспекты учения прп. Порфирия

Медицинская наука признает, что некоторые из страдающих психическими расстройствами имеют болезненную рефлексию — чрезмерно погружаются в мысли о своей болезни, непрерывно пребывают в негативных переживаниях, вызванных

расстройством. В этой связи особенно ценны советы старца о презрении к болезни: «чем больше мы пытаемся её изгнать, тем больше мы живем ею». Если углубляющийся в мысли о болезни человек религиозен, то он зачастую много просит Бога об исцелении от болезни. Преподобный Порфирий советовал отказаться от этого: молясь дено и ночью, фактически принуждая Бога и святых исцелить нас, мы показываем, что не презрели болезнь. Ожидая чудесного исцеления, мы на самом деле не верим в чудо, поэтому выздоровления и не наступает (см.: [Порфирий Кавсокалит, 2014, 386]). К старцу обращались люди с вопросом: «Когда я выздоровею?», на что он отвечал: «Если ты говоришь: „Когда я стану здоровым?“ — то не станешь им никогда... Ты с волнением просишь Бога забрать у тебя болезнь, но тогда она еще больше сжимает тебя в своих объятиях» [Порфирий Кавсокалит, 2014, 388]. Вместо этого старец советует: «молиться не о том, чтоб выздороветь, но чтобы стать хороши-ми» [Порфирий Кавсокалит, 2014, 389].

Давая такие общие советы о духовной жизни и перенесении болезни, в своих беседах прп. Порфирий касается и конкретных проблем своих чад. Рассмотрев выше систематику психических нарушений в рамках дименсионального подхода, можно систематизировать советы старца при конкретных симптомокомплексах психических расстройств.

5.1. Позитивные симптомы

В данную группу симптомов (бред, галлюцинации, дезорганизованное мышление и поведение, явления отчуждения своих мыслей и действий от собственного «я») входят те, которые очень часто встречаются при расстройствах шизофренического спектра. С духовной точки зрения наиболее близко к указанным проявлениям понятие прелести (в явном её проявлении). В прелести, которая приходит он неправильных духовных упражнений, по словам прп. Порфирия, «человек становится агрессивным, изменяется даже его внешний вид» [Порфирий Кавсокалит, 2014, 216]. Старец называет это состоянием «раздвоением личности», более точный термин этого явления в расстройствах шизофренического спектра — «расщепление личности» («схизис») — утрата единства психики, потеря ее гармоничного уклада, нарушение взаимосвязи основных процессов психики: восприятия, мыслей, чувств, действий (см.: [Перехов, Сидоров, 2022, 99]).

Говоря о прелести, прп. Порфирий разъясняет её причины: она возникает, когда в сфере ума «воспламеняется желание не от доброго „я“, а от эгоистического. Признаком прельщенного человека св. Порфирий видит его несогласие в том, что он в прелести [Порфирий Кавсокалит, 2014, 216]. В указанном признаке прельщенного необходимо отметить связь с важной медицинской характеристикой больного — критикой к своему состоянию. При наличии нарушений из рассматриваемой группы критика почти всегда отсутствует, особенно при бредовых нарушениях. В этих случаях необходимо разъяснить больному природу прелести, его болезненных переживаний уже после ухода продуктивных симптомов болезни, когда критика к своему состоянию может вернуться.

Сказанное старцем в отношении прелести — её начало не от доброго «я», но от эгоистического — вполне справедливо в целом для расстройств с продуктивной симптоматикой, даже без религиозного содержания, как у прельщенных. Например, один из частых видов бредовых нарушений — идеи о собственной сверхзначимости, наличии особой миссии, без сомнения, возникает на почве высокого «мнения о себе» — вида скрытой прелести, который свойствен в той или иной мере большинству людей. Святой Игнатий (Брянчанинов), ссылки на высказывания которого не раз можно встретить в беседах прп. Порфирия, отмечает, что одержимый прельстостью мнения «сочинил о себе „мнение“, что он имеет многие добродетели и достоинства, — даже что обилует дарами Святого Духа». При этом мнение основывается на ложных понятиях и ощущениях [Игнатий Брянчанинов, 2006, 229].

5.2. Негативные симптомы

Множество страдающих психическими расстройствами шизофренического спектра сталкиваются с длительной потерей жизненной энергии, патологическим безволием (сокращением побуждений), неспособностью испытывать удовольствие от деятельности и в результате снижением мотивации к ней (см.: [Коцюбинский и др., 2022, 7]). В святоотеческой терминологии наиболее близка к описанным расстройствам страсть уныния, хотя, безусловно, она встречается не только у страдающих психическими расстройствами.

Одному из пришедших, который был подвержен унынию, прп. Порфирий дал следующее наставление: «Когда сатана надевает на тебя свои кандалы и начинает давить, не оставайся в бездействии, как некоторые люди». В состоянии уныния, множества отрицательных мыслей, когда проблемы считаются людьми непреодолимыми, «тогда как ничего подобного не случилось; просто их заковал сатана», старец советует «всегда быть готовым дать отпор, прорвать эту сатанинскую „блокаду“». Он призывает действовать как человек, схваченный разбойниками, который резким движением стряхивает их со своих рук и «устремляется прочь, ко Христу, Который его освобождает». Дав такие наставления, святой сказал посетителю: «У тебя есть определенные психологические трудности, которые часто тебя парализуют, но приходит благодать Христова и освобождает тебя». Пришедший был потрясен такой точностью описания его душевного состояния [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 73]. Терапевтическая ценность этого наставления в том, что старец, точно описав апатическое состояние бездеятельности, призвал страждущего отделить себя от него, признав сатанинское действие причиной апатии. Кажущееся всепоглощающим, всеобъемлющим состояние апатии на самом деле вполне возможно «стряхнуть», обратившись ко Христу, Который и освобождает от него. И нужно верить в саму возможность и быть готовым «дать отпор» через обращение ко Христу.

5.3. Нарушения настроения

Оба полюса расстройств настроения, как чрезмерно повышенного, безрассудного, так и болезненно сниженного, подавленного, у религиозных людей являются, по слову прп. Порфирия, проявлениями «нездоровой религиозности». Святой призывает избегать «как чувства превосходства перед другими по причине своих добродетелей, так и чувства своей худости по причине своей греховности». Он дифференцирует такие внешне похожие явления, как «комплекс» и «смирение»; «уныние» и «покаяние» (см.: [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 74]).

Преподобный Порфирий называет «грех, раздражительность и эгоизм» причинами болезней в целом. Так, прозорливый старец, который неоднократно проводил диагностику больных намного лучше самих врачей, свидетельствует: «причиной всех болезней являются раздражительность и нервозность». Эти причины ведут «то к чрезмерной активности, то к спаду интенсивности работы организма» [Порфирий Кавсокаливит, 2019, 82–83]. Помимо общего смысла этих слов, относящихся ко всем болезням, может ясно читаться описание картины психических расстройств, заключающихся в колебаниях настроения от чрезмерно активного к подавленному.

Сниженное, подавленное настроение, достигающее уровня психических расстройств аффекта, встречается чаще и мучительно своей продолжительностью и всеобъемлемостью, которую субъективно ощущают страждущие. Нередко такие состояния являются реактивными — то есть возникают в связи с перенесенными жизненными катаклизмами, например утратой близких. Многие советы прп. Порфирия относятся к таким случаям. Однако эти нарушения часто приходят без видимой причины. В этом случае они называются эндогенными (по внутренней причине). В отношении таких нарушений советы старца также полезны.

Так, одной женщине, психическое здоровье которой ухудшилось на фоне пережитых испытаний, старец посоветовал подвизаться, стремясь к святости. Святой дал ей конкретные практические советы для избавления от меланхолии: отвергать неприятные воспоминания и страхи, вспоминать о хороших жизненных событиях, смотреть в будущее с надеждой и оптимизмом, слушать хорошую музыку, почаще гулять на природе, вместе с подругами кроме Божественной литургии по воскресным дням ходить и на вечерние богослужения, молиться ко Христу с доверием (см.: [Порфирий Кавсокалит, 2019, 524]).

Очень часто призывая своих духовных чад к отвлечению мыслей от болезненного состояния, прп. Порфирий советовал женщине, которую «часто охватывает грусть», не проводить весь день дома: «Выезжай на экскурсии, ходи в горы... Это приносит большую пользу» [Порфирий Кавсокалит, 2019, 233–234]. Другой женщине, вдове, недавно потерявшей мужа, св. Порфирий советовал: «Когда придут уныние и печаль, немедленно поднимайся и отправляйся на прогулку. <...> Если никуда нельзя пойти, тогда вспомни что-нибудь красивое. <...> Не принимай плохих помыслов и молись: „Господи, Иисусе Христе, помилуй моего мужа, помилуй и нас“» [Порфирий Кавсокалит, 2019, 235]. Другой молодой вдове святой посоветовал «начать активно работать, чтобы преодолеть чувство подавленности». Молитва и трудотерапия, по свидетельству святого, дали удивительные результаты: вместо скорби пришло умиротворение и всеохватывающая радость, которую святой назвал духовной, имеющей своим источником Христа (см.: [Порфирий Кавсокалит, 2019, 77]). Очевидно, что подобную всепоглощающую духовную радость, святое «безумие» прп. Порфирий чувствовал со времени обитания юношей на Афоне, что подробно описывается в его жизнеописании (см.: [Порфирий Кавсокалит, 2014, 62]).

При не связанной с подобными жизненными катаклизмами склонности личности к негативным эмоциям (тревоге, раздражительности, ненависти к самому себе, ранимости, см.: [Расстроята, 2017]), прп. Порфирий видит причину в эгоизме. В частности, когда человек говорит: «Все меня сторонятся, я никому не нужен. Никто меня не понимает, никто меня не любит», старец предлагает лечение: «когда обращаешься к Богу, то уже ничего не ищешь, перестаешь быть всем неудовлетворенным человеком. Напротив, становишься всем и всеми довольным, начинаешь всех любить, всегда радуешься...» [Порфирий Кавсокалит, 2019, 526].

* * *

Обзорное исследование учения прп. Порфирия позволило ясно увидеть духовную первопричину всех, в том числе и душевных, болезней — грех и, в случае психических расстройств, подверженность демоническому влиянию вследствие его. В созвучии с мыслью митр. Иерофея (Влахоса) о лечении душевных болезней через Церковь с помощью православного учения, богослужения, аскезы, таинств (см.: [Иерофей Влахос, 2010, 52]), прп. Порфирий говорит об исцелении через «приобретение правильного православного сознания» и стремление к Богу — «Божественную любовь», о необходимости познания и непрерывного пребывания в ней через сердечное обращение ко Христу в простоте сердца, без насилия над собой и формализма в молитве. Это является основополагающим и специфичным аспектом учения старца о духовной жизни.

Источники и литература

1. Авдеев (2021) — *Авдеев Д. А.* Очерки православной психотерапии. В помощь страждущей душе. М.: Межд. благ. центр прп. Серафима Саровского, 2021.
2. Алексеевский (2021) — *Алексеевский Р., свщ.* К вопросу об учении преподобного Порфирия Кавсокалитита о борьбе со страстями, как самый спорный в его наставлениях // Новосибирский временник. 2021. № 1. С. 5–10.

3. Ващенко (2021) — *Ващенко А., свящ.* Некоторые особенности богословско-аскетического подхода к христианству у прп. Порфирия Кавсокаливита // Христианское чтение. 2021. № 2. С. 148–156. DOI: 10.47132/1814-5574_2021_2_148
4. Игнатий Брянчанинов (2006) — *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений: в 8 т. М.: Паломник, 2006. Т. 1.
5. Иерофей Влахос (2010) — *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия. Сергиев Посад: СТСЛ, 2010. 368 с.
6. Каледа (2017) — *Каледа В. Г.* 14 поводов для священника отправить прихожанина к психиатру. 11.02.2017. URL: https://priest.today/news/vg_kaleda_14_povodov_obratitsya_k_psihiatru (дата обращения: 27.06.2024).
7. Каледа (2021) — *Каледа В. Г.* Основы пастырской психиатрии. Руководство для священнослужителей. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2021.
8. Киприан Керн (2022) — *Киприан (Керн), архим.* Православное пастырское служение. Лекции, письма. М.: ПСТГУ, 2022.
9. Копейко и др. (2017) — *Копейко Г. И., Борисова О. А., Гедевани Е. В.* Клинико-психопатологические особенности бреда одержимости при шизофрении. Религиозность и клиническая психиатрия // Материалы Первой Московской Международной конференции 20–21 апреля 2017 года: Сб. науч. тр. М.: Сам Полиграфист, 2017. С. 180–185.
10. Коцюбинский и др. (2022) — *Коцюбинский А. П., Исаенко Ю. В., Кузнецова С. Л., Бутوما Б. Г., Аксенова Н. О., Ражева М. К.* Диагностические проблемы при использовании категориально-дизименсионального подхода в психиатрии. Сообщение 1. Общие представления о категориально-дизименсиональных взаимосвязях // Социальная и клиническая психиатрия. 2022. № 3. С. 5–11.
11. Куликов (2022) — *Куликов Г. К.* Деятельность Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви по организации церковного попечения о страдающих психическими расстройствами // Церковь. Богословие. История. 2022. № 3. С. 418–424.
12. Ларше (2007) — *Ларше Ж.-К.* Исцеление психических болезней. Опыт христианского Востока первых веков / Пер. с франц. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2007.
13. Липеровский — *Липеровский Л., прот.* Чудеса и притчи Христовы. URL: <http://azbyka.ru/otechnik/Biblia/chudesa-i-pritchi-hristovy/14> (дата обращения: 27.06.2024).
14. Личко — *Личко А. Е.* Шизофрения у подростков. Синдром метафизической интоксикации. URL: www.psychiatry.ru/lib/55/book/11/chapter/21 (дата обращения: 27.06.2024).
15. Перехов, Сидоров (2022) — *Перехов А. Я., Сидоров А. А.* Психопатология «модных» диссоциативных расстройств // Социальная и клиническая психиатрия. 2022. № 3. С. 98–107.
16. Порфирий Кавсокаливит (2014) — *Порфирий Кавсокаливит, прп.* Житие и Слова. Малоярославец: Свято-Никольский Черноостровский женский м-рь, 2014.
17. Порфирий Кавсокаливит (2019) — *Порфирий Кавсокаливит, прп.* Цветослов советов. Кишинев: Камно, 2019.
18. Психиатрия (2011) — Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни: Сб. памяти проф. Д. Е. Мелехова. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2011.
19. Расстройства (2017) — Расстройства личности в МКБ-11. 18.08.2017. URL: https://www.b17.ru/article/pd_in_icd-11/ (дата обращения: 27.06.2024).
20. Тукаев (2012) — *Тукаев Р. Д.* Триггерные механизмы биологического и психического стресса в соотнесении с диатез-стрессовыми моделями психиатрии // Социальная и клиническая психиатрия. 2012. № 2. С. 69–77.
21. [Romanides] — *Romanides J., fr.* Patristic theology. URL: <https://assets.ctfassets.net/3lnfrpe5kwgpi/4gIoSLKgrUvGNSfIMQsJXL/4f0486059a333465b28be26fe5e95c1e/preview> — Patristic-Theology.pdf (дата обращения: 27.06.2024).

И. В. Кузьмина, П. А. Пантуев

«Скорее делайте Ваше жизненное дело в России!»: письма святителя Николая Японского к Сергею Александровичу Рачинскому



УДК 271.224(520)-726.1(093.3)+37(470+571)(092)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_198
EDN LSMKLF

Аннотация: В научный оборот вводятся письма святого равноапостольного Николая, архиепископа Японского, известному педагогу XIX в. Сергею Александровичу Рачинскому. Десять писем, сохранившихся в фонде С. А. Рачинского в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки, написаны в период с 1884 по 1901 г. Во вступительной статье к публикации на основе дневниковых записей, официальной и частной корреспонденции начальника Российской духовной миссии в Японии раскрывается история его взаимоотношений с Рачинским. Основатель Японской Православной Церкви архиепископ Николай был земляком «татевского учителя»: оба они родились в Бельском уезде Смоленской губернии. Их переписка, начавшаяся предположительно в 1881 г., была прервана лишь смертью Рачинского в 1902 г. Большая часть публикуемых писем касается судьбы учеников Токийской духовной семинарии — японцев, которых владыка Николай отправлял в Россию продолжать духовное образование. Часть упоминаемых в письмах студентов, в частности, Сергей Сёдзи, Иоанн Кавамото (Сэнума), Арсений Ивасава, нередко посещали Рачинского в Татеве. Еще одна тема писем святителя — его размышления о роли христианского образования в воспитании высококонравственных деятелей, которые должны были, по его мысли, принять потом активное участие в жизни Российской империи и Русской Православной Церкви. Также владыка Николай в посланиях Рачинскому рассуждает о личности педагога и качествах, которыми он должен обладать. Публикуемые письма ясно иллюстрируют, что корреспонденты были единомышленниками: их объединяла не только идея христианского просвещения, но и общность избранного метода. Архиепископ Николай готовил миссионеров и священников для проповеди в Японии, С. А. Рачинский — учителей и священников для христианского просвещения России.

Ключевые слова: С. А. Рачинский, святитель Николай Японский, письма, Японская Православная Церковь, Российская духовная миссия в Японии, христианское просвещение, Сергей Сёдзи, Иоанн Кавамото, педагогическая деятельность, Токийская духовная семинария.

Об авторах: **Ирина Владимировна Кузьмина**

Вр. и. о. заведующего кафедрой истории и гуманитарных дисциплин Николо-Угрешской духовной семинарии; соискатель Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: nihao71@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9864-1743>

Петр Андреевич Пантуев

Аспирант кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

E-mail: ppantuev@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2502-4821>

Для цитирования: Кузьмина И. В., Пантуев П. А. «Скорее делайте Ваше жизненное дело в России!»: письма святителя Николая Японского к Сергею Александровичу Рачинскому // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 198–221.

Статья поступила в редакцию 25.04.2024; одобрена после рецензирования 25.05.2024; принята к публикации 17.06.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Irina V. Kuzmina, Petr A. Pantuev

“Hurry Up and Do Your Life’s Work in Russia!”: Letters of St. Nicholas of Japan to Sergei Alexandrovich Rachinsky

UDK 271.224(520)-726.1(093.3)+37(470+571)(092)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_198
EDN LSMKLF



Abstract: Letters of St. Nicholas, Equal-to-the Apostles, Archbishop of Japan, to the famous teacher of the 19th century Sergey Alexandrovich Rachinsky are introduced into scientific circulation. Ten letters extant in S. A. Rachinsky fund at the Department of Manuscripts of the Russian National Library were written from 1884 to 1901. The introductory article to the publication reveals the history of his relationship with Rachinsky based on the diaries, official and private correspondence of the head of the Russian Spiritual Mission in Japan. Archbishop Nicholas, a founder of the Japanese Orthodox Church, was a fellow countryman of the “Tatevo teacher”: both of them were born in the Belsky district of the Smolensk province. Their correspondence that presumably started in 1881 was interrupted only by the death of Rachinsky in 1902. Most of the published letters concern the fate of Japanese students of Tokyo Theological Seminary, whom Vladyka Nicholas sent to Russia to continue their theological education. Some of the students mentioned in the letters, in particular, Sergiy Shoji, John Kawamoto (Senuma), Arseny Iwasawa, often visited Rachinsky in Tatevo. Another topic of the saint’s letters was his reflections on the role of Christian education in formation of highly moral leaders who then, in his opinion, were to take an active part in the life of the Russian Empire and the Russian Orthodox Church. Also, in his letters to Rachinsky, Vladyka Nicholas discusses the personality of a teacher and the qualities that he must possess. The letters published clearly illustrate the fact that Archbishop Nicholas and Rachinsky were like-minded people: they were united not only by the idea of Christian education, but also by the same method chosen. Archbishop Nicholas trained missionaries and priests for preaching in Japan, and S. A. Rachinsky instructed teachers and priests for the Christian enlightenment of Russia.

Keywords: S. A. Rachinsky, St. Nicholas of Japan, letters, Japanese Orthodox Church, Russian Spiritual Mission in Japan, Christian education, Sergius Shoji, John Kawamoto, teaching activities, Tokyo Theological Seminary.

About the authors: **Irina Vladimirovna Kuzmina**

Acting Head of the Department of History and Humanities at the Nikolo-Ugreshsky Theological Seminary; Postgraduate of the St. Petersburg State University.

E-mail: nihao71@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9864-1743>

Petr Andreevich Pantuev

Postgraduate Student of the Department of Russian History of the Faculty of Philosophy of the Lomonosov Moscow State University.

E-mail: ppantuev@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2502-4821>

For citation: Kuzmina I. V., Pantuev P. A. “Hurry Up and Do Your Life’s Work in Russia!”: Letters of St. Nicholas of Japan to Sergei Alexandrovich Rachinsky. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 198–221.

The article was submitted 25.04.2024; approved after reviewing 25.05.2024; accepted for publication 17.06.2024.

Переписка св. равноап. Николая, архиепископа Японского, и Сергея Александровича Рачинского продолжалась почти 20 лет. На сегодняшний день известно местонахождение лишь тех писем, которые были отправлены свт. Николаем. Они сохранились благодаря тому, что Рачинский тщательно собирал всю входящую ему корреспонденцию, брошюровал письма в хронологическом порядке и составлял их описи. Переплетенные тома, которых составилось более ста, Рачинский завещал Императорской публичной библиотеке (ныне – Российская национальная библиотека).

Письма свт. Николая Японского хранятся в архиве С. А. Рачинского среди другой корреспонденции. Их сохранилось 10, и по их содержанию можно предположить, что всего в двусторонней переписке было около 20 писем. Лишь отдельные фрагменты из них цитировались в научной литературе¹.

Эта переписка началась после знакомства еп. Николая и С. А. Рачинского в 1880 г. За все время служения в Японии, с 1861 г., свт. Николай покидал ее лишь дважды: в 1869–1870 и в 1879–1880 гг. Знакомство с «татевским учителем» произошло во время его последней поездки в Россию.

Первое упоминание о Рачинском в дневниках свт. Николая встречается в записи от 28 октября / 9 ноября 1879 г.: «На столе нашел, в числе других, записку К. П. Победоносцева о С. Рачинском» (Собрание, т. 4, 2020, 55). В Рождество 1880 г. архим. Николай встречается с Победоносцевым лично, и тот вновь напоминает ему о Рачинском (см.: (Собрание, т. 4, 2020, 87)).

Знакомство состоялось 26 июня / 8 июля 1880 г. В этот день еп. Николай находился в пути из Ржева в родное село Береза. Он запишет в дневнике: «В 7-м часу были в Татеве, и здесь у усадьбы Рачинского, против сада, коренная лошадь с каким-то визгом разом повалилась и испустила пар. Отчаяние ямщика и помощь случившихся поблизости мужиков. Я поневоле увиделся с С. А. Рачинским, хотя намеревался заехать к нему на обратном пути. В его тарантасе отправился домой» (Собрание, т. 4, 2020, 276). И на следующий день: «С. А. Рачинскому обещался быть у него в понедельник» (Собрание, т. 4, 2020, 276).

В понедельник, 30 июня / 12 июля, еп. Николай запишет: «...часу во 2-м были в Татеве. Обед. Великолепный сад. Ожидание сбора учеников и прогулка по саду. Училище действительно образцовое. Прежде того – в церковь, где ученики пели литию; в школе пели концерт, Херувимскую и проч. Точно – очарование. Мужиченки, поющие труднейшую музыку...» (Собрание, т. 4, 2020, 278).

Два упомянутых визита свт. Николая в Татеве, произошедшие в конце июня 1880 г., стали его первой и последней личной встречей с «татевским учителем». Однако именно это краткое знакомство положило начало их переписке и многолетнему сотрудничеству.

Вскоре после знакомства Сергей Александрович, возможно, пишет письмо еп. Николаю, в котором сообщает о своем решении передать 100 руб. на годовое содержание одного из учеников Токийской семинарии. 15 сентября 1881 г. это пожертвование было получено в Российской духовной миссии в Японии через К. П. Победоносцева (см.: (Собрание, т. 1, 2022, 372)).

Существует версия, что в этом же письме Рачинским «было выражено пожелание, чтобы стипендиат при Крещении взял себе имя его отца Александра и со временем был бы рукоположен в священники» [Орехов, 2018, 57], и называется имя такого крестника – Мацуи Тосиро (во Св. Крещении – Александр). Но эта гипотеза не находит подтверждения: Мацуи принял Крещение до знакомства святителя с С. А. Рачинским (в отчете Российской духовной миссии в Японии за 1878 г. в списке воспитанников семинарии указан Александр Мацуи, см.: (Собрание, т. 1, 2022, 293)).

¹ Фрагмент письма владыки Николая к С. А. Рачинскому от 18 марта 1901 г. приводится в книге Н. А. Павлович [Павлович, 2015, 127–128]. Упоминание о переписке также есть в книге свящ. Романа Савчука [Савчук, 2022, 161]. Фотокопия одного из писем была представлена в работе И. В. Ушаковой [Ушакова, 2024].

Но просьба о крестнике-японце существовала. В письме от 16 августа 1884 г. свт. Николай сообщает Рачинскому о выполнении его поручения: Сергей Сёдзи, один из воспитанников Токийской семинарии, принял Св. Крещение с именем Сергей, т. е. был наречен именем самого Сергея Александровича.

С этого эпизода начинается переписка между великим миссионером и знаменитым педагогом. Первое публикуемое ниже письмо еп. Николая, датированное 16 августа 1884 г., написано очень горячо, в нем выражается вера в дело христианского просвещения России. Святитель, как и Рачинский, признавал, что именно просвещение русского народа даст стране столь необходимых ей воспитанных в православной вере деятелей, в том числе миссионеров. Сам Сергей Рачинский считал, что школе, отрешенной от Церкви, не по силам задача образовывать русский народ в русле того высокого нравственного идеала, который делает его христианским (см.: (Рачинский, 1883, 18–19)).

Ни одного из ответов Рачинского, как уже было сказано, не сохранилось. Но в 1885 г., через несколько месяцев после получения письма от еп. Николая, Рачинский публикует в газете «Русь» статью «Sursum corda!» (Рачинский, 1885). Этот текст ни разу не переиздавался с той поры. Между тем он имеет практически программное значение для деятельности Рачинского.

Свою мысль Рачинский начинает с описания положения дел в государстве. Россия переживает эпоху, сравнимую с эпохой Реформации в Западной Европе, — пишет он, — «Еще одно поколение — и вся Россия будет грамотна» (Рачинский, 1885, 5). Народ ищет ответа на те вопросы «жизни и духа», ответы на которые, по убеждению Рачинского, дадут ему Священное Писание и богослужебные книги.

Главный призыв Рачинского (отраженный в названии статьи — литургическом возгласе «Горе имеем сердца!») обращен к интеллигенции. «Нужно чтобы люди с высшим образованием, с обеспеченным остатком, не принадлежащие к касте духовной, принимали на себя, по одной любви к Богу и ближнему, крест священства», — пишет он. Такие сельские священники из высших слоев общества, которые займутся и преподаванием в сельской школе, могли бы, в свою очередь, способствовать подготовке и отбору кандидатов в священники из крестьянских детей. «Много ли таких людей? Их не нужно много. Вспомним притчу о квасе, притчу о зерне горчичном!» — заключает Рачинский (Рачинский, 1885, 6).

Итак, публикуя статью «Sursum corda!», Рачинский стремится пополнить ряды сельского духовенства и тем найти себе помощников в деле народного образования. Он считает, что короткая эпоха распространения грамотности среди крестьян дает Церкви возможность просветить народ в церковном духе. Это возможно сделать через сельские церковные школы, в которых и будут преподавать священники.

Можно заметить, что владыку Николая и С. А. Рачинского сближала идея христианского просвещения, точнее — подготовки кадров, подходящих для этой задачи. Деятельность Рачинского была направлена на подготовку священников и учителей. Святителя Николая беспокоили вопросы подготовки священников и миссионеров, в том числе для христианской проповеди в Японии.

Отсутствие необходимого числа миссионеров из России привело начальника Российской духовной миссии к мысли о возможности готовить таких проповедников из числа японских православных христиан. Для этого в миссии были учреждены учебные заведения — Токийская духовная семинария, катехизаторское училище, — которые готовили катехизаторов для проповеди Христовой веры среди японцев. Наиболее перспективных и одаренных святитель предполагал направлять в Россию для продолжения обучения в высших духовных учебных заведениях (РГИА. Ф. 796. Оп. 151. Д. 1422а. Л. 25). Всего с 1870 по 1917 г. в Россию для обучения в духовных академиях были отправлены 18 выпускников Токийской семинарии².

² Число может быть неточным, так как отсутствуют полные данные за 1912–1917 гг. Более подробно информация о японских студентах в духовных академиях до 1910 г. изложена в статье Н. Ю. Суховой [Сухова, 2014, 78–97].

Святитель заботился о том, чтобы в России японские юноши могли увидеть пример жизни людей, воспитанных в православной вере. Как писал один из таких студентов, Арсений Ивасава, «Преосвященный Николай послал нас сюда, в Россию, не для того только, чтобы слышать лекции и читать книги, написанные мертвыми буквами, но смотреть живыми глазами на живое дело, так как унция примера весит более фунта теоретических правил» (ОР РНБ. Ф. 631. Ед. хр. 33. Л. 90). В этих целях владыка обращался к своим знакомым — иерархам и священникам Русской Церкви, известным государственным и общественным деятелям, — чтобы они помогли японским студентам возрастать в духе христианского благочестия. Одним из таких адресатов был С. А. Рачинский.

Почти все публикуемые ниже письма содержат размышления и просьбы святителя о японских юношах, направленных в Россию. В них упоминаются три студента — воспитанники Санкт-Петербургской духовной академии Сергей Сёдзи и Арсений Ивасава и выпускник Киевской духовной академии Иоанн Кавамото. В своих посланиях начальник миссии просит Сергея Александровича принять их в Татево, познакомиться с учениками татевской школы, помочь адаптироваться в новой для них обстановке.

Вместе с тем большая часть писем еп. Николая посвящена судьбе Сергея Сёдзи. В судьбе своего крестника С. А. Рачинский принимал значительное участие. Так, в 1887 г. Рачинский по просьбе владыки Николая обращается к обер-прокурору Св. Синода К. П. Победоносцеву и ходатайствует, чтобы Сёдзи был принят в одну из российских духовных академий на казенный счет. Во время обучения в Академии крестник Рачинского часто виделся со своим крестным отцом, посещал школу в Татево и проводил там каникулы. В 1891 г. Сергей Александрович помогает ему опубликовать статью «Как я стал христианином» и пишет к ней предисловие (Сёдзи, 1892). В фонде РНБ сохранилось немало писем Сёдзи к своему крестному отцу (ОР РНБ. Ф. 631).

Однако в письме от 15/27 апреля 1895 г. владыка Николай с глубокой печалью сообщает Сергею Александровичу, что Сергей Сёдзи покинул церковную службу, для которой он готовился, менее чем через год от ее начала. Святитель связывал происшедшее именно с отсутствием твердой дисциплины в духовном учебном заведении, следствием чего и стало отпадение от той цели обучения, ради которой Сёдзи поехал в Академию. На основе такого печального опыта с Сёдзи и некоторыми другими японскими выпускниками академий владыка Николай принимает решение более не посылать воспитанников Токийской семинарии в Россию (см.: (Собрание, т. 6, 2023, 527)).

В этом же письме от 15/27 апреля 1895 г. святитель сообщает Рачинскому, что для улучшения преподавания и воспитания в Токийской духовной семинарии он принял решение о назначении инспектором семинарии выпускника Киевской духовной академии Иоанна Кавамото.

Это письмо — одно из тех посланий святителя, где он рассуждает о роли педагога и воспитателя в жизни учащихся. Для св. равноап. Николая педагог — это не только тот, кто обучает различным наукам. Главное — чтобы он воспитывал и наставлял подрастающее поколение с любовью и твердостью. По мысли владыки Николая, учитель должен быть для учеников отцом и другом, который отдает за них свою душу. В этом святитель был полностью согласен с Рачинским: учитель должен гореть идеей высокого призвания и вдохновлять своих воспитанников.

У начальника миссии был перед глазами хороший пример такого педагога и воспитателя среди его сотрудников — начальница женской школы при миссии Анна Канно. Несмотря на достаточно пожилой возраст, она входила во все дела вверенного учебного заведения (владыка очень образно описывает ее деятельность в письме), наставляла и направляла своих воспитанниц в последующей жизни.

В письме владыка Николай выражает мнение, что Иоанн Кавамото смог бы стать таким же педагогом-воспитателем для Токийской семинарии и катехизаторского училища. Поэтому он просит Рачинского принять Кавамото в Татево, показать ему воспитательное дело, рассказать, как оно ведется, и дать необходимые советы для дальнейшей его деятельности на посту инспектора.

К этому посланию святитель приложил ответное письмо Кавамото на свое предложение занять пост инспектора семинарии (см.: [Кузьмина, 2023, 122–129]). Но Рачинского также заинтересовало и само письмо владыки Николая с этим предложением. Он просит Кавамото переписать его, о чем упоминает в письме К. П. Победоносцеву: «Он [Кавамото] переписывает для меня обширное и превосходное письмо Преосв. Николая — программу своей будущей деятельности. Этот документ будет интересен и для Вас, заслуживал бы распространения в духовно-педагогическом мире» [Орехов, 2018, 63]. Фонд Рачинского в Российской национальной библиотеке содержит также листы с исправлениями, которые внес переписчик после окончания своей работы (ОР РНБ. Ф. 631 Д. 82. Л. 232–232 об.).

В письмах Рачинскому, датированных сентябрем 1900 г. и маем 1901 г., свт. Николай просит Сергея Александровича принять как пожертвование на школьное дело его годовую пенсию. Об этом сам Рачинский писал К. П. Победоносцеву: «Получил я трогательное письмо от Преосв. Николая (Японского). Поручает он мне свою орденскую пенсию (200 р. в год) — на школьные нужды соседнего с нами прихода, в коем он родился...» (ОР РГБ. Ф. 230. Оп. 4418. Д. 1. Л. 107). В дневнике св. равноап. Николая Японского от 1/14 января 1901 г. есть запись о получении им письма от Рачинского с сообщением, что его премия в 200 руб. была направлена на нужды Жиглицкой школы, а именно на строительство нового здания. Владыка Николай с радостью поддержал решение педагога.

Последнее письмо архиеп. Николаю С. А. Рачинский написал, по всей видимости, в конце 1901 г. В дневнике свт. Николая Японского есть запись от 1/14 января 1902 г.: «После Литургии еще получил письмо С. А. Рачинского, вместе с его брошюрой: Absit Omen» (Дневники, т. 4, 2004). Статья Рачинского «Absit omen», посвященная критике проекта реформы средней школы в России, была последним произведением, которое он опубликовал³.

2/15 мая 1902 г. Рачинский умер в Татеево. Владыка Николай, узнав о смерти Рачинского, запишет в дневнике 14/27 июня: «Истинно до глубины души опечалило это грустное известие. Один из лучших сынов России отошел в вечность. Кто заменит его в его идеально-прекрасном служении русскому народу? Вот таких-то просветителей нужно нашему народу, чтобы он перестал быть темным людом, губящим себя в расколе, в бунтах, подобных недавнему Полтавско-Харьковскому, в пьянстве, и стал истинно великим народом. Пошли Господи их!» (Дневники, т. 4, 2004).

Текст писем св. равноап. Николая, архиепископа Японского, С. А. Рачинскому публикуется по оригиналам, хранящимся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки (Ф. 631). Письма были выявлены авторами данной статьи в 2023–2024 гг. Для удобства чтения текст приведен в соответствие с нормами современной орфографии и, частично, пунктуации. Исправлены некоторые ошибки, не нарушающие смысла оригинального текста. Даты приводятся по старому стилю.

Письмо № 1⁴

Л. 80
16 августа 1884 г.
Тоокёо
Российская духовная миссия

Высокоуважаемый Сергей Александрович!

Тщетно я стал бы извиняться пред Вами в молчании: нет слов и резонов оправдать мою вину; мне остается только краснеть и чувствовать крайнюю неловкость. Конечно,

³ Данная брошюра С. А. Рачинского увидела свет в 1901 г. (Рачинский, 1901). В 2019 г. она была переиздана (Рачинский, 2019).

⁴ ОР РНБ. Ф. 631. Ед. хр. 28. Л. 80–83.

не недостаток уважения к Вам причиной моего молчания: воспоминание о Вас, вместе со всем, что я видел в Татево, — одно из самых светлых и дорогих для меня. Но жизнь как-то складывается так, что ко множеству других грехов и проступков нечувствительно приходится присоединить и неаккуратность в корреспонденции. Здесь, так сказать, плывешь по течению, совершенно независимо от своей воли. Письмо из России толкнет тебя как нечто совсем постороннее той волны, // (Л. 80 об.) которая несет, — как встрепенешься, как обрадуешься! Но дремлющие потребности текущей жизни не дадут мысли и чувству надолго уклониться от обычной колеи, — и письмо отодвигается в область минувшего, а впечатление от него — в область приятных воспоминаний. И вот таким-то образом я в вечной провинности и пред Вами, и пред многими еще!

Впрочем, поручение Ваше я исполнил тогда же. Крестник у Вас есть: Сергей Сёodzi⁵, ученик здешней семинарии. Тогда же, после Крещения, он снял фотографию, чтобы представить ее Вам. А ныне имеет и другую, и что-то пишет; сомневаюсь, чтобы Вы нашли его письмо вразумительнее, чем если бы оно написано понятнее. Не вздыхайте — всего 3-й год учится по-русски, при обязанности в то же время еще сильнее прилежать к изучению своего родного и китайского языков. При том же я с сожалением должен сказать, хотя он и старательный // (Л. 81) мальчик, но не из первых по успеваемости. Только по пению он — лучший в школе: владеет отличнейшим сопрано, который еще и до сих пор не совсем утратил. В нравственном отношении также мальчик хороший и искренний: если в чем провинится, то сам же, по внутреннему побуждению, не умедлит заявиться с раскаянием, причем, обыкновенно, ужасно расплачется, так что его же приходится утешать.

Что касается до стипендии на содержание Вашего крестника, то 100 рублей, отправленных Вами чрез посредство К. П. Победоносцева, я своевременно и с глубокой благодарностью получил. Но так как эта сумма получена в виде русской кредитной ассигнации, здесь не имеющей хода, — заменять же ее с большим уроном здесь, или возвращая для того в Россию, до сих пор не предстояло настоятельной надобности, — то я и храню эти деньги не издержанными. Коль скоро почувствуется крайность, и они будут израсходованы, разумеется, на // (Л. 81 об.) содержание Вашего крестника (входящее теперь в общую сумму, ежегодно даруемую от Русской Церкви), то я не умедлю прибегнуть к Вам с просьбой о продолжении помощи.

Здешнюю Церковь Бог хранит и помогает Ей понемногу расти, молитвами старших наших братий и сестер Русской Церкви. На нынешнем Соборе⁶, в начале минувшего июля, оказалось, что за последний год, с Собора прошедшего года, просвещены Св. Крещением 1262 человека. Всех православных японцев ныне 9981; катехизаторов 94, японских священников 9, диаконов 2. Только миссионеров, по-прежнему, несоразмерно и обидно мало: всего 3. Что значит это число в сравнении с 400 инославных, рассеянных по всяким уголкам Японии!

Скорее, дорогой Сергей Александрович, делайте Ваше жизненное дело в России! Вы наложили руку на дело, важнее которого теперь нет в нашем Отечестве: образовывать народ! Россия в настоящее время — крупнейшее, // (Л. 82) почти совсем инертное тело с несоразмернейше маленькой и притом уродливой головой. От того-то у нас и нет людей ни на одном поприще. Откуда же и быть им? Из золотушной головы? По Юпитеру и Минерва — по Сеньке шапка! А Вы вот в одном Татеве только сколько открыли золотой руды! Но таковая везде: вся Россия сплошь — золотая россыпь.

⁵ Сёodzi (Сёdzi) Сергей (1869–1936), японский христианин, крестный сын С. А. Рачинского. Автор книги «Как я стал христианином» (1891). Выпускник СПбДА (1893). В 1894 г., после возвращения в Японию, оставил службу в Токийской духовной семинарии.

⁶ В 1874 г. в Токио было создано миссионерское совещание, в котором участвовали 8 человек. С этого времени появилась традиция ежегодного созыва Собора Японской Православной Церкви. Подробная информация о ежегодных Соборах Японской Церкви приводится в официальных рапортах начальника Российского духовной миссии в Японии еп. Николая (Касаткина) (Собрание, т. 2, 2018, 273–279), в статьях свщ. Дионисия Гордеева и А. А. Климовой [Гордеев, Климова], иером. Николая (Оно) [Николай Оно, 2018, 66–74].

Скоро ли же, о, скоро ли хоть малая часть этого несметного богатства поступит в оборот! Тогда будут у нас и дипломаты, и министры; тогда будут и миссионеры. Я издали вижу их, бодрых и крепких, несокрушимым воинством идущих пенять мир в послушание Христово. Это идет русский народ свершать свою мировую историческую миссию, выше которой нет на Земле. Что за дивное зрелище! Небо и земля совокупно радуются!.. Но будите же скорее русский народ! Уже утро его настает! Пошли Вам Бог сотни Горбовых⁷ // (Л. 82 об.) в соратники, и со всеми Вами да будет крепкая мышца Господня!

Я взял смелость приготовить здесь иконы четырех евангелистов — письма и печати наших христиан. Я был бы весьма счастлив, если бы Вы велели наклеить их на доски, освятить и поставить по экземпляру в Вашей школе, Березовской и Глуховской⁸, для напоминания учащимся нашего (русских и японских православных христиан) общения в вере и молитве. Посылаю еще в эти школы по экземпляру картинок из Священной истории Нового Завета здешнего издания (копия с русского Бахметевой⁹), и для Вас: молитвенник, Часослов и Воскресный Октоих в японском переводе. Книги эти ни к чему не могут Вам послужить, но примите их в качестве приношения от потрудившегося в переводе, в знак его искреннего уважения к Вам.

Прошу засвидетельствовать мое глубочайшее // (Л. 83) почтение Вашей матушке и всем членам Вашего семейства.

Усердно молюсь, да Господь осеняет Своим хранительным покровом Вас, Ваше семейство и Ваши школы!

Всей душой преданный Вам и истинно уважающий,
епископ Николай,
начальник Русской духовной миссии в Японии

Письмо 2¹⁰

Л. 40
29 апреля 1885 г.
Тоокёо
Российская духовная миссия

Высокопочтимый Сергей Александрович!

Пользуюсь случаем отправления к Вам письма Вашего крестника, чтобы выразить Вам глубокую благодарность за дозволение моим родным получать из Петербурга денежные посылки чрез Вас. Мне совестно было беспокоить Вас этим, и я адресовал было на Белое и Березовское волостное правление, но, видно, этот путь настолько неудобен, что мои родные решились причинить Вам беспокойство. Прошу извинения в этом, и вместе прошу и на будущее время не лишить нас Вашего доброго расположения // (Л. 40 об.) и дозволения пользоваться Вашим адресом для переписки.

⁷ Горбов Николай Михайлович (1859–1921), русский педагог и публицист. Последователь С. А. Рачинского, открывший несколько сельских школ в Тульской губернии. Автор биографической статьи о Рачинском (Горбов, 1902, 68–107).

⁸ Березовская школа находилась на родине архиеп. Николая, в Березовском погосте Бельского уезда Смоленской губернии. Глуховская школа находилась в с. Глухово Бельского уезда Тверской губернии, в 12 км от Татево.

⁹ Бахметева Александра Николаевна (1823–1901), писательница, автор книг религиозного содержания, неоднократно переведенных Российской духовной миссией в Японии на японский язык. Упомянутое издание «Картинки из Священной истории Ветхого и Нового Завета» не удалось обнаружить при подготовке данной статьи. Без указания года, с пометкой «30 картинок на 13 листах, с текстом», издание упоминается в словаре Н. Н. Голицына (Голицын, 1889, 21).

¹⁰ ОР РНБ. Ф. 631. Ед. хр. 31. Л. 40–41.

19 апреля я получил уведомление от В. К. Саблера, что им посланы, по Вашему поручению, для передачи здесь Вашему крестнику икона преподобного Сергия и книжка «Троицких листков». По получении посылка будет передана согласно адресу, о чем Ваш крестник, конечно, не преминет известить Вас¹¹.

Считаю для себя удовольствием уведомить Вас, что мальчик продолжает вести себя очень хорошо и заметно развивается. Я имел случай ближе узнать его, вместе со всеми // (Л. 41) его товарищами, когда в продолжение отпуска о. Владимира¹² преподавал у них всеобщую историю. Ваш крестник всегда был самым исправным учеником с блестящей памятью и неустанным вниманием. Если он будет продолжать так, и если Бог сохранит его здоровье, то, конечно, будет направлен в академию.

Как Ваше здоровье теперь, дорогой Сергей Александрович? Бережете ли Вы себя достаточно? Бог да хранит Вас, и да дарует бодрость сил — долго-долго нести бремя, взятое на себя!

Л. 41 об.

Прошу засвидетельствовать мое глубочайшее почтение Вашей матушке и другим Вашим родным, а также о. Петру Маркову¹³.

Примите уверение в искренности, преданности и глубоком уважении,
Ваш покорнейший слуга и недостойный молитвенник
епископ Николай

Письмо 3¹⁴

Л. 172

Российская Дух. Миссия

Япония. Тоокёо.

30 апреля 1886.

Высокопочтимый Сергей Александрович,

Нет нужды изъяснять, как я благодарен Вам за принятие прошлым летом к Вам А. Я. Ивасава¹⁵ на каникулы. А уж он как счастлив, и изобразить невозможно! В одном письме он положительно заявляет, что Платон и Сократ лобызали бы прах ног Ваших, — и нет ни одного письма с прошлогодних каникул, в котором бы он не возвращался к Вам и Татеву // (Л. 172 об.) как к своим любимым темам. Меня больше всего радует то, что Вы у такого маленького бирюка, каким был до сих пор Арсений, сумели найти чувствительнейшие струны и заиграть на них прелестнейшую юношескую песнь, которая, конечно, будет звучать у него целую жизнь и давать мягкий тон его поведению во многом. Ведь это называется развитием и благообразием сердца! Ведь это — половина образования человека, без которой и другая половина, как бы ни была блистательна, — не более как холодная сталь или бряцающая медь!

¹¹ Письмо Сергия Сёдни с благодарностью за икону и книжку датируется 5/17 июля 1885 г. (ОР РНБ. Ф. 631. Ед. хр. 32. Л. 3–4 об.).

¹² Владимир (Соколовский-Автономов Василий Григорьевич; 1852–1931), архиерей Русской Православной Церкви. Член Российской духовной миссии в Японии (1878–1886) в сане иеромонаха, затем игумена (Собрание, 2019, 655).

¹³ Марков Петр Григорьевич (ок. 1826–1899), протоиерей, законоучитель Татевской церковно-приходской школы.

¹⁴ ОР РНБ. Ф. 631. Ед. хр. 35. Л. 172–174.

¹⁵ Ивасава Арсений (1863–1943), воспитанник Токийской духовной семинарии. Был отправлен в Московскую духовную семинарию, чтобы завершить духовное образование, затем поступил в СПбДА, которую окончил со званием кандидата богословия. Позднее — профессор Токийской духовной семинарии, переводчик (Собрание, 2019, 660–661).

Л. 173

Продолжите же Ваше дело — такое благородное и, как оказывается, такое благодарное: примите и на эти каникулы моего милого Арсения, — и пусть он, отдыхая умом от академических занятий, растет и укрепляется сердцем в прекрасных и возвышенных чувствах, к которым он, по-видимому, не менее способен, чем к умственным упражнениям.

Ваш крестник прочно занял первое место между своими сверстниками, впрочем, благодаря тому печальному обстоятельству, что настоящий *primò* класса — скоро год — лежит больной. Берет Сергей памятью и навы- // (Л. 173 об.) ком к регулярности занятий; рассуждения пока — детские, стало быть — дело поправимое; растет нетерпимо и щеголяет по праздникам в отличнейшей паре черного сукна, потому что служит стихарным в посольской церкви, значит — имеет своего рода жалование, которым, как изволите видеть, умеет пользоваться совершенно благоразумно, впрочем, надо полагать, отчасти благодаря тому, что отец живет тут же при Миссии, так как на вопрос: «Ты теперь, Сергей, вероятно, уже не любишь сластей, — такой большой вырос?», — отвечает, что «вкус его еще не испортился». // (Л. 174) Во всяком случае, Ваш крестник, даст Бог, — прямо на дороге в Россию.

Прошу передать мой почтительнейший поклон Вашей почтенной матушке и всему Вашему милому семейству.

Господь да сохранит Вас здоровым и бодрым, на радость не одного Татева, а безграничного пространства кругом, до Японской Миссии включительно!

С чувством глубочайшего уважения и истинной сердечной преданности, остаюсь,
Вашим покорнейшим слугою и всегдашним молитвенником,
епископ Николай

Письмо 4¹⁶

Л. 59

28 октября 1887 г.

Токио

Русская духовная миссия

Высокопочтимый Сергей Александрович!

Господь да хранит Вас на благо русского народа!

Пришло время написать Вам касательно Вашего крестника Сергея Сёодзи. Раньше окончания им здесь курса посылать его в Россию для дальнейшего образования, как он желает того, нечего было и думать, — он еще слишком мал был для того. Дело в том, что здесь существует особого рода препятствие к несвоевременному получению аттестата зрелости незрелыми юношами. Препятствие это — китайский язык, которым пользуются японцы // (Л. 59 об.) для своей письменности и который непременно должен изучаться в юности, чтобы не остаться безграмотным на всю жизнь. Много уже здесь молодых людей, вернувшихся из-за границы с хорошим образованием, но пренебрегаемых за то, что не знают своего письменного языка, который не могли изучить именно потому, что уехали за границу маленькими. И для Арсения Ивасава, собственно, рано еще было отправляться в Россию! Тогда для него было самое лучшее время изучения своей письменности. Уехал же он потому, что это было единственно законным способом избавить его от рекрутчины, которой он подлежал вследствие введения здесь всеобщей воинской повинности. Иное дело вот только что вернувшийся в Миссию по окончании курса

¹⁶ ОР РНБ. Ф. 631. Ед. хр. 41. Л. 59–62.

в Киевской // (Л. 60) духовной академии Симеон Мии¹⁷. Он уехал в Россию совсем зрелым в японском смысле, с выработанным навыком хорошо излагать свои мысли с достаточным знанием иероглифов. Это делало его способным и из России присылать сюда отличные статьи для нашего «Церковного вестника»¹⁸, и теперь здесь ничто не запнет его дальнейшего литературного пути. Между тем как Ивасава, по возвращении, вероятно, много еще должен будет упражняться в восполнении своей китайской эрудиции. Но Ивасава достаточно даровит, чтобы одолеть это препятствие, тем более что и до поездки в Россию он писал уже так хорошо, что с небольшими правками его переводные статейки помещались в «Церковном вестнике». Не то с Сергием. // (Л. 60 об.) Он и до сих пор по части китайско-японской письменности не пользуется особенно лестными отзывами учителей. Значит, посылать его в Россию раньше сего по одной этой причине нельзя было.

В июне будущего года он окончит здесь курс семинарии. Но, к сожалению, он уже потерял возможность быть отправленным в Россию на казенное содержание. Успехи его и по наукам семинарского курса в последнее время далеко не соответствовали его прежним успехам. Вероятно, процесс физического развития мешал умственному: за последний год он до того вырос, что сделался рослее всех своих товарищей. Зато в научных успехах отстал от лучших из них. В прошедший 1886/87 учебный год, преподавая в старшем курсе три предмета, я имел возможность близко следить // (Л. 61) за успехами учеников и сравнивать их между собой. Меня сначала крайне удивило, что Сергей начинает отставать от лучших товарищей. Думая, что он ленится, я стал делать ему выговоры, но скоро убедился, что для него просто трудно следовать в уровень с другими. Так он к рождественским экзаменам попал на 4-е место, к Пасхе — даже на 6-е. Три первые ученика после Пасхи уехали в Россию на год в семинарию и потом в академии (двое казенными воспитанниками, один на свой счет), — и как лучшие по наукам, и как, будучи уже в летах, приобретшие достаточное образование в китайско-японской письменности. Теперь Сергей остается 3-м в классе, по праву удерживая за собой это место, но и не имея права на высшее.

Л. 61 об.

Больше из этого курса воспитанников я уже не считаю себя вправе отправить в Россию. Боюсь, как бы неумеренными просьбами не заградить или не стеснить пути для дальнейших курсов. Но и жаль таких юношей, как Сергей, видимо, переживающих еще процесс развития, обречь на прекращение духовного роста с окончанием им здесь курса. В нынешнем старшем курсе таких, для которых очень нужно бы дальнейшее образование, я нахожу вместе с Сергием троих. Двое других имеют здесь довольно состоятельных родственников, которые, быть может, и отправят их на своем содержании в академии. Родные Сергия не в состоянии сделать это, и он если может питать некоторую надежду на продолжение образования в России, так единственно располагая на своего // (Л. 62) крестного отца. Для меня, право, крайне стеснительно писать Вам это. Но вместе с тем я не считаю себя вправе не представить дело в настоящем виде. Вы так обременены воспитанниками в России, что едва ли есть возможность для Вас взять эту новую тяжесть на плечи. И меня нисколько не удивит, если Вы простым оставлением сего письма без ответа дадите знать мне и Сергею, что для него пути в Россию нет.

Если бы Вы нашли желательным определить Вашего крестника в одну из академий, — в какую сами сочтете лучшим, — то я попросил бы у Вас позволения для себя принять посильное участие в Вашем добром деле доставлением Сергею дорожных средств от Токио до одного из академических городов, или на первый раз — до Татевы.

¹⁷ Мии Симеон (японское имя: Доро; 1858–1940), протоиерей. Выпускник Киевской духовной академии (1883–1887). По возвращении в Японию стал преподавать в Токийской духовной семинарии, был ее инспектором.

¹⁸ «Сэйкё-Симпо» («Православный вестник»), периодическое издание Российской духовной миссии в Японии. Выходило два раза в месяц с 1880 по 1912 г.

Л. 62 об.

Усерднейше прошу Вас передать мое глубокое почтение Вашей матушке и всему Вашему почтенному семейству.

С чувством глубочайшего уважения и истинно сердечной преданности имею честь быть,

Вашим покорнейшим слугой и всегдашним богомольцем,
епископ Николай

Письмо 5¹⁹

Л. 73

Русская духовная миссия в Японии

Токио

4 мая 1888 г.

Высокочтимый Сергей Александрович!

Ваше любезное сообщение мне ответа Константина Петровича на Ваше письмо к нему о Сергее Сёодзи весьма упростило дело о нем. Так как казенное содержание для Сергея можно считать обеспеченным, то оставалось пустить его той, уже несколько проторенной дорожкой, какой отправились в Россию за дальнейшим образованием его предшественники. Я так и сделал: на основании предыдущих примеров написал просьбы о Сергее всюду, куда следует, с приложением надлежащих документов. Принят он, даст Бог, будет, и на казенное содержание. Направил я его на год в семинарию (Петербургскую), за год он, во-первых, основательно усвоит русский язык, без чего академические // (Л. 73 об.) лекции будут ему непонятны, во-вторых, дозреет и умственно и физически, так как ему всего 18 лет – возраст, при котором академический труд небезопасен, если не считать его заранее бесполезным. По прошествии года он поступит в Петербургскую духовную академию. Итак, официальное дело пошло своим официальным путем, и вперед будет идти безостановочно, если Константин Петрович не отнимет своего благоволения от Миссии. С этой стороны, значит, больше ни Вам, ни мне заботы нет. Для меня, по дальности расстояния, почти совсем устраниются и заботы частные. Для Вас же, добрый Сергей Александрович, круг воспитательных Ваших забот расширяется. Но да будет и Ваша золотая лепта в сокровищнице Божиих благословений для Японской Церкви! Так, очевидно, Богу угодно! Не без Его водительства, конечно, нашел сей юный пришлец путь под Вашу кровлю. Бог же Своей всеильной и всеблагой помощью и да содействует Вам сделать // (Л. 74) все угодное Ему и предначертанное Им для Вашего крестника, и чрез него для здешней Церкви!

Если бы Вам понадобилось поручить что-либо касательно Сергия петербургскому сотруднику Миссии, то вот его адрес: Михайловского Инженерного замка протоиерей Феодор Николаевич Быстров.

Я истинно огорчен был Вашими печальными известиями о столь трудной болезни Владимира Александровича²⁰. Да пошлет Господь утешение Вам и Вашей дорогой матушке!

Усерднейше призывая благословение Божие на Вас, Ваше семейство и Вашу славную школу и свидетельствуя глубочайшее почтение Вам, высокоуважаемой Варваре Абрамовне²¹ и всем Вашим близким, остаюсь,

Вашим преданнейшим слугой и богомольцем,
епископ Николай

¹⁹ ОР РНБ. Ф. 631. Ед. хр. 43. Л. 73–74.

²⁰ Рачинский Владимир Александрович (1831–1888), общественный деятель, живописец. Старший брат С. А. Рачинского. Умер в Татево 17 февраля 1888 г.

²¹ Рачинская Варвара Абрамовна (урожд. Боратынская; 1810–1891), мать С. А. Рачинского.

Письмо 6²²

Л. 191

Российская духовная миссия в Японии

Токио

3 ноября 1889 г.

Высокопочтимый Сергей Александрович!

29 октября я был обрадован Вашим дорогим письмом. Примите глубочайшую благодарность за известие о Сергее Сёодзи, еще более того — за трогательно-добрые Ваши заботы о нем. Только в Татеве он мог провести каникулы с такою пользою для себя — и душевною, и телесною. О последней я получил и из Петербурга известие от тамошнего сотрудника Миссии о. Быстрова, который пишет: «Сергей здоровьем совсем поправился: до каникул был белого бледного цвета, а теперь совсем японского цвета». Что касается до занятий его во время каникул, то в них как нельзя лучше сказался японец, — разумом не совсем дюжинного, — который при благоприятных // (Л. 191 об.) обстоятельствах разворачивается в лучшую сторону своей природы. Математика во всех отраслях — любимая наука почти всех учащихся японцев; даже девочки в школе отлично успевают в ней. К рисованию также у японцев замечательные природные охота и способность. Здесь в школе классные доски обыкновенно заняты рисунками, карикатурными и серьезными, которые малюют мелом 12–15-летние артисты. И иной раз так удачно, что, проходя мимо, невольно подивисься ловкости очерка или наглядности сцены, несмотря на то что все это набросано несколькими штрихами, мимоходом, между шалостями. Катихизаторы в письме или священник, отдавая отчет о посещенных им местах, если нужно дать более наглядное понятие о местности, не задумываясь набросают рисунок, где и горы, и дома, и люди являются так же свободно и быстро, как речь, которую рисунок поясняет или которою поясняется. Только в пении японцы не мастера; но здесь в Сергее сказался старый певчий, с раннего // (Л. 132) отрочества росший среди звуков вокальной и инструментальной музыки.

Нужно сказать, однако, что японцы как легко принимаются за занятия, так легко же и откладывают их в сторону, так что по отношению к ним же столь нужна забота, чтобы они разбрасыванием своих сил на разнородные занятия не расстроили своего таланта по мелочам. Пусть Сергей в дни отдыха занимается так же разнообразно, как ныне занимается: иконописцем и музыкантом, наверно можно сказать, он не сделается, и от прямого своего назначения — служить водворению здесь богословской науки и Православной Церкви — не отвлечется. Но то несомненно, что его занятия живописью и музыкой разовьют в нем эстетическое чувство и изящный вкус и, таким образом, приготовят в нем еще лучший фон, или, правильнее, — более плодотворную почву для водворения и внедрения богословия и церковности в нем самом, не говоря уже о том, что воспитают в нем адвоката этих искусств, // (Л. 192 об.) что по отношению по крайней мере к церковной музыке здесь очень нужно.

Впрочем, в следующие годы, если Сергей будет иметь счастье проводить каникулы также в Татеве, весьма желательно, чтобы он особенно учил то занятие, которое у Вас поставлено последним, — именно помогать Вам в Ваших работах в саду. Это, быть может, даст ему возможность хоть маленькую, едва заметную, крупицу Ваших научных сокровищ по ботанике занести сюда, хотя бы в виде нескольких практических сведений и приемов, которые он мог бы потом приложить и употребить здесь.

Ваш лестный отзыв о Петербургской духовной академии очень меня радует; радует также то, что Сергей будет иметь товарищем в академии одного из Ваших

²² ОР РНБ. Ф. 631. Ед. хр. 49. Л. 191–194.

нужно свести критику каиния, - полагающиеся впрочем
 бертеревно полагаются каини (каковая критика во
 все же в своем виде похвалит), - чтобы не принимал
 зобра вид доброго товарища, или наоборот
 не истребят правительств вжда вид дурного.
 Смысл остается только сказать, чтобы Ваши во
 епископский не лишиться своей дружбы Сергия,
 Контра, к которому еще, очень много и
 вникает виставит похвала.

Ваша шестая семья, - как Господи любви
 бертеревно возрадова и прощителе: это - так
 маленькое семейство мое, виставит в епископский
 людей, кувствующих себя русскими и право
 славными; Ваши же "семьи", - у нас есть, чтобы
 "увеличить"; Ваши "дети", к счастью, далеко не
 факты, что для Вас может еще вовсе не
 время "недурно", а напротив, самая игра
 втканю правления и фисирований Ваших
 смел - и на ищет, и широко кружит, каково
 бы разрабатывал кружок широкий и широким
 волею.

воспитанников²³. Важно иметь добрых, хорошо влияющих воспитателей в школе, но не менее, если не более важно доброе товарищество, так как влияние товарищества во время школьной жизни — постоянное, никогда не прерывающее<ся>, — и // (Л. 193) нужно быть крепче камня, поддающегося влиянию беспрерывно падающей капли (каковая крепость вовсе не в свойствах юности), — чтобы не принять добра от доброго товарища, или наоборот, не потерпеть нравственного вреда от дурного. Мне остается только желать, чтобы Ваш воспитанник не лишил своей дружбы Сергея, который, к тому же еще, очень мягкий и впечатлительный юноша.

Ваша школьная семья, дай, Господи, чтобы беспрерывно возрастала и процветала. Это — пламенное желание мое, вместе с миллионами людей, чувствующих себя русскими и православными. Ваши же силы, упаси Бог, чтобы убывали, Ваши годы, к счастью, дают надеяться, что для Вас теперь еще вовсе не время недугов, а, напротив, самая пора полного проявления и действия Ваших сил, — и на месте, и широко кругом, наподобие разрастающихся кругов широкой и глубокой волны.

Л. 193 об.

А. Я. Ивасава с успехом профессорствует в семинарии и катихизаторской школе; больше он сам известит Вас о себе, так как сим пишется к Вам²⁴.

При всем желании поехать в Россию, к глубокому прискорбию моему, не могу сделать этого, ибо нет дня, которые могли бы оправдать мою отлучку из Миссии; притом же на дорогу очень много времени тратится. С нетерпением мы все, русские здесь, ждем постройки Сибирской железной дороги, которая приблизит нас к милому нашему Отечеству.

Прошу Вас засвидетельствовать мое глубочайшее уважение высокопочтенной матушке Вашей, Варваре Абрамовне, и всем близким Вашим.

С искренне-сердечной молитвою, чтобы благословение Божие всегда почивало на Вас, Вашем почтенном доме, Вашем неизмеримо важном народо-воспитательном подвиге и на всех предприятиях и делах // (Л. 194) Ваших, остаюсь,

Вашим преданнейшим слугой и всегдашним богомольцем,
епископ Николай

Письмо 7²⁵

Л. 1

Российская духовная миссия в Японии

Токио

15 апреля 1895 г.

Высокоуважаемый Сергей Александрович!

К глубокому сожалению, воспитанник наш Сергей Никодимович Сёодзи оказался по своему характеру несколько не соответствующим своему назначению, и ныне уже не состоит здесь на церковной службе. Как ни прискорбно, но считаю излишним, на всякий случай, написать Вам об нем правду, хотя очень не хотелось бы опечаливать Вас.

Еще будучи в академии, он просил меня дать ему средства остаться в России по окончании курса, для усовершенствования в пении и живописи, зная очень

²³ Васильев Александр Петрович (1868–1918), протоиерей, духовник царской семьи, законоучитель детей царя Николая II. Воспитанник школы С. А. Рачинского в с. Татево. Выпускник СПБДА (1893).

²⁴ Указанное письмо Ивасава к С. А. Рачинскому при подготовке этой публикации найти не удалось.

²⁵ ОР РНБ. Ф. 631. Д. 75. Л. 1–8.

хорошо, что по пению и иконописи здесь есть специалисты, и его служба по сим частям не нужна. Из этого уже можно было догадываться, что цель его поездки в Россию ушла у него из вида. По приезде сюда первое, что он сделал, — это попросил у меня // (Л. 1 об.) денег в долг для уплаты его заимствований в России: «Не могу-де по своему положению обходиться тем, что получал, — бывал у герцогини такой-то и проч.». Я простил ему 50 рублей, заимствованных им из миссийских сумм, и сказал, что прочее он может выплатить из своего жалования, которое здесь ему, как и прочим академистам, 30 ен (1 ен = 1 руб. 33½ коп. металлических). Затем все академисты, по прибытии сюда, обыкновенно спешат приняться за службу Церкви, так что приходится иногда удерживать их на время и советовать повидаться с родными, отдохнуть и осмотреться несколько. Сергей Никодимович, напротив, прямо устремился в военную службу, под предлогом исполнения воинской повинности, — хотя ученым здесь охотно мирволят и дают уклоняться от военной службы. Он хотел, однако, поступить «для своего телесного развития», по-привилегированному, только на год. Так как для этого надо было приготовиться к довольно основательному экзамену, между прочим, по китайско-японской литературе, то я не стал противиться его желанию, думая, что его обязательные занятия будут со // (Л. 2) временем полезны для его службы Церкви. Но Сергею Никодимовичу скоро надоели серьезные занятия, и чтобы не попасть на службу простым солдатом, на три года, он поспешил прекратить свои военные приготовления. Но на службу Церкви он тем не менее не спешил. «Хочу путешествовать по Японии, ибо я еще не знаю моего Отечества». Согласился я и на это, думая, что и это не бесполезно для будущего церковного служения. Но по недостатку средств, или по другим причинам, по достаточном медлении, отложено было и это. И Сергей Никодимович, наконец, предоставил себя на служение Церкви. С общего совета учителей-академистов, даны были ему классы самые легкие, которые не требовали домашних занятий по приготовлению к ним, а давали ему свободу для занятий дома восполнением своего китайско-японского образования, ибо все находили, что Сергей Никодимович при значительном даре красноречия не может выражать себя письменно, по своей незрелости в китайско-японской письменности. Все крайне сожалели об этом и торопили его скорее восполнить // (Л. 2 об.) свой недостаток, так как затеяли издание «Синкай»²⁶, учено-религиозного органа именно корпорации академистов. Классные его занятия — преподавание русского языка только что поступившим ученикам и грамматики другим, — оказались такими, что на экзамене к концу прошедшего года невозможно было не поставить ему на вид его малоуспешности. Занятия его по самообразованию были таковы, что товарищи его никогда не добились от него, ни прямо, ни через меня, ни строчки для журнала «Синкай». Поручена была ему еще проповедь в городе, отчасти по его собственной просьбе, — плода не оказалось ни на йоту. Готовил он проповеди для произнесения в соборе, месяца в два одну; но, тогда как каждый из его товарищей всегда старается приготовить свою очередную проповедь возможно лучше, между прочим, для чести своего имени, Сергей Никодимович обыкновенно приносил ко мне для просмотра набросанные на клочках бумаги мысли и обрывки мыслей, более годные для речи вне церкви, или даже ни к чему не годные.

Л. 3

Такова была его служба Церкви, пока он служил.

Перехожу к части совсем неожиданной, и тем более прискорбной. Он прежде был почтительным сыном своих родителей, что сказывается и в известной его статье, обработанной и напечатанной с Вашей помощью в России²⁷; и можно ли было

²⁶ Ежемесячное издание «Синкай» («Духовное море») стало издаваться Российской духовной миссией в Японии с октября 1893 г. и содержало в основном материалы апологетического характера.

²⁷ Речь идет о брошюре Сергия Сёдзи «Как я стал христианином», которая была издана в 1892 г. (Сёдзи, 1892). Предисловие к книге было написано С. А. Рачинским.

предполагать, что он окажется иным по приезде из России, по получении высшего образования? Между тем это оказалось. Отец его много лет жил здесь, при Миссии, учителем китайско-японской письменности для малолетних семинаристов, и в последнее время гувернером их. Трогательно было видеть, как он, уже престарелый, с палочкой в руках идет в церковь, а за ним по два в ряд его питомцы, или как он в классе наставляет их и иногда журит. Он отличается необыкновенною добротою и мягкостью, и его шумливое стадо нисколько его не боялось, но зато любило как отца. Не редкость бывало застать в классе, как в то время, когда он, окруженный толпою малышей, выправляет их иероглифы // (Л. 3 об.) и показывает, как правильно и красиво писать, другие, под шумок его речей, наскучив выводить одни и те же каракули, принимаются рисовать уток, ворон и т. п., или вступают между собой в интимные, а иногда в воинственные собеседования. Но стоило ему поднять голову и сказать: «тише, тише, дети», — как все принимались за свое дело. Четверо сыновей его, кроме Сергея, и замужняя дочь, — все люди обеспеченные, рады были бы, чтобы отец жил с ними, но ему нравилось жить в школе и приносить по мере сил своих пользу. Мать же попеременно жила у кого-либо из семейных детей. Сергей, как самый малый в семье, был особенным любимцем отца и матери, и они с нетерпением ждали его возвращения. По приезде он жил сначала при Миссии; потом перешел на квартиру, и взял к себе отца и мать. Я и товарищи уговаривали его не отрывать старика от любимого его занятия; не послушался: «Я составлю для него кружок любителей шашечной игры, и он будет жить в покое и удовольствии».

Л. 4

Но, увы, он не только не доставил своим родителям успокоение, а напротив, сделался и для них, и для всей своей семьи предметом крайнего огорчения! Не прошло и месяца, как он стал ссориться с стариками, — «ворчат-де» (за то, что он мало делом занимается), а потом и совсем ушел от них. Рассорился также со всеми своими братьями до того, что видиться с ними не мог. Так продолжалось до конца прошедшего года. Пред рождественскими праздниками родные его, опасаясь за его нравственность и доброе имя там, где он жил, попросили меня дать ему помещение в Миссии. Я это сделал, и принялся было воодушевлять его к деятельности: кроме классных занятий, мол, свои частные занятия по китайско-японской литературе, с приглашенным для того ученым (если уж не хочет со своим отцом, что было бы всего лучше, но на предложение чего он всегда сильно морщился), пение и музыка, — инструментов и аккомпанемента тут же сколько угодно, — кстати, // (Л. 4 об.) один из регентов только что вернулся из Петербурга, где учился в Императорской капелле²⁸; наконец, живопись, — убеждал его написать, на всегдашнюю память о себе, иконы в классные и все другие комнаты в Миссии. Мог он продолжать и преподавание кому-то в городе игры на скрипке и русского языка. Компания ему — родные братья с их семействами и кругом их знакомых, товарищи-академисты, тоже уже почти все семействами, наконец, русские в посольстве. Словом, предполагалась для него сфера мыслей, чувств, занятий и людей, по-видимому, совершенно свойственных ему и по роду, и по воспитанию. Он как будто соглашался на все это, и перешел в Миссию, и все мы были очень рады тому. Но также, увы, ненадолго! Не успел он еще хорошо расположиться в Миссии, как приходит ко мне с таким предложением: «Отошлите о. Сергия, (единственного здесь, кроме меня, миссионера и настоятеля посольской церкви, молодого неженатого священника) в Россию, — он учинил большое преступление», и, действительно, взвалил // (Л. 5) на него страшное обвинение. «Доказательства есть?» — «Есть». Оказалось, однако, что доказательств ровно никаких; исследование — негласное, но тем не менее тщательное, — производилось не только

²⁸ Кису Иннокентий (1866–1951), воспитанник Токийской духовной семинарии, регент. По окончании Токийской семинарии поступил в Санкт-Петербургскую консерваторию.

мною, но и японскими священниками, и его товарищами-академистами, потому что Сергей Никодимович не удержался, чтобы не распустить слух широко. И все пришли к одному заключению, что на обвиняемого взносится клевета. Сергей Никодимович тем не менее продолжал настаивать на обвинении. Был ли он бессознательным орудием шантажистов, видневшихся из-за его плеча, или же сознательно искал предлога разорвать с Миссией, но чем дальше, тем настойчивей он твердил свое, и наконец, заявил категорически, что «он не может-де служить Церкви, в которой наравне с ним служат такие нечистые люди», — и ушел из Миссии в город. Можете быть уверены, что недостатка в убеждениях и уговорах ему не было. Отец и мать много плакали; братья объявили, что он для них больше не брат, // (Л. 5 об.) если изменит своему назначению. Товарищи всячески убеждали его, я истощил все средства остановить его. Три раза он подавал мне прошения об увольнении его от службы Церкви; и на мое заявление, наконец, что я не считаю себя и вправе уволить его, как воспитанного не мною, а Церковью, на службу Ей, он ответил: «В таком случае я сам себя увольняю», — и прекратил занятия в семинарии. И после того я еще пытался уговаривать его, но все оказалось тщетным. Расстались мы с ним, однако, мирно, и я сказал ему, что во всякое время двери мои и миссийские открыты для него, но с тех пор, с половины января, я его ни разу не видал. Вот Вам печальная повесть о нашем милом Сергее. Природные свойства его, к несчастью, совсем не таковы, чтобы он мог служить Церкви. Пока он был мал и слишком мягок, можно было ласкою и убеждением направлять его, и он казался хорошим и благонадежным. Когда же почувствовал некоторую окрепность, — эти мягкие средства оказались недостаточными // (Л. 6) для обуздания его инстинктов. Железные бы удила на него, строгую дисциплину вроде военной, — тогда бы его самовольство, упрямство, легко изменяемость были сдержаны и направлены по определенному руслу, и из него вышел бы небесполезный человек, а теперь что из него выйдет, Бог весть! Верно только то, что для службы Церкви он навсегда потерян. Дай Бог, чтобы не был потерян для Царствия Божия!

Впрочем, не для того только, чтобы о нем рассказать, я принялся за письмо (для него одного, вернее всего, я не стал бы огорчать Вас сим писаньем); есть же у меня просьба к Вам — удостоить Вашим знакомством еще одного японца, и частичку того расположения, которое Вы питали к Сергею, перенести на него. Это такой же воспитанник академии, каким был Сергей, но с свойствами, даст Бог, лучшими. Имя ему Иван Акимович Кавамото²⁹. Он ныне оканчивает курс в Киевской духовной академии. Отправлен он был в Россию, по окончании здесь курса, собственно, с назначением // (Л. 6 об.) поступить в Медико-хирургическую академию, чтобы Миссия имела со временем своего врача. Но живя год в Петербургской духовной семинарии, чтобы подготовиться по русскому и латинскому языкам, он передумал и попросился в Духовную академию. Так как здесь, в Миссии, при достаточном уже количестве учителей, нет еще хорошего, с душевным призванием, педагога для ведения воспитательного дела, то я предложил господину Кавамото посвятить себя для восполнения сего недостатка. Он согласился; только просит (согласно моим же внушениям ему в письме) оставить его, по окончании курса, в России на несколько месяцев для специального приготовления к предназначенному ему служению. Но всего лучше, прочтите здесь его собственное письмо ко мне; я приложил это письмо именно потому, что он<о>, без дальнейших моих объяснений, лучше всего может познакомить Вас с писавшим. Как изволите видеть, он надеется на заимствование педагогических знаний и опытности от Вас. И вот по этому-то поводу я взял смелость ныне писать к Вам // (Л. 7) и убедительнейше

²⁹ Кавамото (с 1897 г. — Сэнума) Иоанн Акимович (японское имя: Кавамото Какусабуро; 1868–1953), выпускник Токийской духовной семинарии. После ее окончания был отправлен в Россию, где окончил Санкт-Петербургскую духовную семинарию. В 1895 г. окончил КДА. По возвращении в Японию — преподаватель и ректор Токийской духовной семинарии (Собрание, 2019, 554–555).

просить Вас: будьте добры показать ему все, как есть, Ваше воспитательное дело и рассказать, как ведется оно, и снабдите его теми наставлениями, которые сочтете полезными для него. Пусть все, что увидит и услышит он, напечатается у него в голове и сердце. Быть может, у него окажется и чуткость природы, чтобы хоть крошечку схватить и унести сюда секрета Ваших педагогических успехов. Ах, какое трудное дело — воспитательная часть! До сих пор вот сколько сотен людей прошло пред моими глазами, и ни единого человека я не усмотрел, который бы мог быть вполне достойным педагогом!

Оттого здесь семинария и катихизаторское училище малоуспешны. А хотелось бы расширить дело, открыть семинарию и для язычников, и сколько бы нашлось родителей, которые захотели бы дать своим детям, кроме умственного, прочное нравственно-религиозное воспитание! Но для этого нужно наперед снабдить семинарию надежным воспитателем, который бы душу свою // (Л. 7 об.) полагал на дело свое, разумным дисциплинатором, который бы твердою рукой вел за собой, а не шел сам по ветру учащейся и всякой другой ветреной толпы. Самое лучшее у нас заведение — женское, и это потому, что нашлась разумная воспитательница, которая день и ночь думает и хлопочет о своих питомицах. Почти семьдесят лет ей от роду, и могла бы она покоить свою старость у своих хорошо поставленных детей или богатых родных, но не дозволится ей к себе никто из них. Потому что дороже всего на свете ей её большая семья — 80 учениц и десятков наставниц. Не вьется так чайка над своим гнездом, как она над своей школой: с 5 часов утра она на ногах, и никто не засыпает позднее ее; ни одна малая рыбка не попадет в котел без того, чтоб она сама не осмотрела ее: избави Бог, окажется гнилая и у какой-нибудь ученицы живот заболит. Ни у одной ученицы не появится прореха на платье без того, чтоб она не заметила ее прежде всех и, коли ученица бедная, не выхлопотала бы ей нового платья. Зато // (Л. 8) же ни у одной ученицы и учительницы, думаю, не найдется никакого секрета на душе, который бы они сами не открыли своей начальнице; и уж конечно, ни у одной нет никакого свойства, которое бы она не подметила, не изучила и не старалась воспитать, если оно хорошо, или исправить, если дурно. Во всем, в школе, вы видите полный порядок, но не натянутый, а живой и естественный, — строгую дисциплину, но не принужденную и наложенную тяжелым ярмом, от которого всегда норовят увернуться, а обратившуюся в простую благовоспитанность. Ученицы, и большие, и малые, нисколько не стесняются своей Анны-сан³⁰ (г-жи Анны), — как они просто зовут ее, — шумят и резвятся около нее совершенно так же, как дома около доброй и ласковой матери. Но в то же время вы можете быть уверены, что ни одной из них и в голову не придет сделать что-нибудь не позволенное или не нравящееся ей, хотя из своих домов иные пришли довольно распущенными. Никогда не бранит она учениц, — просто говорит с ними как мать; // (Л. 8 об.) но и одного серьезного взгляда ее достаточно, чтобы остановить самый резвый спор или не нравящееся ей действие, — так любят и вместе так боятся ее.

Вот с такими бы свойствами нам воспитателя для семинарии! Вот такую бы любовь к педагогическому делу вложил Бог в сердце Ивану Акимовичу, равно как такие же и другие качества: искусство, такт, справедливость, твердость и проч.! Но при всем этом также весьма важно и нужно знание теории и опыта других. Помогите же, ради Бога, нашему будущему педагогу в приобретении сего знания! Я напишу ему непременно посетить Вас на несколько дней; окажите ему ласку и помощь в том, за чем он приедет! Положите Ваш камень и в создание нашей нематериальной церкви, как положили в созидание нашего собора!

Кстати, я, кажется, еще не послал Вам вида нашего собора (на который Вы сделали пожертвование в 1880 г.). Простите, пожалуйста, эту запоздалость; ныне прилагаю здесь внешний и внутренний фотографические виды.

³⁰ Канно Анна (японское имя: Хидэко; 1820(?) — 1899), начальница женской школы при Русской духовной миссии в Японии, служила в этой должности на протяжении 24 лет.

Л. 9

Препровождаю вместе с ними и японский Служебник, недавно напечатанный; взгляните и помолитесь, чтобы Господь Бог поскорее дал широкое распространение сей книги в сей стране.

Господь да хранит Вас в здравии телесном и крепости душевной на многие-многие годы, и да помогает Вам в Вашем великом педагогическом служении нашему дорогому Отечеству!

Примите уверение в искреннейшей сердечной преданности и глубоком почтении,

Вашего покорнейшего слуги и богомольца,
начальника Российской духовной миссии в Японии,
епископа Николая

P. S. Прошу передать мой душевный привет и глубокое уважение Вашим почтенным родным, а также батюшке о. Петру Маркову.

Письмо 8³¹

Л. 84

Российская духовная миссия в Японии

Токио

26 сентября 1900 г.

Высокоуважаемый Сергей Александрович!

Я имею сведение, что в родном моем селе Березе школа есть, но в каком она состоянии — хорошо ли помещение, достойный ли человек учитель, достаточно ли снабжена учебными пособиями, и проч., — ничего этого не знаю. Во всяком случае помощь ей, вероятно, нелишняя. Мне хотелось бы оказать ей эту помощь, — именно, я хотел бы жертвовать на нее получаемую мною орденскую пенсию 200 рублей в год.

Беру смелость обратиться к Вам с усерднейшей просьбой: не оставьте Вашим участием — указать целесообразное употребление этой суммы. Я в точности последую Вашим указаниям: ежегодно к назначенному // (Л. 84 об.) Вами сроку будут высылаться из Петербурга сотрудником Миссии, протоиереем Феодором Николаевичем Быстровым, 200 рублей, по адресу Вами указанному, для употребления на те школьные статьи, на которые Вы определите. Ассигновка начнется с нынешнего года.

Я напишу к о. Быстрову, чтобы он, получивши из казначейства мою пенсию за нынешний год, имел ее наготове к отсылке по Вашему указанию.

Ради Бога, простите, что я прибавляю к Вашим трудам и заботам, которых у Вас и без того многое множество. Но для блага Березовской школы и церкви будьте великодушны не оставьте моей просьбы без исполнения.

Препровождаю к Вам, вместе с сим, книжку протоколов нашего Собора нынешнего года, с некоторыми сведениями, // (Л. 85) означенными по-русски.

Свидетельствую Вам глубочайшее почтение и душевную преданность, имею честь быть,

Вашим покорнейшим слугой и богомольцем,
начальник Российской духовной миссии в Японии,
епископ Николай

³¹ ОР РНБ. Ф. 631. Ед. хр. 116. Л. 84–85.

Л. 64

18 марта 1901 г.

Токио

Русская духовная миссия

Высокочитимый Сергей Александрович!

Письмо Ваше я получил в день Нового года, и оно было для меня лучшей праздничной радостью, как потому, что Вы приняли благосклонно мою просьбу, так и по добрым известиям о развитии школьного дела в нашем уезде. Благодарю вас от всей души за Вашу заботливость дать возможно полезное употребление моему маленькому пожертвованию. На постройку же здания для Жиглицкой школы³³, для начала чего дела, прошу иметь и мою пенсию первого года получения ее, т.е. 1899-го. Я пошлю о. Феодору Быстрову 200 рублей для // (Л. 64 об.) препровождения на построчное дело, по Вашему указанию. К высылке же 200 рублей за 1900 г. он приготовлен, как уже извещил меня, и ждет только адреса, по которому выслать. Дальнейшие ежегодные высылки такой же суммы будут без замедления производимы в назначенное Вами для того время.

Дай Бог Жиглицкой школе доброго учителя, и хоть в самой малой мере такие школьные плоды, какие явила Татевская школа!

Боже, как подумаешь, что за необъятное значение имеет сельская школа! Велика и обширна Россия, шестую часть света занимает она; и на каждом клочке ее в 3–4 квадратных версты водятся вот такие бриллианты, какие открыты Татевской школой, и отшлифованы ныне в виде священнослужителей, учителей и под., — нужно только открыть их и отделать при помощи Церкви (без чего бриллианты, блеснув, // (Л. 65) тотчас же тускнут или сгорают черным углем). Будь Россия покрыта густой сетью школ, подобных Татевской, как заблистала бы она в мире!

Вы представить себе не можете, как живя за границей, страдаешь за недостатком людей для общественной деятельности в России. Взять хотя бы миссионерское дело. Посмотрите, — прилагаю нарочно статистический лист, — сколько сотен миссионеров, протестантских и католических, выслали сюда европейские государства и Америка. Православных означено четыре; но из них один — исключительно священник посольства, другой — псаломщик посольства, учащий в Миссии только церковному пению, третий — в прошлом году приехавший и пока годный лишь на исправление церковных треб для русских в Нагасаки³⁴, я — тоже какой миссионер! Я переводчик для Церкви, вдобавок и отлучиться никуда не могу из Токио. Итак, православных миссионеров, // (Л. 65 об.) можно сказать, ни одного нет. На дело Православия — ни одного! В Европе и Америке для него не сотни, а тысячи нашлись бы! А тут, сколько ни просишь, сколько ни ждешь, — никого! Отчего это? Конечно, оттого, что людей нет. А нет их оттого, что русский народ еще не развит, наличного образованного класса едва хватает на службы для самой России, — за границу кого же посылать? Иное дело будет, когда вся необъятная масса русского народа даст из себя деятелей. А это будет тогда, когда она будет образована. Итак, развитие массы — вот что насущнейшая потребность России: повсеместное заведение школ, и именно наподобие Татевской, — вот что самое нужное для нее ныне.

Все это более, чем кем-либо в России, прочувствовано Вами. Я говорю только к тому, чтобы показать, что и между служащими за границей Вы имеете не менее горячих последователей Ваших // (Л. 66) идей о сельской школе, чем Ваши многочисленные последователи и ценители их в России.

³² ОР РНБ. Ф. 631. Ед. хр. 119. Л. 64–66.

³³ Жиглицкая школа находилась в деревне Жиглицы Бельского уезда Смоленской губернии.

³⁴ Вениамин (Галузев), игумен, член Российской духовной миссии, прибывший в Японию 3 февраля 1901 г. До этого — инспектор Благовещенской духовной семинарии.

Да благословит же Господь процветанием и Жиглицкую, и все другие сельские школы, как Вашего ведения, так и всех других, и да умножит их без числа по всему лицу дорогого Отечества нашего!

Да продлит Господь на многие годы еще и Ваше здоровье и Вашу жизнь для служения величайшему русскому делу!

Всей душой преданный Вам и благодарный за внимание к моей просьбе,
Ваш покорнейший слуга и богомолец,
епископ Николай

Письмо 10³⁵

Л. 49
18 мая 1901 г.
Токио
Русская духовная миссия

Высокоуважаемый Сергей Александрович!

Примите глубочайшую благодарность за последнее Ваше письмо. Оно, действительно, принесло немалое утешение после весьма грустных известий из России, злоратно разносимых и на все лады повторяемых иностранными телеграфами и прессой.

Истинно счастлив мыслью, что существование Жиглицкой школы в ее собственном здании обеспечено. И может ли быть иначе, когда Вы приняли такое горячее участие в ее судьбе!

Л. 49 об.

Ваше намерение поручить школу благодатному покрову великого вселенского Святителя, Мирликийского Чудотворца Николая также меня очень обрадовало. Постараюсь прислать икону святителя Николая для помещения в классной зале, когда здание будет готово.

Да даст Господь и в Жиглицкой школе святителя Николая производиться таким серьезным беседам, какие производятся в Татевской!

Божие благословение да осеняет всегда Вас и все Ваше дело!

Всею душой преданный Вам и глубоко уважающий Вас,
покорнейший слуга Ваш и всегдашний богомолец,
епископ Николай

Авторы выражают благодарность Ирине Владимировне Ушаковой, исследователю творчества С. А. Рачинского, без благосклонной помощи которой не была бы написана эта статья.

³⁵ ОР РНБ. Ф. 631. Ед. хр. 120. Л. 49–49 об.

Источники и литература

Источники

1. Голицын (1889) — *Голицын Н. Н.* Библиографический словарь русских писательниц. СПб.: тип. В. С. Балашева, 1889. 308 с.
2. Горбов (1902) — *Горбов Н. М. С. А.* Рачинский // Журнал министерства народного просвещения. 1902. Ч. СССXXXIV. С. 68–107.
3. Дневники т. 4 (2004) — Дневники святого Николая Японского: в 5 т. / Сост. К. Накамура. СПб.: Гиперион, 2004. Т. 4. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Japonskij/dnevnik-tom-iv/6 (дата обращения: 20.05.2024).
4. ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 230. Оп. 4418. Д. 1. Л. 107.
5. ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 631. Ед. хр. 32. Л. 3–4 об.
6. Рачинский (1883) — *Рачинский С. А.* Заметки о сельских школах. СПб.: Синодальная типография, 1883. 127 с.
7. Рачинский (1885) — *Рачинский С. А.* Sursum corda! // Русь. 1885. № 14. С. 5–7; № 15. С. 4–6.
8. Рачинский (1901) — *Рачинский С. А.* Absit omen. М., 1901.
9. Рачинский (2019) — *Рачинский С. А.* Absit omen // *Рачинский С. А.* Народная педагогика / Сост. и предисл. И. Ушакова; отв. ред. О. А. Платонов. М.: Русская цивилизация, 2019. 624 с. URL: http://rusinst.ru/docs/books/S. A. Rachinskiy-Narodnaya_pedagogika.pdf (дата обращения: 25.05.2024).
10. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 151. Д. 1422а. Л. 25.
11. Сёдзи (1892) — *Сеодзи С. Н.* Как я стал христианином: Рассказ Сергея Сеодзи // [Предисл.: С. Рачинский]. СПб.: Синод. тип., 1892.
12. Собрание, т. 1 (2022) — Собрание трудов равноапостольного Николая Японского: в 10 т. Т. 1: Официальная переписка (1860–1883). 2-е изд., перераб. и доп. М.: Николо-Угрешская духовная семинария, 2022. 498 с.
13. Собрание, т. 2 (2018) — Собрание трудов равноапостольного Николая Японского: в 10 т. Т. 2: Официальная переписка (1884–1912). М.: Изд-во «ПЕНАТЫ И КНИГА», 2018. 584 с.
14. Собрание, т. 3 (2019) — Собрание трудов равноапостольного Николая Японского: в 10 т. Т. 3: Письма (1860–1911). М.: Изд-во «ПЕНАТЫ И КНИГА», 2019. 756 с.
15. Собрание, т. 4 (2020) — Собрание трудов равноапостольного Николая Японского: в 10 т. Т. 4: Дневники (1870–1888). М.: Николо-Угрешская духовная семинария, 2020. 780 с.
16. Собрание, т. 6 (2023) — Собрание трудов равноапостольного Николая Японского: в 10 т. Т. 6: Дневники (1896–1899). М.: Николо-Угрешская духовная семинария, 2023. 936 с.

Литература

17. Гордеев, Климова — *Гордеев Д., свящ., Климова А. А.* Николай (Касаткин Иван Дмитриевич; 1836–1912), архиеп. Японский, равноап. (пам. 3(16) февр.) // Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/2565636.html> (дата обращения: 24.05.2024).
18. Кузьмина (2023) — *Кузьмина И. В.* Выбор начальника Токийской духовной семинарии: анализ письма Иоанна Кавамото (Сэнума) святителю Николаю Японскому // Угрешский сборник. Труды преподавателей Николо-Угрешской православной духовной семинарии. Вып. 14. М.: Николо-Угрешская духовная семинария, 2023. С. 122–129.
19. Николай Оно (2018) — *Николай (Оно), иером.* Святитель Николай Японский и ежегодные соборы Японской Православной Церкви в период ее становления // Угрешский сборник. Труды преподавателей и магистрантов Николо-Угрешской православной духовной семинарии. Вып. 9. М.: Изд-во «ПЕНАТЫ И КНИГА», 2018. С. 66–74.

20. Орехов (2018) — *Орехов А., диак.* Сергей Александрович Рачинский в истории миссии Русской Православной Церкви: магистерская диссертация. Дзержинский, 2018. URL: http://old.nurpds.ru/images/book/Mag2018/orehov_a.pdf (дата обращения: 26.05.2024).
21. Павлович (2015) — *Павлович Н. А.* Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай. Жизнеописание. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 144 с.
22. Савчук (2022) — *Савчук Р., священник.* Святой равноапостольный Николай Японский: Жизнь и труды. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2022. 304 с.
23. Сухова (2014) — *Сухова Н. Ю.* Православие в Японии и российские духовные академии (1880–1910-е гг.) // Угрешский сборник. Труды преподавателей Николо-Угрешской православной духовной семинарии. Вып. 4. М.: Изд-во ПЕНАТЫ, 2014. С. 78–97.
24. Ушакова (2024) — *Ушакова И. В.* Не ремесло, но призвание. Семья Рачинских в истории российского образования. URL: <https://svyatye.online/articles/obrazovanie/ne-remeslo-no-prizvanie-semya-rachinskikh-v-istorii-rossiyskogo-obrazovaniya/> (дата обращения: 14.05.2024).

З. М. Дашевская

**Авторский курс литургики
экстраординарного профессора СПбДА И. А. Карабинова:
особенности изложения материала и подходы
к преподаванию дисциплины**

УДК 271.2(470.23-25)-756-9+27-5
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_222
EDN MQKMFL



Аннотация: Данная статья посвящена исследованию курса литургики, который И. А. Карабинов преподавал в СПбДА на протяжении более 10 лет. В статье рассматривается структура и содержание курса, научный аппарат, а также основные гипотезы и выводы, сделанные русским литургистом в рамках преподаваемой им дисциплины. Авторский курс И. А. Карабинова развивает подход к преподаванию литургики в СПбДА как исторической дисциплины, заложенный А. Л. Катанским и Н. В. Покровским, но также является самостоятельным исследовательским вкладом в развитие историко-литургической науки в России. Наряду с курсами А. А. Дмитриевского, прочитанными в КДА и КазДА и на Высших богословских курсах в Петрограде, курс И. А. Карабинова свидетельствует о личных исследовательских приоритетах ученого и о потенциале развивающейся в России дисциплины — литургики.

Ключевые слова: И. А. Карабинов, литургика, Санкт-Петербургская (Петроградская) духовная академия, литургия, богослужение суточного круга, богослужение церковного года.

Об авторе: **Зоя Михайловна Дашевская**

Старший преподаватель Свято-Филаретовского института, исследователь.

E-mail: zoia.dashevskaya@sfi.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2193-3382>

Для цитирования: Дашевская З. М. Авторский курс литургики экстраординарного профессора СПбДА И. А. Карабинова: особенности изложения материала и подходы к преподаванию дисциплины // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 222–242.

Статья поступила в редакцию 18.01.2024; одобрена после рецензирования 27.02.2024; принята к публикации 06.04.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Zoya M. Dashevskaya

Unique Course in Liturgics by Ivan Karabinov, Extraordinary Professor of St. Petersburg Theological Academy: Specifics of Material Presentation and Teaching Approaches

UDK 271.2(470.23-25)-756-9+27-5
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_222
EDN MQKMFL



Abstract: The article deals with the study of the Liturgics course taught by I. A. Karabinov at St. Petersburg Theological Academy for more than 10 years. Discussed are the structure and content of the course, its scientific apparatus, as well as the main hypotheses and conclusions made by the Russian liturgist with regard to the discipline he taught. I. A. Karabinov's course elaborates the approach to teaching liturgics at St. Petersburg Theological Academy as a historical discipline that was initiated by A. L. Katansky and N. V. Pokrovsky, but it is also an independent research contribution to the development of historical and liturgical science in Russia. Along with A. A. Dmitrievsky's courses at Kyev Theological Academy, Kazan Theological Academy and the Higher Theological Courses in Petrograd, I. A. Karabinov's course testifies to the personal research priorities of the scholar and to the potential of the discipline developing in Russia — liturgics.

Keywords: Ivan Karabinov, St. Petersburg (Petrograd) Theological Academy, liturgical studies, Holy Eucharist, Liturgy of the Hours, liturgical year.

About the author: **Zoya Mikhailovna Dashevskaya**
Senior Lecturer at the St. Philaret's Institute; Researcher.
E-mail: zoya.dashevskaya@sfi.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2193-3382>

For citation: Dashevskaya Z. M. Unique Course in Liturgics by Ivan Karabinov, Extraordinary Professor of St. Petersburg Theological Academy: Specifics of Material Presentation and Teaching Approaches. *Khristsianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 222–242.

The article was submitted 18.01.2024; approved after reviewing 27.02.2024; accepted for publication 06.04.2024.

1. Методические аспекты лекционного курса

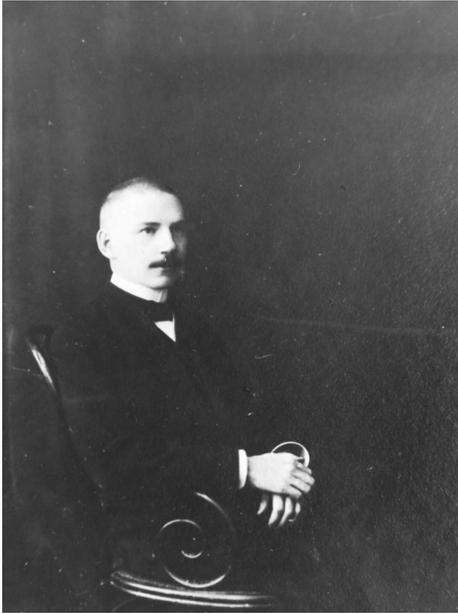
Преподавательская карьера И. А. Карабинова в СПбДА началась в 1905 г. После выхода в отставку проф. Н. Покровского кандидатура Ивана Алексеевича как профессорского стипендиата рассматривалась «на замещение вакантной в Академии кафедры церковной археологии и литургики» (Журналы, 1906, 10–11). Советом Академии 10 октября 1905 г. И. А. Карабинов был избран на эту кафедру и утвержден в качестве и. д. доцента (Отчет, 1906, 6). После успешной защиты магистерской диссертации, посвященной исследованию Постной триоды, доцент И. А. Карабинов был утвержден Св. Синодом (Указ от 16 марта 1911 г. за № 3556) в должности экстраординарного профессора (Отчет, 1912, 20). Преподавательская деятельность И. А. Карабинова в СПбДА завершилась с закрытием духовной школы в 1918 г. Сохранились литографированные и машинописные экземпляры лекционных курсов И. А. Карабинова за 1905–1906, 1906–1907, 1909–1910, 1910–1911, 1911–1912 и 1914–1915 уч. гг., с которыми можно ознакомиться в фондах РНБ. Подход, который был избран И. А. Карабиновым в преподавании литургики, отличает глубина и самобытность, что становится очевидным при сопоставлении курсов лекций И. А. Карабинова с подходами его предшественников по кафедре — А. Л. Катанского, который подробно описывает содержание своего курса в мемуарах (Катанский, 2010), и, в особенности, Н. В. Покровского (Покровский, 1902) (см. об этом: [Дашевская, 2021, 42]). С одной стороны, можно засвидетельствовать преемство в преподавании литургики как исторической дисциплины, с другой — очевидна структурная и тематическая новизна курсов И. А. Карабинова.

Курс 1906 г., первый в педагогической практике И. А. Карабинова, исправляющего должность доцента, открывается вводной лекцией, в которой молодой преподаватель, явно желая привлечь внимание слушателей к предмету, раскрывает разнообразие несоответствия исторических форм богослужения и существующей практики, делает упор на понимании и сознательном участии. Материал сохраняет черты авторской интонации:

Избитая фраза, что богослужение в нашей православной церкви занимает очень важное место: самое наше православное христианство можно назвать литургическим, как, например, протестантство — христианством рационалистическим. Я не говорю здесь о старообрядцах; православный простой народ знает из христианства почти только дни богослужения, а интеллигентная публика, хотя и не особенно верует православной догме, но тоже придерживается церковных обрядов, — одни по законам государственной службы, другие по привычке. Поэтому первым понимание богослужения нужно для сознательного отношения к христианству, а вторым небезынтересно узнать смысл того, что они проделывают механически. Когда я говорю о непонимании, я разумею самое простое понимание умом, ясным сознанием, а не мистическое какое-либо, например сердцем (Карабинов, 1906, 5)¹.

В своей вводной лекции И. А. Карабинов обозначает ряд литургико-догматических дискуссионных проблем, не имеющих однозначного решения, — например,

¹ Авторский посыл И. А. Карабинова апеллирует к сознательному участию в богослужении, путь к которому лежит через понимание. Иным образом призывает к изучению своей дисциплины в начале авторского курса А. А. Дмитриевский, акцентируя внимание на историческом подходе к богослужению: «В наш век успеха умственного развития и в то же время оскудения искреннего и сердечного благочестия настает особенная необходимость в объяснении богослужения образованному обществу обратиться к другому способу — историческому. Только чрез такого рода толкование мы можем заставить наше так называемое образованное общество, весьма мало понимающее наше богослужение, отнестись к нему разумно, с сознательным, а потому более прочным уважением, если не с глубоким разумным благоговением» (Дмитриевский, 2017, 135).



Экстраординарный профессор по кафедре Литургики СПбДА Иван Алексеевич Карабинов. 1912 г. Фотография из выпускного альбома студента СПбДА, будущего протоиерея Владимира Благовещенского. Личный архив семейства Благовещенских (Псков)

он касается вопроса о времени пресуществления Св. Даров на литургии и показывает, что с помощью литургических изысканий можно оценить разнообразие евхологического наследия всей Церкви и отойти от догматического противостояния². Как и для профессора КДА А. А. Дмитриевского, одним из основополагающих тезисов для И. А. Карабинова является признание за богослужением его изменяемости во времени, поскольку последования создавались людьми в различные эпохи (Карабинов, 1906, 13). И. А. Карабинов постулирует необходимость изучать богослужение как целостный развивающийся в истории феномен³. Сегодня эта мысль не представляется дерзновенной или новаторской, но более ста лет назад научный консенсус по этому вопросу в российском академическом сообществе только формировался.

Любые богослужебные формы могут стать предметом историко-литургического анализа⁴, и потому к источникам литургической науки И. А. Карабинов относит не только литургические книги, тексты и последования, но и «всё, что хоть сколько-нибудь говорит о богослужении, начиная от творений святых отец и кончая картиной из катакомб, изображающей христианскую вечерю любви или что-либо в этом роде» (Карабинов, 1906,

21). Решение поставленной задачи — выстроить по возможности целостную траекторию развития литургического чина — предполагает опору на литургические источники, и в первую очередь на литургические рукописи, изданные или доступные И. А. Карабинову *de visu*; он избирательно использует литургико-канонические памятники, а также широкий спектр косвенных источников: святоотеческие проповеди и монашеские писания, огласительные поучения, канонические правила Поместных Соборов и свидетельства церковных историков — Евсевия Кесарийского, Созомена и др. И. А. Карабинов группирует литургии, происходящие из единого регионально-го корня («литургические семьи»), в авторской последовательности, хотя упоминает труды Иосифа Алоизия Ассемани и Е. Ренодо, Моне и Мабильона, а также публикацию источников Ф. Е. Брайтманом и Ч. Э. Хаммондом, и критикует последних за предложенную учеными классификацию, поскольку, по мнению Ивана Алексеевича, она «основана больше на внешних, чем на внутренних свойствах литургий» (Карабинов,

² «...укажу на спор о времени пресуществления Св. Даров между восточными и западными и христианами — и о необходимости в каноне литургии особенной ходатайственной молитвы о ниспослании Св. Духа. <...> С исторической точки зрения и католики, и православные — и правы, и не правы. Ходатайство о Св. Духе несомненно более поздняя вставка в каноне литургии, но Св. Дары никогда не освящались установительными словами Христа» (Карабинов, 1906, 11).

³ «Поэтому самый подходящий метод в Литургики — метод, который действует так же, как складывались изучаемые явления, то есть „исторический“» (Карабинов, 1906, 14–15).

⁴ «[Литургики] должна быть историей христианского богослужения: всё, что только входит в его состав, начиная от литургии и кончая какой-либо „молитвой на пострижение брады“, должно быть и предметом литургики» (Карабинов, 1906, 21).

1911, 44). При цитировании текстов на русском языке И. А. Карабинов использовал переводы, помещенные в «Собрании древних литургий».

Последовательный историзм, изучение всех богослужебных форм в их развитии привели И. А. Карабинова к необходимости расширить исторический метод в сравнительно-историческую область, и потому он присоединяет к историческому методу метод «сравнительно-исторический», «поскольку таким методом разрабатывается теперь история культуры, первоначального права и тому подобное» (Карабинов, 1906, 14–15). Как полагает И. А. Карабинов, сравнительно-историческая методология может оказать «большую услугу литургике и объяснить много темных и непонятных явлений» (Карабинов, 1906, 16). Сравнительный метод также позволяет определить истоки и этапы формирования тех или иных последований и текстов⁵, выявить за подобием внешней формы чинопоследований общую богословскую основу (Карабинов, 1906, 24), а для выявления корней христианских богослужебных последований необходимо углубиться и в нехристианские пласты молитвенного и литургического опыта⁶.

Таким образом, при разработке литургических вопросов, как полагает И. А. Карабинов, следует основываться на историческом исследовании богослужебных форм — как целостных последований, так и отдельных их элементов; их следует рассматривать внутри определенного культурно-исторического контекста. Подход И. А. Карабинова имеет немало сходных черт с методологическими положениями литургической науки 2-й пол. XX в., развитых представителями т.н. школы Матеоса⁷. Следует отметить, что сравнительно-исторический метод был озвучен И. А. Карабиновым до того, как немецкий ориенталист и литургист А. Баумштарк обнародовал свою основополагающую для этого метода работу о сравнительном методе в литургиологии «Liturgie comparée» [Baumstark, 1939–1953].

2. История литургической науки и оценка И. А. Карабиновым ее современного состояния

Обзор историко-литургических исследований И. А. Карабинов начинает с изучения западнохристианского богослужения и указывает книгу швейцарского протестантского ученого XVI в. Рудольфа Хоспиниана. Методология этого автора заключается в исследовании **происхождения и развития обрядов**, которые он берется рассматривать (Карабинов, 1906, 24). Из католических деятелей литургической науки он упоминает доминиканца Якова Гоара и его «Евхологий», издание древних восточных литургий, выполненное Евсевием Ренодо, а также издания источников,

⁵ Реконструировав обряд «сошествия благодатного огня», И. А. Карабинов показывает, как древний обряд обновления масла в лампадах Иерусалимского храма Воскресения и возжигания новой лампы постепенно трансформировался в те обрядовые формы, которые сохраняются и в настоящее время. Сопоставив обряд возношения огня в Великую Субботу с евхаристией, а молитву на освящение воды в таинстве Крещения — с евхаристической молитвой, ученый указывает на сходство эпиклетического призывания Св. Духа и ходатайства о живых в молитве водоосвящения с анафорой (Карабинов, 1906, 24).

⁶ «Для истории христианского богослужения нужно сравнивать не только богослужение отдельных вероисповеданий, но привлечь сюда богослужебные обычаи и тех религий, среди которых христианство появилось и развилось» (Карабинов, 1906, 20).

⁷ См., напр., тезисы одного из авторитетных представителей этого исследовательского направления, архим. Р. Ф. Тафта: «Единственный надежный способ понимания и осмысления любого культурного феномена заключается в том, чтобы увидеть, чем это явление было раньше и каким образом дошло до наших дней в его современном виде. Это можно сделать, только изучив его генезис и развитие, одним словом, историю, куда входит и способ функционирования данного феномена в наши дни» [Роберт Тафт, 2011б, 316].

выполненные Дж. Мейсоном Нилом, Брайтманом и Хаммондом. Ученый высоко оценивает труд Э. Мартена, признавая, что исследовательский компонент этого труда устарел; несмотря на ученые достоинства, Мартен «особой науки — истории богослужения — ...не создал» (Карабинов, 1906, 31). И. А. Карабинов также обращает внимание на разработки Де Верта, в особенности на применение им сравнительно-исторического метода при исследовании богослужения, и называет его метод «наиболее правильным и естественным» (Карабинов, 1906, 34). Как отрасль науки литургику трудно посчитать вполне самостоятельной дисциплиной, поскольку ее отдельные аспекты изучались в рамках смежной дисциплины — археологии, поэтому он как специалиста в смежной области упоминает Бингама⁸ и указывает на тщательную обработку источников, сделанную последним. Среди специалистов-археологов он называет Августи и Бинтерима и их ставшие классикой (и уже устаревшие к тому времени) работы, которые были «бытовой и только между прочим богослужебной археологией христианства», но «еще не историей богослужения» (Карабинов, 1906, 37). Из представителей католической немецкой науки И. А. Карабинов указывает Люфта и Шмидта и критикует работы последнего: «его литургика не больше, чем комментарий и руководство к богослужению, рассчитанный на уровень развития даже ниже среднего» (Карабинов, 1906, 41). В целом русский литургист оценивает разработки католических и протестантских ученых как прикладные: литургика у тех и у других является фактически историей культа, которая необходима им для «установления нормы своего богослужения» (Карабинов, 1906, 43). Среди фундаментальных современных ему исторических изданий И. А. Карабинов упоминает многотомную серию “*Monumenta ecclesiae liturgica*”, начатую бенедиктинцами Фернаном Кабрелем и Анри Леклерком, и их же Словарь христианских древностей и литургии. Интерес с точки зрения литургической науки представляет упоминаемый И. А. Карабиновым круг исследователей, на работы которых он опирается в изложении материала: он осведомлен о современных ему научных гипотезах коллег относительно развития литургического чина, в курсе есть отсылки к работам Функа, Пробста, Древса, Дюшена, Баумштарка и др. Так, в его лекционном курсе 1911 г. есть ссылки на совсем свежую работу А. Баумштарка, опубликованную в 1906 г. (Карабинов, 1911, 34). Следовательно, Иван Алексеевич был в курсе научных публикаций зарубежных коллег (об этом свидетельствуют ссылки на их работы в его текстах и сведения о наличии соответствующих научных журналов в фундаментальной академической библиотеке⁹); его работы также получили отклик европейских специалистов [Salaville, 1910, 306–307; Hann, 1912, 812–813].

В завершение методологического введения к своему курсу И. А. Карабинов справедливо указывает: «Разработка истории о богослужении в России только начинается» (Карабинов, 1906, 44).

3. Структура лекционного курса в соединении с семинарскими занятиями

Лекционные курсы И. А. Карабинова сохранились в виде литографированных рукописных и машинописных изданий и представляют собой конспекты, вероятно, проверенные автором перед их публикацией, как это было принято в духовных школах (см.: [Сухова, 2012, 429]). Лекционные курсы И. А. Карабинова разных лет отличаются друг от друга. Так, лекционный курс 1905–1906 гг. меньше по объему, чем курсы последующих лет, но его открывает вводная лекция с разъяснением целей и задач дисциплины и кратким обзором литературы, которая отсутствует в последующих курсах;

⁸ «...его *Origines* и теперь еще прекрасная и удобная книга» (Карабинов, 1906, 37).

⁹ Так, напр., в академическую библиотеку регулярно поступал журнал «*Oriens Christianus*», издаваемый А. Баумштарком с 1901 г., журнал «*Échos d'Orient*» и другие периодические издания.

содержание излагаемого материала в курсах, например, 1909–1910 и 1910–1911 гг., совпадает до деталей. В курсах 1911–1912 и 1914–15 гг. добавилась вступительная часть, но структура курса сформирована. К 1911–1912 гг. курс предваряется введением и состоит из трех фундаментальных разделов: 1. Очерк истории литургии; 2. Службы суточного круга; 3. Богослужебный календарь (Карабинов, 1912, 3–6).

В последней части вводной лекции курса 1905–1906 гг. И. А. Карабинов раскрывает план изложения материала: он предполагает *вначале изложить историю служб суточного круга, «т. е. литургии, утрени, вечерни и других служб», затем историю мессы, т. е. подвижных и неподвижных праздников, а в связи с ними дать краткий очерк византийской церковной поэзии и богослужебных сборников — миней, триоди и др., и, наконец, историю т. н. частного богослужения, т. е. историю чинов Крещения, Миропомазания и других подобных служб* (Карабинов, 1906, 45). По-видимому, при разработке курса И. А. Карабинов ориентировался на приоритетный для него по значимости материал и потому не следовал своему предшественнику по кафедре церковной археологии и литургии проф. Н. В. Покровскому: последний предвзято изложил литургического материала большим общим разделом и излагал историю развития последований хронологически. Курс Н. В. Покровского включал в себя предмет и метод литургии; изложение источников и содержание богослужебных книг, в том числе нотных, с подробной историей становления записи нотных знаков; литературу литургии с анализом историко-литургических сочинений от толкования богослужения к его научной систематизации; богослужение суточного круга и литургии, развитие ее частей — проскомидии, литургии оглашаемых, литургии верных (см.: (Покровский, 1902)). Своя авторская система преподавания сложилась и у проф. КДА А. А. Дмитриевского: его курс делился традиционно на «общую» («субъективный элемент христианского богослужения, виды и место молитв в богослужении; церковная гимнография и ее основные предшественники на Востоке и Западе вплоть до IX в.; богослужебное пение в России») и «частную» (история происхождения последований различных литургий и богослужения суточного круга, а также церковных таинств) литургику (см.: [Акишин, 2020, 322]). Методическим нововведением А. А. Дмитриевского был подраздел «частной» литургии — литургия «прикладная», который был посвящен составу богослужебных книг и истории их формирования. Содержание курса И. А. Карабинова показывает, что он не копировал известные в нач. XX в. подходы к преподаванию дисциплины, но избрал свой собственный (см. об этом: [Дашевская, 2021, 41–43]). В течение 1906–1907 гг. под влиянием подготовки первой магистерской диссертации «Евхаристическая молитва (анафора): опыт историко-литургического анализа» И. А. Карабинов существенно скорректировал подходы к преподаванию, выделив основную, на его взгляд, материал, и в последующие годы ядро курса оставалось неизменным. Отчеты о состоянии СПбДА за 1906–1907 и 1907–1908 гг. подтверждают, что И. А. Карабинов придерживался избранного им подхода¹⁰. В 1909–1910 и в 1910–1911 гг. его курс начинается прямо с основного материала. Отдельной программы курса обнаружить не удалось, поэтому структуру курса можно восстановить из материала лекций:

1. Начало литургии (с. 3–42): изложение порядка иудейской трапезы в сравнении с евхаристическими главами Дидахи;
2. Обзор и история отдельных литургий, преимущественно рассматривается литургия VIII книги Апостольских постановлений и антиохийская литургия в целом (с. 43–89);
3. Литургия свт. Василия Великого (с. 89–109);

¹⁰ «Исправляющий должность доцента по кафедре литургии и археологии, Иван Карабинов в первую и вторую половины 1907 учебного года читал историю литургии» (Отчет, 1907, 23); «Исправляющий должность доцента по кафедре литургии и церковной археологии, Иван Алексеевич Карабинов, в течение первой половины 1908 г. читал студентам III курса историю литургии и прочих служб дневного круга. Во вторую половину года определением Совета Академии освобожден от чтения лекций» (Отчет, 1908, 35).

4. Литургия свт. Иоанна Златоуста и литургия Константинопольской церкви (с. 109–156);
5. Литургия ап. Иакова (с. 156–172);
6. Несторианская литургия (с. 173–180);
7. Армянская литургия (с. 180–184);
8. Египетская литургия (с. 184–196);
9. Западные литургии (с. 196–213);
10. Очерк истории служб суточного круга = палестинского часослова (с. 214–235);
11. Чины дневных служб по уставу Великой Константинопольской церкви (с. 235–255);
12. Часословы прочих (несторианской и монофизитской) церквей (с. 255–272);
13. Богослужебный год (с. 273–297);
14. Календарь памяти неподвижных (с. 298–313), памяти святых (с. 314–336) (Карабинов, 1911).

Курсы 1911–1912 и 1914–1915 гг. несколько отличаются от предыдущих, но концептуальная структура остается прежней, поскольку в центре внимания И. А. Карабинова оказывается евхаристическая молитва и особенности литургической практики. Курс 1911–1912 гг. предваряется т. н. «конспектом» (Карабинов, 1912, 3–6), т. е. планом курса, который выглядит следующим образом:

ВВЕДЕНИЕ. Теоретическая и практическая важность изучения богослужения. Историческое и литургическое направления в науке о богослужении.

I. ОЧЕРК ИСТОРИИ ЛИТУРГИИ.

а) ОБРАЗОВАНИЕ ЛИТУРГИИ.

1. Евхаристия как «Вечеря Господня». Еврейский застольный ритуал и Тайная Вечеря. Евхаристия во времена апостолов. IX–X гл. Учения XII Апостолов. Пережитки древней «Вечери Господней».

2. Литургия в описании св. Иустина Мученика, ее составные элементы.

б) ОБЗОР И ИСТОРИЯ ОТДЕЛЬНЫХ ЛИТУРГИЙ. КЛАССИФИКАЦИЯ ЛИТУРГИЙ.

1. а) Вопрос о Константинопольской литургии. Так называемая Климентова литургия. Ее составитель, источники, построение (молитвы за оглашенных, одержимых, кающихся, просвещаемых и верных, евхаристическая молитва и проч. части), время и место составления.

б) Св. Василий Великий как автор литургии. Каппадокийская литургия времен св. Василия. Исторические свидетельства о литургической деятельности св. Василия. Редакция и рукописи его литургий.

в) Литургическая деятельность св. Иоанна Златоуста. Современная Златоусту литургия по его творениям. Редакция и списки литургии Златоуста и ее отношение к литургии св. Василия Великого.

г) Вероятная основа Константинопольской литургии. Ее древнейшие части и более поздние прибавки. Проскомидия, ее древние формы. Количество хлебов в евхаристии в IV–IX вв. Чин Константинопольской проскомидии в XII–XVII вв.: количество просфор, источник проскомидийных молитв и поминовений и распределение этих поминовений по отдельным просфорам. Другие прибавки в чин Константинопольской литургии.

д) Литургия Преждеосвященных Даров.

2. Иерусалимская литургия, так называемая св. Ап. Иакова. Древнейшие ее описания. Сирская и греческая редакции этой литургии. Ее порядок.

3. Несторианские литургии. Число их. Порядок литургии, так называемой Св. Апостолов.

4. Армянская литургия. Источники сведения о ней и порядок ее.

5. Египетские литургии. Редакция, чины и переводы их. Собрание литургийных молитв св. Серапиона Тмуитского. Литургия Ап. Марка.

6. Западные литургии, и в особенности римская; ее порядок и евхаристическая молитва. Литургия галликанская, мозарабская и проч.

в) ЕВХАРИСТИЧЕСКАЯ МОЛИТВА.

Образование ее схемы.

II. СЛУЖБЫ СУТОЧНОГО КРУГА.

Часы молитвы у евреев и древних христиан. Преобразование часов частной христианской молитвы в общественные службы. Древние чины вечерни и утрени, их составные элементы. Осложнение простых чинов. Службы по Палестинскому часослову (особенно вечерни и утрени). Палестинский устав пения Псалтири. Часослов Великой Константинопольской церкви (чины вечерни, утрени, тритекти и панихиды). Часословы: несторианский, сирско-монофизитский, армянский, коптско-эфиопский и западные.

III. БОГОСЛУЖЕБНЫЙ КАЛЕНДАРЬ.

1. Подвижные памяти. Круг седмичных памятей. Пасха.

Споры об этом празднике во II и IV вв. Система памятей великопостных (посты св. Пасхи и 40-цы, памяти, перенесенные в великопостный период из неподвижного круга, памяти воскресных дней 40-цы, приготовительные к Великому посту дни), 50-ца и ее памяти. Пост Св. Апостолов.

2. Неподвижные памяти. Праздники Богоявления, Рождества Христова, Сретения, Благовещения, Преображения, Рождества Богородицы, Введения, Успения. Памяти святых: древность установления их. Древнейшие месяцесловы: римский 354 г., карфагенский, сирский 411 г., так называемый Иеронимов, — устав Великой Константинопольской церкви.

Таким образом, И. А. Карабинов очевидно отдает предпочтение изучению евхаристической молитвы в рамках своего курса, располагая следом за ней богослужение суточного круга и церковного года. Первостепенным для него остается византийское богослужение, но он также уделяет внимание развитию поместных традиций в каждом из направлений. Такой подход следует признать уникальным.

В материалах Отчетов о состоянии СПбДА в последующие годы указано, что Иван Алексеевич читал лекционный курс об истории служб суточного круга, праздников, календарей, церковных уставов и лекционария (Отчет, 1912, 37; Отчет, 1916, 33); также в рамках курса изучались чинопоследования церковных таинств, о чем свидетельствуют Отчеты за 1914–1915, 1915–1916 и 1916–1917 гг. (Отчет, 1915, 27; Отчет, 1916, 33; Отчет, 1917, 15). По-видимому, И. А. Карабинов посчитал приоритетным вначале системно изложить материал по истории литургии и богослужения суточного круга, учитывая кафедральные и монашеские особенности богослужебной практики, а в оставшееся время, возможно, планировал уделить внимание чинопоследованиям таинств, но в рамках курса изучение церковных таинств не указано. Также в курсах разных лет имеются пометки, которые можно истолковать как деление всего материала на разделы для ответов по билетам; установить, кому принадлежит это членение материала (автору курса, студентам И. А. Карабинова, или эти пометки были сделаны в более позднее время), сегодня вряд ли представляется возможным. В машинописном варианте курса 1910–1911 гг. встречаются и иные знаки работы с материалом: зачеркивания, исправления, подчеркивания, стрелки и др.; в машинописные тексты от руки вписаны слова на греческом языке.

Начиная с 1910–1911 гг. И. А. Карабинов дополнил лекционный материал семинарами (т.н. практическими занятиями), на которых рассматривались литургические источники: литургико-канонические памятники, тексты древних литургий

и свидетельства о начальном этапе развития кафедрального богослужения¹¹. Той же системы И. А. Карабинов придерживался в 1912–1913 и в 1913–1914 уч. гг.¹², в 1914 г.¹³ и в 1-й пол. 1915 г.¹⁴. Во 2-й пол. 1915 г. и в течение всего 1916 г., а также в 1917 г. «практические занятия» не проводились (Отчет, 1917, 15). Таким образом, И. А. Карабинов выстраивает программу на основании проработанного им самим источникового материала и на тех источниках, которые были опубликованы, а также на современной ему научной литературе с привлечением широкого историко-культурного контекста. В целом И. А. Карабинов организует курс не хронологически, но концептуально: он выстраивает материал в соответствии со своими научными приоритетами — изучением литургии и ее центральной части — евхаристической молитвы, а также с основными «силовыми линиями» развития литургической традиции — кафедральным и монашеским богослужением. Это членение будет выделено впоследствии и литургистами «школы Матеоса» (см.: [Роберт Тафт, 2010, 220–277]).

4. Особенности изложения лекционного материала

Рассмотрим содержательные особенности курса И. А. Карабинова на примере лекционного курса 1910–1911 гг.

4.1. *Изучение литургии.* Приоритет в лекционном курсе И. А. Карабинов отдавал формированию литургического чина, и прежде всего евхаристической молитвы. Именно при изложении этого материала он высказывает свои концептуальные идеи в отношении изменяемости чина, а также пытается выстроить, насколько это позволяет сделать источниковый материал, целостную траекторию развития последования литургии от первоначальной «клеточки» — так он называет Тайную Вечерю, к развитым формам богослужения в различных регионах христианского Востока. Начав со структуры иудейского пасхального седера, И. А. Карабинов рассматривает новозаветные свидетельства, скрупулезно разбирает гл. 9 и 10 Дидахи и переходит к описанию совершения Евхаристии у св. Иустина Мученика в 1-й Апологии. Для И. А. Карабинова несомненно, что в Дидахи «дан ритуал вечера Господней по образцу еврейской вечери» (Карабинов, 1911, 20). Он датирует появление «ритуала литургий» серединой II в. и выявляет «схему современной литургии: чтение священного Писания, проповедь, молитва и причащение» (Карабинов, 1911, 24). Ученый предполагает наличие двух видов богослужебных собраний у христиан во времена апостолов: «вечери Господней и собраний молитвенно-учительного характера» (Карабинов, 1911, 24). Он рассматривает причины, вследствие которых Евхаристия в воскресный день была объединена с утренним богослужением, и в качестве источника этой практики указывает, с определенными оговорками, Сирию и Малую Азию; остатки Вечери Господней, по мнению И. А. Карабинова, закрепились в традиции в литургии Великого Четверга и в практике совершения вечери любви (агап); ученый также усматривает их в различных формах чина возношения Панагии (Карабинов, 1911, 36–42).

¹¹ «...читались и комментировались литургические части Апостольских постановлений и Peregrinatio Эгерии (Сильвии Аквитанки); в 1911–12 учебном году тексты древних литургий» (Отчет, 1912, 37).

¹² На практических занятиях в 1912–1913 уч. году И. А. Карабинов читал и комментировал евхологий св. Серапиона Тмуитского, кондаки св. Романа Сладкопевца и др.; в 1913–1914 уч. г. разбирал памятники устава Великой Константинопольской церкви (Отчет, 1914, 9).

¹³ В 1914 г. у экстраординарного проф. И. А. Карабинова «[Н]а практических занятиях читались и комментировались памятники устава В[еликой] Константинопольской церкви по изданиям проф. А. А. Дмитриевского. Во вторую половину того же года... на практических занятиях читались греческие памятники патриаршего служения, а также литургия ап. Иакова» (Отчет, 1915, 27).

¹⁴ В 1-й пол. 1915 г. И. А. Карабинов на практических занятиях продолжил изучение богослужения Иерусалима по «Паломничеству Эгерии» (Отчет, 1916, 33).

В качестве основы для своих построений И. А. Карабинов считает необходимым определить изначальную схему литургии, и в этом он опирается на Первую апологию св. Иустина Мученика, гл. 65–67. Выявление первоначальной структуры и четкое определение ее элементов — собрание молящихся в одном месте; чтение Писания; проповедь; общая молитва; принесение хлеба, вина и воды; «молитвы и благодарения» (анафора) и «аминь» присутствующих; раздаяние Даров (причащение) (Карабинов, 1911, 56) — позволило впоследствии архим. Роберту Тафту сформулировать гипотезу о развитии чина в т. н. “soft points” («слабых местах»)¹⁵, т. е. литургических действиях без слов, которые впоследствии оказались нагружены «вторым» и «третьим» слоем литургического предания: псалмодией, молитвами и гимнографией, а также о развитии символического толкования. Под «тяжестью» всех перечисленных напластований исходная форма и значение литургических действий подверглись разрушению (см. об этом: [Матеос, Роберт Тафт, 2009, 77–118]). Как видно из курса, мысль И. А. Карабинова развивалась в том же направлении. Датируя возникновение известных евхаристических молитв, И. А. Карабинов считает необходимым указать на принципиальное различие между «тем, когда литургия записана, и тем, когда литургия составлена» (Карабинов, 1911, 85). В настоящее время этим наблюдением никого не удивить, но для 1910-х гг. следует отметить его новизну.

Одной из наиболее острых и дискуссионных тем в исследованиях евхаристической молитвы был и остается вопрос о привнесении в ее текст отдельных элементов, таких как слова установления и эпиклесис. И. А. Карабинов не подвергает сомнению апостольское происхождение основы литургии, но считает эти элементы привнесенными в первоначальную евхаристическую молитву. Для него как для ученого в этом нет ничего необычного, поскольку все процессы изменения являющиеся естественной формой бытования богослужебного чина: «Но раз литургия постоянно изменяется и живет, нельзя поэтому сказать, что она составлена в какое-то время» (Карабинов, 1911, 87).

В течение XX в. учеными рассматривались различные гипотезы о происхождении и взаимоотношениях версий литургии свт. Василия Великого [Желтов, 2016б]¹⁶, и И. А. Карабинов подступает к решению этой непростой исследовательской задачи, что свидетельствует о его научной смелости и квалификации; он вернется к истории текста литургии свт. Василия Великого в своей докторской диссертации, которая была утрачена во время обысков и арестов¹⁷.

И. А. Карабинов выдвигает гипотезу, что в Александрию литургия свт. Василия попала через Иерусалим¹⁸ (Карабинов, 1911, 96), датируя этот процесс V в. Выводы И. А. Карабинова относительно принадлежности анафоры или ее отдельных частей руке свт. Василия¹⁹ совпадают с той взвешенной позицией, которая существует сегодня в историко-литургической науке по вопросу о ее происхождении и различных редакциях²⁰. Свидетельства об «авторской руке» святых отцов

¹⁵ Термин «слабые места», предложенный переводчиками для вводимого архим. Р. Тафтом терминологического словосочетания “soft points”, представляет собой аналог отсутствующего в русском языке специального определения для характеристики пластичных элементов изначальной структуры, подверженных изменениям в течение исторического времени. Термин употребляется в отношении литургических действий, т. е. обрядов, которые происходят без слов и представляют собой такие элементы.

¹⁶ Как наиболее значимые автор выделяет работы Х. Энгбердинга, Дж. Фенвика, А. Будде и Г. Винклер.

¹⁷ И. А. Карабинов работал над докторской диссертацией, посвященной литургии свт. Василия Великого. См.: (Архив ИИМК, 3–4).

¹⁸ Гипотезу о существовании общего «предка» у анафор свт. Василия и ап. Иакова развивает Дж. Фенвик в своей диссертации.

¹⁹ «Нет достаточных оснований отвергать того, что Василий Великий написал евхаристическую молитву» (Карабинов, 1911, 106).

²⁰ «Итоговое решения ни проблема происхождения анафоры свт. Василия, ни проблема взаимоотношения ее различных версий не имеют. Бесспорным является лишь происхождение

при составлении текстов византийских литургий, носящих имена свт. Василия Великого и Иоанна Златоуста, следует, как полагает И. А. Карабинов, оценивать критически²¹. Вопрос о роли свв. отцов в создании текстов литургий для И. А. Карабинова «распадается на два частных вопроса: какова была литургия, современная этим свв. отцам, и что они с нею сделали» (Карабинов, 1911, 48), при этом он не поддерживает гипотезу, изложенную псевдо-Проклом Константинопольским, об авторском происхождении литургий свт. Иоанна Златоуста и Василия Великого, что подтверждает и современный научный консенсус по данному вопросу (см. об этом: [Желтов, 2001]).

При изложении материала о литургии свт. Иоанна Златоуста и литургической практике Константинополя И. А. Карабинов соотносит материал проповедей свт. Иоанна Златоуста и иные текстуальные и исторические свидетельства со сложившимся последованием. Регионом формирования чина литургии свт. Иоанна Златоуста И. А. Карабинов называет север Сирии или восточную часть Малой Азии (Карабинов, 1911, 84). Действительно, литургисты не только выявят значительное сходство, но и установят генетическую связь между анафорой свт. Иоанна Златоуста и сирийской анафорой Двенадцати апостолов²². И. А. Карабинов дает некоторые сведения о практике совершения литургии свт. Иоанна Златоуста в Константинополе как о литургии для будних дней церковного года, в то время как литургия свт. Василия была зарезервирована для воскресных дней и господских праздников²³. Также он реконструирует процесс развития чина литургии; рассматривает привнесение в чин молитвы Трисвятого и трисвятой песни, великой ектении, тропаря «Единородный Сыне» и службы трех антифонов (Карабинов, 1911, 128). Сегодня такая аналитическая работа составляет методологическую основу изучения структурных элементов последования²⁴.

Характерной чертой курса является интерес И. А. Карабинова к разнообразным формам литургической практики: он касается форм приношения даров к литургии, частоты и порядка причащения (во время жизни свт. Иоанна Златоуста все причащаются под двумя видами раздельно), порядка приношения и количества просфор к литургии в различные церковные праздники, размера частиц св. Хлеба, которыми причащались верные, и др.²⁵ Интересную гипотезу И. А. Карабинов высказывает

как полных (византийской, 1-й и 2-й армянских, сирийской), так и кратких (коптских, греко-египетской, эфиопской) версий от некоего общего прототипа — возможно, записанного уже ко времени деятельности свт. Василия, а возможно, существовавшего устно. Этот прототип мог быть древней анафорой региональной церковной традиции, например каппадокийской. Вероятно, свт. Василий принял участие в фиксации или переработке этого прототипа, что подтверждается и устойчивым и весьма древним преданием о нем как о составителе литургии, и выявленными параллелями между византийской версией анафоры и богословскими сочинениями святителя» [Желтов, 2016б, 283].

²¹ «Тексты... литургий, даже в древнейших своих списках, осложнены уже позднейшими дополнениями, и выделить там части, принадлежащие указанным отцам, без критики невозможно» (Карабинов, 1911, 45). См. также: [Желтов, 2001].

²² См.: [Engberding, 1938; Wagner, 1973]. Итог сравнительного анализа этих текстов изложен в работах архим. Р. Тафта, в т. ч.: [Robert Taft, 1990a; Роберт Тафт, 2009].

²³ «Есть, правда, не совсем ясные свидетельства, что евхаристическая молитва Златоуста существовала уже в начале VI в. Есть и другое такого же сорта известие, что до VIII в. литургия Златоуста была будничной литургией Константинопольской церкви, тогда как литургия Василия Великого совершалась там по всем воскресным дням (и праздникам?), круглый год; литургия Златоуста служилась по понедельникам, вторникам, четвергам и субботам» (Карабинов, 1911, 118–119). Ср.: [Паренти, 2018, 9–42]. Генезис литургии свт. Иоанна Златоуста, обзор рукописей и современное состояние исследований см. в: [Желтов, 2016б, 289–295].

²⁴ См.: [Матеос, Роберт Тафт, 2009]. Развитию литургии от начала до Трисвятого о. Хуан посвящает сс. 9–24. Архим. Р. Тафт рассматривает общую структуру литургии, разбивая ее на блоки — liturgical units, опираясь на системный сравнительно-исторический подход А. Баумштарка.

²⁵ «В Мозарабской церкви на Рождество Христово предписывалось приносить 17 хлебов (12 + 4 + 1, пять располагались в форме креста), в день св. Пасхи положено 45 хлебов, которые располагались узорчатым шестиконечным крестом; в день св. Троицы — также 45, но они раскладывались квадратом, с крестом посередине — во образ небесного Иерусалима; в обычные дни

относительно членения просфор с помощью печатей: необходимость разделить просфору на определенное количество частей была следствием исходного количества приносимых просфор (если печатать, с помощью которой делится просфора, четверочастная, то изначально приносилось четыре хлеба, если, как у монофизитов, в печати было 12 частей, то изначально и приносилось 12 хлебов) (Карабинов, 1911, 139).

И. А. Карабинов уделяет внимание оформлению чина проскомидии: усложнение его «со стороны молитвословий» (Карабинов, 1911, 140) происходит с XI в., а сам чин появляется только в XII в. С XIII в. оформляется процесс упорядочения поминовений для каждой из приносимых просфор и происходит постепенное преобразование диптихов в проскомидийные поминовения (Карабинов, 1911, 145). Примечателен вывод, который делает ученый в отношении источника происхождения проскомидии: не поминовения повлияли на количество просфор в чине проскомидии, а напротив, количество просфор побудило структурировать и упорядочить диптихи (Карабинов, 1911, 148). Атрибуцию текста литургии Преждеосвященных Даров свт. Григорию Двоеслову И. А. Карабинов считает недоразумением.

Раздел, посвященный литургии ап. Иакова, следует отметить особо, поскольку одной из пробных лекций И. А. Карабинова перед началом преподавания была лекция о литургии ап. Иакова. Генезис этой литургии И. А. Карабинов видит следующим образом: «Из того, что было сказано выше о происхождении литургий (антиохийской и малоазийской. — З. Д.), само собою ясно, что нельзя даже и ставить вопроса о принадлежности этой литургии ап. Иакову. В его время литургии еще не было, а была „вечера Господня“. Древнейшая часть литургии ап. Иакова — евхаристическая молитва — в IV в. претерпела радикальную переделку» (Карабинов, 1911, 157)²⁶. При анализе описания евхаристической молитвы в Тайноводственных поучениях свт. Кирилла / свт. Иоанна Иерусалимского И. А. Карабинов отмечает тесную связь между таинствами Крещения и Евхаристии, как будто во времена свт. Кирилла они были соединены «так же, как и во времена Иустина Мученика» (Карабинов, 1911, 157). И. А. Карабинов опирается на текст «О церковной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита, при этом полагает, что в этих текстах описана литургия именно иерусалимской редакции (Карабинов, 1911, 160)²⁷. И. А. Карабинов уточняет, что «в V–VI вв. иерусалимская литургия претерпела разделение», вследствие которого сирийцы-монофизиты стали использовать иерусалимскую литургию ап. Иакова в качестве основной, и сирская ее редакция, в отличие от греческой, сохранила древнюю форму иерусалимской литургии. Для И. А. Карабинова литургия ап. Иакова заполняла важнейшую лакуну в истории развития литургического чина: «Греческая ее редакция сохранила немало пережитков таких особенностей Константинопольской литургии, которые в этой последней уже совсем почти исчезли» (Карабинов, 1911, 172). В его классификации, именно литургии Иерусалима коснулась в первую очередь литургическая реформа: «в Иерусалиме первоначально вставлены были в анафору установительные слова, там же выработалось и призывание» (Карабинов, 1911, 188–189), что повлияло на прочие поместные практики: «как я заметил, в IV в. все анафоры старались подражать иерусалимской — заимствовали из нее установительные слова и призывание» (Карабинов, 1911, 190).

Вслед за литургией ап. Иакова и редакциями ее текста И. А. Карабинов рассматривает литургии Несторианской церкви, и прежде всего литургию, носящую имя

положено было приносить 5 хлебов, которые располагались в форме креста, и средний хлеб должен быть всегда по размеру больше остальных» (Карабинов, 1911, 137).

²⁶ Современное состояние дискуссии о генезисе текста литургии ап. Иакова см. в: [Желтов, 2016а, 244–253].

²⁷ Вопрос о том, какие литургии легли в основу различных литургических комментариев, становится предметом научной дискуссии. В отношении происхождения литургии, описанной Псевдо-Дионисием Ареопагитом в 3-й главе трактата «О церковной иерархии», Р. Борнер указывает, что «в основном все исследователи согласны в том, что чин Божественной литургии» в этом памятнике «принадлежит к сирийской традиции» [Борнер, 2015, 74].

апп. Фаддея и Мария (Аддай и Мари). Он отмечает ее характерную особенность — отсутствие установительных слов, а также указывает на привнесенный в более позднее время эпиклесис. В завершение раздела о литургиях христианского Востока И. А. Карабинов рассматривает «Египетские литургии» — так он обозначает литургии Александрийской литургической семьи, в которой он группирует греческие, коптские и эфиопские литургии этого типа. Наибольший интерес для ученого представляет александрийская литургия ап. Марка; в александрийских литургиях свт. Василия Великого и свт. Григория Богослова И. А. Карабинов видит значительное влияние иерусалимской литургической практики в силу ее определяющего значения для христианского Востока, и влияние Константинополя как столицы империи: более поздние рукописи литургии ап. Марка будут обнаруживать все больше заимствований из константинопольской практики.

Последним разделом литургической части курса И. А. Карабинова является обзор западнохристианских литургий: африканской, римской, медиоланской, галликанской, древнеиспанской и британской. И. А. Карабинов отмечает, что все литургии этой группы «построены по одной и той же древнехристианской схеме, которую во второй половине II в. описал Иустин» (Карабинов, 1911, 196). Как полагает И. А. Карабинов, «все эти литургии в сущности представляют собой видоизменения одного общего типа, который стоит близко к восточной, т.е. малоазийской литургии» (Карабинов, 1911, 197); также он отмечает черты сходства римской литургии с александрийской.

Обобщая литургический материал, И. А. Карабинов сопоставляет иерейский чин литургии с архиерейским и делает общий вывод о консерватизме, присущем богослужению в целом: «крупных и резких реформ в истории нашего богослужения нет, а постепенные изменения совершаются постоянно, новое видоизменяется и уживается со старым, и наше богослужение составлено из таких частей, одни из коих появились чуть ли не вчера, а другие относятся, быть может, к апостольским временам» (Карабинов, 1911, 132). К сходным заключениям несколько десятилетий спустя придет и крупнейший литургист XX в. Антон Баумштарк, который сформулирует эти закономерности в форме «законов» литургического развития: развитие богослужения является совокупностью отдельных событий и новшеств; богослужebные последования в отдельных своих частях развиваются неравномерно; новые части могут сосуществовать с более древними²⁸. И. А. Карабинов реконструирует логику развития богослужения и постулирует постоянное изменение богослужebных форм почти на 30 лет ранее А. Баумштарка²⁹, однако уточняет: «...даже и в эпохи, когда предпринимаются сильные и резкие перемены и реформы в богослужении, оно почти никогда не изменяется все целиком; всегда в нем остается очень много старого» (Карабинов, 1911, 85). У И. А. Карабинова прослеживается ясная мысль о траектории развития обряда: от литургических действий (простых обрядов без слов) к развитым и перегруженным литургическим формам (И. А. Карабинов называет их несколько иронично «пышными гирляндами»). Он указывает, что региональные последования несут на себе результаты византинизации, что свидетельствует о влиянии богослужения столицы на региональные литургические практики. И. А. Карабинов развивает свою мысль в аналитическом ключе, характерном и для анализа литургических форм и структур в работах более позднего времени — исследованиях о. Хуана Матеоса, архим. Р. Ф. Тафта и их учеников, последователей «школы Матеоса»³⁰.

²⁸ Антон Баумштарк изложил свою методологию в 10 лекциях, которые прочитал в монастыре Аме-сюр-Мёз (Amai-sur-Meuse) в 1932 г. и впоследствии опубликовал [Baumstark, 1939–1953]. Законы литургического развития актуализировал в своих работах архим. Роберт Тафт. См., напр.: [Robert Taft, 2001a, 191–232].

²⁹ «Составляются и изменяются литургии постоянно. Даже и теперь, когда она, по-видимому, установилась и закреплена в печатных книжках, на практике — в службе — она постоянно и довольно сильно изменяется» (Карабинов, 1911, 85).

³⁰ См., напр.: [Mateos, 1971; Robert Taft, 2001b].

4.2. Богослужение суточного круга.

При рассмотрении богослужения суточного круга И. А. Карабинов придерживается своего главного методологического принципа: проследить истоки христианского богослужения и восстановить, насколько это возможно, последовательные этапы его развития. Как и в отношении евхаристической молитвы, он указывает на происхождение христианского богослужения времени из «еврейских молитвенных обычаев» (Карабинов, 1911, 214). Несмотря на очевидное сходство между отдельными элементами христианского и иудейского богослужения в части богослужебных последований, И. А. Карабинов осторожно высказывается, что, «кажется, генетического родства между христианскими и иудейскими службами нет, хотя встречаются и любопытные совпадения» (Карабинов, 1911, 219). Он указывает на эти совпадения, но отмечает, что они возникают у иудеев более позднего времени.

И. А. Карабинова интересует литургическая Псалтирь, поскольку «[в] древности она заменяла собою весь... обширный круг богослужебных книг... служила... и часословом, и минеей, и триодью, и октоихом. Она вместе с тем была для христианина и молитвенником, который он постоянно держал при себе за богослужением» (Карабинов, 1911, 220). И. А. Карабинов попытался реконструировать членение константинопольской литургической Псалтири³¹; он характеризует отбор литургического материала при распределении псалмов по богослужениям суточного круга как сделанный «с умом и большим мастерством» (Карабинов, 1911, 227), указывая на связь библейского материала с конкретным богослужебным часом дня и ночи. Особое внимание И. А. Карабинов уделил различию уставной практики Иерусалима и Константинополя в отношении совершения вечерни и утрени. Он полагал, что палестинский часослов не был аутентичной практикой палестинских монастырей, несмотря на надписания в рукописях (например, «Часословец по уставу святого и преподобного отца нашего Саввы Иерусалимского»). По мнению ученого, часослов, т. е. устав богослужений суточного круга «великой Иерусалимской церкви», был вначале усвоен палестинскими обителями и потом проник «в Византию, большей частью, с монашескими уставами» (Карабинов, 1911, 235).

Наибольший интерес, на наш взгляд, представляет выполненная И. А. Карабиновым реконструкция богослужебных последований вечерни и утрени Великой Константинопольской церкви и порядок чтения вечерних и утренних пресвитерских молитв, ныне разрушенный³². Основу структуры последования составляли три псалма с соответствующими припевами к ним; великая ектения также занимает не свое историческое место, поскольку, в соответствии с более древней практикой, зафиксированной, например, в Апостольских постановлениях, она находилась после ектении об оглашаемых, одержимых и кающихся. Интересными с точки зрения попытки реконструировать древнее богослужение Константинополя представляются рассуждения И. А. Карабинова о трехчастном составе константинопольской кафедральной вечерни. Он отмечает связь конкретных молитв с местом их возношения и литургическими

³¹ В основу своей реконструкции И. А. Карабинов положил распределение псалмов с именем патр. Анфима (VI в.): константинопольская Псалтирь делится на 72 антифона, соединенных в группы, в основе соединения лежат 12 припевов; количество антифонов для утрени и вечерни определяется периодом церковного года — они изменялись на утрени и вечерне в зависимости от продолжительности дневных и ночных часов (Карабинов, 1911, 250–251). Реконструкция богослужения суточного круга, в т. ч. константинопольской литургической Псалтири, была сделана иером. Мигелем (Арранцем). На русском языке его выводы обобщены в работах: [Михаил Арранц, 1979; Михаил Арранц, 1998].

³² «В настоящее время у нас древний порядок их (пресвитерских светильничных молитв вечерни и утрени. — З. Д.) чтения соблюдается лишь на преждеосвященной литургии, на обычной же вечерне от них остались лишь одни возгласы; самые же молитвы уже прочтены иереем авансом за предначинательным псалмом» (Карабинов, 1911, 240). См. также: [Дмитриевский, 1888; Дмитриевский, 1886].

действиями: светильничные молитвы читаются в притворе, молитва перед входом сопровождает реальный вход. И. А. Карабинов справедливо предполагает, что центральная часть вечерни, состоящая из трех т.н. «малых антифонов» с их молитвами, имеет структурное сходство со службой трех антифонов до малого входа на литургии. Вычленив эти «малые антифоны» среди молитв коленопреклонной вечерни в день Пятидесятницы, он указывает: «Чин пентикостии у нас единственный случай, когда молитвы вечерни... сполна читаются вслух, вместе с тем он единственный чин вечерни, где действительно исполняется древний обычай начинать коленопреклонение с воскресной вечерни» (Карабинов, 1911, 246). Исследовательская интуиция не подводит И. А. Карабинова и в этом случае: он предполагает, что на вечерне Пятидесятницы зафиксирован древний богослужебный порядок, прежде соответствовавший всякому воскресному дню — возобновлять коленопреклонения в вечер воскресного дня, поскольку существовал древний обычай отменять коленопреклонения после входа в алтарь в субботу до входа на вечерне в воскресенье.

Реконструируя чин песенной утрени, И. А. Карабинов также выделяет ее трехчастную структуру. Пресвитерские молитвы утрени, отмечает он, читались «не сразу огульно и не тайно, а поодиночке, после известных псалмов и песней и непременно вслух»; все молитвы увязывались с логикой развития последования³³. Как и в отношении вечерни Пятидесятницы, И. А. Карабинов заключает, что элементы утрени, соответствующие константинопольской богослужебной практике, можно увидеть в богослужениях утрени Великой Субботы и Пасхальной заутрени, и тем самым указывает на практику наиболее значимых богослужений церковного года, сохраняющих наиболее древние черты литургической традиции. Эта закономерность позже будет сформулирована Э. Фортестью и А. Баумштарком³⁴. И. А. Карабинов отмечает, что константинопольское кафедральное богослужение было довольно сложным с точки зрения состава и весьма продолжительным: «нельзя считать это богослужение довольно кратким, как того хотят некоторые из наших новых реформаторов богослужения, с сожалением толкующих об уставе соборных церквей, якобы вытесненных монастырским уставом» (Карабинов, 1911, 251). Ученый отмечает сосуществование элементов иерусалимского богослужения с богослужебными порядками столицы Византии и ссылается на постепенное нарастание иерусалимских обычаев, о чем свидетельствуют рукописи, опубликованные А. А. Дмитриевским, а также Апостолы X–XII вв. «с типикарными заметками двойного источника — иерусалимского и византийского» (Карабинов, 1911, 255)³⁵.

³³ «Даже еще по нынешнему нашему чину утрени мы можем проследить, где они читались в старину. Для этого нужно только сравнить все возгласы утрени с концами утренних молитв, и тогда вы увидите, например, что первую молитву нужно читать после великой ектении, третью после второй кафизмы, шестую после шестой песни, одиннадцатую перед хвалитными псалмами и т.д.» (Карабинов, 1911, 247). Аналогичным образом характеризует ситуацию с пресвитерскими молитвами на вечерне и утрени архим. Роберт Тафт в своей классической работе об истории богослужения суточного круга: «The presidential prayers now bunched at the beginning of both vespers and matins were of course meant to be distributed throughout the office, each in its proper place. The numerous “dangling doxologies” or ekphonesteis unattached to any prayer that are scattered throughout these services usually indicate the original place of one of these collects» («Молитвы предстоятеля, ныне сгруппированные в самом начале и утрени, и вечерни, были, естественно, распределены по всему богослужению, каждая находилась на своем определенном месте. Многочисленные, как бы „висящие в воздухе“ словословия или возгласы, не привязанные к каким-либо молитвам и разбросанные по тексту последований, обычно указывают на исходное место этих молитв») [Robert Taft, 1986, 277].

³⁴ Ср.: «Закон консервации древних обычаев в наиболее важные литургические периоды (СЛ 27–30) был впервые сформулирован Эдриеном Фортестью не ранее 1912 г. и развернут А. Баумштарком в работе „Сравнительная литургия“» [Robert Taft, 2011a, 198, особ. сн. 26].

³⁵ Постепенному проникновению литургических порядков Иерусалима в практику Константинополя и их сосуществованию посвящена статья современного исследователя византийского богослужения диак. Стефано Паренти [Паренти, 2020, 73–99].

Завершает изложение богослужения суточного круга раздел «Часословы прочих церквей», в котором И. А. Карабинов сжато излагает богослужение суточного круга в несторианской церкви, у сирийцев-монофизитов, в Армянской церкви, у христиан Египта — коптов и эфиопов, а также у христиан Запада — в Медиолане (Милане), в Северной Африке, Галлии и Ирландии. Для анализа суточного круга богослужения Эфиопской церкви он обращается к критическому изданию эфиопского часослова, подготовленному Б. А. Тураевым (Тураев, 1897).

В качестве основных характеристик научного метода И. А. Карабинова, которые проявились в его исследованиях богослужения суточного круга, следует отметить аналитичность и стремление рассматривать последования как структуры. Этот подход позволил ученому проследить траекторию изменений интересующих его элементов, а также выявлять взаимосвязи и взаимовлияние различных литургических традиций. В сравнении с трудами коллег и предшественников, анализ поместной практики богослужений суточного круга, проделанный И. А. Карабиновым, раскрывает разнообразие региональных практик и дает возможность исследовать каждую традицию и синхронически, и диахронически.

5.3. Богослужение церковного года.

Богослужение церковного года И. А. Карабинов предлагает рассматривать в трех аспектах: 1) церковный богослужебный календарь; 2) церковный устав (т.е. богослужебные указания о совершении богослужений); 3) лекционарий. Судя по количеству отсылок, основным материалом для И. А. Карабинова при разработке этой части курса из русскоязычных работ послужили труды И. Д. Мансветова. В разделе о формировании круга памятей святых И. А. Карабинов опирается на данные источников — писания отцов и учителей Церкви, итинерарии, проповеди, и на опубликованные исследования, в частности, архиеп. Сергия (Спасского) (Сергий Спасский, 1875–1876).

При рассмотрении церковного календаря И. А. Карабинов предлагает делить его исключительно на *подвижные* и *неподвижные* памяти, поскольку широко применявшееся деление на круг седмичных памятей (Октоих), подвижный круг Триоди и Пентикостария (от Недели о мытаре и фарисее до Недели всех святых) и круг подвижных памятей (Минею) не кажется ему удачным (Карабинов, 1911, 274). Седмичные памяти И. А. Карабинов предлагает рассматривать тоже как своего рода подвижный круг, который взаимосвязан с кругом триодным: пение Октоиха предусмотрено после окончания Пентикостария. Октоих как богослужебная книга, по мнению И. А. Карабинова, представляет собой в некотором роде «общую минею», на которую «накладываются» специальные «памяти» Пасхи, Пятидесятницы, Недели мытара и фарисея, Великого Четверга и др. (Карабинов, 1911, 274–275). Развитие неподвижного круга, по мнению И. А. Карабинова, связано с открытием святых мест в Палестине (и со временем их становилось все больше): именно этот факт привел к росту количества «отмечающих данные места церквей, монастырей и др. религиозных построек» (Карабинов, 1911, 315).

Увеличение месяцесловных памятей И. А. Карабинов связывает прежде всего с расширением связей между Церквами, когда «начали появляться месяцесловы, которые захватывают все более и более широкий круг памятей различных местностей и выражают тенденцию стать месяцесловами всей церкви» (Карабинов, 1911, 316). Логика развития в данном случае однозначно указывает на первый пласт традиции — региональные памяти, лежащие в основе минейного круга в каждом конкретном регионе; взаимопроникновение памятей — это следующий этап в развитии месяцеслова. В рассмотрении месяцесловов христианского Востока И. А. Карабинов опирается на открытый сириологом Райтом и опубликованный в переводе на греческий язык Л. Дюшеном сирийский месяцеслов, который следует считать сводным памятником Восточных Церквей (Карабинов, 1911, 323), также обращается к т.н. Мартирологу Иеронима и Константинопольскому месяцеслову. И. А. Карабинов обращает внимание на компилятивный характер месяцесловов Восточных Церквей более позднего времени и видит в этом возможность извлечь из них сведения о региональных

памятях времени более раннего³⁶. Последний вывод свидетельствует о логике развития всего богослужения в целом — от местной региональной практики к обобщению литургического материала в крупных литургических центрах.

Заключение

1. Курс литургики И. А. Карабинова выявляет научные приоритеты ученого: изучение литургии во всем многообразии традиций представляется ему фундаментом богослужения как такового, поэтому формирование молитвы и ее особенностей в различных литургических практиках превалирует над материалом богослужения суточного круга и церковного года. Исследовательский интерес И. А. Карабинова вызывают кафедральные последования и формы стационального городского богослужения. В процессе преподавания ученый возвращался к теме, которая интересовала его в начале преподавательской деятельности, — к иерусалимской литургии ап. Иакова. Следует отметить исследовательскую интуицию И. А. Карабинова о влиянии иерусалимского кафедрального богослужения, наряду с палестинскими монашескими последованиями, на становление синтетического константинопольского богослужения³⁷. Несмотря на необходимость излагать материал сжато и концентрированно, И. А. Карабинову удалось реконструировать целостную картину развития богослужебных последований с учетом региональных особенностей; его гипотезы и интуиции нашли свое подтверждение и были развиты европейскими учеными в литургической науке через полвека.

2. В отношении методологии И. А. Карабинов следует основным трендам литургической науки своего времени: историю богослужения он предлагает изучать не как практические формы культа, но с точки зрения развития и изменений, опираясь на сопоставление сходных практик и последований в их историческом развитии и региональном разнообразии. Его изложению присуща системность, он опирается на фундаментальные принципы в изучении богослужения: последовательность, стремление учесть максимальное количество прямых и косвенных источников, сравнительно-литургический и историко-культурный анализ.

3. В основу своих выводов И. А. Карабинов положил данные литургических источников: он опирался на проработанный им богатый рукописный материал, публикации источников и передовые на тот момент исследования коллег. Итогом его анализа был общий тезис о неравномерном развитии богослужебных последований: их отдельные части могут видоизменяться вследствие изменений исторических обстоятельств и условий, сами последования как целостные единицы развиваются неравномерно. Широкий охват материала и исследование региональной специфики позволили И. А. Карабинову сделать не только обобщающие выводы относительно развития богослужебной практики в целом, но и углубиться в историю развития региональных литургических традиций.

³⁶ Наиболее древние из дошедших до нас календарей с памятьми святых (в первую очередь мучеников), на которые ссылается И. А. Карабинов, — это римский мартиролог (III в.), начинающийся с Рождества Христова, и карфагенский (предположительно VI в.), начинающийся с Пасхи. Иллюстрируя свой тезис о взаимопроникновении месяцевлов, И. А. Карабинов отмечает в карфагенском календаре наличие не только местных памятей, но и памятей, своим происхождением указывающих на Палестину (первомученика и архидиак. Стефана, апп. Иоанна и Иакова Зеведеевых, вифлеемских младенцев, рождество Предтечи), римские памяти (апп. Петра и Павла), константинопольские (св. Луки и ап. Андрея), а также память мучеников Маккавеев антиохийского происхождения. Также в карфагенском календаре, помимо североафриканских мучеников, встречаются имена римских, сицилийских, неаполитанских, испанских, миланских мучеников и даже мучеников из г. Новиодунума в устье Дуная, а также св. Евфимия из Халкидона (Карабинов, 1911, 333).

³⁷ В настоящее время данная точка зрения представляет собой научный консенсус. См.: [Роберт Тафт, 2001, 70; Robert Taft, 1990a].

4. Изучение лекционных курсов И. А. Карабинова позволяет судить не только о научной квалификации и исследовательском горизонте русского литургиста, но и о становлении российской литургики как науки в целом. Преподавательская и ученая деятельность И. А. Карабинова в СПбДА, как и многолетние труды А. А. Дмитриевского в КДА, обладала качеством научной новизны. И. А. Карабинов специализировался в стремительно развивающейся области исторического знания, предлагал достаточно смелые гипотезы и построения, самостоятельно, не по описаниям, работал с рукописным и печатным материалом. Во многом исследовательские интуиции И. А. Карабинова были самостоятельно развиты западноевропейскими и американскими учеными во 2-й пол. XX в. Тем не менее восстановление в России исследовательских традиций в области литургики не представляется возможным без учета научных достижений российской литургической научной школы и И. А. Карабинова как одного из ключевых ее представителей.

Автор выражает благодарность Александру Владимировичу Благовещенскому, сыну протоиерея Владимира Благовещенского, и заведующему кафедрой Церковной и социальной истории СФИ к.и.н. доценту Константину Петровичу Обозному за возможность опубликовать фотографию И. А. Карабинова.

Источники и литература

Источники

1. Архив ИИМК — Архив ИИМК РАН. Ф. 2. Оп. 3. Д. 267. 7 л.
2. Дмитриевский (2017) — *Дмитриевский А. А.* Лекции по литургии, прочитанные студентам Казанской духовной академии в 1882–1884 гг. Екатеринбург, 2017. 612 с.
3. Журналы (1906) — Журналы заседаний Совета Академии за 1905–1906 гг. (в извлечении). СПб., 1906.
4. Карабинов (1907) — *Карабинов И. А.* Лекции по литургии профессора И. А. Карабинова. Издание студентов LXV студентов С. П. Д. Академии. С.-Петербург. 1907 г. 256 с. Литографированная рукопись. Номер в каталоге РНБ: 83–8/621. Аг 415.
5. Карабинов (1910) — *Карабинов И. А.* Лекции по литургии профессора И. А. Карабинова. Издание студентов 4 (LXVII) студентов СПб. Духовной Академии в 1909–1910 ак. г. С.-Петербург. 1910 г. 456 с. Литографированная рукопись. Номер в каталоге РНБ: 83–8/626. VIII — 1145.
6. Карабинов (1911) — *Карабинов И. А.* Лекции по литургии профессора И. А. Карабинова. Издание студентов 4 (LXVII) студентов СПб. Духовной Академии в 1910–1911 г. Изданы студентом 4-го курса священником В. И. Зыковым. С. П. Б. 1911 г. Лит. Богданова, Эртелев п., 7. 336 с. Литографированная машинопись. Номер в каталоге РНБ: 83–8/624. 10 / 1315.
7. Карабинов (1915) — *Карабинов И. А.* Лекции по литургии, читанные студентам 3-го курса СПбДА в 1914/1915 уч. г. СПб., 1915. 355 с. Литографированная машинопись. Номер в каталоге РНБ: 71–8/1219.
8. Карабинов (1912) — *Карабинов И. А.* Лекции по литургии, чит. студентам СПбДА в 1911/1912 уч. г. СПб., 1912. 349 с. Литографированная машинопись. Номер в каталоге РНБ: P30/Б-7/10.
9. Карабинов (1906) — *Карабинов И. А.* Литургика. Лекции И. А. Карабинова. 1905/6 уч. год. СПб., 1906. 214 с. Литографированная рукопись. Номер в каталоге РНБ: 83–8/625. 10/841.
10. Отчет (1908) — Отчет о состоянии СПб Духовной Академии за 1908 год. СПб., 1909. 51 с.
11. Отчет (1907) — Отчет о состоянии СПб Духовной Академии за 1907 год. СПб., 1908. 39 с.
12. Отчет (1911) — Отчет о состоянии СПб Духовной Академии за 1911 год. СПб., 1912. 58 с.

13. Отчет (1916) — Отчет о состоянии Императорской Петроградской Духовной Академии за 1915 год. СПб., 1916. 62 с.
14. Отчет (1917) — Отчет о состоянии Императорской Петроградской Духовной Академии за 1916 год. Христианское чтение. СПб., 1917. 37 с.
15. Отчет (1912) — Отчет о состоянии СПб Духовной Академии за 1911 год. СПб., 1912. 58 с.
16. Отчет (1915) — Отчет о состоянии СПб Духовной Академии за 1914 год. СПб., 1915. 63 с.
17. Покровский (1902) — *Покровский Н. В.* Лекции по литургике, читанные студентам 59 и 60 курсов С. Петербургской Академии профессором Н. В. Покровским, 1901/1902 г. Конспект лекций по литургике за 1901/1902 г. СПб.: Литография Богданова. Эртелев пер., 12, 1902. 515 + 20 с.
18. Сергей Спасский (1875–1876) — *Сергий (Спасский), архим.* Полный месяцеслов Востока: в 2 т. М., 1875–1876.
19. Тураев (1897) — *Тураев Б. А.* Часослов Эфиопской церкви // Записки Императорской Академии наук. СПб., 1897. Т. 1. № 7.
20. Hann (1912) — *Hann T.* [Рец. на дис. И. А. Карабинова «Евхаристическая молитва (анафора). Опыт историко-литургического анализа» (СПб., Ч. Киришбаума, 1908)] // *Theologische Literaturzeitung*. 1912. Nr. 26. S. 812–813.
21. Salaville (1910) — *Salaville S. J.* Karabinov, Evkharitcheskaia molitva (Anafora), Opyt istoriko-litourgitcheskago analiza // *Échos d'Orient*. 1910. No. 84. P. 306–307.

Литература

22. Борнер (2015) — *Борнер Р.* Византийские толкования VII–XV веков на Божественную литургию. М.: Изд-во ПСТГУ; Культурный центр «Духовная библиотека», 2015. 384 с.
23. Дашевская (2021) — *Дашевская З. М.* Становление историко-литургического направления в русской академической науке конца XIX — начала XX в.: сопоставительный анализ методологических подходов Н. В. Покровского и И. А. Карабинова // *Вестник РГГУ. Сер.: Политология. История. Международные отношения*. 2021. № 1. С. 30–49. DOI: 10.28995/2073-6339-2021-1-30-49.
24. Дмитриевский (1886) — *Дмитриевский А. А.* Утренние светильничные молитвы // Руководство для сельских пастырей. 1886. № 42. С. 180–192.
25. Дмитриевский (1888) — *Дмитриевский А. А.* Вечерние светильничные молитвы // Руководство для сельских пастырей. Киев, 1888. № 33. С. 494–508; № 36. С. 20–32.
26. Желтов (2001) — *Желтов М., прот.* Анафора // *Православная энциклопедия*. М., 2001. Т. 2. С. 179–289.
27. Желтов (2016а) — *Желтов М., прот.* Литургия апостола Иакова // *Православная энциклопедия*. М., 2016. Т. 41. С. 244–253.
28. Желтов (2016б) — *Желтов М., прот.* Литургия свт. Василия Великого // *Православная энциклопедия*. М., 2016. Т. 41. С. 280–289.
29. Желтов (2016в) — *Желтов М., прот.* Литургия свт. Иоанна Златоуста // *Православная энциклопедия*. М., 2016. Т. 41. С. 289–295.
30. Катанский (2010) — *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 годы. Н. Новгород, 2010. 432 с.
31. Матеос, Роберт Тафт (2009) — *Матеос Х., Тафт Р.* Развитие византийской литургии. Киев, 2009. 128 с.
32. Михаил Арранц (1998) — *Михаил (Арранц), иером.* Как молились Богу древние византийцы: Суточный круг богослужения по древним спискам византийского евхология: Дис. ... магистра богословия. Л., 1979. 310 с.
33. Михаил Арранц (1998) — *Михаил (Арранц), иером.* «Око Церковное»: Переработка опыта ЛДА 1978 г.: История Типикона. Рим, 1998. 122 с.
34. Паренти (2020) — *Паренти С.* Кафедральный обряд Константинополя: эволюция местной традиции // *Вестник СФИ*. М., 2020. № 33. С. 73–99.
35. Паренти (2018) — *Паренти С.* «Победа» литургии Иоанна Златоуста над литургией Василия Великого в церкви Константинополя // *Вестник СФИ*. 2018. № 28. С. 9–42.

36. Роберт Тафт (2001) — *Тафт Р. Ф., архим.* Византийский богослужебный обряд. СПб., 2001.
37. Роберт Тафт (2009) — *Тафт Р. Ф.* Богословские построения IV века в византийской анафоре святытеля Иоанна Златоуста // *Материалы V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах»* (Москва, 13–16 ноября 2007 г.). М.: Синод. Библиейско-богословская комиссия, 2009. Т. 1. С. 400–421.
38. Роберт Тафт (2010) — *Тафт Р. Ф., архим.* Кафедральное и монашеское богослужение на христианском Востоке: доказательство различия // *Тафт Р. Ф., архим.* Статьи. Омск: Голованов, 2010. Т. 1. 480 с. С. 220–277.
39. Роберт Тафт (2011а) — *Тафт Р. Ф., архим.* Возвращаясь к «Сравнительной литургике» Антона Баумштарка // *Тафт Р. Ф., архим.* Статьи. Омск: Голованов, 2011. Т. 2. 416 с. С. 188–239.
40. Роберт Тафт (2011б) — *Тафт Р. Ф., архим.* Литургическое дело 25 лет спустя после Александра Шмемана (1921–1983): человек и его наследие // *Тафт Р. Ф., архим.* Статьи. Омск: Голованов, 2011. Т. 2. С. 313–349.
41. Сухова (2012) — *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2012. 759 с.
42. Baumstark (1939–1953) — *Baumstark A.* Liturgie comparée. Monastère d'Amay, 1939. 3. éd., revue par B. Botte. Chevetogne: Editions de Chevetogne, 1953. 287 p.
43. Engberding (1938) — *Engberding H.* Die syrische Anaphora der zwölf Apostel und ihre Paralleltexte einander gegenüberstellt und mit neuen Untersuchungen zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie begleitet // *Oriens Christianus*. Wiesbaden, 1938. Bd. 34 [= Ser. 3. Vol. 12.] S. 213–247.
44. Mateos (1971) — *Mateos J., S. J.* La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1971.
45. Robert Taft (2001a) — *Taft R.F.* Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited // *Comparative liturgy fifty years after Anton Baumstark (1872–1948)*. 2001. 1020 p. P. 191–232.
46. Robert Taft (2001b) — *Taft R.F., S. J.* Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding. Pontifical Oriental Institute. Rome, 2001.
47. Robert Taft (1986) — *Taft R.F., S. J.* The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1986. 421 p.
48. Robert Taft (1990a) — *Taft R.F.* A Tale of Two Cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History // *Time and Community, in Honor of Thomas Julian Talley / Ed. By J. Neil Alexander*. Washington, 1990. P. 21–41. (NPM Studies in Church Music and Liturgy.)
49. Robert Taft (1990b) — *Taft R.F.* The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited: Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer // *Orientalia christiana periodica*. 1990. Vol. 56. № 1. P. 5–51.
50. Wagner (1973) — *Wagner G.* Der Ursprung der Chrysostomosliturgie. Münster. W., 1973. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Bd. 59).

Т. В. Царёва

Церковь в войне и мире: социальная и патриотическая деятельность Русской Православной Церкви во время проведения специальной военной операции

УДК [271.2-46+322]:355.4
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_243
EDN NVXHXX



Аннотация: Актуализация социальной, духовной и идейно-патриотической деятельности Русской Православной Церкви происходит в наиболее драматические периоды российской истории, связанные, в частности, с военными конфликтами, в которые нередко было вовлечено Российское государство. В настоящее время обращение к исторической памяти — одному из ключевых факторов формирования идентичности, преемственности культурного наследия и традиции народа, актуализировано проведением с 2022 г. специальной военной операции (СВО) и необходимостью солидаризации общества. В этом контексте опыт Русской Православной Церкви в деле патриотического служения Отечеству, оказания социальной и благотворительной помощи воинам, беженцам, взаимодействия армии и Церкви представляется актуальным как для укрепления морально-психологического состояния Вооруженных сил РФ в настоящее время, так и для объединения общества. Сравнительно-историческое исследование позволяет рассмотреть формирование особых направлений благотворительной и патриотической деятельности Русской Православной Церкви, апробированных временем и историческим опытом социального служения верующих в период войн отечественной истории XX в. Кроме того, в контексте недостаточного комплексного изучения деятельности Русской Православной Церкви в период проведения СВО аналитический метод исследования данной темы представляется также крайне важным.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, СВО, патриотизм, социальная помощь, военное духовенство.

Об авторе: **Тамара Вадимовна Царёва**

Кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН.

E-mail: tamara-asribekova@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0671-4421>

Для цитирования: Царёва Т. В. Церковь в войне и мире: социальная и патриотическая деятельность Русской Православной Церкви во время проведения специальной военной операции // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 243–254.

Статья поступила в редакцию 16.03.2024; одобрена после рецензирования 19.04.2024; принята к публикации 12.05.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Tamara V. Tsareva

Church in War and Peace: Social and Patriotic Activities of the Russian Orthodox Church during the Special Military Operation

UDK [271.2-46+322]:355.4
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_243
EDN NVXHXX



Abstract: Updating social, spiritual, ideological and patriotic activities of the Russian Orthodox Church takes place in the most dramatic periods of Russian history; in particular, those associated with military conflicts, which the Russian state was often involved in. At present, the appeal to historical memory — one of the key factors in the formation of identity, continuity of cultural heritage and tradition of the people — is updated by the special military operation started in 2022 and the need for solidarization of society. In this context, the experience of the Russian Orthodox Church in her patriotic service to the Fatherland, in social and charitable assistance to soldiers and refugees, as well as army — Church interaction seems relevant both for strengthening the moral and psychological state of the RF Armed Forces at present, and for uniting the society. Comparative-historical research makes it possible to consider the formation of specific trends of charitable and patriotic activities of the Russian Orthodox Church at the present time, as tested by time and historical experience of social ministry of believers during the wars of the 20th century's national history. In addition, the context of insufficient comprehensive study of the activities of the Russian Orthodox Church during the period of the special military operation makes the analytical research method of this topic also extremely important.

Keywords: Russian Orthodox Church, special military operation, patriotism, social assistance, military clergy.

About the author: **Tamara Vadimovna Tsareva**

Candidate of Historical Sciences, Researcher at N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: tamara-asribekova@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0671-4421>

For citation: Tsareva T. V. Church in War and Peace: Social and Patriotic Activities of the Russian Orthodox Church during the Special Military Operation. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 243–254.

The article was submitted 16.03.2024; approved after reviewing 19.04.2024; accepted for publication 12.05.2024.

Русская Православная Церковь является одним из значимых и влиятельных «действующих лиц» в истории российского государства. Религиозный компонент общественных процессов находится в тесном взаимодействии с политическими и этическими аспектами социальных процессов, а кроме того, религия является общественным регулятором и источником удовлетворения духовных запросов. Роль православия как основного культуuroобразующего элемента в формировании российской государственности, национального самосознания сложно переоценить. Проблематика взаимодействия Вооруженных сил РФ и Церкви, организации социальной помощи мирному населению в период проведения специальной военной операции (далее — СВО) представляется актуальной и в контексте того, что обобщение и анализ социальной и патриотической деятельности Русской Православной Церкви в настоящее время не успели получить должного внимания со стороны российских исследователей. Относительная узость историографического диапазона заявленной темы (как и ее исследование) обусловлена вектором научных материалов, направленных как на осмысление СВО в контексте политико-правовых и экономических аспектов и формирования нового миропорядка (см., напр.: [Небренчин, 2023, 287–291; Никонов, 2023, 7–33; Гладких, Филиппова, 2023, 66–70 и др.]), проблем информационного сопровождения военной операции [Макоева, 2022, 140–142; Великая, Зайцева, 2022, 160–172 и др.], отношения к ней различных социально-возрастных групп, так и на освещение различных подходов, предлагающих обоснование смысла и возможности войны (т.н. теория справедливой войны, см. подр.: [Walzer 1977]). Опосредованно и косвенно затронута проблема деятельности Церкви во время проведения СВО в статьях С. Г. Сизова «Церковь и война. Духовные смыслы специальной военной операции» и Р. В. Антропова «Государство и Церковь во время СВО», в которых речь идет о вопросе допустимости и/или недопустимости войны с т. зр. христианского онтологизма и об истории взаимоотношений Русской и Украинской Православных Церквей. Системный анализ деятельности православных приходов представлен в статье А. И. и Ю. Ю. Юренко «Роль православного прихода в России в деле сохранения исторической памяти и воспитания патриотизма» [Юренко Ю., Юренко А., 2023].

Основной источниковой базой настоящей статьи являются полевые материалы, собранные в ходе интервьюирования информантов в 2023 г.; данные, представленные в докладе Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла на епархиальном собрании Московской епархии 20 декабря 2023 г.; официальные документы и отчеты Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению и Синодального отдела по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными органами Русской Православной Церкви, а также данные из интервью священнослужителей, побывавших на передовой, и добровольцев, представленные отдельным кластером нарративов в средствах массовой информации.

После обнародования 24 февраля 2022 г. информации о начале проведения СВО Святейший Патриарх Кирилл обратился к верующим с призывом молиться за восстановление мира, за восстановление добрых братских отношений между народами России и Украины. Как во время Первой мировой и Великой Отечественной войн во всех храмах были установлены ежедневные молитвы за богослужением о государе (и о советском правительстве соответственно) и о даровании победы российскому воинству, так и в настоящее время на литургии возносится молитва о победе защитников Отечества. По благословению Патриарха во всех епархиях Русской Православной Церкви во время Божественной литургии возносится молитва о Святой Руси — как о метафизическом едином духовном пространстве, включающем в себя территории и российского, и украинского государств, — «за восстановление братского общения и преодоление всего того, что, накопившись с годами, и привело в конце концов к кровопролитному конфликту» [Патриаршая проповедь].

Все духовенство, архиереи, монашествующие и миряне были призваны Предстоятелем Русской Православной Церкви оказывать всестороннюю помощь всем пострадавшим от военного конфликта. Благотворительная поддержка населения Донецкой

и Луганской Народных Республик, Херсонской и Запорожской областей, пастырское окормление воинов, несущих свое служение в зоне проведения СВО, деятельность епархий, оказывающих помощь как мирному населению, так и защитникам Отечества, — все это стало предметом особого внимания Св. Синода.

Широкая реализация материальной поддержки государства в период проведения СВО стала одним из важных направлений патриотического служения духовенства и верующих в 2022–2023 гг., подобно тому как и во время Великой Отечественной войны православные приходы страны активно откликнулись на обращение митрополита Московского и Коломенского Сергия (Страгородского) «трудами и жертвованиями содействовать нашим воинам — защитникам Отечества»¹. За 2022 г. сумма пожертвований от храмов, монастырей и епархий Русской Православной Церкви (общецерковные сборы) составила 171 229 276 руб., всего же в 2022 г. на счет Синодального отдела по благотворительности на помощь беженцам и пострадавшим мирным жителям поступило 310 133 417 руб. Суммарно почти за два года проведения СВО в епархиях на территории России посредством централизованного сбора в Московскую Патриархию было собрано более 866 млн руб. в пользу нуждающегося населения Донецкой и Луганской Народных Республик (Доклад, 2023).

В течение 2022 г. было собрано и передано более 2700 т гуманитарной помощи (нескоропортящиеся продукты, вещи, белье, лекарственные средства и мн. др.) беженцам и пострадавшим мирным жителям (Описательный отчет, 2022), в 2023 г. этот показатель вырос до 3300 т. Более 1630 т в 2022 г. (и 2300 т в 2023 г.) направлено в Донецкую, Луганскую, Горловскую, Северодонецкую, Харьковскую, Херсонскую, Запорожскую, Бердянскую епархии.

Как во время Первой мировой войны благотворительная и миссионерская деятельность Церкви была одним из основных векторов в общем направлении социальной поддержки населения и армии наравне с проводимыми Городским и Земским союзами мероприятиями, так и в период проведения СВО программа Патриаршей гуманитарной миссии, направленная на координацию и системное развитие оказания социальной, психологической и духовной помощи пострадавшим мирным жителям, реализуется с августа 2023 г. в тесном взаимодействии с государственными учреждениями социальной защиты, здравоохранения, миграционной службы.

Структурно деятельность Русской Православной Церкви в контексте СВО подразделяется на несколько направлений: оказание медицинской помощи воинам и раненым мирным жителям в госпиталях; оказание содействия в принятии мер по социальной поддержке беженцев и пострадавшего населения регионов; организация сбора гуманитарной помощи, медицинского оборудования, лекарственных препаратов и расходных материалов. Так, например, социальное служение московских приходов в 2023 г. было сформировано по следующим направлениям: 288 приходов оказывали помощь воинам в зоне проведения СВО (плетение маскировочных сетей, изготовление окопных свечей, сбор и отправка вещевой и иной помощи, духовное окормление воинов); 198 приходов оказывали помощь в восстановлении регионов Донбасса и Новороссии; 186 приходов помогали беженцам в России и Москве — сбор вещевой и денежной помощи, помощь с трудоустройством, сбор и передача продуктов питания, организация благотворительных обедов и проч. (Доклад, 2023, 66).

Организация врачебной помощи, формирование групп добровольцев по уходу за ранеными и пострадавшими в Донецкой Народной Республике, оказание медицинской помощи раненым в Москве, сбор гуманитарной помощи — основные направления благотворительной деятельности Центральной клинической больницы Свт. Алексия, реализуемые с марта 2022 г. С мая 2022 г. в Учебном центре больницы Свт. Алексия проводится обучение младшего медицинского персонала по программе «Младшая

¹ Так, напр., по мнению известного ученого, специалиста в области истории Русской Православной Церкви М. В. Шкаровского, именно материальная помощь государству и Советской армии в целом стала одним из важных направлений патриотического служения духовенства и верующих в период 1941–1945 гг. [Шкаровский, 1999, 131].

медицинская сестра/медбрат по уходу за больными» для волонтеров, желающих вахтовым методом посещать медицинские учреждения ДНР и ЛНР и оказывать необходимую помощь раненым. Помимо этого, предоставляется консультативная помощь по вопросам организации сестричеств для тех, кто в качестве добровольцев готов оказывать содействие персоналу медицинских учреждений Мариуполя, Луганска, Горловки и Макеевки. Длительность курсов составляет две недели, обучение состоит из трех разделов: теоретической части (включающей в себя знания по духовным делам милосердия, основным понятиям медицины в чрезвычайной ситуации, психологическим особенностям взаимодействия с людьми, находящимися в стрессовых ситуациях, и инфекционной безопасности), практической (включающей в себя навыки ухода за лежачими больными) и обязательной практики в паллиативном отделении больницы Свт. Алексия [Помощь больницы, 2023]. По окончании обучения формируются группы добровольцев (из числа врачей, волонтеров и сестер милосердия), которые еженедельно направляются в госпитали Донецкой Народной Республики и приграничных территорий: 1300 добровольцев в течение 2022–2023 гг. еженедельно вахтовым методом выезжали в военный клинический госпиталь Ростова-на-Дону, Областную больницу интенсивного лечения г. Мариуполя и Городскую больницу № 2 г. Горловки ухаживать за больными и ранеными [Помощь больницы, 2023]. С декабря 2022 г. на регулярной основе осуществляется работа двух передвижных диагностических комплексов (мобильных госпиталей), один из которых расположен в Мариуполе. На базе данного мобильного госпиталя Центральной клинической больницей Свт. Алексия при поддержке Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению в январе 2023 г. был открыт церковный медико-социальный центр. За время работы диагностического комплекса в Центр поступило около 21000 обращений [Помощь больницы, 2023]. Кроме того, добровольцами и персоналом больницы проводится эвакуация пациентов из зоны СВО для предоставления последующей медицинской помощи в стационаре больницы в Москве и в ее филиалах: из Донецкой и Луганской Народных Республик и других регионов для оказания медицинской помощи на собственных автомобилях «скорой помощи» было вывезено 303 пациента².

Регулярно на новые территории в составе РФ осуществляют выезды для оказания медицинской и консультационной помощи местному населению также врачидобровольцы больницы Свт. Алексия – хирурги, врачи ортопеды-травматологи, терапевты, кардиологи, эндокринологи, врачи общей практики.

Важным элементом в спектре церковной деятельности в период проведения СВО является самоотверженный и безвозмездный труд сестер милосердия, чин посвящения в которых – особый вид благословения на сестринскую деятельность, наряду с традицией посвящения во чтецов и пономарей, существует в Церкви с 1909 г. [Марфо-Мариинская обитель, 2009]. Деятельность сестер милосердия, как и в эпоху основания сестричеств в 40-х гг. XIX в., включает в себя дежурство в палатах, оказание помощи врачам во время операций, помощь в уходе, перевязках и кормлении раненых, а также ведение хозяйства при госпиталях: стерилизацию инструментов и перевязочного материала. Председатель Синодального отдела по церковной благотворительности епископ Верейский Пантелеимон (Шатов) отметил: «даже там, где хватает врачей, медсестер, аппаратов Илизарова, бинтов и шовного хирургического материала, не отказываются от помощи в уходе за тяжелыми пациентами. Человеку, пережившему тяжелое ранение, нужна особенная забота и любовь» [Больница Свт. Алексия, 2022]. Своим опытом оказания помощи и поддержки раненым воинам поделилась сестра милосердия, православный волонтер в красной зоне в Мариуполе и в военных госпиталях, социальный работник ГБУ ТЦСО «Сокольники» И. В. Худякова: «В Луганск мы ехали с формулировкой „делать, что попросят“. Попросят мыть полы – мыли, воду носить – носили. Очень большой был поток бойцов, санитары просто не справлялись с количеством работы. Я, например, помогала перевязывать.

² Данные на 24 ноября 2023 г.

Врач, подполковник, научил меня всему. Промывала инструменты, следила за своей перевязочной. Причащалась даже в госпитале, так как из-за объема работы не было возможности его покинуть... Нас готовят к тому, что и как говорить. Главный принцип — не навредить. Можно молча делать работу, можно поддержку выразить жестом или просто держать за руку — главное, не навредить. Часто люди не хотят разговаривать, особенно бойцы. Но после ухода, заботы, какой-то поддержки ты чувствуешь, что человек как-то возвращается в этот мир. Ты как костыль, на который можно опереться и который помогает человеку стоять» (ПМА-1).

Специфика и тяжелые условия военного времени формируют круг обязанностей сестер милосердия, актуализируя приложение их деятельности, иной раз — в самом широком спектре. Так, например, в Донецке, в Мариуполе в первые месяцы проведения СВО в госпиталях отсутствовало водоснабжение, электричество, в связи с чем основной функцией сестер милосердия являлся сбор воды и распределение ее по палатам.

Региональные сестричества также активно включены в процесс организации помощи раненым бойцам и пострадавшему мирному населению. Добровольческая организация «Сестричество» при Богоявленском кафедральном соборе г. Горловки (руководитель архим. Агафодор (Поляков). — Т. Ц.) с начала боевых действий оказывала помощь мирному населению, укрывая людей в подвале собора (ПМА-1). Учебным Центром больницы Свт. Алексия дважды в течение 2022 г. были проведены в Горловке курсы повышения квалификации «Младшая медицинская сестра по уходу за больными». Обучение проходило на базе кардиологического отделения Городской больницы № 1. Инициатива открытия курсов по подготовке сестер милосердия на Донбассе принадлежит митрополиту Горловскому и Славянскому Митрофану (Никитину) и главному врачу Центральной клинической больницы Свт. Алексия А. Ю. Зарову. Сестричества Ростовской епархии, объединяющие более 450 сестер милосердия и православных добровольцев, принимают активное участие в оказании помощи по уходу за ранеными в госпиталях: «Это одна из первых линий фронта, поэтому с самых первых дней военной операции там тяжелая обстановка — много раненых, работы очень много» (ПМА-2).

Деятельное участие принимают различные епархии в формировании групп больничных добровольцев. Так, руководитель социального отдела, ответственный за больничное служение Рыбинской епархии свящ. Иоанн Перевезенцев, в прошлом врач-хирург 71-й городской клинической больницы г. Москвы, с осени 2022 г. формирует еженедельные группы добровольцев с минимальным уровнем подготовки для отправки в больницы Донецка. С октября 2022 г. по октябрь 2023 г. Донецкую областную клиническую травматологическую больницу посетили более 600 добровольцев, выполняющих функции санитаров и вспомогательного персонала, из Рыбинской епархии. С октября 2022 г. из Кинешемской, Екатеринбургской епархий в больницы Донецкой Народной Республики съездили 60 смен (543 добровольца); 6 смен (44 добровольца) из Владимирской епархии регулярно направляются на Донбасс ухаживать за больными и ранеными [Сводка, 2023]. Добровольцы Специального гуманитарного центра Крымской митрополии осуществляют регулярные гуманитарные конвои для передачи помощи пострадавшим мирным жителям, православным монастырям, храмам и семьям священнослужителей в населенные пункты у линии боевого соприкосновения, куда почти никто не приезжает: «Добровольцами было совершено свыше 100 поездок. Протоиерей Дмитрий Коротков (настоятель храма Державной Иконы Божией Матери в Симферополе и руководитель Центра. — Т. Ц.), очень активный батюшка, ездил на линию соприкосновения. [У них] есть бронемашина, есть специальное оборудование для организации передачи помощи по тем населенным пунктам, где находиться более 15 минут опасно» (ПМА-2).

Организация помощи беженцам оформлена по двум направлениям: инициативы епархиальных социальных центров по оказанию помощи организованно прибывшим беженцам, находящимся в пунктах временного размещения (сбор и передача вещей, продуктов, лекарственных препаратов и проч.), и тем, кто самостоятельно покинул

зоны военного конфликта. В данном случае одной из приоритетных задач является оказание помощи по оформлению пакета документов в максимально сжатые сроки. Работа проводится через церковные штабы помощи беженцам (наиболее крупные из которых — Белгородский, Тамбовский, Воронежский и Московский штабы) или гуманитарные центры.

Помимо выдачи продуктовой и вещевой помощи, проводятся юридические, психологические и правовые консультации для пострадавшего мирного населения, оказывается помощь в организации и проведении мероприятий, в ремонте разрушенных квартир и небольших частных домов пострадавших мирных жителей в Мариуполе. В течение 2022–2023 гг. порядка 640 добровольцев приняли участие в восстановлении теплового контура 186 домов и проведении кровельных ремонтных работ³.

Как во время великих войн отечественной истории XX в. Церковь старалась оказать всестороннюю поддержку пострадавшим от военных действий, предоставляя помещения храмов и монастырей для их размещения, так и в период проведения СВО многие церковные приюты, дома для мам, социальные центры, храмы и монастыри наравне с государственными и негосударственными благотворительными организациями оказывают всестороннюю и своевременную материальную и духовную помощь беженцам и жителям зоны конфликта. С 2022 г. поток беженцев был распределен по следующим епархиям: Воронежской, Ростовской (организован приют в Свято-Иверском женском монастыре и церковный приют в станице Манычской), Тверской (в Старицком Свято-Успенском мужском монастыре, Богородицком Житенном женском монастыре в Осташково и на подворье Спасо-Преображенского храма в дер. Юркино), Борисоглебской (Серафимо-Саровский монастырь в Новомакарово), Белгородской (Марфо-Мариинский монастырь и епархиальный центр матери и ребенка в Белгороде), Губкинской (Богодице-Тихвинский монастырь), Костромской (Ковалевский детский дом); пункт временного размещения организован в Свято-Димитриевском детском центре православной службы «Милосердие» (Москва), в православном детском лагере Кубанской митрополии и проч. Церковь обеспечивает беженцев питанием, одеждой и другой гуманитарной помощью, в случае необходимости для украинских граждан приобретаются билеты в другие российские регионы.

В период проведения СВО (как и во время иных оборонительных и наступательных войн отечественной истории) актуализируется богослужбная и внебогослужбная деятельность священнослужителей: возрастает необходимость — помимо исполнения пастырских обязанностей непосредственно на театре военных действий (совершения таинств и богослужений, отпевания погибших) — укрепления патриотического духа личного состава войск национальной гвардии Российской Федерации. С начала проведения СВО на театре военных действий побывало порядка 700 священников-добровольцев, совершено около 2000 командировок; по официальным данным, 6 священнослужителей погибли⁴, несколько десятков получили ранения разной степени тяжести. С февраля по ноябрь 2023 г. военным духовенством совершено 350 молебнов, 126 крещений, более 2000 бойцов приняли участие в таинствах Исповеди и Евхаристии, около 100 единиц боевой техники было освящено [Генерал-лейтенант, 2024].

Патриотизм, служение Отечеству, защита веры и Отчизны — тот культурно-исторический код российской армии, который формировался на протяжении всей истории российского государства. Нарративные источники оставили нам целый пласт информации о деятельности духовенства в войнах отечественной истории, большое количество примеров работы по религиозному и нравственному воспитанию воинов, по укреплению патриотизма в армейской среде. Связь между Церковью и воинством имеет многовековую историю: священноначалие Русской Православной Церкви духовно окормляло русскую армию (см. подр.: [Ершов, 2015]), а войско шло в бой с глубокой верой в Божий Промысл, заступничество святых покровителей и чудотворных икон.

³ Данные на декабрь 2023 г.

⁴ Протоиерей Олег Артемов, священник Анатолий Григорьев, прот. Евфимий Козловцев, прот. Михаил Васильев, священник Александр Цыганов, иером. Дамаскин (Волин).

В настоящее время все военное духовенство подразделяется на священников-добровольцев, епархиальное и штатное военное духовенство. Штатные военные священники, регулярно находящиеся в войсках, прикреплены к Минобороны РФ и занимают должности помощников командиров по работе с верующими военнослужащими (в настоящее время насчитывается порядка 310 таких должностей). Все военное духовенство из числа добровольцев⁵ командировано в зону проведения СВО официально через Синодальный отдел по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными органами. Епархиальное духовенство, как правило, ведет социальную и духовно-нравственную деятельность в местах, находящихся в непосредственной близости от линии соприкосновения. Существуют и госпитальные священники, как правило, они командированы от Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению.

Как во время Первой мировой войны разработанные Св. Синодом директивы для духовенства, касающиеся его патриотической и социальной деятельности в военное время, стали важными указаниями для вновь мобилизованных, не знакомых с требованиями и условиями военной жизни священников⁶, так и в период проведения СВО актуализируется задача приспособления духовенства к нелегкой военной жизни, наработки навыков и знаний, необходимых в условиях боевых действий. С этой целью с начала проведения СВО было организовано 5 военных сборов⁷ на территории Московской, Ленинградской, Ростовской области, Татарстана (на местном уровне), в процессе которых, помимо общих рекомендаций по пасторским обязанностям и окормлению военнослужащих, духовенство имело возможность изучить принципы оказания неотложной медицинской помощи, применяемые в тактической медицине, правила безопасности в зоне проведения СВО, особенности передвижения, топографии и радиосвязи (ПМА-3). Распределение священников-добровольцев по военным частям происходит через центры в Херсоне, Запорожье, Донецке, Луганске и Белгороде, к каждому из которых прикреплены ответственные священнослужители, которые на вверенной им территории ведут взаимодействие с командованием армии. Они и определяют дальнейшее локальное распределение вновь прибывавших из числа духовенства.

Полковые священники, как правило, находятся на второй и третьей линиях соприкосновения и работают в основном с низовыми подразделениями: отрядами, тактическими группами, дивизиями: священники обходят все позиции, всех бойцов на передовой, исповедуют военных, проводят таинства Евхаристии и, в случае необходимости, Крещения (особым кратким чином), беседой поднимают дух армии и ободряют бойцов. Поддержка патриотического настроения армии особенно важна в контексте увеличения среди личного состава потребности в решении духовных и экзистенциальных вопросов.

Особо хотелось бы отметить роль Церкви как духовного института, в котором содержатся эксплицитные знания, выстроена система ценностей и ориентиров, обращение к которым особенно востребовано в контексте порожденных военными действиями проблемы «потерянных смыслов», одной из наиболее часто встречаемых проблем в работе духовенства в зоне проведения СВО. По свидетельству наших респондентов⁸, чаще всего вопросы обретения смыслов возникают среди нерелигиозных бойцов.

⁵ Вопрос логистики решается священнослужителем-добровольцем самостоятельно: добраться до расположения части можно как на собственном транспорте, так и с боевым подразделением или гуманитарной помощью.

⁶ По воспоминаниям протопресв. Г. И. Шавельского, «В предшествовавшие войны русское военное духовенство работало без плана и системы и даже без нужного контроля. Каждый священник работал сам по себе, по своему собственному разумению» (см.: [Воспоминания, 2019]).

⁷ Данные на ноябрь 2023 г.

⁸ Священник Владимир Герасимов, настоятель храма иконы Божией Матери «Знамение» в Аксине; священник Георгий Шабалов, клирик храма св. прав. Иоанна Кронштадтского в Головино, священник-доброволец в зоне СВО, и. о. руководителя сектора по взаимодействию с обществом и СМИ Военного отдела Московского Патриархата.

Среди же верующих воинов тема защиты Родины, Отечества приоритетна, а духовно-нравственные ориентиры, система ценностей — наиболее выражены.

Однако в контексте особой боевой реальности, при максимальном физическом и психологическом напряжении формирующей критические для жизни и здоровья условия, коррелируется и степень религиозности личного состава: суровые испытания военной жизни дают импульс к духовно-нравственному осмыслению ситуации. В трудные времена возрастает религиозность русского воина, совместные молитвы и богослужения объединяют воинский коллектив в единый монолитный организм. По словам председателя Синодального отдела по взаимодействию с Вооруженными Силами митрополита Ставропольского и Невинномысского Кирилла, желание воина исповедоваться и причаститься (а опыт некоторых священнослужителей свидетельствует о причащении порядка 500 человек в течение 10 дней) «говорит о сильнейшей внутренней потребности — увидеть священника, услышать слово Божие и принять Святые Таинства» [Достучаться, 2023]. Одной из важных составляющих деятельности военного духовенства является формирование понимания среди военнослужащих значения и духовного смысла подвига их погибших товарищей; заложение христианских основ человеколюбия и милосердия к пленным; понимания, что импульсом к любому действию должны стать основополагающие понятия защиты своего Отечества, народа и веры, а не месть врагу.

В качестве патриотической и духовной поддержки военное духовенство привозит бойцам Евангелие, молитвословы, духовно-просветительские брошюры, нательные крестики, а также военные шевроны с образом Спаса Нерукотворного, иконы и знамена с изображениями свв. воинов Димитрия Донского, Александра Невского и др. как маркеры исторической преемственности. По словам свящ. Александра Шепиля, клирика храма свв. Петра и Февронии (Санкт-Петербург), «чрезвычайно важно донести до всех наших бойцов... что они отстаивают своими действиями христианскую правду, как делали это их великие предшественники» [Иванов, 2022].

Кроме того, важным аспектом деятельности военного духовенства является и оказание моральной поддержки раненым воинам. Внебогослужебные религиозно-нравственные беседы проводятся индивидуально, отличаются атмосферой непринужденности, открытости, доверия, уважения друг к другу. Основная задача военного духовенства в госпиталях — разделить страдания раненых бойцов (а подчас и мирного населения) и в этом соучастии, сострадании помочь ощутить присутствие Бога в жизни.

Интересен опыт двухнедельного проживания свящ. Романа Маньшина, настоятеля прихода Иверской иконы Божией Матери села Старые Арты (Екатеринбургская епархия), в госпитале д. Ровеньки с бойцами подразделения «Штурм Z». По словам о. Романа, проживание священнослужителя в непосредственной близости от бойцов способствовало налаживанию взаимоотношений между ними, ложное стеснение уступало место внутренней необходимости поддержки и формированию доверительной атмосферы. Поскольку бойцы — очень разные люди с нестабильным психологическим состоянием, с повышенной эмоциональной лабильностью, священнику в своей деятельности необходимо ориентироваться на настроение бойцов.

Нельзя не отметить и «живую проповедь» в лице героя Советского Союза, участника военных действий в Афганистане монаха Киприана (Буркова), поддерживающего военнослужащих в зоне проведения СВО. Одну из поездок с о. Киприаном в Донецкий госпиталь в феврале 2023 г. вспоминает свящ. Георгий Шабалов, священник-доброволец в зоне СВО, и.о. руководителя сектора по взаимодействию с обществом и СМИ Военного отдела Московского Патриархата: «Мы приехали в госпиталь к раненым бойцам, однако в это же время привезли женщину, из числа мирного населения, подорвавшуюся на „Лепестке“. Настроение у нее было самое упадническое, смысл дальнейшей жизни был для нее потерян. И вот к ней пришел о. Киприан, без ног, на протезах. В беседе с ней провел много времени. Но это дало свои плоды, поскольку одно присутствие такого человека уже вселяет успокоение, поскольку он является образцом живой проповеди» (ПМА-3).

Священник Владимир Герасимов, настоятель храма иконы Божией Матери «Знамение» в Аксиньино, с марта 2023 г. по благословению управляющего Северным и Северо-Западным викариатами епископа Наро-Фоминского (ныне — епископ Городецкий и Ветлужский) Парамона (Голубка) в рамках социальной деятельности храма осуществляет регулярные поездки в Белгород для передачи гуманитарной помощи военным Российской армии — медикаменты (в т.ч. обезболивающие средства, перевязочные материалы, стойки и расходные материалы для капельниц), средства первой необходимости и продукты длительного хранения, машинное масло и антифриз для военной техники. Также военнослужащим регулярно передаются маскировочные сети, сплетенные прихожанками храма. В каждой поездке свящ. Владимир Герасимов посещает военный госпиталь, раздает молитвословы, иконы и освященное масло, проводит таинства Исповеди и Евхаристии: «Исповедовал и причащал в госпитале, в зоне соприкосновения. Приехали командиры отрядов, подразделений, и каждый сообщал, кто в чем испытывает нужду. Встречались и те, кто хотел принять Крещение. Но их суммарно не так много было. <...> Много просят молитвословы, крестиков я уже около сотни, наверное, передал, иконок. Литературу духовную стараюсь отвозить. В госпиталях чаще просят остаться, поговорить. От степени ранения и времени нахождения в стенах больницы коррелируется и отношение к священнослужителю» (ПМА-4).

Таким образом, обращение к исторической памяти, реконструкция особых форм помощи воинам и пострадавшему мирному населению, апробированных временем и историческим опытом социального служения верующих и духовенства актуализируется в связи с проводимой СВО. Преемственность положительного опыта благотворительной деятельности Русской Православной Церкви, патриотической деятельности военного духовенства и его участия в формировании морального духа Российской армии в войнах отечественной истории является основой проводимых духовенством во время СВО мероприятий. Работа по восстановлению психологических сил бойцов, корректировка личностных установок, формирование здорового климата в армии — спектр предпринимаемых мер, имеющих своим фокусом, по словам главного военного священника прот. Димитрия Василенкова, недопущение потери образа человека в нечеловеческих условиях.

Источники и литература

Источники

1. Доклад (2023) — Доклад Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла на епархиальном собрании Московской епархии 20 декабря 2023 г. М., 2023.
2. Описательный отчет (2022) — Описательный отчет по церковной помощи, оказанной беженцам и пострадавшим мирным жителям в 2022 г. URL: <https://помощьвбеде.рф/wp-content/uploads/2023/03/Годовой-отчет-2022-беженцы.docx> (дата обращения: 02.07.2024).
3. ПМА-1 — Полевые материалы автора. Рассказчик: Худякова Ирина Викторовна, сестра милосердия, православный волонтер в красной зоне в Мариуполе и в военных госпиталях, социальный работник ГБУ ТЦСО «Сокольники».
4. ПМА-2 — Полевые материалы автора. Рассказчик: Наталья Кульева, сотрудник Синаодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению, организатор церковного медико-социального центра в Мариуполе, координатор региональных штабов помощи беженцам.
5. ПМА-3 — Полевые материалы автора. Рассказчик: Священник Георгий Шабалов, священник-доброволец в зоне СВО, и.о. руководителя сектора по взаимодействию с обществом и СМИ Военного отдела Московского Патриархата.

6. ПМА-4 — Полевые материалы автора. Рассказчик: Священник Владимир Герасимов, настоятель храма иконы Божий Матери «Знамение» в Аксиньино.
7. Сводка (2023) — Сводка церковной помощи беженцам и пострадавшим мирным жителям за 14 декабря 2023 года. URL: <https://www.diaconia.ru/183-chastnykh-doma-v-mariupole-otremontirovali-pravoslavnyue-volontery> (дата обращения: 02.07.2024).

Литература

8. Больница Свт. Алексия (2022) — Больница Святителя Алексия и Синодальный отдел организовали курсы по уходу за ранеными. URL: <https://www.diaconia.ru/bolnica-svyatitelya-aleksiya-i-sinodalnyj-otdel-organizovali-kursy-po-ukhodu-za-ranenyimi> (дата обращения: 02.07.2024).
9. Великая, Зайцева (2022) — Великая Н. М., Зайцева А. А. Репрезентация специальной военной операции в печатных СМИ в контексте консолидации российского общества // *Caucasian Science Bridge*. 2022. Vol. 5. № 4 (18). С. 160–172.
10. Воспоминания (2019) — Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота / Шавельский Г. И.; ред. А. А. Александров. М.: Вече, 2019.
11. Генерал-лейтенант (2024) — Генерал-лейтенант Алексей Воробьев принял участие в международной конференции. URL: <https://rosguard.gov.ru/news/article/generallejtenant-aleksej-vorobev-prinyal-uchastie-v-mezhdunarodnoj-konferencii> (дата обращения: 02.07.2024).
12. Гладких, Филиппова (2023) — Гладких А. С., Филиппова И. А. Экономика России в условиях специальной военной операции // *Вестник Ульяновского технического университета*. 2023. № 2. С. 66–70 и др.
13. Достучаться (2023) — Достучаться до сердец и приобщить воинов к святым таинствам Церкви // *Журнал Московской Патриархии*. 2023. № 12. С. 40–51.
14. Казаренко (2023) — Казаренко Д. С. Двойные стандарты и нейропропаганда как элемент когнитивной войны против России (на примере освещения СВО в информационном пространстве Франции и ФРГ) // *Наука. Общество. Оборона*. 2023. № 4 (37).
15. Кубатьян (2023) — Кубатьян Г. «Страшна не бомбежка, страшно не доехать до ребят»: Священник и мулла вместе ездят в зону СВО, часто рискуя жизнями // *Комсомольская правда*. 11.12.2023. URL: <https://www.kp.ru/daily/27592.5/4864094/> (дата обращения: 02.07.2024).
16. Марфо-Мариинская обитель (2009) — Марфо-Мариинская обитель милосердия. 1909–2009. К 100-летию создания Обители. М., 2009. С. 119–121.
17. Макоева (2022) — Макоева Е. Р. О роли кибератак в специальной военной операции // *Наука и общество*. 2022. № 8. С. 140–142.
18. Марченко (2008) — Марченко А. Н. Благотворительная деятельность Русской Православной Церкви в советском государстве (1918–1964 гг.) // *Вестник Челябинского государственного университета*. 2008. Вып. 24. С. 118–132.
19. Небренчин (2023) — Небренчин С. М. Специальная военная операция на Украине — 2022: война с коллективным Западом // *Большая Евразия: Развитие, безопасность, сотрудничество: материалы Пятой международной научно-практической конференции «Большая Евразия: национальные и цивилизационные аспекты развития и сотрудничества»*. Ежегодник. Вып. 6. Ч. 1 / РАН. ИНИОН. Отд. науч. сотрудничества; Отв. ред. В. И. Герасимов. М., 2023. С. 287–291.
20. Никонов (2023) — Никонов В. А. Специальная военная операция и новый миропорядок // *Государственное управление. Электронный вестник*. 2023. № 99. С. 7–33.
21. Патриаршая проповедь — Патриаршая проповедь в Неделю 15-ю по Пятидесятнице после Литургии в Александро-Невском скиту // *Патриархия.ru*. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5962628.html> (дата обращения: 02.07.2024).
22. Помощь больницы (2023) — Помощь больницы Святителя Алексия в зоне СВО. URL: <https://pravbolnitsa.ru/info/svo.htm> (дата обращения: 02.07.2024).
23. Сизов (2022) — Сизов С. Г. Церковь и война. Духовные смыслы специальной военной операции России (Выступление на Кирилло-Медфодиевских чтениях в Омской духовной семинарии 12 мая 2022 года) // *Вестник Омской православной духовной семинарии* 2022. № 2 (13). С. 160–167.

24. Шкаровский (1999) — *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах. М., 1999.
25. Иванов (2022) — *Иванов В.* Как наши воины получают духовную поддержку // Комсомольская правда. 7 ноября 2022.
26. Ершов (2015) — *Ершов Б. А.* Пастырское служение Русской Православной Церкви в период Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. // Вестник Вятского государственного университета. 2015. № 10. С. 31–38.
27. Юренко Ю., Юренко А. (2023) — *Юренко Ю. Ю., Юренко А. И.* Роль православного прихода в России в деле сохранения исторической памяти и воспитания патриотизма // Традиции и современность. 2023. № 35. С. 21–37.
28. Walzer (1977) — *Walzer M. L.* Just and unjust wars: a moral argument with historical illustrations. New York, 1977.

Г. Н. Самуилов

Интерпретации аристотелевской философии (Жозеф де Местр vs Фрэнсис Бэкон)

УДК 1(091)

DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_255

EDN DYACWY



Аннотация: В статье исследуется вопрос о том, как интерпретировалась и использовалась философия Аристотеля, главным образом его логические, психологические и метафизические учения, в XVII–XVIII вв., а именно Фрэнсисом Бэконом и Жозефом де Местром, в контексте противостояния эмпиризма и платонизма, идеологической борьбы христианства с атеистическим сциентизмом. Рассматриваются следующие вопросы: какова «природа» человека, его разума и его познавательных способностей, особое внимание уделяется силлогизму и индукции, учению о душе и понятию «энтелехия», исследуются теологические интерпретации «первой философии» Стагирита, этические и политические аспекты антропологии, проблема научного знания в перспективе борьбы материалистических и платонических парадигм.

Ключевые слова: метафизика, естественная теология, бытие, интеллект, силлогизм, индукция, душа, энтелехия, наука и религия.

Об авторе: **Геннадий Николаевич Самуилов**

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: Самуилов Г. Н. Интерпретации аристотелевской философии (Жозеф де Местр vs Фрэнсис Бэкон) // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 255–277.

Статья поступила в редакцию 01.05.2024; одобрена после рецензирования 20.05.2024; принята к публикации 13.06.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Gennady N. Samuylov

Interpretations of Aristotelian Philosophy
(Joseph de Maistre vs Francis Bacon)

UDK 1(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_255
EDN DYACWY



Abstract: The article examines the issue of how Aristotle's philosophy, mainly his logical, psychological and metaphysical teachings, were interpreted and used in the 17th – 18th centuries, namely, by Francis Bacon and Joseph de Maistre, in the context of confrontation between empiricism and Platonism, ideological struggle of Christianity with atheistic scientism. The following issues are considered: what is the "nature" of man, his mind and his cognitive abilities, with special attention being paid to syllogism and induction, the doctrine of soul and the concept of "entelechy". Theological interpretations of the "first philosophy" of Stagirite, ethical and political aspects of anthropology, the problem of scientific knowledge in the perspective of struggle between materialistic and platonic paradigms are studied.

Keywords: metaphysics, natural theology, existence, intellect, syllogism, induction, soul, entelechy, science and religion.

About the author: **Gennady Nikolaevich Samuylov**

Ph. D., Associate Professor of the Department of Philosophical Sciences at the Moscow State Linguistic University; Associate Professor of the 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. Interpretations of Aristotelian Philosophy (Joseph de Maistre vs Francis Bacon). *Khristsianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 255–277.

The article was submitted 01.05.2024; approved after reviewing 20.05.2024; accepted for publication 13.06.2024.

Введение

Жозеф де Местр (1754–1821) принадлежит к числу тех христианских мыслителей, которые широко смотрят на действительность, интерпретируя все ее события в горизонте общей драматической истории человечества. Ему чужд сам сектантский дух, отрывающий сознание от общего ствола истории потомков Адама. Такая установка позволила ему легко обращаться к любым значимым проявлениям человеческого духа и его интеллекта в любой культуре. Античное наследие по праву занимает видное место в его творческой лаборатории (см.: [Triomphe, 1968; Конференция, 2024; Самуйлов, 2024]).

Плотная включенность Местра в интеллектуальную жизнь человечества не только питала все его творчество, но и в каком-то смысле стала страховкой долголетия его книг и идей. Он прекрасно осознавал смысл исторических событий своего времени и, отдавая себе в том отчет, занял определенную позицию в самой сердцевине идеологической борьбы, отстаивая религиозно оправданную парадигму реальности. Мы полагаем, что непрекращающийся интерес к его идеям и на Западе, и в России (см.: [Конференция, 2024]) не в последнюю очередь связан именно с их включенностью в противостояние атеистически ориентированной позитивистской парадигмы с христианской. Эта борьба продолжается по настоящее время, хотя позитивизм, как это и предвидел Жозеф де Местр, занял доминирующее положение — со всеми вытекающими пагубными для человека последствиями.

Портрет Аристотеля у Жозефа де Местра

Местр высоко ценит Аристотеля, особенно как метафизика и логика, глубоко проникшего в природу человеческого разума. По его мнению, не существовало ни среди древних, ни среди современных ему мыслителей таких, кто обладал бы силой ума, подобной той, которую проявил Аристотель. Местр восхищается формой и стилем аристотелевского анализа и изложения: они представляются ему воплощением самого разума. Вместе с тем он признает, что некоторые книги Аристотеля трудно читать и понимать, но объясняет это тем, что они дошли до нас в плохом состоянии, а также некачественными их переводами и интерпретациями [Maistre, 1836, vol. 1, 54–55].

Такую высокую оценку мы находим в работе Жозефа де Местра, посвященной критическому исследованию философии Фрэнсиса Бэкона. В интеллектуальной истории XIX в. этот труд, «Исследование философии Бэкона», обретает значение именно в контексте борьбы с современным ему материализмом и защиты христианством собственной картины мира. В противовес просветителям Местр стремится обосновать естественную необходимость религиозных и моральных ценностей христианства для общества и человека.

Философы Просвещения, такие как Д'Аламбер, Вольтер, Дидро, восхваляли Бэкона как родоначальника современной науки и считали его одним из отцов научной эмпирической и экспериментальной методологии. Философия британского идеолога эмпиризма стала своего рода «оружием» для просветителей, которые горели позитивистской верой в науку и прогресс.

Местр в полной мере отдавал себе отчет в том, какое место занимала в его время борьба за науку. Просвещение сделало из бэконовской философии идола, и этот идол необходимо было разрушить Местру. Главной целью была набирающая силу атеистически ориентированная позитивистская парадигма. Начиная с 1804 г. Местр пишет «Исследование философии Бэкона», которое было опубликовано в 1836 г., через 15 лет после его смерти.

В этой книге савойский аристократ ставит под сомнение обоснованность славы Бэкона как реформатора науки, вопреки державшемуся весь XVIII в. мнению, что он сослужил большую службу для науки, освободив ее от религиозного и аристотелевского наследия, сделав ставку на индуктивную и экспериментальную методологию научного познания.

Местр иронизирует по поводу бэконовской оценки «бедственного» состояния современного ему научного знания. Он объявляет его представлением на этот счет «романом, написанным его воображением» [Maistre, 1836, vol. I, 2–3]. Источниками, питавшими его воображение, являемся, согласно Местру, невежество Бэкона-реформатора в области естествознания и «несчастливая гордыня, прячущаяся в складках человеческого сердца, всегда склонная пренебрегать тем, что человек плохо понимает или не знает и не любит вовсе». В отличие от Бэкона, Местр высоко оценивает развитие научного знания в XVI в. — 1-й трети XVII в. По его мнению, ошибка в оценке состояния науки влечет за собой и ошибочность предлагаемых методов по исправлению этого «бедственного положения».

Объявляя себя новатором, мыслитель неизбежно должен опираться на какой-то особый термин, вокруг которого образуется группа последователей и учеников. У Бэкона таким ключевым термином станет «индукция», индуктивный метод (как позже у Канта, например, «критика» как особый метод). Местр усматривает в этом признаки сектантства в науке, именно таким образом, по его мнению, образуются секты [Maistre, 1836, vol. I, 11–12].

Претенциозное намерение Бэкона «переделать человеческий разум» и представить ему новое оружие, новый метод для получения знаний приводит его к систематической критике «старого» «Органона» Аристотеля. Местр считает ошибкой сам выбор Бэконом названия «Новый Органон» для своего труда, противопоставляя его «Органону» истинного «анатома» человеческого разума, каким был, по мнению савойского аристократа, именно Аристотель¹. Местр восхищается силой таланта, гением Стагирита, который сумел так глубоко проникнуть в природу человеческого разума [Maistre, 1836, vol. I, 54–55].

Происхождение знания, эпистемология

Среди прямых ссылок на Аристотеля основное место у Местра занимают те, что связаны с темами науки, логики, метафизики, сущности разума и происхождения знания.

Индукция и силлогизм. В начале первой главы своего труда, после тезисов, ниспровергающих Бэкона с пьедестала реформатора науки и ставящих под сомнение его статус создателя нового научного метода, Местр обращается к заявленной Бэконом «новации», к новому индуктивному «органону» английского канцлера и исследует, чем же на самом деле является индукция (см.: [Maistre, 1836, vol. I, 13]).

Прежде всего он указывает на разные смыслы понятия «индукция». В современном ему словаре французской Академии наук индукция определялась как просто вывод (conclusion). Другой распространенный тогда смысл понятия индукции — это перечисление некоего множества «вещей» для обоснования некоей пропозиции, именно в этом смысле говорили «доказать нечто посредством индукции»². В-третьих, Местр обращает внимание на понимание индукции Д. Юмом, который, по его мнению, свел ее к такой операции души, посредством которой мы верим, что есть причины и следствия и что те же самые следствия следуют из тех же самых причин. Местр считает, что тем самым Юм ограничил идею индукции причинностью³. Также под индукцией можно понимать процедуру, которая собирает частные факты, чтобы извлечь из них общее правило, применимое к определенному классу существ [Maistre, 1836, vol. 1, 15].

¹ «Aristote est le véritable anatomiste qui a, pour ainsi dire, démonté sous nos yeux et démontré l'instrument humain» [Maistre, 1836, vol. I, 6].

² « Induction se dit aussi de l'énumération de plusieurs choses pour prouver une proposition; et c'est dans ce sens qu'on dit: prouver une chose par induction» [Maistre, 1836, vol. I, 14].

³ «L'induction proprement dite <...> est une opération intellectuelle. Celle-ci repose sur la croyance qu'il y a des causes et des effets, et que les mêmes effets suivent les mêmes causes. <...> Elle implique d'abord que la réalité est décomposable en groupes, qu'on peut pratiquement tenir pour isolés et indépendants» [Bergson, 1907, 215].

Далее Местр указывает на Цицерона, который, по его мнению, понимал под индукцией определенный вид аналогии. Для иллюстрации он приводит следующий пример со знаменитой Аспазией, которая, беседуя однажды с Ксенофоном и его женой, стала задавать вопросы сначала жене, а потом и мужу. Вопросы касались сначала имущества соседней: она их спрашивала о том, хотели бы они завладеть разными материальными благами своих соседей. Они признались, что у них есть такое желание. Но когда был им поставлен вопрос о том, нравится ли Ксенофону жена соседа, а его жене муж соседки и хотели бы они ими обладать, они оба промолчали. Но это молчание, этот отказ от ответа позволил сделать вывод по аналогии с предыдущими ответами, что да, желают, а это предполагает принцип, на основании которого каждый необходимым образом желает наилучшего в мире. Таким образом, можно определить индукцию как такой дискурс, который принудительно заставляет нас сделать новое признание на основании предыдущих признаний.

Местр пытается заставить самого Бэкона свидетельствовать против себя. Он прибегает к интерпретациям, согласно которым энтимема, равно как и рассуждение по аналогии, по своей сути является сокращенной формой силлогизма, и относит индукцию к подобным видам силлогизма. Он утверждает, что индукция у Аристотеля по сути является формой силлогистического вывода, а сам силлогизм — это внутренняя форма самого разума, на основании которой неизбежно делается любой вывод.

Но цель Бэкона состояла именно в том, чтобы пробиться к природе, преодолеть замкнутость разума, избежать опасности солипсизма и искажающей реальность деятельности его «идолов». Индукция ему представлялась тем инструментом, с помощью которого это можно сделать.

У Аристотеля мы находим разные определения индукции (др.-греч. ἐλαύωυή), термина, который переводится на русский язык как «наведение». Это понятие занимает важное место в исследованиях Аристотеля.

Во-первых, то, что понимается под «наведением», играет наиважнейшую роль в формировании общих понятий, в этом смысле индукция — это тропинка, которая нас ведет от частного к общему. Во «Второй аналитике» (2, 19) Аристотель говорит: «Итак ясно, что первые начала нам необходимо познавать через наведение, ибо таким именно образом восприятие порождает общее» [Аристотель, т. 2, 1987, 346].

Во-вторых, согласно Аристотелю, умозаключение путем наведения есть вывод от одного крайнего термина через другой к среднему. Следующая цитата показывает, как Аристотель различает виды умозаключений, а именно индукцию от силлогизма: «По своей природе умозаключение через средний термин [то есть силлогизм], первое и более известно, но для нас умозаключение через наведение [индукция] более наглядно» [Аристотель, 1978, 247–248]. Например, если для АВ средний термин есть В, то через В доказывается, что А присуще В. Именно так осуществляется наведение.

Для савойского аристократа важно, что это всего лишь разные виды умозаключений, мышления, в основе которого находится силлогизм. Общий вывод Местра гласит, что не существует никакой индукции без общего, то есть без силлогизма [Maistre, 1836, vol. I, 19]. Более того, он утверждает, что силлогизм это и есть разум, для него эти два слова синонимичны⁴.

Всякий силлогизм подобен уравнению, в котором мы сопоставляем неизвестное с известным. Это сопоставление и является «средним термином» между двумя крайними терминами, которое мы осуществляем в высказывании⁵.

Бессмертная слава принадлежит Аристотелю, который смог увидеть в человеке, в его разуме силлогизм, его законы и виды. Разные формы силлогизма не меняют сути человеческой природы: силлогизм это и есть человек.

⁴ «...en grec ce mot de syllogisme ne signifie dans la langue qui l'a produit que raisonnement» [Maistre, 1836, vol. I, 24].

⁵ «...c'est opération du verbe qui présente à l'intelligence un fruit d'elle et de lui» [Maistre, 1836, vol. I, 25].

Местр считает, что Бэкон ошибочно представляет Стагирита как творца силлогистического метода: по его мнению, Бэкон постоянно путает силлогизм с силлогистической формой, которую, в свою очередь, противопоставляет опыту⁶. По мнению Местра, он без конца говорит об Аристотеле, упрекая его в уклонении от эмпирической методологии, подразумевая экспериментальную физику, что неверно уже только потому, что во время Аристотеля не существовало экспериментальной физики. А для Бэкона не существует науки, кроме экспериментальной физики, только она, по его мнению, является собственно наукой, все другие не являются науками, они относятся к области доксы, мнения.

Местр считает такой подход опасным и унижающим статус человека. Позитивистская вера в науку, где критерием научности выступает экспериментальная физика, деформирует естественную иерархию в познании. Местр декларирует, что естествознание вообще не должно занимать первое место в познании. Каждая нация, которая занимала такую позицию, с неизбежностью терпела крах и падение.

По его мнению, Бэкон не понимал или не хотел признать, что хотя в естественных науках высказывания и строятся на основании чувственного восприятия и опытных данных, тем не менее фиксируются эти данные в общих понятиях и пропозициях. Сама пропозиция (высказывание) представляет собой необходимую часть внутреннего силлогизма, то есть Местр хочет сказать, что никакой вывод невозможно сделать без допущения существования чего-то наподобие врожденных идей Платона и Декарта, которые некоторым образом существуют независимо от опыта, потому что человек не может ничего измерять без предшествующего принципа меры, которым все соизмеряется. Опыт был бы совершенно бесполезным, если бы он не соотносился с этим внутренним принципом человеческого разума — принципом, на основании которого высказывается суждение о валидности опыта.

Для того чтобы показать, что индукция есть не что иное, как вид силлогизма, наподобие энтимемы, Местр приводит пример индуктивного по форме рассуждения о материальности воздуха Торричелли, который утверждал, что воздух можно взвесить точно так же, как и все другие тела.

Согласно Местру, «индукция, или аналогия, Торричелли возможна только потому, что у него есть „совершенный силлогизм“» [Maistre, 1836, vol. I, 32]. Воздух обладает свойствами тела, как и всё, что имеет тело. Воздуха можно касаться, вдыхать его, портить или очищать, его можно видеть. Мы видим воздух, как рыбы видят воду. Его можно точно так же взвешивать, как и все тела. Это хороший пример индукции, или аналогии. Согласно Местру, здесь в качестве среднего термина выступает понятие «тело», а само оно является абстрактным термином, с помощью которого сравнивают и высказывают суждение («C'est le verbe de toute intelligence»).

Догадки и гипотезы. Далее Местр обращается к особенностям бэконовской индукции: согласно одной из них, вывод, сделанный на основе некоторого числа опытных данных, утверждает Бэкон, без данных противоположного опыта является лишь гипотезой, а не законным выводом (см: [Maistre, 1836, vol. I, 33–34]).

На что Местр язвительно заявляет, что человек по природе своей обречен на то, чтобы без конца делать догадки и строить гипотезы. Человек не может шагу ступить вперед в области науки без догадок и гипотез. Искусство выдвижения гипотез и догадок является отличительной чертой гения. Местр уверен, что Бэкон допускает стратегическую ошибку, жестко противопоставляя неуверенность полной уверенности. Догадка, неуверенность является частью достоверности⁷.

Человек в области научных открытий должен четко различать разные порядки истинности и не смешивать их. Человек всегда ищет причины, пытается постичь

⁶ «On peut noter que Maistre souligne la différence entre le syllogisme et la méthode syllogistique surtout si cette dernière est comprise seulement comme une chose formelle et scholastique, au sens négatif du terme. Dans toutes ses œuvres, Aristote a employé le syllogisme, c'est-à-dire le raisonnement, mais il n'a jamais employé la méthode syllogistique» [Maistre, 1836, vol. I, 27–28, 46].

⁷ «...la conjecture n'est qu'une fraction de la certitude» [Maistre, 1836, vol. I, 35].

сущность, и его интересует фактичность, истинность фактов. Местр упрекает Бэкона в неумении различать эти три разных порядка истинности и замечает, что в силу этого неумения тот применяет их невпопад (см.: [Maistre, 1836, vol. I, 38]). В качестве иллюстрации он приводит метод элиминативной индукции Бэкона, к которому, по мнению Местра, привели его путанные размышления о сущностях. Так, на вопрос, что является сущностью теплоты, по мнению барона Веруламского, нельзя ответить: «свет», эту гипотезу нужно исключить, потому что свет есть в вещах, которые лишены теплоты. Например, в фосфоре, в свете от луны или в светящемся светлячке. После последовательного выдвигания гипотез и применения операции исключения (элиминации) мы достигаем, по мнению Бэкона, истинного определения такого явления, как теплота, то есть ее сущности. Местр утверждает, что ничего нового в «новом методе» Бэкона нет. Например, Бэкон заявляет о необходимости не торопиться с выводами на основании недостаточности эмпирических данных. Но это просто здравый смысл, который был во все времена (см.: [Maistre, 1836, vol. I, 41]).

После проделанной критики и установления идентичности силлогизма и индукции Местр обращается к вопросу о сущности разума, раскрывая и разворачивая перед читателями своего рода метафизику силлогизма, да еще в теологической перспективе учения блж. Августина о единстве Троицы и троичности единства в человеке как образе Божиим (см.: [Maistre, 1836, vol. I, 50]). Разум предстает как первичная сила разумного существа, как интеллигенция, где формируются общие идеи, как источник для двух других сил, а именно рассудка и речи (логоса), которые через «активное» сопоставление идей в акте суждения соотносят каждую конкретную идею с ее сущностным первоначальным понятием⁸, и, во-вторых, разума как воли (см.: [Maistre, 1836, vol. I, 49]).

Из природы разума рождается силлогизм, термины которого представляют собой не что иное, как проявление разумных сил. Местр строит аргумент следующим образом. Всякое «простое бытие» является неразрушимым (*indestructible*); разум человека представляет собой такое «простое единство», которое определяется когерентным принципом, неразрывной связанностью всех возможных мыслей друг с другом.

Под суждением разума понимается операция, связывающая конкретную идею с первичным принципом разума, на основании которого сформированы общие идеи. В этом смысле они неразрывно связаны с природой человека, и они не могут быть приобретены просто извне. Собаку нельзя научить математике, потому что у нее нет соответствующей идеи в ее природе.

Спрашивать об источнике, происхождении общих идей — все равно что спрашивать об источнике источника или об источнике разума. Человеческий разум представляет собой такое «простое единство», а потому он неразрушим и обладает бессмертием. Истина, как и жизнь, не передается иначе как через единство. «Нужно, чтобы две истины поженились, чтобы родилась третья истина» [Maistre, 1836, vol. I, 51]. Все правила, все методы, все инструменты, все творческие приемы являются лишь творениями, продуктами разума (см.: [Maistre, 1836, vol. I, 54]).

Идеи и интеллект. Защищая теорию врожденных идей, Местр пытается отделить таких философов, как Гиппократ и Аристотель, от эмпириков и сенсуалистов, которые убеждены, что все идеи имеют эмпирическое происхождение и возникают благодаря ощущениям, чувствам и способностям человека удерживать в памяти результаты воздействий на органы чувств и последующей рефлексии. Он упрекает своих оппонентов за невнимательное и недостаточное знание первоисточников, т. е. самих текстов Аристотеля, утверждая, что в большинстве своем материалисты и атеисты не читали их на греческом языке, а пользовались плохими переводами или использовали цитаты, сделанные по памяти другими людьми. Подобным образом они поступают и с другими мыслителями, например с таким античным ученым, как Гиппократ, который хотя

⁸ «...verbe ou raison, par la comparaison active de ces idées et par le jugement qui rapporte chaque idée particulière à la notion primitive et substantielle <...> par l'acquiescement et l'action» [Maistre, 1836, vol. I, 49].

не разделяет, но и прямо не опровергает гипотезу о врожденных идеях. Его интересует прежде всего медицина, и в данном контексте он ограничивается рассмотрением вопросов о значении опыта и теории в медицине.

Местр, вопреки общеизвестной аристотелевской критике теории платоновских идей и решительному отвержению гипотезы об объективном существовании «идеального мира» Платона, предлагает свою интерпретацию аристотелевской позиции, по сути — платонической. Подобное делали на протяжении всей постаристотелевской интеллектуальной истории Европы. Некоторые книги Стагирита еще в древности прямо трактовались как платонические или очень близкие к платонизму, например «Протрептик» или «Лямбда» «Метафизики». Отвергая онтологический статус идей Платона, Аристотель не может избежать объяснений проблем, с которыми связано само возникновение этого учения, ему необходимо предложить свое объяснение природы интеллектуального аспекта реальности в его отношении к миру. Предлагая иную, чем его учитель Платон, онтологию, Аристотель разрабатывает теории, которые тем не менее позволяют их платонически интерпретировать. Так и поступил Местр. Прежде всего это касается допущения о возможном особом отделенном от тела и от всякой материальности существовании интеллекта, активного разума.

Савойский мыслитель настаивает, что никто в античной философии, включая Аристотеля, не отрицал существования такого конкретного аспекта реальности, к которому относятся слова «идея», «понятие» и «концепт». Споры идут лишь об их происхождении, статусе и сущности. Для Местра важно найти и показать, что у Аристотеля существует доктрина, аналогичная теории врожденных идей. Для этого он переносит акцент с вопроса об онтологическом статусе идей на эпистемологическую область, на вопрос об исходных основаниях знания, на вопрос о происхождении и устройении разума человека.

Чтобы должным образом высветить проблему, рассмотрим позицию Аристотеля как строго антиплатоническую. В данной перспективе человеческое мышление предстает как то, что не имеет собственной, онтологически предшествующей конкретной вещи, предварительной положительной формы, оно по своей природе является лишь способностью, его, строго говоря, содержательно нет до момента самого акта мышления. Для того чтобы мыслить, нет никакой необходимости в таких посредниках, как идеи Платона, именно «предварительная» чистота разума делает его способным к восприятию разных объектов. Более того, сам разум также может стать объектом, он умопостигаем в той же мере, что и все его объекты.

Сам акт разума означает, что одни и те же формы в равной степени принадлежат и разуму, и вещам, которые он мыслит. Разница в том, что разум лишь потенциально тождествен объектам своей мысли, подобно тому как восковая табличка потенциально содержит то, что на ней будет написано впоследствии, и сами по себе внешние предметы не имеют разумной природы. Мысля нематериальные формы, ум становится единым со своим объектом. Разум обладает качеством быть формой без материи, это качество определяет сущностную его природу. Разум имеет дело не с единичными частными вещами, а с их с «чистыми формами». Повторимся, хотя сами по себе эти разумные формы не существуют до акта мышления, однако они существуют все же как формы, подразумеваемые в вещах, как нечто, что возможно и может быть актуализировано в мышлении.

Если бы Местр мог задать вопрос самому Аристотелю о природе этой способности, последний мог бы ответить, что это чистая (умопостигаемая) потенциальность. Это, вероятно, означает, что до начала самого акта мышления мы не можем найти в человеке разума. Остается только понять, что представляет собой это первичное основание в так понимаемом потенциальном разуме человеческого рода.

Все вышеизложенное вполне приемлемо для Местра, в фокус его пристального внимания как раз и попадет аристотелевское учение о разуме и его особом месте в природе человека. Мы находим это учение в 3-й кн. трактата «О душе» Аристотеля.

Именно там Местр усматривает возможность для верной интерпретации всей философии Стагирита.

Прежде чем последовать за савойским аристократом в его интерпретации аристотелевского учения о разуме и ответить на фундаментальные вопросы, откуда берется разумная деятельность и что именно представляет собой эта интеллектуальная способность, представляется необходимым сделать несколько предварительных замечаний, которые позволят увидеть в правильной перспективе квазисовпадение методологических установок Аристотеля и Жозефа де Местра на примере «Исследования философии Фрэнсиса Бэкона». В этом труде Местр не ставит перед собой собственно научной задачи исследовать природу и сущность разума, его основная цель — остановить динамику атеистической сциентистской идеологии, вытесняющую религию на периферию социальной жизни. Это та самая победившая, и не только во Франции, сциентистская идеология, которая доминирует в современном мире. Интерес Местра к аристотелевскому интеллектуальному наследию определяется его стремлением противопоставить атеистической идеологии религиозно оправданное мировоззрение, в котором наука занимает свое по праву естественное место, не пытаясь вытеснить религию и занять ее место. Ничего подобного нет в творческой философской лаборатории Стагирита.

Аристотелевский философский методологический и технический понятийный аппарат, с одной стороны, очень глубоко проник в европейский теологический дискурс, включая влияние посредством арабской и еврейской средневековой философии, с другой — его подчеркнуто научно-исследовательский характер и специфика его метафизики позволяют довольно легко исключать теологический аспект из его философии.

Теология. Можно поставить вопрос: а есть ли у Аристотеля вообще теология? Обратившись к современным исследователям философии Аристотеля с просьбой ответить на этот вопрос, мы не получим однозначного ответа или даже рискуем получить отрицательный ответ, что никакой теологии в привычном для нас понимании у Аристотеля нет. Так думают, например, Энрико Берти, Пьер Пеллегрен. Существует традиция, которая критически оценивает теологические интерпретации и сомневается, что можно вообще говорить о теологии у Аристотеля. Мир у Стагирита один, ни в нем, ни вне его нет никакой отдельно существующей идеальной сущности наподобие мира идей Платона. Конкретный физический мир исследует физика, и Аристотель прежде всего физик. Метафизическими вопросы становятся вследствие невозможности ответить на них средствами самой физики.

Однако теологический аспект можно рассматривать, что и делалось, как неразрывно связанный со всей проблематикой «первой философии» Аристотеля, с его онтологией, этологией, учением о сущности, о потенциальном и актуальном аспектах бытия. Все вместе эти учения представляют собой высшую форму познания реальности во всей ее всеохватности и глубине. Они были адаптированы религиозным сознанием, породив особый вид теологии с ее техническим философским словарем (аппаратом), формами и интеллектуальными наработками, получившими в дальнейшем специфическое развитие уже в античном неоплатонизме, арабской средневековой философии и томизме. Но если все-таки акцентировать внимание на специфичности теологического аспекта в аристотелевской метафизике и абстрагировать его от всего вышеперечисленного, то мы найдем очень разные интерпретации среди специалистов.

Канадский ученый Ричард Бодуэс утверждает, что то, что называют теологией Аристотеля, на самом деле является определенным способом рассуждения о «живых бессмертных» существах, т. е. «обитателях небес», — иными словами, речь идет о небесных светилах и о богах полиса (см. подр.: [Bodéüs, 1992]). Немецкий исследователь Пауль Наторп полагает, что для Аристотеля теология является не наукой, но собранием мифов о богах, которое воспроизводится в творчестве поэтов (см.: [Natorp, 1888, 37–65, 540–574]). В «Метеорологике» (II 1, 353 а 35) Аристотель говорит о «теологиях», имея в виду именно мифы о богах. В «Метафизике» (B 4, 1000 а 9) он упоминает

Гесиода и подобных ему в качестве θεολόγοι, употребляя то же слово, что и при противопоставлении поэтов с т. н. φυσικοί в 12-й кн. (Α 6, 1071 b 27; 10, 1075 b 26), а также при противопоставлении древних поэтов нынешним философам в 14-й кн. (N 4, 1091 a 34). В 1-й кн. «Метафизики» (Α 3, 983 a 28) Аристотель использует глагол θεολογεῖν для обозначения характера деятельности древнейших поэтов в тех случаях, когда они говорят о богах. То есть мы должны констатировать, что никакой теологии у Аристотеля нет.

Однако невозможно оспаривать наличие в трудах Аристотеля слова «бог», хотя оно используется предельно скупой, в связи с чем философа подозревали в атеизме. Нельзя также не признать, какое огромное значение имела именно теологическая интерпретация аристотелевской мысли в последующей истории, например в неоплатонизме, в исламской средневековой философии, у средневековых схоластов начиная от прп. Иоанна Дамаскина до св. Фомы Аквинского, Дунса Скотта и представителей второй схоластики.

Мы последуем ставшим уже общепринятым путем в изложении теологической позиции Аристотеля, согласно которой все аргументы о существовании Бога в конечном счете связаны и следуют из принципов метафизики (онтологии) мыслителя. Все 14 книг «Метафизики» направлены на специфическое знание, которому Аристотель не дает какого-то одного-единственного названия, но знание это описывается тремя различными способами. Это, во-первых, знание первых причин и первых принципов. Аристотель называет такое знание «мудростью» («софией») и рассуждает о нем в 1-й кн. («Альфа», Α). Во-вторых, это учение о бытии, искомая наука — это онтология, хотя самого этого слова у Аристотеля нет: «Существует наука, которая изучает бытие именно как бытие и его сущностные атрибуты» [Метафизика (Γ) 1]. В-третьих, в 6-й кн. «Метафизики» (Ε) 1) самой высокой наукой объявляется «первая философия», и если есть у Аристотеля что-то подобное теологии, то она рассматривается именно в этом месте, так утверждает Пьер Пеллегрин. Таким образом, искомая наука последовательно предстает в «Метафизике» как учение о причинах, как учение о бытии, как «первая философия» (теология).

Со времени неоплатоников, а затем Средневековья восторжествовали интерпретации первой философии, которые Мартин Хайдеггер назвал онто-тео-логией. Высшая наука — это наука о высшем бытии, т. е. о Божественном. Опираясь на онтологическое истолкование Исх 3:14 «И сказал Бог Моисею: Я есмь Сущий», христиане будут использовать в богословии инструментарий, выработанный Аристотелем в «Метафизике». Бог — это не только Высшее Существо, но и высшая причина всех существ (метафизика как наука о первопричинах). Он является источником акта бытия для всего существующего — всех вещей, которые оказались бы в небытии, если бы Бог не поддерживал их онтологически. Это то, что впоследствии будут называть «продолжающимся творением» (метафизика как наука о бытии как таковом). В 6-й кн. (Ε) «Метафизики» прямо утверждается, что теология — это высшая наука по сравнению с другими теоретическими науками — математикой и физикой. Аристотель заявляет: «То, что мы ищем, — это начала и причины существующего» [Метафизика, 1976, 180], и в конце главы мы читаем: «Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее — что оно такое и каково все присущее ему как сущему» [Метафизика, 1976, 182]. Именно заявленное исследование бытия и принадлежащих ему свойств есть теология. Последнее можно понять так, что если кто и отказывается отделить онтологию от теологии, то это сам Аристотель. Пьер Пеллегрин полагает, что метафизика только тогда завершена и полна, когда она использует три своих измерения: этиологическое, онтологическое и теологическое, которые не являются независимыми друг от друга, но образуют единую систему.

Все это вполне подходит Местру для его собственных метафизических размышлений, с той оговоркой, что этого недостаточно. Мироздание имеет моральное, провиденциальное, социально-политическое измерения. В этом смысле Местр предстает скорее как последователь Платона.

Разум. Обратимся вместе с графом де Местром к аристотелевскому наследию размышлений о разуме, его способностях и формах, в которых он себя реализует и проявляет себя. Основной замысел Аристотеля истолковывается обычно как попытка создания альтернативного по отношению к платоновской теории врожденных идей учения, но Местр видит в учении Аристотеля о потенциальном и актуальном разуме, в его теории силлогизма и рассуждениях о беспредпосылочном знании лишь вариант теории врожденных идей.

Предшествующее знание. Первая проблема состоит в том, чтобы найти отправную точку человеческого познания. И Местр, и Аристотель убеждены, что для того чтобы начать познавать, мы должны обладать некоторым начальным, исходным знанием. Местр ссылается на широко известный тезис Аристотеля, согласно которому человек не может ничему научиться, кроме как в силу того, что он уже знает (см. подр.: [Аристотель, 1976]). Для него важно подчеркнуть, что человек всегда обладает знанием, что он рождается «разумным». Этот тезис имеет универсальный характер, сама возможность познания основана на «предшествующем знании». Нужно только вербализовать, как можно понимать это «предшествующее знание». А это именно то, что, по мнению Местра, с необходимостью предполагает нечто подобное теории врожденных идей.

В своих исследованиях начал познания Аристотель предлагает различать две принципиальные способности мышления: первая находит свое выражение в учении об интеллекте как особой фундаментальной способности, в которой мысль предстает в нераздельном едином состоянии с ее объектом, второй вид интеллектуальной способности представлен в учении о силлогизме (демонстративном, аподиктическом).

Аристотель предлагает различать разные неделимые с мыслью объекты. В трактате «О душе» (кн. 3, гл. 3) мы находим исследование этих неделимых с мыслью объектов в проекции учения о потенциальном и действительном аспектах бытия. Ум, направленный на сущность предмета как его сути бытия, всегда истинен, здесь нет места для ложного (см.: [Аристотель, 1976, 436–437]). Именно таково постижение простых понятий: они всегда истинны, ошибки относительно них невозможны, они возникают, только когда мы высказываем суждение.

Пьер-Мари Морель указывает на эмпирическую теорию формирования непосредственного единства объекта мысли с разумом, возникающего на основании первичного чувственного восприятия и памяти. Это учение мы найдем во «Второй аналитике» (I, 3, 72b24; I, 23, 85a1; I, 33, 88b36) и «Никомаховой этике» (VI, 1141a 7–8) (см.: [Morel, 2003, 75]). Первые начала разума активируются через индуктивный акт, именно таким образом восприятие порождает общее. Только разум может и способен «схватывать» непосредственные начала. Это возможно потому, что сам ум и есть начало познания, он и есть изначальная истина, ибо ум и его предмет — одно и то же.

Другой вид интеллектуальной способности реализуется в суждении, объединяющем два понятия и одновременно разделяющем «данное целое» на два его элемента — субъект и свойство (признак). Этот тип знания Местр рассматривает через призму учения Аристотеля о силлогизме, которому он отводит особое место. Началом науки может быть только разум, началом науки не может быть сама наука, но только интеллект. Интеллект является принципом науки, так как нельзя иметь о чем-либо знание посредством доказательств, если не имеется первых непосредственных начал разума.

В этом учении Аристотеля о силлогизме Местр выделяет два принципиальных аспекта. Один касается исследования природы разума, и в этой перспективе силлогизм предстает в качестве формы разума, объявляется, что разум и силлогизм — это одно и то же. Второй аспект предлагает понимать учение о силлогизме как особом методе достижения истинного знания как силлогистическую форму научного познания, разработанную впоследствии в Средневековье.

Местр старается представить эти формы и логические законы как трансцендентальные и одновременно как имманентные формы самого разума. По его мнению,

Аристотель увидел силлогизм в человеческом разуме, разделил его на виды, нашел его законы и, если можно так выразиться, духовно анатомировал его.

В греческом языке слово «силлогизм» в его первоначальном и общем значении означает «рассуждение». Местр понимает силлогизм так же, как это делали Галилео Галилей или Рене Декарт, утверждая, что любой силлогизм — это своего рода уравнение, а то, что используется в математике, применимо во всех других науках. В силлогизме мы сопоставляем, сравниваем неизвестное с известным, и как только равенство доказано, неизвестное становится известно. Силлогизм является своего рода средним термином, объединяющим два крайних термина, это действие логоса (глагола), который в акте сопоставления предстает в интеллекте как результат, как плод этого взаимодействия.

Силлогизм является формой мышления, в основании которой находится принцип непротиворечия, другими словами, он основывается на единстве субъекта и объекта мысли, на принципе тождества. Это единство, в свою очередь, включено во все другие единства в рамках тотального единства разума и мира и связано с ними. Так понимаемая природа разума описывается Местром уже скорее в горизонте умонастроения блж. Августина, чем Аристотеля.

Тринитарная форма и единство разума. Местр интерпретирует силлогизм, используя августиновскую тринитарную методологию, согласно которой рассуждение реализуется в тринитарной форме. Греки называли «логизмом» (суждением) изолированную пропозицию, а силлогизмом (можно сказать, со-рассуждением) — объединение или триединство «логизмов», содержащее две истины и вытекающее из них заключение. Истина, как и жизнь, распространяется только через союз, образно говоря, две истины должны «вступить в брак», чтобы родилась третья истина. Структура человеческого мышления такова, что человек не может рассуждать, не делая вывода из двух посылок.

Душа и тело. Как разумная сущность связана с телом? Чтобы понять и осмыслить характер этой связи, необходимо обратиться к учению Аристотеля о душе.

Прежде всего душа трактуется Аристотелем как жизнь. Поскольку понятие «жизнь» имеет разные значения и может истолковываться по-разному, он дает ей следующее определение: «мы утверждаем, что нечто живет, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка или роста». Душа есть начало «растительной способности, способности ощущения, способности размышления и движения» [Аристотель, 1976, т. 1, 306–307].

Со времен Платона в природе человека стало обычным делом различать два аспекта: тело и душу. Но, в отличие от учителя, Аристотель считает, что душа и тело — это не две субстанции, а неразделимые элементы единой субстанции. Душа не может существовать вне тела. Душа и тело образуют единство, которое, пока длится, является полным и в котором душа и тело — лишь аспекты, различимые только философским взглядом. Христианство воспримет и проинтерпретирует это утверждение о нерасторжимом единстве души и тела в горизонте «воскресения». Фома Аквинский полагал, что тело является видимой частью души, это и есть собственно душа. Душе естественно быть в теле, смерть человека истолковывается как своего рода «свернутое состояние души», и воскресение людей будет в телах. Живой цельный человек это и есть душа в ее развернутом виде.

Аристотель с помощью созданного им самим неологизма пытается дать точное определение души, он заявляет, что «она есть энтелехия некоторого тела»; «душа не может существовать без тела и [вместе с тем] не есть какое-либо тело»; «душа есть некоторая энтелехия и смысл того, что обладает возможностью быть таким [одушевленным существом]» [Аристотель, 1976, т. 1, 309]. «Душа есть причина в трех смыслах, а именно, [она] есть причина как то, откуда движение, как цель и как сущность одушевленных тел» [Аристотель, 1976, т. 1, 402]. Энтелехия мыслится и как переход от возможного к действительному, к более совершенному, и как сама эта

совершенная осуществленность. Все это вызывало у Местра особый интерес к понятию «энтелехия».

Хотя трактаты Аристотеля по психологии относят к корпусу книг по естественной философии, физике в широком смысле или натурфилософии (см.: [Morel, 2003, 25]), в которых исследование строится на эмпирическом основании, в них есть учение о высшем элементе человеческой души — активном разуме.

Аристотель утверждает, что «существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь, некоторым образом, свет делает действительными цвета, существующие в возможности. И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью», и «этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний [об этом], так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, преходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить» (430a 22; ср. ссылки на это в 413a 4–7; b 24–27) [Аристотель, 1976, 435–436]. Но существует ли этот разум в индивидууме или включен в более широкое разумное единство, которое включает ангелов и Бога? Аристотель ничего не говорит на этот счет (см. подр.: [Ross, 1930, 186]).

Интерпретация книги «Лямбда» «Метафизики» Аристотеля. У Местра мы находим реконструкцию цепи аргументов, доказывающих наличие разумного нематериального принципа существования мира, являющегося также благом, совершенством (красотой) и жизнью. Для достижения этой цели он опирается на 12-ю кн. («Лямбда») «Метафизики».

В гл. XV «Исследования философии Фрэнсиса Бэкона», посвященной принципу самопроизвольного движения и движению вообще, мы находим эти прямые ссылки к книге «Лямбда». Само по себе неудивительно, что Местр обращается именно к этой книге, учитывая, что на протяжении длительной истории у нее сформировалась устойчивая репутация самой «теологичной» книги Аристотеля. В ней нередко видят единственное систематическое сочинение Аристотеля по теологии и «краеугольный камень всей „Метафизики“». Более того, эта книга считается самой платонической из всех работ Аристотеля, даже по сравнению с «Протрептиком».

Но все-таки вплоть до сегодняшнего дня нет согласия относительно этой книги, она по-прежнему привлекает внимание комментаторов, оценки и мнения которых значительно расходятся. Некоторые считают, что эта книга — просто компиляция «Физики», другие убеждены, что она является стержнем для всей системы (см.: [Tricot, 2004, 154]). С нашей точки зрения, важно учитывать, что наряду с платонической и теологической интерпретацией существует другая, более отвечающая научно-му эмпирическому духу всей аристотелевской философии.

Основная цель обращения Местра к этой книге проста: ему нужно показать существование изначального нематериального, активного и умопостигаемого принципа мира, именно такой принцип он находит в 12-й кн. «Метафизики» Аристотеля. Рассматривая в 7-й гл. вопрос о природе и источнике движения, философ приходит к выводу, что должен существовать перводвигатель, который движется, не будучи движимым, и который может быть понят как вечное и совершенное бытие. Он является субстанцией и чистой активностью» (1072 а 25), «он вечен, неподвижен и отделен от чувственно воспринимаемых вещей (1073 а 4). По Аристотелю, эта субстанция не может иметь никакой величины (протяженности), она проста и неделима (1073 а 8), она не подвержена ничему и неизменна (1073 а 12) (см. также: [Tricot, 2004, 156, 170, 174, 178]).

Это высшее бытие, будучи нематериальным, все приводит в движение, а «что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность. Движет так объект желания и предмет мысли; они движут, не будучи приведены в движение. А высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу, ибо предмет желания — это то, что кажется прекрасным, а высший предмет воли — то, что на деле прекрасно. Ведь мы скорее желаем чего-то потому, что оно

кажется нам хорошим, а не потому оно кажется нам хорошим, что мы его желаем, ибо начало — мысль. Ум приводится в движение предметом мысли, а один из двух рядов [бытия] сам по себе есть предмет мысли, и первое в этом ряду — сущность, а из сущностей — сущность простая и проявляющая деятельность» [Аристотель, 1976, 309].

«Прекрасное и ради себя предпочтительное» движет как предмет желания, подобно цветку, который привлекает пчелу. «Целевая причина находится среди неподвижного», и она «движет, как предмет любви движет любящего» (Метафизика, 1072 b 3). В этом своем качестве «Suprême Désirable» идентично «Высшей Разумности», и более того, этот первоисточник движения является «необходимым сущим (бытием) и началом» (Аристотель, 1976, 310). От этого начала зависит весь мир и вся природа. Это первоначало является умом и жизнью, «ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть его деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывные и вечное существование, и именно это есть бог» [Аристотель, 1976, т. 1, 310]. Он обладает благой жизнью, является разумом, мыслящим сам себя. Он есть необходимое бытие, и, как необходимое, он есть Благо (1072 b 10). Его жизнь — это созерцание Красоты, Его природа — разумна, суверенна и совершенна.

Кажется, что в таком понимании первоначала нет ничего, с чем бы не согласился Местр, за исключением вопроса о непосредственном участии Бога в делах подлунного мира, в его истории и ее событиях, на котором настаивает савойский аристократ.

Интерпретация Местра. Обращаясь в «Исследовании философии Бэкона» к вопросу о происхождении движения в целом, Местр с целью иллюстрации прибегает к учениям Аристотеля и Ньютона, поскольку, по его мнению, они в конечном итоге признают существование нематериального источника движения. В случае Ньютона это начало усматривается как причина существования всеобщего тяготения [Maistre, vol. 2, 1884, 273].

В начале главы, посвященной этой теме, мы сталкиваемся с понятием *принципа бытия*, которое, утверждает Местр, исключает саму возможность чего-то материального в своей природе, ссылаясь на кн. XII, гл. 6 «Метафизики» (1071 b 20) [Аристотель, 1976, 307]. Он перечисляет и уточняет характеристики этого принципа бытия, утверждая, что он является разумным [Maistre, 1884, 303, 304]. Как и Аристотель, он заявляет, что материя не может быть движима сама по себе, а только «творческой силой». Местр воспроизводит почти дословно текст Аристотеля. Чтобы избежать регресса в бесконечность в поисках первопричины движения, мы вынуждены признать существование субстанции, которая движется, не будучи движимой, и которая может быть постигнута только разумом.

Для обоих философов этот принцип бытия должен быть вечным и активным, и его следует отличать от таких вечных существ, «которые можно назвать серединными, поскольку они изменчивы, изначально движимы и подвижны». Для Аристотеля такое срединное положение занимает первое небо, сфера неподвижных звезд. Это небо, взирая на перводвигатель, вечно стремится уподобиться его неизменности посредством движения по кругу. Для Местра такими посредниками между Богом и чувственным миром являются ангелы.

В этом принципе бытия, как и в перводвигателе, нет потенциальности, которая бы предшествовала актуальности, поскольку в так понимаемой субстанции ее действие и есть она сама. Для своего существования и деятельности она не нуждается во внешней силе. Она непосредственно не соприкасается с другими вещами и, поскольку не участвует в движении физическим образом, может оставаться неподвижной. Все это призвано убедить в существовании вечного бытия, неизменного по своей сущности и отдельного от чувственного, но присутствующего в мире в качестве принципа бытия. Эти рассуждения приводят нас к обширной теме целевых причин.

Целевые причины. Местр посвящает разбору этой темы обширную главу в «Исследовании философии Фрэнсиса Бэкона» [Maistre, 1836, vol. II, 173–253]. Его главная

цель — защитить теорию врожденных идей от нападок на нее английского теоретика эмпиризма. Последний считает главными виновниками, породившими теорию целевых причин и введшими в естественную философию теологию, Платона и его предшественника Пифагора. Эти ошибочные и пагубные для научного познания, по мнению Бэкона, допущения, были подхвачены и развиты в дальнейшей истории многими философами, среди которых он особо выделяет Цицерона, Сенеку и Плутарха (см.: [Maistre, 1836, vol. II, 185]). Главный упрек Бэкона состоит в том, что учение о целевых причинах мешает и вредит исследованию настоящих физических причин (см.: [Бэкон, 1977, т. 1, 229]).

Позиция Аристотеля в данном контексте не является объектом внимания Бэкона, и понятно почему: философская мысль последнего также держит дистанцию от теологии и соответствующих словаря и понятий, хотя само учение о целевых причинах занимает в философии Стагирита одно из центральных мест. Аристотелевский подход будет чужд Бэкону по другой причине, а именно в связи с абстрактностью, идолопоклонством рационализма в ущерб живому познанию в опыте и эксперименту. В философии Демокрита Бэкон видит более правильную и успешную познавательную стратегию. Оставляя в стороне теологию и не поддаваясь чарам «идолов разума», она, по его мнению, в познании физических причин природы проникла глубже, чем философия Платона и Аристотеля. Местр последовательно критикует позицию Бэкона, считая учение о целевых причинах «бичом материализма» (см.: [Maistre, 1836, vol. II, 179]).

Что же это такое — целевые причины? Интуитивно нам несложно допустить, что для каждой конкретной вещи и каждого вида существ существуют свои цели, которые ведут их к полноте осуществления. Нетрудно также предположить в перспективе тотального единства существование главной цели для совокупности всех вещей, в которой реализуются все частные цели, своего рода цели всех целей. Иными словами, можно различать цель, которая всегда находится вне предметов, но влечет их всех к себе, подобно трансцендентному Благу Платона или Единому неоплатоников, одновременно имманентному и трансцендентному, и целевую причину, включенную в видовую форму предметов и существ, которая задает форму и определяет развитие существа от зародыша до достижения завершенности.

Первая гипотеза объясняет действие трансцендентного начала следующим образом: всякая природа стремится к чему-то, она желает своей цели, чтобы наилучшим образом осуществить свое предназначение. В случае с неодушевленными предметами это стремление реализуется через их природу, их строение. Точно так же растения и животные всегда стремятся к наилучшему результату (*De Anima* 415a26–b2). Все стремится к лучшему, к благу (*De gen.* et corr. 336b27–28). Целевая причина, взятая в этом смысле, движет, притягивая все к себе как объект любви (см.: [Аристотель, 1976, 309]). Можно, таким образом, указать ряд смыслов, соотносимых с учением о целевых причинах, среди которых цель как трансцендентное начало, как трансцендентальная и имманентная форма всего существующего, как то, что реализуется в диалектике потенциального и действительного, и наконец, как то, для чего Аристотелю потребовалось создать понятие «энтелехия».

Энтелехия у Местра и Аристотеля

Мир и всё в нем находится в движении и изменении. Аристотель заявляет, что движение является энтелехией того, что находится в потенциальном состоянии, в той мере, в какой оно обладает силой к осуществлению этой потенции. Движение — это энтелехия того, что реализуется.

Хотя термины «движение» и «действие» часто синонимичны, Аристотель определяет движение как некую деятельность, которую нельзя отнести к уже выявленным им видам. «Причина этого в том, что возможное, деятельностью (осуществлением) чего [является движение], не завершено» [Аристотель, 1981, 106]. В отличие от этой

незавершенной реализации возможного энтелехия означает завершенность, а в динамическом смысле это процесс этой завершенности (Физика, кн. II, 201 b 32).

Аристотель часто использует понятия «энергия» и «энтелехия» как синонимы, и их порой трудно отличить друг от друга (см., напр.: [Аристотель, 1976, 238]; см. также: [Tricot, 2004, 42]). Но все-таки это не синонимы. Т. Ю. Бородай проясняет проблему следующим образом: «Энтелехия, по Аристотелю, во многом тождественна энергии и есть реализация заложенных в данном существе способностей и возможностей (в первую очередь, способности к бытию; у живого существа — к жизни); обе противопоставляются потенции (δύναμις). Энтелехия, как и энергия, может означать, во-первых, процесс реализации, во-вторых, состояние реализованности (τὸ ἐντελέχεια ὄν — действительно существе), в-третьих, реализующее начало, форму („материя есть потенция, а форма — энтелехия“, О душе, 414a16). Энтелехия, как действительно существе, предшествует потенциальному („потенциально существе возникает благодаря существе реально“, букв. энтелехийно существе — греч. ἐντελέχεια ὄντος, История животных, 734a30; «действительный человек создает человека из потенциально существующего человека», Физика, 202a11)» [Бородай].

Для Местра важно, что термин «энтелехия» обозначает то, что является сущностным или субстанциальным действием [Maistre, 1836, vol. II, 296]⁹.

Если в «Метафизике» и «Физике» Аристотеля энтелехия часто выступает как синоним термина «энергия» и применяется в отношении к форме и движению¹⁰, то в трактате «О душе» этот термин получает особое значение. Аристотель заявляет, что «душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью», а «живое в возможности — это не то, что лишено души, а то, что ею обладает», или то, в силу чего живое существе живо. «Энтелехия есть единое и бытие в собственном смысле». «Душа есть суть бытия и форма (логос) естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя («О душе», 412a27; 412b10) [Аристотель, 1976, 395]. Душа неотделима от тела, но некоторые ее «части», такие как ум, как представляется Аристотелю, способны, «могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего» [Аристотель, 1976, 398].

Этот врожденный и сущностный принцип проявляется в изначальной интенции к благу (De anima 3.10, An pr. 70b9–12). В отличие от движения, энтелехия в статическом смысле означает завершенность (accomplissement), а в динамическом — процесс этой завершенности. В этом случае представляется возможным рассматривать некоторые черты энтелехии по аналогии с перводвигателем и вечным движением. А если есть вечное движение, то в нем нет никакой потенции, оно всегда должно быть деятельным.

Местр в главе, посвященной вопросу спонтанного движения, утверждает, что невозможно понять, что такое энтелехия, не проанализировав ее связь с понятиями души и разума. Различные философские школы, от атомистов до идеалистов, по-разному трактовали природу и сущность разума. Материалисты стремились представить его как некую тонкую материю, например типа воздуха, огня или «теплого дыхания», а идеалисты рассматривали разум как особую природу, отличную от всего материального. Одни считали разум субстанцией, совершенно отличной от всего материального, а другие доказывали, что это особый вид активности, источник которой пребывает во взаимодействии, присущем ему (см.: [Glaudes, 2007, 529; Местр, 2016, 75–76]).

Местр критикует Бэкона за неправильное понимание и использование понятия «энтелехия» и дает платоническую интерпретацию неологизма Аристотеля. Именно через аристотелевское понятие энтелехии Местр парадоксальным образом старается показать нематериальность души, хотя, видимо, цель у Стагирита была прямо противоположная. И более того, он считает, что Аристотель специально придумал это

⁹ «Il faut distinguer le mouvement de l'acte et l'entéléchie de celui-ci, elle n'est qu'un acte essentiel ou substantiel».

¹⁰ Движение есть энтелехия подвижного, поскольку оно подвижно; движение есть энтелехия потенциально существующего; и даже: движение есть энтелехия материи.

слово, чтобы подчеркнуть нематериальность фундаментальных сил мира. Для него важно, что слово «энтелехия» означает субстанциальное действие души.

Энтелехия и интеллигибельность. Местр настаивает на том, что энтелехия имеет умопостигаемую природу. Он считает, что, в отличие от Бэкона, никто не пытался применять понятие «энтелехия» к чувствующей душе, никто из философов не рассматривал душу как отдельную от интеллекта¹¹. Он всеми силами сближает понятие энтелехии с идеей Платона, отступая от аристотелевского смысла этого понятия.

Энтелехия (душа) как источник самодвижения. У всех живых существ есть «внутренний мотор», или внутреннее стремление, интенция, или врожденный импульс для движения (Phys. 192b13–15, 18). Этот врожденный сущностный принцип проявляет себя в стремлении к благу (De anima 3.10, An pr. 70b9–12). В так трактуемой энтелехии можно усмотреть характеристики аристотелевского перводвигателя и вечного движения. Если существует вечное движение, то оно должно всегда действовать, всегда должно быть активным, и если есть вечный двигатель, то в нем не должно быть никакой потенциальности, он должен представлять собой чистую актуальность.

В энтелехии мы можем усмотреть источник самодвижения, который можно мыслить по аналогии с перводвигателем «Лямбды». Его характеристики мы уже рассмотрели, нам остается только перечислить главные: он не может быть материальным, он является чистой активностью без всякой потенциальности, он представляет собой мышление, мыслящее само себя, и он является источником притяжения всего и парадигмой для всего существующего. Все это применимо по аналогии в отношении понятий души и разума.

Энтелехия и сущность человеческой природы (социальное, этическое, политическое измерение природы человека)

Рассмотрение вопроса о сущности человеческой природы немислимо без рассмотрения ее в горизонте социальной природы человека. Исходя из того, что человек может стать самим собой и реализовать свою природу в полной мере только в социокультурном мире «общего блага» в его этическом, аксиоматическом и правовом измерениях, и опираясь на тезис, что природа ничего не делает напрасно, необходимо уточнить, что же именно понимал Аристотель под определением человека как «политического живого существа». Идея о преформизме может касаться не только биологического аспекта человека, но и пониматься более широко, как предзаданная форма, реализуемая в социальном измерении человека (моральном и политическом), как энтелехия живого политического существа.

Человек обладает специфическими способностями, которые ведут его к моральной жизни, к действию, осуществляемому на основании рационального решения (*προαίρεσις*), принимаемого на основании свободного выбора. Представляется невозможным свести человеческую деятельность к тому, что способны делать животные. Человек не может быть понят и определен только на основании естественных законов, он способен к выбору и свободе (см. подр. «Никомахову этику» (VI, 2, 1139b4–5)). Этическое и политическое в философской мысли Аристотеля тесно взаимосвязаны (см. подр.: [Bodéüs, 1982]). Знаменитое определение человека как политического существа (животного) по-прежнему требует уточнений: что именно имеет в виду Аристотель, утверждая это? Давид Лефевр насчитывает в аристотелевском корпусе 9 мест, где встречается данное выражение: 3 раза в «Политике», 4 раза в «Этиках» — один раз в «Эвдемовой» и 3 раза в «Никомаховой этике», и 2 раза в «Истории животных» (см.: [Aristote, 2017, 55–88]).

Традиционно различают два типа интерпретаций выражения «политическое животное» в отношении человека. Согласно первому, это тот, кто живет в городе. Животные не живут в городах, мы используем другие слова для указания, где

¹¹ «Qui ont taché d'appliquer le nom d'entéléchie à l'âme sensible considérée comme puissance séparée de l'intelligence? Il n'en cite et n'en pouvait citer aucun» [Maistre, 1836, vol. II, 299].

и как они живут. Только человек живет в городе, то есть «политический» — это видообразующий, атрибутивный признак человека. Вторая интерпретация связана с биологическим контекстом: человек и некоторые виды животных по природе своей живут совместно с представителями своего вида. Каноническая версия определения самого Аристотеля содержится в 1-й кн. «Политики» (1253a2–3). Человек (ὁ ἀνθρώπος) объявляется по природе своей существом политическим, делается это на основании утверждения, что он призван жить в государстве, которое само появляется естественным образом и «принадлежит к тому, что существует по природе». Аристотель критикует конвенционалистские подходы к решению вопроса о возникновении города и государства. Всякое государство является продуктом естественного возникновения, оно является завершением первичных общин, семьи и селений, их высшей формой, в который призван жить человек. «Государство принадлежит к тому, что существует по природе, и человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек» [Аристотель, 1984, 378]. То есть ничто нам не мешает трактовать эти утверждения в пользу социального преформизма, предзаданности и реализации политической формы как энтелехии человеческой природы.

К этому следует добавить замечание Анник Жолэн, что разум также естествен для человека и «природность» политического в человеке должна иметь свой коррелят с «природностью» разума в человеческой природе (см. подр.: [Aristote, 2017, 89–107]). Эта человеческая природа обладает такими качествами и способностями, которые необходимым и наилучшим образом реализуются только в городе-полисе: это логос (разум и язык), способность отличать красивое от безобразного, справедливое от несправедливого (Pol., I, 2, 1253a9–10 et 14–18). Человек всегда стремится к счастью (см. подр.: [Aristote, 2017, 64]), которого можно достичь только при условии развития моральных и интеллектуальных способностей, заложенных в природе человека. «Политическое животное», гражданин — это свободный человек, у него есть способность принимать разумные решения на основании свободного выбора (προαίρεσις). Он способен создавать город-полис, этот особый самодостаточный вид совместной жизни. Ни животные, ни рабы не создают городов (Pol., IV, 4, 1291a10). Город является особой и лучшей формой совместной жизни, в которой человек может реализоваться в наилучшем своем виде, как разумное и нравственное существо¹². При этом жить в городе это не значит жить все равно в каком городе¹³.

В «Истории животных» прилагательное «политический» используется, чтобы подчеркнуть общие социальные особенности для некоторых видов живых существ, то есть фиксируется внимание на общем биологическом основании для животных и людей. В данной перспективе человек определяется как просто *чуть больше политический*, чем представители других животных видов.

В этом случае возникает вопрос об адекватности понимания самой природы человека: если человек разделяет с животными одну и ту же природу *политичности*, то его тогда нельзя определить через этот термин и нужно искать иной видообразующий признак. Например, таким собственным признаком человека объявляется его способность к познанию, способность к научной деятельности (Тописка V, 4). Только человек способен к свободе выбора и к памяти в отношении самого себя. Человек стремится к счастливой жизни, и государство нужно именно для того, чтобы этого можно было достичь¹⁴. С небольшими модификациями определение человека

¹² «C'est le sens restrictif, d'un passage de Pol., III, 9, 1280a31 et suiv.: c'est en vue du bien-vivre que l'on ensemble en cité, il n'existe pas de cité d'esclaves ni d'animaux, car ni les uns ni les autres ne participes pas au bonheur ni à la vie guidée par un choix réfléchi» [Aristote, 2017, 61].

¹³ «En Politiques III,6, il établit que ce n'est pas le besoin ou le manque qui est à l'origine de la cité mais un sentiment du bien-être naturellement présent dans la vie humain» [Aristote, 2017, 61].

¹⁴ «НА, I, 1, 488b24–26, dans l'énumération des caractères distinctifs des animaux — seul l'être humain est capable de délibérer, βουλευτιόν, et de se remémorer, ἀναμνησκεισθαι» [Aristote, 2017, 62].

как *политического животного* присутствует в этических произведениях Аристотеля (см. подр.: [Morel, 2017]). П.-М. Морель указывает на следующие случаи и анализирует их: EN, I, 5, 1097b11; EN, VIII, 14, 1162a17–18; EN, IX, 9, 1169b18–19; EE, VII, 10, 1242a22–23. Он обращает внимание на то, что в этических трактатах Аристотеля понятие «политического животного» выполняет роль принципа, но не роль демонстративную или доказательную. Данное понятие используется с различными целями, в частности для того, чтобы иметь возможность выявлять искомый смысл во взаимоотношениях различных понятий, в которых нуждается этический дискурс, или для того, чтобы разрешать апории. Пьер-Мари Морель констатирует, что в этике понятие «политический» вариативно и особое отношение имеет с понятиями «счастье» и «дружба»¹⁵.

Для Жозефа де Местра моральное и политическое измерения реальности являются фундаментальными, но, в отличие от Аристотеля, центральное положение для него и в этом вопросе занимает религиозный аспект. Все творчество Местра, все его наиболее известные произведения написаны в теоцентричной перспективе.

Природа человека, первородный грех. Чтобы продемонстрировать универсальность христианской догмы на протяжении всей истории человечества, Местр искал ее следы повсюду, даже в примитивных и языческих культурах. В «Санкт-Петербургских вечерах» Местр перечисляет различных защитников тезиса о первородном грехе, цитируя Цицерона, который, в свою очередь, опирается на Аристотеля.

Знаменитый фрагмент о связи тела и души из «Протрептики» обычно трактуется в платоническом ключе. Учитывая, что эта книга — одна из первых в творчестве Аристотеля, где очень сильно влияние Платона, такая оценка верна и справедлива. В этом фрагменте дается образ человеческой природы, «подвергающейся ужасным мучениям несчастного, привязанного к трупу и обреченного гнить вместе с ним»¹⁶. Это сильный образ, очень явный и яркий, то, что всегда любит и использует сам Местр. Следует отметить, что этот отрывок можно интерпретировать по-разному. Учитывая то, что мы знаем об эволюции аристотелевской мысли, примечательно, что он трактует природу человека таким образом, что душа страдает от своей связи с телом, что позволяет говорить о том, что душа — это не просто тело. Этот отрывок взят из трактата «Протрептик», где мы все еще находим платонического Аристотеля.

Критика. Местр настаивает на необходимости систематической критики метафизики, оторванной от теологии, такого типа, как бэконовская, которая, в свою очередь, не просто так была активно поддержана просветителями. В подобного рода системах на первый план выносятся понятие науки, при этом старательно разрываются связи с религиозной метафизикой. Такие подходы, согласно Местру, закладывают фундамент, основу для ошибок, разлагающих и опустошающих общество. Он уверен, что «основы этой науки были ложными от Аристотеля до наших дней». Речь идет о влиянии системы метафизических взглядов на представления о политической и социальной деятельности вне религиозного аспекта. Несомненно, такая связь существует, и она очень важна. Современные исследования в этой области, например Карла Шмитта или Лео Штрауса, дают хорошие примеры, подтверждающие этот тезис.

Наука. Местр в полной мере осознавал, что в его время наука стала главным полем битвы в идеологической борьбе, и стремился защитить традиционную парадигму. Он предвидел негативные последствия для общества и личности, к которым ведет неверно понятая наука, основанная на принципах материализма и атеизма.

¹⁵ «Au terme de cette première analyse, quatre points retiennent plus particulièrement l'attention: a) dans les traités étiques, ZP a fonction de principe et non pas de conclusion ou de demonstrandum; b) elle est utilisée à des fins diverses, notamment pour définir les différentes notions dont on a besoin pour élaborer le discours éthique ou pour résoudre des apories particulières; c) le sens de politikon est variable; d) l'usage de ZP a un rapport particulier avec deux problématiques centrales et étroitement liées l'une à l'autre: celle du bonheur et celle de l'amitié ou affection» [Morel, 2003, 113–114].

¹⁶ «Le deuxième nature, Il a cité même et adopté quelque part la comparaison d'Aristote, à qui la contemplation de la nature humaine rappelait l'épouvantable supplice d'un malheureux lié à un cadavre et condamné à pourrir avec lui» [Glaudes, 2007, 487–488].

В противоположность позитивистским тенденциям он настаивает на том, что ключ к науке — это естественная близость науки и религии. Он был убежден, что однажды родство науки и религии органичным образом вновь объединит их в сознании какого-нибудь гениального человека. И это будет началом новой религиозной эпохи, в которой проявится интеллектуальное преобразование Европы.

Жозеф де Местр был одним из первых, кто предпринял систематическую критику философии Фрэнсиса Бэкона. Но при жизни он не осмелился или не успел издать свой труд, посвященный Бэкону.

Фредерик Холдсворт, автор работы под названием «Англия и Жозеф де Местр», заявил, что не видит, чем бэконовский метод отличается от метода Аристотеля. Он убежден, что на самом деле в общей перспективе развития науки не существует ни бэконовского, ни аристотелевского метода, и наука античных философов не может отличаться по своей сути от современной науки. Наука — это своего рода универсальный метод познания. По его мнению, Бэкон не видел, что на самом деле он нападал не на метод Аристотеля, а на его средневековую интерпретацию. Английский исследователь признает, что концепции Коперника, Галилея и Тихо Браге существенно изменили или даже полностью опровергли выводы античной науки. Но, по его мнению, несомненно, что Бэкону принадлежит большая заслуга в том, что он, как никто другой, настаивал на необходимости принять во внимание эти новые научные методы. Для него не так важно, что Бэкон не смог должным образом оценить системы Галилея или Гилберта. Важно то, что он обратил внимание широкой публики на новые научные подходы и показал людям необходимость обновления экспериментального метода (см.: [Holdsworth, 1935, 79–80]).

По мнению Местра, английский канцлер не понимал в полной мере Аристотеля, на которого нападал. Науки функционируют не так, как представлял себе Бэкон: они прорастают, как все, что прорастает, растут, как все, что растет, и связаны с моральным состоянием человека. Чем более непосредственное отношение конкретные науки имеют к жизни человека, как, например, медицина, тем меньше они могут обойтись без религии. Местр отмечает, что мы вольны читать труды нерелигиозных врачей, ученых или писателей, потому что они обладают достоинствами стиля, но никто не позовет неверующего врача к себе в ситуации реальной болезни. Местр приводит в пример Цельса, который рекомендует обращаться к добродетельным врачам (Aug. Corn. Celsi, De Re med. Praef., lib. I). Люди должны искать прежде всего тех, кто поклялся любить всех людей, и сторониться тех, кто, согласно своей мировоззренческой позиции, не должен любить никого. Математика также подчиняется этому закону. Сравнивая верующих математиков с математиками-атеистами, Местр отдает предпочтение первым. На примере Леонарда Эйлера, который был глубоко верующим человеком, он хочет показать, что математика в руках подобных людей может быть эффективной, плодотворной и обращенной на благо человечества.

Местр считает, что люди в большинстве своем заблуждаются относительно природы и прогресса науки. Они ослеплены грубым софизмом, очаровавшим их умы, и, в силу этой зачарованности, они принимают следствия за причины. Занимаются только следствиями, утверждая, что бесполезно заниматься причинами, и не понимают, что такое причина. По мнению Местра, люди не хотят признать, что самые трудные для открытия истины оказываются самыми простыми для понимания. Если бы человек мог узнать истинную причину одного физического явления, он, возможно, понял бы и все остальные. Местр критикует философов за то, что они не понимают, что в материальном порядке не следует искать причины: их там не может быть, они находятся «над-материальном» уровне. Естественные науки ищут истины в материальном мире, но главная и конечная цель находится в мире разума (см. подр.: [Glaudes, 2007, 740]). Роль науки заключается в том, чтобы предложить религии телеологические аргументы и тем самым поддержать положения, предлагаемые Божественным откровением (см.: [Janet, Séailles, 1929, 998]).

Напомним, что Местр, как и Аристотель, опирается на принцип, согласно которому любое знание, будь то рациональное или опытное, строится на фундаменте предшествующего знания (см.: [Glaudes, 2007, 510, 529]). Они оба принимали за основополагающую максиму, что человек не может узнать ничего, кроме того, что он уже знает. Поэтому любое учение и любая рациональная наука основываются на предшествующем знании. Это «предшествующее знание» можно усмотреть в природе самого разума. По мнению Местра, если рассматривать вещи в соответствии с их реальной ценностью, то понимание природы разума является ключом ко всем остальным наукам и искусствам. Как Аристотель изящно и метко сказал, что «душа есть как бы рука: как рука есть орудие орудий, так и ум — форма форм» [Аристотель, 1976, 440]; (Aristotle, De Ame, III, 8), так и знание устройства разума является «искусством искусств». Мы легко и просто познаем все вещи и всё что угодно, если кто-то нас научит этому. Для Местра очевидно, что без «внешней помощи», а именно «помощи Бога», первые люди, заселившие мир после великой катастрофы всемирного потопа, не смогли бы ничего понять. Он провозглашает, что источник знания один, и этот источник — Бог. По мнению Местра, всё свидетельствует об этой истине со всех сторон и никогда истина не может противоречить сама себе, тогда как заблуждения и ошибки всегда противоречат сами себе. Это простое применение принципа непротиворечия ко всей совокупности истин, поскольку ни одна истина не может противоречить другой истине.

Местр разделяет точку зрения о цельности и единстве всего знания, в котором все науки тесно связаны между собой иерархически. Также для него очевидно, что знание, наука имеет историческое измерение. Но он не разделяет точку зрения эволюционистов, он отказывается рассматривать первобытное состояние человека и общества как первичное начальное состояние человечества, из которого оно должно эволюционировать. Дикость и варварство — результат деградации некоторых народов, а вовсе не первичное естественное состояние человечества. По мнению Местра, наши предки могли знать больше, чем мы. Модель развития науки не является линейной. Местр убежден, что когда-то люди обладали более совершенным и высоким уровнем знаний, чем сейчас. Это знание имело иное качество и сильно отличается от сухого и искусственного дискурса. Первоначальное знание было более тесно связано с религиозным и Божественным знанием.

Местр считает, что религия придает науке свободу и смысл. Если человек теряет связь с Богом в своем сознании, он деградирует. Если человек перестает молиться, он превращается в существо, склоненное к земле, постоянно занятое только законами и физическими исследованиями, уже не имеющее ни малейшего представления о своем естественном достоинстве. Вера в систему неизменных природных законов приводит людей к фатализму, превращает человека в «статую». Местр убежден, что человека окружают гибкие законы. Кажется, что если бы он жил в наше время, он с пониманием отнесся бы к идеям квантовой физики, многозначным логикам или синергетике Ильи Пригожина.

Моральная деградация человека является главной причиной, препятствующей ему обрести истинное знание. Он блуждает, потому что потерял свою главную цель. Это наказание, которого он не понимает. Таково несчастье людей, которые не могут в таком состоянии даже желать своего возрождения, не только по той причине, что человек не может желать того, чего не знает, но потому что люди морально огрубели, очерствели. Поэтому совершенно впустую, напрасно говорить им о том, кем они являются на самом деле и кем (чем) они должны быть (см.: [Glaudes, 2007, 558]). Согласно Местру, хотя человек погружен в Божественную реальность, он отказывается в ней жить. По его мнению, человек, который больше не молится, теряет свое главное предназначение. Если «социальная молитва», культ не встанет на пути всеобщей деградации, то человек может превратиться в настоящего зверя (см.: [Glaudes, 2007, 559]). Но в то же время человек, несмотря на свою деградацию, всегда несет в себе явные признаки своего Божественного происхождения, так что любое

универсальное суждение всегда более или менее истинно. Среди этих истин мы находим тот факт, что люди всегда и везде молились. Они могли молиться плохо, они могли просить не о том, о чем нужно, или не просить о том, о чем нужно, но они всегда молились.

Эта критика не означает, что Местр призывает небрежно относиться к разуму. Он высоко оценивает разум, несмотря на весь вред, который тот наносит. Парадоксальным образом Местр, подобно Бэкону, критически относится к идолопоклонничеству перед «априорным разумом», предлагает свои методы борьбы с ним. Всякий раз, когда разум противоречит здравому смыслу, мы должны отвергнуть его доводы. Догматы и традиции, соответствующие здравому смыслу, охраняют и защищают человека и истину.

Принцип определения истинной религии. Существует известное правило религии, согласно которому мы должны верить в то, во что верили всегда, везде и все. Нет ничего более истинного.

Местр отвергает тезис «абстрактного разума» об универсальном человеке. Опираясь на подобную логику, приходят также к детерминизму, к соблазну заставить людей поверить в неизменные законы природы, а это самая коварная доктрина, которая только может представиться человеческому разуму. Эта система может выглядеть привлекательно, но она ведет прямо к тому, что человек перестает молиться, то есть теряет духовную жизнь. Ведь, по мнению Местра, молитва — это дыхание души, и если ты перестаешь молиться, то перестаешь жить. Поскольку люди никогда не молились иначе, как в силу явленной религии (или признанной таковой), по мере приближения к деизму, который ничего не представляет и ничего не может, люди перестают молиться, они склоняются к земле, занятые только законами и физическими исследованиями и уже не имеют ни малейшего представления о своем истинном достоинстве и призвании.

Все возражения исчезают перед лицом истинной науки. Против истины не может быть возражений, иначе истина перестала бы быть истиной. По мнению Местра, религия и физика нуждаются друг в друге. Когда Европа стала христианской, когда священники стали всеобщими учителями, когда все народы Европы были христианизированы, когда теология заняла свое место во главе преподавания, а другие науки расположились вокруг нее, как фрейлины вокруг своей государыни, когда человеческий род был подготовлен к этому, ему были даны естественные науки и стал возможен научный прогресс.

Источники и литература

1. Аристотель (1975) — *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 550 с.
2. Аристотель (1978) — *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2.
3. Аристотель (1981) — *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1981. Т. 3.
4. Аристотель (1984) — *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4.
5. Бородай — *Бородай Т. Ю.* Энтелехия // Новая философская энциклопедия ИФ РАН. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0194d86f3ba748084f864994> (дата обращения: 31.07.2024).
6. Бэкон (1977) — *Бэкон Ф.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 1. 567 с.
7. Бэкон (1978) — *Бэкон Ф.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. 575 с.
8. Конференция (2024) — *Даренский В. Ю., Котельников В. А., Медоваров М. В., Минаков А. Ю., Самуйлов Г. Н., Лебрён Р., Суарес Х. М. Н., Гаврилов И. Б.* Жозеф де Местр (1753–1821) и русская мысль: к 270-летию савойского религиозного мыслителя. Материалы Международной конференции научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» от 7 ноября 2023 г. // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 24–64.
9. Местр (2016) — *Местр Ж., де.* Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 2016.

10. Самуилов (2024) — *Самуилов Г. Н.* Платон и Жозеф де Местр // *Христианское чтение*. 2024. № 2. С. 199–214. DOI 10.47132/1814–5574_2024_2_199.
11. Aristote (2017) — *Aristote*, *l'animal politique* // Sous la dir. de R. Güremen et A. Jaulin. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2017.
12. Bergson (1907) — *Bergson H.* *L'Évolution créatrice*. Paris: Alcan, 1907.
13. Bodéüs (1982) — *Bodéüs R.* *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Paris, 1982.
14. Bodéüs (1992) — *Bodéüs R.* *Aristote et la théologie des vivants immortels*. St-Laurent (Québec); Paris, 1992.
15. Deluc (1802) — *Deluc J.-A.* *Précis de la philosophie de Bacon*. Paris: Nyon, 1802. 324 p.
16. Glaudes (2007) — *Joseph de Maistre*. *Œuvres, suivies d'un Dictionnaire* / Ed. par Pierre Glaude. Paris: Editions Robert Laffront, S. A., 2007.
17. Maistre (1836) — *Maistre J., de*. *Examen de la philosophie de Bacon: en 2 vols*. Paris; Lyon, 1836.
18. Morel (2003) — *Morel P.-M.* *Aristote Une philosophie de l'activité*. Paris: GF Flammarion, 2003.
19. Morel (2017) — *Morel P.-M.* *Animal politique, animal pratique. La thèse de «l'animal politique» dans les traités éthiques d'Aristote* // *Aristote, l'animal politique*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2017. P. 109–120.
20. Holdsworth (1935) — *Holdsworth F.* *Librairie ancienne Honoré champion, 5 quai Malaquais, VIe*. Paris, 1935.
21. Natorp (1888) — *Natorp P.* *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik* // *Philosophische Monatshefte*. 1888. Bd. 24. S. 37–65, 540–574.
22. Ross (1930) — *Ross W.D.* *Aristote*. Paris: Payot, 1930.
23. Janet, Séailles (1929) — *Janet P., Séailles G.* *Histoire de la philosophie: Les problèmes et les écoles*. Paris, 1929. In 8°.
24. Tricot (2004) — *Aristote*. *Métaphysique. Traduction, Notes et Index* / Nouvelle éd. entièrement refondue avec comm. par J. Tricot. Paris: Vrin, 2004.
25. Triomphe (1968) — *Triomphe R.* *Joseph de Maistre, l'étude de la vie et les enseignements d'un mystique matérialiste*. Genève: Droz, 1968.

Д. И. Макаров

**«Умереть, уснуть». Философские замечания
о жизни и смерти героев современной литературы
(К. Р. Сафон, У. Эко)
с позиций трехзначной логики Бочвара**

УДК [164+510.6]:82.09
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_278
EDN JNXMAE



Аннотация: Трехзначная логика Д. А. Бочвара, будучи одной из современных фрегеанских логик с дополнительным (третьим) истинностным значением $\frac{1}{2}$, означающим «ложь» или, выражаясь точнее, «неопределенность», оказывается удобным подспорьем при разрешении некоторых спорных вопросов, связанных с семантическим истолкованием универсума художественного произведения. Приводятся доказательства справедливости данного соображения на примере разбора пропозиций о смерти Давида Мартина и о реальности бытия Корелли, героев тетралогии Карлоса Руиса Сафона «Кладбище забытых книг» (2001–2016), а также о реальности бытия главного героя романа Умберто Эко «Таинственное пламя царицы Лоаны» (2004); и на некоторых иных.

Ключевые слова: трехзначная логика Бочвара, фрегеанскость, третье истинностное значение, неопределенность, Карлос Руис Сафон, Умберто Эко, Н. А. Бердяев, Давид Мартин, Корелли, «Кладбище забытых книг», «Таинственное пламя царицы Лоаны», эго героя.

Об авторе: **Дмитрий Игоревич Макаров**

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

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

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

Для цитирования: Макаров Д. И. «Умереть, уснуть». Философские замечания о жизни и смерти героев современной литературы (К. Р. Сафон, У. Эко) с позиций трехзначной логики Бочвара // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 278–284.

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

Статья поступила в редакцию 01.05.2024; одобрена после рецензирования 06.06.2024; принята к публикации 25.06.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Dmitry I. Makarov

**“To Die, to Sleep”. Some Philosophical Notes
on the Life and Death of Contemporary Fiction Characters
(C. Ruiz Zafón, U. Eco *et al.*)
from the Perspective of D. Bochvar’s Three-Valued Logic**

UDK [164+510.6]:82.09

DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_278

EDN JNXMAE



Abstract: D. Bochvar’s three-valued logic, being a contemporary Fregean logic with the additional third truth-value $\frac{1}{2}$, meaning “lie”, or, to be more precise, “indeterminacy”, turns out to be a valuable support for resolving some controversial issues related to the semantic interpretation of the universe of a work of art. Evidence of the validity of this idea is provided by analysis of the propositions on David Martín’s death and on the reality of Corelli’s existence, characters from C. Ruiz Zafón’s *The Cemetery of Forgotten Books* (2001–2016), as well as on the reality of the existence of the main character of U. Eco’s *The Mysterious Flame of Queen Loana* (2004) etc.

Keywords: D. Bochvar’s three-valued logic, Fregeanity, the third truth-value, indeterminacy, Carlos Ruiz Zafón, Umberto Eco, Nikolay A. Berdiaev, David Martín, Corelli, *The Cemetery of Forgotten Books*, *The Mysterious Flame of Queen Loana*, character’s self.

About the author: **Dmitry Igorevich Makarov**

Doctor of Philosophy, Associate Professor, Leading Research Fellow at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of Russian Academy of Sciences.

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

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

For citation: Makarov D.I. “To Die, to Sleep”. Some Philosophical Notes on the Life and Death of Contemporary Fiction Characters (C. Ruiz Zafón, U. Eco *et al.*) from the Perspective of D. Bochvar’s Three-Valued Logic. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 278–284.

Funding: The study was supported by the grant of the Russian Science Foundation No. 23-18-00251 “Byzantine Renaissance: institutional foundations and theological-metaphysical sources of religious-political discourse of the second half of the 11th–15th centuries” (Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences), <https://rscf.ru/project/23-18-00251/>.

The article was submitted 01.05.2024; approved after reviewing 06.06.2024; accepted for publication 25.06.2024.

В наши дни становится все яснее, что «некоторые многозначные логики могут служить в качестве полезной аппроксимации» не только «логической структуры естественного языка» [Карпенко, Томова, 2016, 6], но и возвышающегося над ней и из нее вырастающего универсума художественного произведения. Кроме того, введение в логику дополнительных ИЗ (истинностных значений) способно расширить границы мыслимости сущего вообще (см.: [Beall, Priest, 2021, 20–30]).

Основным выводом нашей статьи 2020 г. о тетралогии Карлоса Руиса Сафона (1964–2020) «Кладбище забытых книг» (2001–2016; далее – КЗК) была гипотеза о том, что один из главных героев тетралогии, писатель Давид Мартин, на самом деле не умер, вопреки некоторым указаниям в четвертом томе, «Лабиринт призраков» (далее – ЛП), а лукавый дух Корелли, с которым Мартин заключает договор в томе втором, «Игра ангела» (далее – ИА), реально существует, опять же вопреки некоторым намекам автора в пользу обратной гипотезы в романе «Узник Неба» (далее – УН) и особенно в ЛП (в первом томе саги – «Тень ветра» (далее – ТВ) – речи ни о Мартине, ни о Корелли не идет) (см.: [Макаров, 2020, 119, 122, 124–126]). Теперь, по более зрелом размышлении, мы бы хотели верифицировать и уточнить соответствующие представления. И на этом пути нам не обойтись без трехзначных логик с третьим – неопределенным – истинностным значением, из которых для удобства была выбрана логика Д. А. Бочвара V_3 , удобно формализованная в 10-е гг. XXI в. А. С. Карпенко (1946–2016) и Е. Н. Томовой. Наша статья уделяет должное внимание лишь ничтожной части того материала, что содержится в V_3 и аналогичных ей логиках (например, в логике Лукасевича), и тем не менее, как кажется, даже и в таком виде наши симплифицированные наблюдения и рассуждения могут принести пользу филологам, философам, семантистам, логикам и представителям смежных гуманитарных специальностей.

В самом деле, оценим истинностное значение пропозиции «Давид Мартин умер» = «Смерть ДМ имела место (в реальном мире)» в каждом из четырех романов тетралогии «Кладбище забытых книг» и, как итог, в КЗК в целом, в терминах логики Д. А. Бочвара V_3 (0 – не было; 1 – была; $\frac{1}{2}$ – неопределенное ИЗ, ни да, ни нет). См. табл. 1.

Табл. 1. Истинность пропозиции «Давид Мартин умер» в четырех романах КЗК (и, как итог, в КЗК в целом) в терминах логики Бочвара V_3

«Тень ветра» (2001)	«Игра ангела» (2008)	«Узник Неба» (2011)	«Лабиринт призраков» (2016)	КЗК
0 (нет героя)	0	$\frac{1}{2}$ (0 – до 1940; $\frac{1}{2}$ – после 1940; итого – $\frac{1}{2}$)	1 (показания Вероники-Ариадны), с близостью к $\frac{1}{2}$ (ведь событие описано лишь в косвенной речи героини, а не в прямом нарративе автора); если угодно, 1 – для Ариадны и Леандро, $\frac{1}{2}$ – для остальных	$\frac{1}{2}$

В любом случае, если хоть в какой-то из формул (или допускающих частичную формализованную запись пропозиций) в логике Бочвара возникает значение $\frac{1}{2}$, то, согласно правилам внутренней конъюнкции \cap , разработанным в данной логике, результирующая будет также равна $\frac{1}{2}$ [Карпенко, Томова, 2016, 13] («ложь дает в итоге ложь»; или, более осторожно, «неопределенность порождает неопределенность»), на что обращают внимание и А. С. Карпенко с Е. Н. Томовой: «приписывание хотя бы одному из аргументов значения $\frac{1}{2}$ оказывается достаточным для того, чтобы

вся формула имела значение $\frac{1}{2}$. Такое свойство внутренних связей является следствием интерпретации $\frac{1}{2}$ как „бессмысленность“, т.е. бессмысленность влечет за собой бессмысленность» [Карпенко, Томова, 2016, 13–14].

В нашем случае (см. табл. 1): $0 \cap 0 \cap \frac{1}{2} \cap \frac{1}{2} \cap 1 \supset \frac{1}{2} \{1\}$.

Что и требовалось доказать. Вообще говоря, для традиционной фрегеанской логики (сосредоточенной на *истинностных значениях* формул и пропозиций, а не на стоящих за ними ситуациях) на этой констатации все и заканчивается; с позиций современной ситуационной семантики, в которой, напротив, «денотатами пропозиций оказываются описываемые ими *ситуации* (а не их — пропозиций — истинностные значения)¹, с нее все только начинается. Ситуация одновременной «смерти» и «не-смерти» героя, конечно, выходит за рамки консистентности; думается, Сафон специально завершает свою тетралогию так, чтобы разные группы читателей могли понять ее каждая сообразно со своим внутренним настроением.

Перед нами, вообще говоря, — классический пример неопределенного события (своего рода fuzzy set) в литературе. Примеры аналогичных вопросов: кто является убийцей последней жены героя в «Синей бороде» М. Фриша? Студент-грек — или сам господин Шаад? [Фриш, 2004, 315–382]. Тут также истинностное значение (ИЗ) каждой из двух пропозиций — «Женщину убил сам Синяя борода» и «Женщину убил студент-грек» — будет равно $\frac{1}{2}$. ИЗ, равным $\frac{1}{2}$, обладает контингентное событие возможного воскресения Лючии (и опять же — в каком из миров? Не факт, что в горнем, как участь Маргариты в «Фаусте») в «Осенней истории» Томмазо Ландольфи (1947) [Ландольфи, 1999, 26–128]. По-видимому, такое же ИЗ — $\frac{1}{2}$ — у пропозиции «Мастер и Маргарита спаслись», хотя для строгого догматиста, вообще говоря, оно равно 0 (Воланд не спасает); и т.д. В приведенных примерах эстетика борется с аскетикой и догматикой... Их расхождение — нерв новейшего литературного развития. Мы не уверены, что Н. А. Бердяев был прав («Смысл творчества», 1916), возвышая первую за счет второй и третьей (ср., в частн.: [Соболева, 2019, 193]). Равным образом не вполне прав и М. М. Бахтин: ведь столь лелеемый, столь всячески превозносимый и возвышаемый им смех нередко оказывается смехом Воланда... (см. подр.: [Аверинцев, 2001, 468–483]). А если профессор Гуссерль посмеется над девочкой, которой поставил двойку? Большинство из нас (не знаю, как Бахтин) бросилось бы утешать девочку... а не профессора.

Мартин обладает призрачным бессмертием, но при всей милости Корелли вряд ли попадает на «нужный берег» приснобытия (в отличие от — как хочется верить — Сервантеса в новелле Руиса Сафона «Князь Парнаса» (2012) [Сафон, 2022, 77–125]).

А как в рамках логики V_3 быть с реальностью Корелли — фигуры, явно не вписывающейся в классические логики?

Табл. 2. Реальность Корелли в КЗК и в новелле «Князь Парнаса» в терминах логики Бочвара

ТВ	ИА	УН	ЛП	КЗК	КП
0	1	$\frac{1}{2}$	0 (опять же по показаниям Вероники-Ариадны); тяготеет к $\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1

И здесь формула по КЗК будет: $0 \cap 1 \cap \frac{1}{2} \cap 0 \supset \frac{1}{2} \{2\}$;
общая формула по КЗК и КП: $\frac{1}{2} \cap 1 \supset \frac{1}{2} \{3\}$.

Таким образом, в творчестве Сафона этот персонаж характеризуется некоторой семантико-онтологической неопределенностью, в отличие от четкой

¹ См.: [Lourié, Mitrenina, 2015, 189].

бытийственности и наличной данности Мефистофеля, Фауста, суммирующего их черты Мельмота Скитальца в романе Ч. Дж. Метьюрина (ок. 1820) и Воланда.

Считаю формулы {1}–{3} небезынтересным дополнением и расширением собственно семантико-литературоведческого и герменевтического анализа.

Но при составлении указанных формул речь шла о фигурах масштабных. Однако аналогичный вопрос можно поставить и о не столь, казалось бы, значительной по общественному статусу (однако играющей немаловажную роль в душевной драме героя-рассказчика) таинственной героине из романа Эко «Таинственное пламя царицы Лоаны» (2004): *А была ли Лила Саба?* Или — «Я сорок лет чах по фантазму» [Эко, 2024, 372], и на этом всё? Но может ли быть фантазмом душа? Может ли быть фантазмом смерть? («Раз я живу и сознаю, что живу, — я не умер». Так или примерно так сознание обращается к себе самому².) Может ли обратиться в призрак любовь? Не отрицают ли все эти — с трудом нами мыслимые — ситуации базовый концепт Декарта?

Именно этого и опасается Ямбо / Эко: «И если сущее существует помимо меня? Параллельный мир... Может, в этом мире... все мы обладаем зеленой чешуйчатой кожей и четырьмя членистыми усиками над единственным глазом?

Нет стопроцентной гарантии, что дело так не обстоит» [Эко, 2024, 528].

А дальше Эко делает, на наш взгляд, единственно правильный вывод: я не Бог, в моем мозге нет такой *энергии смыслопорождения*, чтобы породить альтернативную вселенную с «Божественной комедией» и атомной бомбой [Эко, 2024, 528]. Поэтому он, можно сказать, вырывается из порочного круга Гуссерля и встает на «развилку Гуссерля — Флоренского» (или, если угодно, «Гуссерля — Иоанна Кронштадтского»³; см. чуть далее). Куда пойдет он по ней? Куда пойдет за ним литература? Покажет будущее.

Описанным нами методом, с привлечением логики V_3 — что уж совсем очевидно всякому и потому примитивно (однако не неистинно), — можно рассмотреть бытование не то что спорных, а любых философских концептов, например:

Табл. 3. Реальность понятия первозданной несотворенной свободы в сознании Бердяева и его сторонников (an sint) — и в сознании остальной публики, осведомленной и не очень, в терминах логики V_3 (принимается, что понятие: 0 — и не существует (т.е. носитель сознания о нем не знает), и не истинно; $\frac{1}{2}$ — существует (напр., в сознании студента философского факультета), но носитель сознания не согласен с этим понятием / не пользуется им, не будучи убежден в его истинности; 1 — существует, и носитель сознания считает его истинным)

Бердяев и его сторонники	Прочая публика		
	Согласная с Бердяевым (т.е. и сведущая, и согласная)	Сведущая в Бердяеве, но не согласная	Не знающая о Бердяеве
1	1	$\frac{1}{2}$	0

Впрочем, если ИЗ пропозиции «Прочая публика реальна» = 1, то ИЗ пропозиции, к примеру, «Прочая согласная с Бердяевым публика реальна» (т.е. публика из второго слева столбца табл. 3), само по себе уже = $\frac{1}{2}$. Не все определено и в данном конкретном случае. Вновь возникает вопрос (см. чуть выше): *а как доказать себе, что сам я существую?* Через Других. А наличие Других — через аналогию их устройства, бытия и действий с моими, т.е. через qui pro quo. Как представляется (и прав был

² Этот ход мысли встречается и у Эко: «Однако именно тот факт, что я проверяю свои мысли логикой, доказывает, что я не сплю» [Эко, 2024, 531].

³ Ср.: [Макаров, 2019, 145, 147 сл.; Макаров, 2023, 197, 191, 193–195].

Вяч. И. Иванов! (см.: [Обатнин, 2018, 431]), из этого порочного круга Гуссерль, искавший обоснования интерсубъективности, так и не смог вырваться.

Возвращаясь к Эко, следует отметить, что мир, где нет Лилы, невозможен миру счастья героя и уже поэтому не может, по Лейбницу, быть лучшим из миров. И то же самое, думается, справедливо для мира, в котором покончил с собой Давид Мартин (или умерла Кристина), — он невозможен миру нормального человеческого счастья. Но тогда получается, что Сафон, с одной стороны, демонстрирует читателю масштаб ужаса и трагедии (примерно как в тех эпизодах, где изображается торжествующий фашизм периода 1922–1945 гг., во второй части «Двадцатого века» Бертолуччи), а с другой — оставляет все же альтернативу и надежду на искупление героя и универсума. В некоем мире Правды. Именно так, как кажется, поступил и Ландольфи в «Осенней истории». С другой стороны, кое-что остается и в этом мире — ведь не умерли же ни Фермин, ни Беа, ни Даниэль! Значит, у них имеется тот ценностно-смысловой фундамент любви, дружбы, верности, который делает их онтологией менее «расхристанной» [Эко, 2024, 533]. Поэтому Сафон по поэтике и мировоззренческому стилю даже более классичен, тогда как у Эко роман заканчивается, по сути, эвфемизмом, намекающим на смерть героя [Эко, 2024, 563]: искупления все же не происходит, да и Лила — и не ангел, и не Беатриче.

Однако в центре онтологии обоих великих писателей — личность, лицо: «Оживи ее лицо!» — молится Ямбо Лоане [Эко, 2024, 533]; «— Я не могу вспомнить ее лицо. Я не помню мамино лица, — задыхаясь, лепетал я» [Сафон, 2017, 4]⁴. Вспомним подобный мотив в «Передышке» М. Бенедетти (1960), где покойную героиню зовут почти так же, как у Сафона, — Исабель [Бенедетти, 2023, 58]. Мы подводимся авторами к новой вариации классической онтологии личности и личностности, хотя и укорененной в различных ответвлениях иудеохристианской традиции, но уже начинающей «вырываться» из нее «наружу», в обновляемый обоими писателями мир постмодерна. Однако именно личность, личность как таковая⁵ способна принести этому миру — как это всегда и происходило на протяжении веков в истории культуры — обновление и возрождение. Неясно, что мог бы сказать в свое оправдание Ямбо из романа Эко (особенно судя по последним — бурлескным — сценам романа); однако большинство героев Сафона (и Мартин, и Фермин, и Даниэль; возможно, даже Корелли — но только Корелли из «Князя Парнаса», ищущий примирения с Сервантесом), думается, могли бы выступить субъектами заключительной сентенции великого труда Великого логофета Византийской империи Феодора Метохита «Памятные заметки» (ок. 1321–1328):

И я полагаю, что то же самое сказал бы и всякий, кто [живет и действует] соответственно с истиной (ἀληθείων), а не стремится к усвоению себе чего-то чужеродного, далекого от природы и [вовсе] не существующего [Th. Meth., 1821, 826 [7–10], сар. 120].

Источники и литература

1. Аверинцев (2001) — *Аверинцев С. С.* Бахтин, смех, христианская культура // М. М. Бахтин: pro et contra. Личность и творчество М. М. Бахтина в оценке русской и мировой гуманитарной мысли. Антология. Т. I / Под ред. К. Г. Исупова. СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. С. 468–483.
2. Бенедетти (2023) — *Бенедетти М.* Передышка / Пер. с исп. Р. Сашина. М.: Эксмо, 2023. (Сер.: Магистраль. Главный тренд).

⁴ Мать героя, Даниэля Семпере, звали Исабелла Семпере.

⁵ Т. е. яркая и самобытная, мыслящая и совестливая, способная преодолеть «коллапс мышления в экстремальных условиях несвободы» [Соболева, 2019, 227].

3. Карпенко, Томова (2016) — *Карпенко А. С., Томова Е. Н.* Трёхзначная логика Бочвара и литеральные паралогики. М.: ИФ РАН, 2016.
4. Ландольфи (1999) — *Ландольфи Т.* Осенняя история / Пер. с ит. Г. П. Киселёва // *Ландольфи Т.* Жена Гоголя и другие истории. Избранное / Сост. Г. Киселёв. М.: Аграф, 1999. (Сер.: Speculum mundi). С. 26–128.
5. Макаров (2020) — *Макаров Д. И.* А был ли Корелли? Современная литература между образами онтического и виртуального размыкания личности (заметки к теме) // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Сер.: Гуманитарные и социальные науки. Архангельск, 2020. № 4. С. 117–130.
6. Макаров (2019) — *Макаров Д. И.* Из размышлений о русской, испанской и византийской духовных традициях на переломе XIX–XXI вв. // Церковь. Богословие. История: материалы VII Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 8–10 февраля 2019 г.) / Отв. ред. иером. Корнилий (Зайцев) и др. Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2019. С. 145–157.
7. Макаров (2023) — *Макаров Д. И.* Столкновение исихастов и их противников в Византии XIV века: идейная полемика в эпоху Исихастских споров и её логические аспекты / Отв. ред. Д. К. Богатырёв. СПб.: Изд-во РХГА, 2023.
8. Обатнин (2018) — *Обатнин Г. В.* Запись Вяч. Иванова о системе Э. Гуссерля // Вячеслав Иванов: исследования и материалы. Вып. 3 / Сост. С. В. Федотова, А. Б. Шишкин. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 431–445.
9. Сафон (2022) — *Сафон К. Р.* Князь Парнаса // *Сафон К. Р.* Город из пара / Пер. с исп. А. Миролюбовой. М.: АСТ, 2022. (Сер.: Кладбище забытых книг). С. 77–125.
10. Сафон (2017) — *Сафон К. Р.* Тень ветра / Пер. с исп. М. Смирновой и В. Темнова. М.: АСТ, 2017. (Сер.: Эксклюзивная классика).
11. Соболева (2019) — *Соболева М. Е.* Логика зла. Альтернативное введение в философию. СПб.: Владимир Даль, 2019. (Сер.: Слово о сущем. 124).
12. Фриш (2004) — *Фриш М.* Синяя борода. Повесть / Пер. с нем. Е. Кацевой // *Фриш М.* Homo faber; Монток; Человек появляется в эпоху голоцена; Синяя борода / Пер. с нем. М.: ОЛМА-ПРЕСС Звёздный мир, 2004. (Сер.: XX век. Зарубежная классика). С. 315–382.
13. Эко (2024) — *Эко У.* Тайнственное пламя царицы Лоаны / Пер. с ит. Е. Костюкович. М.: АСТ: CORPUS, 2024. (Сер.: Эксклюзивная классика).
14. Beall, Priest (2021) — *Beall J., Priest G.* A Tale of Excluding the Middle // Логические исследования / Logical Investigations. 2021. Vol. 27. No. 1. P. 20–30.
15. Lourié, Mitrenina (2015) — *Lourié B., Mitrenina O.* Semantics of Poetical Tropes: Non-Fregeanity and paraconsistent logic // Donum semanticum. Opera linguistica et logica in honorem Barbarae Partee a discipulis amicisque Rossicis oblata / Ed. By P. Arkadiev et al. Moscow: LRC Publishers, 2015. P. 180–194.
16. Th. Meth. (1821) — *Theodori Metochitae* Miscellanea philosophica et historica Graece / Ed. Ch. G. Müller, Th. Kiessling. Lipsiae: Sumptibus F. C. G. Vogelii, 1821.

М. В. Шкаровский, В. В. Бойков

Между двух эпох. Жизнь и деятельность Георгия Болеславовича Петкевича

УДК 94(470+571):929+271.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_285
EDN KMBFOE



Аннотация: Один из высших сановников Российской империи — губернатор и директор Департамента Духовных дел Георгий Болеславович Петкевич — имел необычную и трагическую судьбу. Несмотря на социальное происхождение и прежнюю карьеру, он искренне пошел служить советской власти, в первые послереволюционные годы занимал руководящие хозяйственные посты. При этом Г. Б. Петкевич оставался глубоко верующим человеком, несколько раз подвергался арестам и в конце концов был расстрелян в 1937 г. В последние годы жизни он был председателем приходского совета и завхозом Николо-Богоявленского собора Ленинграда (Санкт-Петербурга). Статья подготовлена на основе неизвестных ранее архивных документов.

Ключевые слова: Г. Б. Петкевич, Русская Православная Церковь, антирелигиозные репрессии, Николо-Богоявленский собор, Санкт-Петербург.

Об авторах: **Михаил Витальевич Шкаровский**

Доктор исторических наук, главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: shkarovs@mail.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1918-5319>

Владимир Васильевич Бойков

Независимый исследователь, Воронеж.
E-mail: bogvel@mail.ru
ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-7305-995X>

Для цитирования: Шкаровский М. В., Бойков В. В. Между двух эпох. Жизнь и деятельность Георгия Болеславовича Петкевича // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 285–299.

Статья поступила в редакцию 30.12.2023; одобрена после рецензирования 23.01.2024; принята к публикации 16.02.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Mikhail V. Shkarovsky, Vladimir V. Boykov

Between Two Epochs. The Life and Work of George Boleslavovich Petkevich

UDK 94(470+571):929+271.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_285
EDN KMBPOE



Abstract: One of the highest dignitaries of the Russian Empire, the governor and director of the Department of Spiritual Affairs, George Boleslavovich Petkevich, had an unusual and tragic fate. Despite his social background and previous career, he sincerely started to serve the Soviet government, and in the first post-revolutionary years he held senior economic posts. At the same time, he remained a deeply religious man, was arrested several times and was eventually shot in 1937. In the last years of his life, he was chairman of the parish council and caretaker of St. Nicholas Epiphany Cathedral in Leningrad (St. Petersburg). The article was prepared on the basis of previously unknown archival documents.

Keywords: G. B. Petkevich, Russian Orthodox Church, antireligious reforms, St. Nicholas Epiphany Cathedral, St. Petersburg.

About the authors: **Mikhail Vitalievich Shkarovsky**

Doctor of Historical Sciences; Chief Archivist of the Central State Archive of Saint Petersburg; Professor of the Department of Church History at St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: shkarovs@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1918-5319>

Vladimir Vasiljevich Boykov

Historian, Independent Researcher, Voronezh.

E-mail: bogvel@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-7305-995X>

For citation: Shkarovsky M.V., Boykov V.V. Between Two Epochs. The Life and Work of George Boleslavovich Petkevich. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 285–299.

The article was submitted 30.12.2023; approved after reviewing 23.01.2024; accepted for publication 16.02.2024.

В Литовском крае

Один из высших сановников Российской империи, губернатор и директор Департамента Духовных дел Георгий Болеславович Петкевич имел необычную и трагическую судьбу. О нем, его деятельности написано немного, историография исчисляется очерками И. Грезина, а также А. Н. Акиньшина и М. Д. Карпачева, советский период жизни и деятельности вообще не рассматривался (см.: [Grézine, 1998; Акиньшин, Карпачев, 2015, 391–398]). Несмотря на социальное происхождение и прежнюю карьеру, он искренне пошел служить советской власти, в первые послереволюционные годы занимал руководящие хозяйственные посты, оставаясь глубоко верующим человеком, несколько раз подвергался арестам и в конце концов был расстрелян в 1937 г.

Георгий (Георг Болеслав Эмиль Карл) Болеславович Петкевич родился 8 (20) сентября 1873 г. в имении Людвиково Дрисвятской волости Новоалександровского (Новоалександровск, ныне г. Зарасай, Литва) уезда Ковенской губернии в польской дворянской семье уездного начальника надворного советника Болеслава Воцлава Игнатия Петкевича и 27 января 1877 г. был окончательно утвержден в дворянском звании (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 81. Д. 714. Л. 11). Его мать Эмилия Францевна Глушанина происходила из униатской духовной семьи. Имение Петкевичей располагалось на границе Ковенской и Курляндской губерний, т. е. Литвы и Латвии. В Курляндской губернии у его отца была также недвижимость, поэтому юный Петкевич, по его словам, с раннего возраста «варился в бульоне национальных и религиозных страстей» (ГАРФ. Ф. 4359. Оп. 1. Д. 250. Письма Г. Б. Петкевича к А. И. Свицерскому. Л. 28).

С 1884 г. молодой человек учился во 2-й Петербургской гимназии, в 1895 г. окончил в столице Императорский Александровский лицей, перейдя из католицизма в православие уже в юношеском возрасте. В 1895–1897 гг. он служил чиновником канцелярии 2-го департамента Сената, а в 1897 г. вернулся в Ковенскую губернию. Здесь в 1897–1898 гг. Г. Б. Петкевич занимал должности мирового посредника, в 1902–1906 гг. — председателя съезда мировых посредников, а в 1898–1901 гг. — почетного мирового судьи Новоалександровского уезда.

С 1901 по 1902 гг. Георгий Болеславович был непременным членом Ковенского губернского по крестьянским делам присутствия, а в 1902–1906 гг. — предводителем дворянства Ново-Александровского уезда. Позднее он так писал о ковенской службе: «Я здесь работал не за страх, а за совесть, и клал буквально душу в дело. Несмотря на крайне враждебное отношение местных дворян, я заставил их себя признавать и даже уважать...» (РГИА. Ф. 1284. Оп. 47. Д. 168. Л. 4).

Надо отметить, что для Петкевича переход в православие стал не формальным актом, связанным со служебной карьерой, а решением, сделавшим его воцерковленным человеком, что имело значительные последствия. Но тем самым он поставил себя в непростое положение среди преимущественно католического дворянского окружения края. Описанное время было для Георгия Болеславовича если не прозелитизмом, то искренним участием в православной жизни Ковенской губернии. За труды в постройке церкви в мест. Дрисвяты в начале XX в. Г. Б. Петкевич получил благословение Св. Синода, с июля 1901 г. он был церковным старостой Александровской церкви в Ковно.

В 1897–1902 гг. одновременно с Г. Б. Петкевичем в Ковенской губернии служит уездным, а затем губернским предводителем дворянства П. А. Столыпин. Судя по всему, каких-то личных или близких служебных отношений у них не было. Тем не менее в сентябре 1906 г., когда министр внутренних дел Столыпин был уже председателем Совета министров, Г. Б. Петкевич обратился к нему письменно, напоминая о своем ходатайстве занять вице-губернаторскую должность в одной из великорусских губерний. Пользуясь репутацией успешного предводителя дворянства в непростой Ковенской губернии, он так мотивировал свою просьбу: «пишу Вам совершенно откровенно, я уверен в своей энергии, силах и стремлюсь занять в общественной лестнице следующие ступеньки, чтобы продолжить работу в большем масштабе со всею

полнотой физическо-умственных сил» (РГИА. Ф. 1284. Оп. 47. Д. 168. Л. 5 об. — 6). Именно благодаря П. А. Столыпину и определился его дальнейший служебный путь.

На государственном Олимпе

18 ноября 1906 г., в 33 года, Георгий Болеславович Высочайшим приказом был назначен вице-губернатором Пензенской губернии. Непродолжительное время он служит под начальством губернатора С. В. Александровского, после убийства которого эсеровским боевиком в январе 1907 г. некоторое время исполнял губернаторские обязанности. Следующий пензенский губернатор И. Ф. Кошко в своих мемуарах оставил об умном и работающем вице-губернаторе Петкевиче доброжелательные воспоминания, характеризуя весьма порядочным, корректным, деликатным и удивительно храбрым для своего времени человеком. Отмечая и такие личные качества Петкевича, как горячность и нервность, Кошко писал об особенности, доставлявшей его заместителю неприятности: «он совершенно был лишен дара слова. Когда начинал говорить, то так мямлил... что просто трудно было схватить смысл его слов, почему многие оценивали его способности много ниже, чем это было на самом деле» [Кошко, 1916, 139–140]¹.

27 апреля 1908 г. в с. Салтыково Сердобского уезда Саратовской губернии Г. Б. Петкевич женился на дочери члена Казанского окружного суда, действительного статского советника И. И. Горемыкина Вере Игнатьевне (1888–1975), дальней родственнице будущего председателя Совета министров и внучке историка-архивиста академика Н. В. Калачева² (ГАСО. Ф. 637. Оп. 2. Д. 2642. Л. 30 об. — 31).

15 декабря 1908 г. Г. Б. Петкевича перевели на должность вице-губернатора в Казанскую губернию, где он прослужил более пяти лет. В мае 1912 г. его удостоили чина статского советника. В Казани Петкевич по должности также являлся товарищем председателя губернской землеустроительной комиссии, проводил в жизнь столыпинскую аграрную политику, за что в 1913 г. был удостоен специального знака отличия. Как и в Ковно, Георгий Болеславович участвовал в местной православной жизни: с 1909 г. он состоял в Казанском братстве св. Гурия.

С 3 февраля 1914 по 30 октября 1915 гг. Г. Б. Петкевич исправлял должность губернатора Воронежской губернии. Большая часть его служебной деятельности в Воронеже пришлось на трудное время Первой мировой войны. Современные историки отмечают: «На губернатора сразу же обрушился груз тяжелых обязанностей по организации жизни тыловой губернии. Больших усилий потребовало проведение массовой мобилизации призывных возрастов, необходимо было позаботиться о том, чтобы не расстроилась экономика после ухода в армию сотен тысяч самых трудоспособных людей. Предстояло разместить эвакуированные в Воронежскую губернию многочисленные предприятия и учреждения прифронтовых районов страны» [Акиншин, Карпачев, 2015, 393].

Основными проблемами для Георгия Болеславовича стали реализация «сухого закона» и рост цен на продовольствие. И то и другое в военных условиях приходилось решать исключительно административными мерами, что в итоге не всегда приводило к нужному результату. 6 декабря 1914 г. Г. Б. Петкевич принимал посетившего Воронеж императора Николая II и его семью. После поездки Николай II поблагодарил губернатора за прием и отличный порядок в городе.

¹ Известен отрицательный отзыв товарища министра внутренних дел В. Ф. Джунковского 1914 г. о губернаторстве Г. Б. Петкевича в Воронеже. См.: [Джунковский, 1997, т. 2, 467–468]. Джунковский принял за истину свое первое впечатление от единственного разговора с Петкевичем, кавалерийским наскоком составил мнение о нем, его жене и попал в «ловушку», о которой предупреждал Кошко.

² Имение в с. Салтыково ранее принадлежало Н. В. Калачеву. Здесь в Дмитриевской церкви он был похоронен.

Не только прием императора, но и опыт работы в губерниях (особенно в Ковенской), населенных католиками, старообрядцами, иудеями и мусульманами, вероятно, сыграл немаловажную роль в том, что 30 октября 1915 г. Георгий Болеславовича назначили исполняющим обязанности директора Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. 6 декабря 1915 г. он был произведен в чин действительного статского советника, а 1 января 1916 г. утвержден директором Департамента, при этом состоял также членом Статистического совета. Положение Петкевича резко изменилось с приходом на министерский пост в сентябре 1916 г. А. Д. Протопопова. 11 октября Протопопов направляет ему письмо с просьбой об отставке, не приводя конкретных объяснений и мотивируя решение разным с Петкевичем пониманием предстоящей работы по Департаменту. Здесь же он ставит почти ультимативное условие: «...обращаюсь к Вашему Превосходительству с просьбой взять на себя инициативу подачи прошения об отставке и тем самым избавить меня от обязанности Всеподданнейше докладывать Его Императорскому Величеству о мотивах, вызывающих это мое решение». Судя по всему, Георгий Болеславович не считал свое положение критическим, не был готов к такому развитию событий и полагал решение министра несправедливым. Тем не менее 1 ноября 1916 г. он был отправлен в отставку. За ответственное исполнение своих обязанностей Георгий Болеславовича наградили четырьмя правительственными орденами. В годы войны он был зачислен в ратное ополчение 2-го разряда, но военную службу не отбывал. Петербургский период жизни Г. Б. Петкевича был омрачен и драматическим событием: в 1916 г. от него ушла жена Вера Игнатьевна, юридически разрыв был оформлен уже в советское время.

На продовольственной стезе

С ноября 1916 г. Г. Б. Петкевич работал инспектором отдела заготовок скоропортящихся продуктов Министерства земледелия, как он писал впоследствии, по вольному найму (ГАРФ. Ф. 4359. Оп. 1. Д. 250. Л. 41). С этого времени началась длительная работа Георгия Болеславовича по продовольственному делу. В 1917 г. он продолжил эту деятельность уже в Министерстве продовольствия Временного правительства. Немало времени у инспектора Петкевича занимали расследования различных злоупотреблений по продовольственным сделкам, он совершал много служебных командировок с широкими полномочиями по заготовкам продовольствия в российские губернии и даже за границу — в Персию.

В августе 1917 г. в Астрахани начались волнения из-за недостатка продовольствия, и Г. Б. Петкевич был командирован разобраться с местной ситуацией и сгладить хлебный кризис. В министерской инструкции Петкевичу говорилось о справедливом распределении продуктов среди населения «с тем, чтобы закупки хлеба по ценам выше твердых были совершенно прекращены» (ГАРФ. Ф. 1783. Оп. 6. Д. 148. Дело о командировках инспектора Министерства продовольствия Петкевича Г. Б. по обследованию деятельности уполномоченных и губернских продовольственных комитетов). Как и в Воронеже, Георгий Болеславович снова применял меры внеэкономического принуждения. Исключая просимое Астраханским продовольственным комитетом повышение закупочных цен на зерно, Петкевич в отчете-телеграмме от 20 августа перечислял необходимые действия к исправлению ситуации в диапазоне от меновой торговли до реквизиций хлеба (ГАРФ. Ф. 1783. Оп. 6. Д. 148. Л. 100–104).

В этой сложной и энергичной работе по своему методу он использовал «всех и вся». Сохранилась составленная Г. Б. Петкевичем телеграмма министра в адрес председателя Астраханского совета рабочих и солдатских депутатов с благодарностью за поддержку мер Временного правительства, которые он проводил, будучи в Астрахани (ГАРФ. Ф. 1783. Оп. 6. Д. 148. Л. 123). В министерстве Георгий Болеславович рассматривался как чиновник, способный в сложнейшей ситуации 1917 г. удерживать на местах продовольственное дело от окончательного краха, проявляя

волевые и дипломатические способности. В документе от 11 ноября 1917 г., времени, когда в Петрограде уже установилась советская власть, а министерство еще работало по-прежнему, говорилось о необходимости командировать исполняющего обязанности старшего инспектора Г. Б. Петкевича в 11 центрально-черноземных и украинских губерний. Целью поездки планировалось усиление заготовок продовольствия и выработка с местными общественными, кооперативными, торгово-промышленными органами правильной постановки продовольственного дела.

Октябрьский переворот застал Петкевича в Уфе, где он был в командировке по заданию министерства с 4 октября по 7 ноября 1917 г. Здесь Георгий Болеславович в ходе практической работы сблизился с «милыми уфимскими большевиками» — возглавлявшим местный продовольственный комитет будущим наркомом продовольствия РСФСР А. Д. Дюрупой, председателем местного совета и военно-революционного комитета А. А. Свицерским и комиссаром продовольствия Н. П. Брюхановым, с которыми сохранил «лучшие отношения» до 1920-х гг. Позднее Петкевич так писал об этом времени Свицерскому: «я принял октябрь без всякого внутреннего протеста, без всякого предубеждения, а в дальнейшем совершенно искренне приобщил себя к вашей работе, к вашей жизни и к вашему строительству. Я многих полюбил и ко многим привязался совершенно искренне» (ГАРФ. Ф. 4359. Оп. 1. Д. 250. Л. 38).

Трудно объяснить этот поворот в судьбе Г. Б. Петкевича. Он, действительный статский советник, в 44-летнем возрасте пошел на службу к власти, планомерно уничтожавшей все то прошлое, которому до этого служил и частью которого был. Ничто в его дореволюционной биографии не указывало даже на малейшую оппозиционность старому строю. Пожалуй, единственным, что сблизало Петкевича с большевиками, были принимаемые меры мобилизационного и принудительного характера в администрировании военного времени. Возможно, тогда такая практика показала ему наиболее эффективной в большевистской интерпретации, но его нельзя назвать ярким поборником военного коммунизма, позже, как мы увидим, он приветствует НЭП. Как здесь не вспомнить слова губернатора И. Ф. Кошко о горячности Петкевича! Он буквально в одночасье предвосхитил идеологию сменовеховства — веру в большевиков как продолжателей строительства сильного русского государства, невзирая на идеологическую окраску. Безусловно, Петкевич сделал это не из конъюнктурных интересов. Это был открытый человек без всякого двойного дна. Но как он — Александровский лицеист выпуска 1895 г. — мог вполне искренне (а скорее всего, это было так) приобщить себя к коммунистической жизни и строительству? Георгий Болеславович писал о любви и привязанности к своим соратникам, новым руководителям советской страны. Психологически резкий поворот от старой к новой элите может объясняться личными обстоятельствами жизни, обидами и человеческим одиночеством. Тем не менее, загадка здесь остается.

Советская служба

Уфимский «переворот» был даже закреплён письменно. В Петроград Петкевич вернулся, по его выражению, «нравственно связанным» с большевиками и с командировочным удостоверением от Уфимского совета рабочих и солдатских депутатов. Документ до нас не дошел, но, безусловно, он открыл ему дорогу к советской службе. Г. Б. Петкевич по приглашению будущего 1-го секретаря коммунистической партии Украины Д. З. Мануильского (в то время члена коллегии Наркомпрода) начал работать в Наркомате продовольствия. Одним из первых шагов на новой службе была поездка в начале 1918 г. в Аничков дворец в Министерство продовольствия, где после беседы Г. Б. Петкевича с комитетом служащих была прекращена забастовка. «Там, правда, — вспоминал он позднее, — долго уговаривать не приходилось, т.к. публика заголодалась» (ГАРФ. Ф. 1783. Оп. 6. Д. 148. Л. 39).

Но в этой ситуации Петкевич пошел дальше — в силу своих знаний, опыта и предоставленной ему власти сделал персональный отбор служащих для нового

ведомства; без преувеличения можно сказать, что он стоял у истоков формирования Наркомпрода. В наркомате он стал заместителем председателя комиссии по ревизии продовольственного дела в Петрограде, занимался борьбой с хищениями и беспорядками в продовольственном деле; затем работал председателем Петроградской и Московской ревизионных комиссий, заведующим отделом особых поручений Наркомата продовольствия. После ликвидации ревизионных комиссий в июне 1919 г. Г. Б. Петкевич по поручению Цюрупы выехал на Украину особым уполномоченным для координации действий украинского и российского наркоматов. Ему вменялось в обязанность также выяснение общей ситуации с продовольствием в ряде губерний и целесообразности способов заготовки продовольствия. При этом он находился в тесных взаимоотношениях и с другими видными советскими и партийными деятелями: А. Г. Шлихтером, О. Ю. Шмидтом, М. И. Фрумным и др. В дальнейшем Г. Б. Петкевич работал старшим инструктором и уполномоченным Главпродснабарма, занимался снабжением продовольствием Красной армии, также трудился в Наркомате внешней торговли (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 81. Д. 714. Л. 20–20 об.). Надо отметить, что Петкевич своей службой в эпоху Гражданской войны оказал незаменимую услугу советской власти. Таких работников у большевиков тогда было очень мало.

При этом Георгий Болеславович оставался глубоко верующим человеком. В частности, он вошел в первый состав избранного 25 сентября 1918 г. в соответствии с требованиями советских властей приходского совета Николо-Богоявленского собора в Петрограде и находился в нем до 1919 г., но затем выбыл, так как в то время работал советским служащим в Москве (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 238. Л. 3). Еще одна загадка: как Петкевич сочетал свою воцерковленность с воинствующей атеистической практикой советского государства, которому тогда служил? Следует упомянуть, что в 1919 г. Г. Б. Петкевич был подвергнут кратковременному, на один день, аресту ЧК — за то, что якобы был «сановником», однако вскоре его выпустили на свободу (АУФСБ СПб ЛО. Ф. архивно-следственных дел. Д. П-70840. Л. 3).

К 1921 г. Георгий Болеславович вернулся в Петроград, летом этого года работал инструктором-агрономом сельскохозяйственного отделения Главпродснабарма и особоуполномоченным по обследованию огородных хозяйств и совхоза Управления по снабжению продовольствием и предметами первой необходимости Балтийского флота. По его словам, в это тяжелейшее время «фанатически старался организовать военсовхоз, поставить на ноги там с[ельское] хозяйство, сохранить племенной скот, дать лошадей, восстановить севооборот с травосеянием, восстановить постройки, собирал удобрения со всех ближайших городов, а заодно подобно „Маремьяне старице, которая обо всем печалится“, я бросался со своим вагончиком всюду, где нужно было подхватить, исправить работу» (ГАРФ. Ф. 4359. Оп. 1. Д. 250. Л. 39 об.). С осени 1921 г. Петкевич — начальник подготовительно-производственной части Продовольственного управления Петроградского округа (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 81. Д. 714. Л. 15).

В 1920 г. Г. Б. Петкевич, согласно его документам 1921 г., официально развелся с первой женой, и в 1924 г. она с тремя их общими дочерьми Марией, Кирой, Ольгой и новым мужем эмигрировала в Швейцарию. 10 марта 1921 г. Георгий Болеславович женился вторично, на вдове Вере Германовне Пейкаровой. Она родилась в 1891 г. в г. Феодосии Таврической губернии, имела трех малолетних дочерей от первого брака, работала контролщицей, но 1 апреля 1921 г. получила инвалидность из-за тяжелой формы туберкулеза. 31 августа 1921 г. состоялась их венчание в Матвеевской церкви на Петроградской стороне, которое совершил настоятель храма прот. Иоанн Альбинский (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 81. Д. 714. Л. 9–10).

В это время Георгий Болеславович получил известие с родины о том, что он может вступить в право собственности на родовое имение. Некоторое время Г. Б. Петкевич вел переписку об этом с адвокатом Югелевичем из Каунаса, а затем со своим поверенным в делах Ворониным в Вильнюсе.

В результате 26 сентября 1921 г. Георгий Болеславович подал ходатайство в Иностранное отделение Петрогубисполкома³ о выходе из российского гражданства и оптации литовского гражданства, так как он планировал уехать в Литву. 23 сентября 1922 г. ходатайство было удовлетворено. В тот период Г. Б. Петкевич по рекомендации А. Д. Цюрупы работал помощником заведующего коммерческой части Петроградского государственного пенькового треста (с апреля 1922 г.) и проживал по адресу: ул. Скороходова (Большая Монетная), д. 3а, кв. 32 (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 81. Д. 714. Л. 1–2, 18).

Однако Георгий Болеславович все-таки остался в Северной столице. 23 сентября 1923 г. истек срок пребывания Г. Б. Петкевича в СССР, и 11 июля он написал ходатайство в Иностранное отделение Петрогубисполкома об обратном приеме его и жены в советское подданство, указав: «Единственной причиной, вызвавшей мое ходатайство [об оптации литовского гражданства] было отнюдь не стремление покинуть пределы Советской России, а желание воспользоваться небольшим имуществом, находящимся в пределах Дрисвятской волости бывшего Новоалександровского уезда Ковенской губернии, откуда я родом. Заявление я подавал скрепя сердцем, в последний момент, ибо, занимая с начала революции ряд ответственных должностей в Советской России и находясь в личных отношениях с некоторыми видными коммунистами, я с большим трудом собирался уехать из России. С самого начала Революции я стал на сторону Советской власти и поставил [на службу] ей весь свой жизненный опыт и всю свою энергию...

К тому же я рассчитывал, что благодаря этому имуществу у меня окажется возможность лечить мою жену, заболевшую острой формой туберкулеза... Между тем, уже после подачи мной прошения об оптации, выяснилось, что моя родная Дрисвятская волость была занята Желиговским⁴ и присоединена к Польской территории. Таким образом, переселение в Дрисвятскую волость означало бы для меня ссылку в ненавистную мне Польскую республику... За все время моей службы я не только не подвергался каким-либо дисциплинарным взысканиям, а наоборот, всегда пользовался доверием и работал не за страх, а за совесть» (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 81. Д. 714. Л. 20–21 об.).

К этому ходатайству была приложена характеристика правления Пенькового треста от 10 июля 1923 г., в которой говорилось, «что управляющий Московским агентством Петропенькатреста гражданин Петкевич Г. Б., в связи с проявляемой им энергией и знакомством с Московскими учреждениями и Московским рынком, является не только полезным, но и нужным работником для Петропенькатреста. В своей деятельности гражданин Петкевич стоит на советской платформе, а в своих служебных и личных отношениях неукоснительно проводит советскую точку зрения и советское направление» (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 81. Д. 714. Л. 22). В результате постановлением отдела управления Петрогубисполкома от 9 августа 1923 г. Георгий Болеславович и его жена были снова приняты в российское гражданство (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 81. Д. 714. Л. 30).

С 1924 по 1928 гг. Петкевич работал в советско-германском акционерном обществе по экспорту яиц «Эгеэкспорт», до 1925 г. был членом его правления от Народного комиссариата внешней торговли, с мая 1925 г. — уполномоченным общества по Ленинграду. После ликвидации общества работал с 1928 по 1929 гг. экспертом в управлении холодильников «Хладоэкспорта».

В 1920-е гг. Г. Б. Петкевич поддерживал отношения с А. И. Свицерским — сохранились письма к нему за эти годы, и, как следует из них, во 2-й пол. 1920-х гг. через него отношения продолжались и с А. Д. Цюрупой до смерти последнего в 1928 г. Эти отношения нельзя назвать товарищескими — инициатива писем исходила

³ Петроградский губернский исполнительный комитет, орган исполнительной власти в Советской России.

⁴ 12 октября 1920 г. польский генерал Люциан Желиговский, захватив Вильну (Вильнюс), объявил о создании временного правительства Срединной Литвы. 24 марта 1922 г. Варшавский сейм ратифицировал решение Виленского сейма о воссоединении Виленского края с Польшей (не признанное Литвой).

от Петкевича, который обращался к бывшему начальнику ситуативно, иногда для получения нужной поддержки, с просьбами, деловыми предложениями, аналитическими записками. Вспоминая годы совместной работы, Георгий Болеславович иногда сокрушался, что власть не использует в должной мере его управленческий потенциал.

Время НЭПа вдохновляло Петкевича на использование различных способов привлечения западного капитала в СССР, и он предлагал для этого наработанные связи. Исходя из своего опыта, Георгий Болеславович критично относился к практике нежизнеспособных смешанных (частно-государственных) обществ: «структура смешанных обществ пугает и отталкивает серьезных представителей капитала. В этой обстановке могут работать иностранцы бывшей черты оседлости, которые при царизме привыкли к самым невероятным условиям работы и которые лишь бы работать готовы организовать смешанное общество хотя бы с экономическим отделом ГПУ. Но это несерьезно» (ГАРФ. Ф. 4359. Оп. 1. Д. 250. Л. 8 об.). Петкевич справедливо видел угрозу экономике в централизации и бюрократизме. В материальном отношении его жизнь складывалась тяжело, и фраза, сказанная Георгием Болеславовичем, когда он в 1924 г. просил помощи в трудоустройстве у Свидерского, — «Простите мои писания, но делать нечего — голодно» — стала в той или иной форме рефреном на следующее пятилетие.

Расплата

В начале 1929 г. Г. Б. Петкевич как бывший дворянин оказался лишен избирательных прав. 19 февраля он обратился за помощью к А. И. Свидерскому. После этого Петкевич написал ему еще два письма, и в последнем от 19 апреля 1929 г. говорилось: «Мне было, конечно, больно не получить от Вас даже реплики по поводу случившейся со мной беды на 12 году существования Советов и на 12 году моей службы Советам». Такова была благодарность за многолетнюю советскую службу. Георгий Болеславович закончил письмо так: «Самое большое неудовольствие от уничтожения меня, что мои девочки (дочери, жившие в Швейцарии. — М. Ш., В. Б.), когда узнают о случившемся с отцом на 12 году революции, то скажут: „Вот отец поверил и погиб“, да больная туберкулезом жена будет мытарствовать, пока не умрет. Следовательно, моя гибель не большая важность. Где лес рубят, там и щепки летят, так можно объяснить сие» (ГАРФ. Ф. 4359. Оп. 1. Д. 250. Л. 45).

2 августа 1930 г. Георгий Болеславович был во второй раз арестован, согласно постановлению от 31 июля, по подозрению, что «занимается антисоветской деятельностью». Вероятно, реальной причиной ареста Петкевича явились контакты с представителями оппозиционного советской власти иосифлянского движения в Русской Православной Церкви, за которыми велось постоянное наблюдение агентами ГПУ.

Обыск, проведенный на квартире Петкевича (Коломяги, 3-я линия, д. 53) при аресте, почти ничего не дал следствию: были изъяты лишь два церковных воззвания и переписка. В постановлении о принятии дела к производству говорилось: «Петкевич, будучи при царском строе директором инославных исповеданий, за последнее время стал собирать сведения о церковных делах в СССР с целью выехать за границу и собранный материал использовать во вред Советской власти» (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-49258. Л. 1).

В заполненной после ареста анкете Г. Б. Петкевич сообщил, что он является безработным, у матери было в Ковенской губернии имение, но поверенный в делах его расхитил и продал. В графе «Политические убеждения» Георгий Болеславович отметил: «Убежденный демократ». На первом допросе 5 августа Г. Б. Петкевич показал: «С иосифлянами я знаком с Александром Советовым и Сергием Дружининым, [игуменией Афанасией] Громеко и [монахиней] Серафимой Голубевой. Дружинин видел меня на панихиде митрополита Антония [(Вадковского)]⁵, а после панихиды

⁵ Речь идет о митрополите Санкт-Петербургском и Ладожском Антонии (Вадковском; 1846–1912).

пригласил меня на обед, где обсуждали вопрос о иосифлянском расколе. Сергей для большего авторитета предложил [протоиерею] Никифору Стрельникову принести на обед документы о расколе, но Стрельников испугался и не пришел» (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-49258. Л. 9).

14 августа было принято постановление о привлечении Г. Б. Петкевича в качестве обвиняемого, так как он якобы изобличен в том, что, «намереваясь выехать за границу, собирал в церквях сведения о гонениях на Церковь в СССР». 1 сентября состоялся второй краткий допрос, в ходе которого подследственный показал: «Как бывший царский директор департамента духовных дел я интересуюсь церковными делами, для чего я посещал многих из духовенства и имел с ними беседы чисто по религиозным вопросам. За границу я не собирался и не собираюсь, а если бы и поехал, то только для того, чтобы ликвидировать там свое имущество» (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-49258. Л. 10–11).

Вскоре Георгий Болеславович обратился в ГПУ с ходатайством об освобождении его под подписку о невыезде, «принимая во внимание, что полная моя лояльность и преданность Советской власти установлена». 4 сентября, действительно, было принято соответствующее постановление, и на следующий день Г. Б. Петкевича освободили из Дома предварительного заключения на ул. Войнова (Шпалерной) под подписку о невыезде (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-49258. Л. 12–13, 17).

21 октября, видимо, благодаря заступничеству бывших коллег по советской работе, Георгия Болеславовича освободили от подписки о невыезде. В постановлении по его делу говорилось о получении ГПУ данных, что Г. Б. Петкевич «собирал сведения и при разговорах с церковниками говорил, что эти сведения он собирает для того, чтобы поехать за границу и там провести церковную работу и более подробно осветить положение Церкви в СССР», но они не подтвердились. В результате дело было закрыто (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-49258. Л. 14–15).

1 июля 1931 г. жена Георгия Болеславовича В. Г. Петкевич-Пейкарова, также лишённая избирательных прав в 1929 г., была восстановлена в них по решению Ленсовета⁶. Правда, с самим бывшим губернатором решение этого вопроса затянулось. Лишь 20 марта 1932 г. Президиум ВЦИК⁷, рассмотрев его вторичное ходатайство, внесенное Центризбиркомом⁸, постановил прошение удовлетворить (ЦГА СПб. Ф. 969. Оп. 4. Д. 78. Л. 20 об.; Ф. 8937. Оп. 122. Д. 8267. Л. 99).

В это время Г. Б. Петкевич проживал с женой по адресу: Коломяги, 3-я линия, д. 53, кв. 2. В начале 1930-х гг. Георгий Болеславович работал на судостроительном заводе им. Марти (ныне Адмиралтейском объединении), но 15 февраля 1933 г. был уволен по сокращению штатов (ЦГА СПб. Ф. 4914. Оп. 3. Д. 4. Л. 218).

В церковной огаде

В следующем месяце он был принят на работу завхозом Николо-Богоявленского собора и 10 апреля написал заявление о приеме в члены двадцатки. С начала июля 1933 г. Г. Б. Петкевич стал исполнять обязанности председателя приходского совета, а 30 января 1934 г. официально выбран общеуполномоченным и председателем двадцатки. Председателем приходского совета Николо-Богоявленского собора он был в самый тяжелый период антицерковных гонений — во 2-й пол. 1930-х гг. (ЦГА СПб. Ф. 4914. Оп. 3. Д. 4. Л. 230, 238, 247). И как здесь не вспомнить уже упоминавшиеся слова И. Ф. Кошко о бесстрашии Петкевича — оно сопутствовало ему и перед лицом террористической волны нач. XX в., и перед лицом сталинского

⁶ Ленинградский городской совет народных депутатов (до 1924 г. Петросовет), высший орган государственной власти на территории Ленинграда.

⁷ Всероссийский центральный исполнительный комитет, высший (наряду с Всероссийским съездом Советов) законодательный, распорядительный и контролирующий орган государственной власти Российской Советской Республики и РСФСР до 1938 г.

⁸ Центральный избирательный комитет.

террора 30-х гг. Он не мог не понимать возможных последствий своего пребывания «в церковной ограде».

Почти сразу же на своем новом посту Георгию Болеславовичу пришлось столкнуться с различными ограничениями советских властей. Так, 27 июня 1933 г. президиум Леноблисполкома и Ленсовета постановил: «Колокольный звон не является необходимым элементом культовой службы — признать своевременным прекращение колокольного звона в церквях г. Ленинграда». Все председатели приходских советов, в том числе 15 июля и Г. Б. Петкевич, были вынуждены подписать обязательства о прекращении его в своих храмах с 15 июля 1933 г. (ЦГА СПб. Ф. 4914. Оп. 3. Д. 4. Л. 230).

На собрании двадцатки от 30 января 1934 г. была выражена благодарность завхозу Г. Б. Петкевичу за установление по требованию властей «в трудных условиях» электроосвещения вокруг Никольского сквера, также отмечалась проведенная планировка прилегающего к собору сада. По предложению Петкевича было принято решение усилить охрану сторожей и установить в храме секретный сигнал ввиду постоянных попыток совершить ограбление собора (ЦГА СПб. Ф. 4914. Оп. 3. Д. 4. Л. 247).

До высылки из Ленинграда в марте 1935 г. настоятелем Николо-Богоявленского собора служил выдающийся церковный деятель — прот. Николай Чуков, будущий митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий, с которым у Г. Б. Петкевича сложились самые добрые отношения.

В сер. 1930-х гг. усилились репрессии членов причта, и в церковные праздники, особенно в дни Великого поста и на Пасху, священнослужителей не хватало. Верующие переполняли собор, и 10 апреля 1935 г. председатель приходского совета Г. Б. Петкевич обратился к районному инспектору по делам культов с просьбой разрешить привлекать к службам по праздникам в храме дополнительных священников: «Считая, что к помощи посторонних священников в условиях нормального времени прибегать не придется, в течение Великого Поста, праздника Пасхи и в таких исключительных случаях, как храмовые праздники Николина дня, когда скопление молящихся превышает в связи с закрытием соседних приходов вместимость обоих храмов, без временной регистрации посторонних обойтись нельзя. Скопление исповедующихся и причащающихся чрезвычайное. На Страстной неделе в день выноса плащаницы 26 апреля, двенадцати евангелий 25 апреля, погребения с 26 на 27 апреля и Пасхи 27 и 28 апреля прошу разрешения сверх кладбищенских священников Смоленского кладбища Серафима Архангелова и слепого Василия Кляровского пригласить в помощь без вознаграждения бывшего священника, приписанного к Русско-Эстонской церкви⁹, Ивана Лебедева, 69 лет, не лишенного паспорта. Поясняю, что в праздничные дни служатся 3 литургии: одна — ранняя, другая — поздняя, третья — эстонская» (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 187. Л. 70).

Даже в условиях гонений в соборе, во многом благодаря усилиям Г. Б. Петкевича, продолжались реставрационные работы. В августе 1935 г. была завершена реставрация семи икон и двух картин, в том же году отремонтировали крышу собора, устроили водопровод и канализацию, в следующем — провели ремонт фасадов, реставрацию иконостасов и т.д. В архивном деле храма имеются акты о приеме значительных ремонтно-реставрационных работ от 22 сентября 1935 г., 16 декабря 1936 г. и 28 сентября 1939 г. (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 186. Л. 86).

Следует упомянуть, что 19 февраля 1937 г. на собрании двадцатки руководивший собранием Д. И. Юскевич, «указывая на особые труды, понесенные председателем 20-ки Г. Б. Петкевичем при исполнении ремонта 1936 г., так и на своевременный и заботливый запас и покупку материалов, предложил выразить Г. Б. Петкевичу особую глубокую благодарность». В результате это предложение было «охотно и единогласно принято» (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 186. Л. 155–155 об.). Должности председателя

⁹ Русско-эстонская церковь св. Исидора Юрьевского находится в Санкт-Петербурге по адресу: пр. Римского-Корсакова, д. 24.

приходского совета и общеполномоченного Георгий Болеславович занимал до августа 1937 г., одновременно оставаясь завхозом Николо-Богоявленского собора.

«Считаю себя русским»

20 апреля 1937 г. Г. Б. Петкевич был третий раз арестован по «польскому делу» (нескольких арестованных в Ленинграде поляков), согласно постановлению от 19 апреля, по подозрению, что он «занимается контрреволюционной агитацией, направленной против политики партии и Советского правительства». Обыск, проведенный в его квартире при аресте (ул. 3-го Июля (ныне Садовая), д. 67/120, кв. 10), ничего не дал следствию: были изъяты лишь паспорт и переписка (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-2963. Л. 2–4).

В заполненной после ареста анкете Г. Б. Петкевич сообщил, что он является белорусом, его жена — инвалид 3-й группы, проживает в Кутаиси (видимо, лечилась там от туберкулеза), а дочери живут за границей: Кира Волконская и Ольга Петкевич — в Женеве, а Мария Черкасова — в Бухаресте (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-2963. Л. 5).

21 апреля состоялся единственный допрос. На первый вопрос следователя: «Вы арестованы как участник контрреволюционной группировки, проводивший контрреволюционную работу. Дайте по этому вопросу показания», Г. Б. Петкевич ответил: «Ни в какой контрреволюционной группировке я не состоял, контрреволюционную работу не вел». Второй вопрос был более пространным: «Вы показываете неправду. Следствие располагает данными, что Вы проводили контрреволюционную работу, доказывали, что, якобы коммунисты довели Советский Союз до нищеты, крестьянство разорили, одобрительно отзывались о захвате власти в Германии фашистами. В связи с злодейским убийством т. Кирова, доказывали, что, якобы, пострадает много невинных людей. Дайте правдивые показания», но и на него арестованный ответил отрицательно: «Никакой контрреволюционной деятельностью я не занимался, выступлений контрреволюционного характера с моей стороны не было» (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-2963. Л. 8).

В дальнейшем выяснилось, что показания на Г. Б. Петкевича дали его знакомые Г. К. Жерве и А. Б. Галь. Видимо, поэтому подследственный, узнав об этом, заявил, что «они настроены крайне враждебно к Советской власти». Петкевич также показал: «Контрреволюционных утверждений, взглядов Жерве и Галя не разделял, с их доводами и обвинениями не соглашался и выступал против» (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-2963. Л. 8 об. — 9).

23 апреля, видимо, в последний раз благодаря заступничеству бывших коллег по советской работе, Г. Б. Петкевич был освобожден из Дома предварительного заключения под подписку о невыезде из Ленинграда. 25 мая материалы на него выделили «из общего дела для дальнейшего расследования», а 15 июня было принято постановление о прекращении дела и отмене подписки о невыезде, так как «из собранного материала виновность не подтвердилась» (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-2963. Л. 1, 12–16).

Вскоре после начала «Большого террора» — в ночь с 22 на 23 августа 1937 г. — Г. Б. Петкевич был арестован в четвертый раз в своей квартире на ул. 3-го Июля. Его арест прошел в рамках т.н. «польской операции» НКВД, начавшейся 11 августа 1937 г. По этому национальному признаку из самых разных социальных слоев СССР в 1937–1938 гг. было арестовано 143810 человек, из которых 111091 человек приговорено к расстрелу. В постановлении об аресте от 21 августа говорилось, что Петкевич — поляк и «является участником контрреволюционной фашистской группировки и проводит контрреволюционную пораженческую агитацию и пропаганду» (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-70840. Л. 1).

Во время обыска, проведенного в его квартире на ул. 3-го Июля, были изъяты: паспорт, переписка, блокнот, фотографии и самоучитель польского языка. В заполненной

после ареста анкете Г. Б. Петкевич сообщил, что его первая жена Вера Игнатьевна, дочери Кира и Ольга живут в Женеве, а Мария — в Бухаресте. В той же анкете со слов Георгия Болеславовича было записано: «По отцу поляк, считает себя русским» (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-70840. Л. 3–4).

На допросе 25 августа первый вопрос следователя Петкевичу прозвучал так: «Назовите всех ваших знакомых поляков, проживающих в СССР». По стандартной процедуре первоначально спрашивали о признании «вины», здесь же НКВД интересовала прежде всего возможность любым способом расширить круг арестов людей польской национальности. Петкевич назвал трех своих знакомых поляков. На вопрос о связях с границей он ответил, что регулярно переписывался с дочерьми и до 1932 г. вел переписку с бывшей женой и проживавшим в Германии двоюродным братом жены Оскардом Рилем. Следователем было предъявлено стандартное ложное обвинение о шпионаже в пользу Польши. Первоначально Георгий Болеславович обвинение не признал и ответил отрицательно: «Я ни в какой контрреволюционной организации не участвовал и никакой контрреволюционной агитации не проводил» (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-70840. Л. 5–7).

Через месяц, на втором допросе — 22 сентября, явно после пыток, Петкевич стал давать показания по сценарию следователя. Расчетливая ложь чекистов перечеркивала всю предшествовавшую духовную, церковную и служебную жизнь Георгия Болеславовича. На первый же вопрос о контрреволюционной деятельности обвиняемый заявил: «Должен признать, что я — Петкевич с 1917 года по день моего ареста занимался шпионской деятельностью в пользу Польши». Согласно показаниям подследственного, он якобы в декабре 1917–1922 гг. через экзарха русских католиков Леонида Федорова передавал польской контрразведке сведения о церковной жизни в Советской России и репрессиях духовенства. Федоров также способствовал при посредничестве Ватикана выезду за границу дочерей Георгия Болеславовича Кире и Марии. С 1927 г. Петкевич будто бы снова стал передавать церковную информацию для Польши через иосифлянского протоиерея Александра Советова — брата архиепископа Гродненского Саввы (Советова), в 1929–1931 гг. — через католического епископа Антония Малецкого, а затем через русского католического священника Епифания Акулова (до его ареста в июле 1937 г.) (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-70840. Л. 9–15).

На следующем допросе 24 сентября Петкевич дал показания о некоторых проживавших в Ленинграде поляках, прежде всего о В. В. Спегальском. В то время одной из главных целей НКВД была фабрикация дел якобы существовавших в подполье контрреволюционных организаций. Поэтому на четвертом и последнем допросе 26 сентября Г. Б. Петкевича заставили дать показания о создании такой церковной организации и вербовке православного духовенства для шпионской работы в пользу Польши. Всего якобы были завербованы пять священников: Матфей Федотов, Александр Виноградов из Николо-Богоявленского собора, Николай Стихий из Павловской церкви, Николай Соколов из храма в пос. Славянка, Стефан Рожковский из Афонской церкви (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-70840. Л. 23, 32).

В обвинительном заключении, составленном уже после расстрела Петкевича — 20 ноября, говорилось, что он признал себя виновным и изобличен показаниями священников Н. Соколова, С. Рожковского, А. Виноградова, И. Журавского, Л. Смоктуновича, В. В. Спегальского, В. В. Шкловского, В. М. Куфанина и П. П. Гулицкого, хотя вещественных доказательств не было. По делу Г. Б. Петкевича проходили арестованные священники Н. Соколов, С. Рожковский, А. Виноградов, И. Журавский, М. Федотов, Е. Акулов, а также И. П. Якубовский, К. И. Шульц, Семенович и Юрмаков, но они были осуждены по отдельным делам (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-70840. Л. 82).

1 октября 1937 г. Георгий Болеславович был приговорен в особом порядке Комиссией НКВД и Прокуратуры СССР по ст. 58, пп. 10 и 11 УК РСФСР (антисоветская деятельность и агитация) к высшей мере наказания. В приговоре говорилось, что Г. Б. Петкевич «в 1917 г. был завербован для польской националистической работы

в СССР резидентом польской разведки Федоровым Александром, за период связи с резидентами Советовым, Малецким и Акуловым передавал для польской разведки сведения о состоянии церковной жизни в СССР и проводил контрреволюционную работу среди православного духовенства в пользу Польши. Вместе с польским националистом Спегальским обсуждал вопрос о продолжении территориальной борьбы против руководства ВКП(б)» (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-70840. Л. 76, 83).

6 октября 1937 г. Г. Б. Петкевич был расстрелян на основе предписания начальника Управления НКВД по Ленинградской области Л. Заковского от 5 октября и отношения Наркомата внутренних дел от 2 октября. Расстрел лично провел комендант Управления НКВД по Ленинградской области А. Р. Поликарпов. Георгий Болеславович был похоронен на Левашевской пустоши под Ленинградом. Он был реабилитирован Прокуратурой Санкт-Петербурга 16 августа 1989 г. (АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-70840. Л. 85, 87); [Санкт-Петербургский мартиролог, 2017, 327].

Его жена В. Г. Петкевич-Пейкарова была арестована уже после гибели мужа — 20 октября 1937 г., и 2 ноября, как «член семьи врага народа», приговорена Особым совещанием НКВД СССР к пяти годам заключения в исправительно-трудовом лагере. 2 сентября 1938 г. решением Особого совещания НКВД приговор заменили на лишение права проживания в 15 важнейших городах — в том числе и в Ленинграде — на пять лет. Вероятно, ее тяжелое болезненное состояние — туберкулез на стадии угасания — не позволило покинуть Ленинград, и через непродолжительное время здесь она и скончалась 3 января 1939 г. 28 апреля 1989 г. Вера Германовна была реабилитирована Прокуратурой г. Ленинграда (АНИЦ «Мемориал»).

Эпилог

Так завершилась жизнь этого незаурядного, талантливого и... наивного человека, поверившего в советскую власть, верой и правдой служившего этой власти, которая зачеркнула все плоды его трудов вместе с жизнью. Единственное, что этой власти оказалось неподвластно уничтожению, — его горячая вера, труды, понесенные им на православной церковной ниве. Судьба близких, детей и потомков Георгия Болеславовича сложилась по-разному. Его первая жена Вера Игнатьевна, женщина с сильным характером, во втором замужестве Ганс-Якоб, новым браком и отъездом в Швейцарию спасла себя и детей. После смерти мужа она держала в 1930-е гг. домашний пансион в Женеве, скончалась там же в 1975 г. После ее смерти остались воспоминания, посвященные семье и малой родине — Казанской губернии.

Старшая дочь, Мария Георгиевна (1909–1997), в первом браке Черкасова, во втором Сельцикиотис, получила хорошее техническое образование в Швейцарии, где по большей части жила и где умерла. Кира Георгиевна (1911–1995) окончила Сорбонну, вышла замуж за правнука декабриста князя Михаила Петровича Волконского (1891–1961). В 1947 г. как реэмигранты они приехали в СССР, были определены государством на постоянное жительство в Тамбов, что по сути означало ссылку, и лишь к концу 1950-х гг. смогли переехать в Москву. Их сын, внук Г. Б. Петкевича, Андрей Михайлович Волконский (1933–2008) был известным в СССР музыкантом и композитором, в 1973 г. переехал на Запад. Младшая дочь Ольга Георгиевна (1912–2001), в замужестве Рём, жила в Швейцарии в Женеве, где и скончалась. Ее дочь, внучка Г. Б. Петкевича, Вера Рём (Vera Röhm, 1943 г. рожд.) стала известным европейским скульптором и архитектором, живет в Германии и Франции. С отцовской стороны она внучка изобретателя плексигласа Отто Рёма.

Источники и литература

1. Grézine (1998) — *Grézine I. Les Goremykine et leur parenté.* Paris, 1998.
2. Акинъшин, Карпачев (2015) — *Акинъшин А. Н., Карпачев М. Д.* Губернатор Петкевич Георгий Болеславович. 1914–1915 // Воронежские губернаторы и вице-губернаторы. Воронеж, 2015. С. 391–398.
3. АНИЦ «Мемориал» — Архив Научно-информационного центра «Мемориал» (Санкт-Петербург).
4. АУФСБ СПб ЛО — Архив Управления Федеральной службы безопасности по Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. архивно-следственных дел. Д. П-2963; Д. П-49258; Д. П-70840.
5. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 1783. Оп. 6. Д. 148; Ф. 4359. Оп. 1. Д. 250.
6. ГАСО — Государственный Архив Саратовской Области. Ф. 637. Оп. 2. Д. 2642.
7. Джунковский (1997) — *Джунковский В. Ф.* Воспоминания. М., 1997. Т. 2.
8. Кошко (1916) — *Кошко И. Ф.* Воспоминания губернатора (1905–1914 гг.). Новгород, Самара, Пенза. Пг., 1916.
9. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 1284. Оп. 47. Д. 168.
10. Санкт-Петербургский мартиролог (2017) — Санкт-Петербургский мартиролог. СПб., 2017. С. 327.
11. ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 969. Оп. 4. Д. 78; Ф. 1001. Оп. 81. Д. 714; Ф. 4914. Оп. 3. Д. 4; Ф. 7384. Оп. 33. Д. 186; Д. 187; Д. 238; Ф. 8937. Оп. 122. Д. 8267.

М. А. Орлов

Политика веротерпимости в Российской империи в годы Первой мировой войны (1914–1917 гг.)

УДК 94(470+571)+322(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_300
EDN DQZYNZ



Аннотация: Первая мировая война стала последним значимым событием империи Романовых. Она обнажила многие проблемы, накопленные в предыдущий период развития общества и государства. Во время войны обострились межнациональные отношения, вызванные германофобией в России и русофобией в Германии. «Германизм» обострил еще один вопрос — вероисповедный. Некоторые религиозные группы, такие как баптисты и евангельские христиане, поддерживали Германию. Это привело к ограничениям их в деятельности. Ситуация осложнялась тем, что эти религиозные группы проповедовали идеи пацифизма, явно неуместные в период военных действий. Власти вынуждены были реагировать на пропаганду пацифизма, устанавливая жесткий контроль за баптистами и евангельскими христианами. Другой религиозной группой, попавшей в поле зрения властей, были мусульмане. К мусульманам государство относилось с большим доверием, чем к религиозным «отщепенцам» (сектантам). Тем не менее после вступления осенью 1914 г. в войну Османской империи власть вынуждена была установить наблюдение за мусульманами. Это было вызвано объявлением «священной войны» (джихада), а также развитием панисламизма среди российских мусульман. Таким образом, условия военного времени, равно как и участие в войне против России Германии и Османской империи вынудили правительство пойти на значительные ограничения в политике веротерпимости.

Ключевые слова: Первая мировая война, пацифизм, панисламизм, баптизм, евангельские христиане.

Об авторе: **Максим Александрович Орлов**

Кандидат исторических наук, преподаватель АНОО «Петербургский лицей», Киров.

E-mail: orlov.m.a.87@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4663-9443>

Для цитирования: Орлов М. А. Политика веротерпимости в Российской империи в годы Первой мировой войны (1914–1917 гг.) // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 300–312.

Статья поступила в редакцию 24.10.2023; одобрена после рецензирования 25.11.2023; принята к публикации 17.12.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Maxim A. Orlov

Religious Tolerance Policy in the Russian Empire during World War I (1914–1917)

UDK 94(470+571)+322(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_300
EDN DQZYNZ



Abstract: World War I was the last significant event of the Romanov Empire. It exposed many problems accumulated in the previous period of the society and state development. During the war, interethnic relations escalated, being caused by Germanophobia in Russia and Russophobia in Germany. “Germanism” aggravated another issue — a religious one. Some religious groups, such as Baptists and Evangelical Christians, supported Germany. This resulted in restrictions in their activities. The situation was complicated by the fact that these religious groups preached pacifist ideas that were obviously inappropriate in the war period. The authorities were forced to respond to the propaganda of pacifism by establishing strict control over Baptists and Evangelical Christians. Another religious group that got under scrutiny by the authorities was Muslims. The state treated Muslims with greater trust than religious “renegades” (sectarians). Nevertheless, after the Ottoman Empire entering the war in the autumn of 1914, the authorities had to put Muslims under surveillance. This was caused by the declared “holy war” (jihad) and the development of pan-Islamism among Russian Muslims. Thus, both the wartime situation and the participation of Germany and the Ottoman Empire in the war against Russia, forced the government to introduce significant restrictions on the policy of religious tolerance.

Keywords: World War I, pacifism, pan-Islamism, Baptism, Evangelical Christians.

About the author: **Maxim Alexandrovich Orlov**

Candidate of Historical Sciences, Lecturer at Autonomous Non-Commercial General Educational Organization “Petersburg Lyceum”, Kirov.

E-mail: orlov.m.a.87@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4663-9443>

For citation: Orlov M. A. Religious Tolerance Policy in the Russian Empire during World War I (1914–1917). *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 300–312.

The article was submitted 24.10.2023; approved after reviewing 25.11.2023; accepted for publication 17.12.2023.

Начавшаяся в 1914 г. мировая война обострила в России два вопроса, тесно связанных между собой: вероисповедный и национальный. Конфессиональная и национальная политика государства претерпели значительные изменения, что было вызвано прежде всего условиями военного времени. Ужесточились меры в отношении религиозных групп, проповедовавших пацифизм, явно несовместимый с настроением на победу и напряжением всех сил в обществе. В области национальной политики власти опасались немецкого сепаратизма, особенно в Прибалтике.

С началом войны *положение немцев*, проживавших в Российской империи, заметно ухудшилось. По данной теме написано много работ, в которых раскрыта государственная политика в отношении немецких подданных. Стоит отметить, что в историографии «немецкий вопрос» в России в годы Первой мировой войны, как правило, рассматривался в контексте вопросов о землевладении, торговле и промышленности. Религиозная составляющая при этом уходила на задний план, а иногда вовсе игнорировалась. Было выявлено, что кампании по борьбе с «немецким засильем» были вызваны не только немцами, но и общей проблемой германского влияния в экономике, политике и культурной жизни страны [Соболев, 1998; Лор, 2012].

Голоса против немецких колонистов раздавались уже в XIX в. Как отмечала А. Н. Шубина, еще до мировой войны в обществе стала формироваться парадигма «свой – чужой» с использованием «предрассудков» о немцах империи (см.: [Шубина, 2012, 17]). После объединения Германии и усиления ее военной мощи стали чаще говорить о связях «русских» немцев с их языковой и культурной родиной – Германией. А. Ветлицын восклицал, что немецкие колонисты Поволжья живут совершенно отчужденной от России жизнью и открыто симпатизируют Германии (см.: [Ветлицын, 1890, 239]).

Общий патриотический подъем, характерный для первых месяцев войны, способствовал усилению национальных начал, осознанию войны как противостояния славянства и германизма. Князь Е. Н. Трубецкой верил, что эта война должна сплотить народы России перед лицом опасности немецкого национализма. Русский философ отмечал, что русский патриотизм отличается идеей солидарности, чужд целям узконациональным, как это было у Германии: «немецкий национальный интерес требует порабощения всех национальностей немцам. Напротив, русский национальный и государственный интерес требует всеобщего освобождения народностей, всеобщего их раскрепощения» [Трубецкой, 1914, 6–8]. Наиболее консервативные слои рассматривали Германию как «парию среди тьмы культурных народов» [Поливанов, 1916, 2].

С началом войны начались конкретные шаги по воплощению в жизнь идеи «немецкого засилья». В 1914 г. было запрещено использовать немецкий язык в быту, а с 1916 г. и в учебных заведениях. Многие немецкие газеты во время войны были закрыты. С 1915 г. по всей стране театральные и музыкальные труппы исключили из своего состава лиц немецкого происхождения. Антинемецкие настроения выливались в погромные акции в Петрограде, Москве, Харькове и других городах империи. В Москве в мае 1915 г. беспорядки закончились расправами над владельцами фирм, носивших немецкие фамилии. С криками «бей немцев!» толпы опустошали магазины, нагружали повозки и телеги награбленными товарами (см.: [Лор, 2012, 44]).

Ужесточение политики в отношении немцев происходило на фоне проявления ими лояльности царской власти. Людвиг Лоц, представлявший общины немецких колонистов в Государственной думе, заявил, что «немцы, населяющие Россию, верноподданные Его Величества, сумеют защитить достоинство и честь великого государства...» [Лор, 2012, 9]. Некоторые немецкие подданные российского царя придумывали оригинальные средства доказать свою лояльность дому Романовых. Немцы и другие иностранцы, владевшие магазинами, выставляли в витринах российские национальные флаги и бюсты российского императора. Один отчаявшийся владелец магазина становился в дверном проеме с бюстом Николая II в руках и пел «Боже, царя храни» с явным немецким акцентом каждый раз, когда показывалась толпа

погромщиков. Только благодаря этому он избежал разграбления своего магазина (см.: [Лор, 2012, 48]).

Были случаи, когда немецкое население само провоцировало столкновения на национальной почве. В Вятской губернии в день рождения Вильгельма II немецкие военнопленные решили отпраздновать это событие на широкую ногу, с национальными стихами и песнями. На просьбу полиции разойтись отвечали: «мы не испугались вас... мы Россию взяли, вы под нами будете» (ЦГАКО. Ф. 714. Оп. 1. Д. 1703. Л. 20). Лутрингенский пастор Адольф Брилинг, согласно донесению курляндского губернатора, говорил, что «Германию в этой войне винить нельзя», что «в начатии войны виновна Россия» [Алишина, 2015, 153].

Национальный вопрос обострялся в связи с темой шпионажа. До жандармских властей доходили сведения о подготовках диверсий со стороны немецких военнопленных. Поручик I Баварского егерского полка Евгений Гейгер, согласно донесению иркутского губернатора, разрабатывал план производства взрывов мостов по Сибирской и Забайкальской железным дорогам, при этом за счет средств германского правительства (ЦГАКО. Ф. 714. Оп. 1. Д. 1703. Л. 197). В Екатеринославле жандармские власти получали анонимные доносы, в которых утверждалось, что управляющий одного из заводов Шлюпп прикрывает активный шпионаж в пользу Германии (см.: [Лор 2012, 63]). В шпионаже в пользу Австро-Венгрии подозревался киевский житель Федор Поллак, католик по вероисповеданию. Согласно донесениям местного жителя Михаила Душенкевича, Поллак получал деньги от представителей враждебных России стран, принимал в своем доме сектантов, которые на своих молитвенных собраниях вели «возмутительную противогосударственную и антимилитаристическую пропаганду». Кроме этого отмечалось, что одна из дочерей Поллака была замужем за офицером австрийской армии. Следствию не удалось найти объективных данных о причастности Поллака к шпионажу (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 198. Л. 81–82 об.). Эти и подобные случаи создавали напряженную ситуацию в межнациональных отношениях.

Значительная часть немцев принадлежала к протестантскому вероисповеданию. В разных регионах империи со стороны сектантских общин (баптисты, евангельские христиане, адвентисты) наблюдались симпатии к Германии. Протопресвитер армии и флота Георгий Шавельский в письме, направленном в Ставку, отмечал, что русское сектантство «окормлялось немецкими проповедниками, немецкою литературою, немецкими семинариями и немецкими деньгами (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 332. Л. 8). Публицист Н. Д. Поливанов также пытался провести прямую связь между немецкой агентурой и сектантством в России (см.: [Поливанов, 1916, 4]). Связь баптизма с Германией проводилась в епархиальных вестниках (см.: [Штундобаптизм, 1915, 424]). Один из командующих армий Северо-Западного фронта охарактеризовал баптизм как «рассадник германизма в России», отметил, что носителями идей «необаптизма» здесь являются приезжие рабочие из Пруссии (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 332. Л. 10–10 об.).

В разных регионах империи в общинах баптистов и евангельских христиан были выявлены прогерманские настроения. К тому же германофильство переплеталось с пацифизмом, который активно проповедовался среди военных и гражданского населения. В д. Яблоницы Лужского уезда члены Союза евангельских христиан публично произносили «речи, призывающие местное население к содействию Германии в войне» (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 198. Л. 77). В Одессе проповедник местной общины евангельских христиан Кропивницкий был обличен в «антимилитаристической пропаганде». В Пскове проповедник той же секты Моргунов распространял идеи пацифизма (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 198. Л. 61 об.).

В Волго-Уральском регионе функционировали военные заводы, работавшие на нужды армии. На некоторых из них велась антимилитаристская пропаганда. В Пермской губернии баптисты заявляли: «если бы ваш царь дал землицы Вильгельму, тогда бы и воевать перестал». Другие советовали не стрелять в немцев, утверждали, что нужно стрелять вверх или сдаваться в плен. На Мотовилихинском заводе, производившем вооружение для российской армии, баптисты вели

антимилитаристическую пропаганду (ГАПК. Ф. 199. Оп. 1. Д. 30. Л. 95–96 об.). В Вятской губернии баптисты Ижевского завода были заподозрены в распространении антиправительственных идей и антимилитаризме. Правда, проведенное губернской канцелярией следствие не доказало прямую причастность баптистов к пропаганде прекращения войны (ЦГАКО. Ф. 583. Оп. 604. Д. 132. Л. 9, 12). Пропаганда велась среди военных чинов. В Казани в 1915 г. евангельские христиане вели пропаганду отказа от несения военной службы среди нижних чинов, уча их, что «они дети Божии, как воины Христа, а не воины мира, не должны участвовать в войне» (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 198. Л. 68 об.).

В неудачный для России 1915 г. министр внутренних дел уведомил руководство Северного фронта, что евангельские христиане «вызывают повышенное настроение у посетителей (молитвенных собраний. — М. О.) и могут увлекать их на путь пропаганды идей, оказывающих в условиях переживаемого времени вредное влияние на население». Одновременно с этим Департамент духовных дел обратился к прокурорам военно-окружных судов с просьбой сообщить о случаях антивоенной пропаганды по религиозным убеждениям. Согласно поступившим в департамент сведениям оказалось, что в восьми военно-окружных судах за отказы от исполнения воинского долга привлечено к уголовной ответственности 48 нижних чинов из последователей евангельских христиан (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 198. Л. 62 об.).

Власти обнаруживали переписку сектантов с военными. В ходе производства судебного следствия в Череповецком окружном суде была найдена переписка последовательницы секты евангельских христиан Пелагеи Песковой с военными, в том числе с теми, которые находились «на театре военных действий» (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 198. Л. 77).

Антивоенной пропаганды опасались в Морском ведомстве. Главный Морской Штаб на основании рапорта 2-го Балтийского флотского экипажа просил обратить особое внимание на секту баптистов. Причиной к составлению этого рапорта послужил факт обнаружения молитвенных домов баптистов, располагавшихся рядом с военными казармами, что вызывало опасения, так как «секта баптистов проповедует антимилитаризм» (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 198. Л. 62).

Справедливое возмущение властей вызвал следующий случай. Один из членов Петроградской общины евангельских христиан Александр Иванов вел антивоенную пропаганду на военном корабле Балтийского флота «Слава». В результате такой деятельности 19 июня 1915 г. несколько матросов, являвшихся последователями Иванова, отказались встать на свои места по боевой тревоге. За это, по законам военного времени, они были посланы на каторжные работы, а Иванов отдан под надзор полиции (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 198. Л. 63 об.). В результате следственных действий выяснилось, что Иванов, по заявлению капитана «Славы» Тучкова, прививал нижним чинам сектантские убеждения, склоняя проявлять послушание приказаниям своего командования. Военные действия трактовались Ивановым как «преступление против Божественного закона» (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 198. Л. 63 об.). Были произведены обыски последователей Иванова, в результате которых были найдены письма матросов, «возбуждавшие сослуживцев к неисполнению воинского долга и присяги и упрекающие нижних чинов — единоверцев, ушедших на войну» (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 198. Л. 63 об.).

Протопресвитер армии и флота Георгий Шавельский указывал, что было «тысячу случаев», когда сектанты отказывались братья за оружие. Несмотря на условия военного времени, «отказников» не судили строго. Как правило, после дисциплинарного взыскания их направляли в тыл для санитарной службы. Сектанты воспринимали такую лояльность как «особую милость Божию» (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 332. Л. 9). Протопресвитер Георгий был возмущен тем, что сектанты пользовались «темной народной», незнанием простыми людьми Священного Писания во всем его содержании: «базируясь на отдельных», «вырванных из текста, ловко подобранных выражениях Св. Писания: „не убий“, „не противься злу“, „взявший меч от меча и погибнет“, „любите враги ваша“», сектанты старались внушить, что война есть преступление,

что защита Родины с оружием в руках, суд, власть, осуждаются Священным Писанием, что они суть порождения злой человеческой воли, противной воле Божией (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 332. Л. 9 об.).

Следует учитывать, что религиозный пацифизм был характерной чертой не только «немецких» сектантов, но и русских религиозных сект. В антивоенных акциях участвовали толстовцы, которые путем пропаганды призывали сограждан отказываться от несения военной службы (см.: [Гордеева, 2018, 96]). Во время войны была обнаружена неизвестная до того секта «братолюбцев». Из небольшого хутора Раевка Оренбургской губернии до директора Департамента духовных дел дошли сведения об отказах местных жителей от военной службы в связи с религиозными убеждениями. В ходе исследования выяснилось, что вероучение этой секты тождественно толстовству и квакерству и заключается в отрицании государственной власти, войны, воинской службы, присяги, Православной Церкви. Хутор Раевка, согласно донесению миссионера, был населен «исключительно сектантами всяких толков» (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 333. Л. 5).

Симпатии к Германии и проповедь религиозного пацифизма стали причинами ограничительных законов в отношении протестантских религиозных общин. Министр внутренних дел Н. А. Маклаков разослал губернаторам предписание, в котором требовал не допускать в звание наставников баптистов германских и австрийских подданных. Министр основывался на том, что существует угроза вмешательства иностранцев в «религиозный быт сектантов русских подданных» (РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 33. Л. 11). 1 октября 1914 г. Маклаков направил губернаторам письма, в которых отмечалось, что протестантское духовенство, «по слухам», нередко относится «с полным сочувствием к нашим врагам», кроме того, открыто высказывает симпатии к пангерманизму и «германофильским тенденциям». В связи с этим Маклаков предписал губернаторам установить «строгий правительственный надзор за направлением деятельности пасторов» (РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 33. Л. 7). 12 декабря 1914 г. МВД направило губернским властям циркуляр, в котором отмечалась «необходимость иметь неослабное наблюдение за всеми проявлениями деятельности рационалистического сектантства» (РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 33. Л. 13).

Позднее было издано распоряжение о начале следственных действий против столичной организации евангельских христиан, возглавляемой И. С. Прохановым. Основываясь на донесениях губернаторов, указывавших на факты антимилитаристской пропаганды сектантов (по всему Черноморскому побережью одесские власти нашли письма Проханова с антимилитаристскими идеями), глава МВД Б. В. Штюмер инициировал введение мер по ограничению деятельности баптистов и евангельских христиан (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 198. Л. 76–77). В результате деятельности секты евангельских христиан в столице была существенно ограничена. Один из ее лидеров Фетлер выехал за границу. Закрытию подлежали некоторые молитвенные дома протестантов и сектантов. В Петрограде были закрыты места собраний адвентистов, а их руководитель С. С. Ефимов сослан в Ангару (см.: [Никольская, 2004, 175]).

Против сектантского и пацифистского движения выступило церковное руководство. В августе 1914 г. Св. Синод поручил всем епархиальным архиереям обязать местных миссионеров устраивать беседы о военных в храмах, «принимать меры к охране чиноу от инославной и иноверной пропаганды» (ГАПК. Ф. 664. Оп. 1. Д. 43. Л. 2).

Борьбу с пропагандой религиозного пацифизма в войсках вел протопресвитер военного и морского духовенства Г. Шавельский. В конце января 1917 г. он направил на имя Верховного главнокомандующего записку о сектантской пропаганде среди военных. В «Воспоминаниях последнего протопресвитера русской армии и флота» о данном письме есть небольшое упоминание. В частности, протопресв. Георгий указывал, что в конце декабря 1916 г. решил направить докладную записку на имя В. И. Гурко, в которой советовал принять «экстренные меры для духовного воспитания и укрепления армии», обратить особенное внимание на сектантскую пропаганду в тылу. После того как записка попала в Главный Штаб, было издано распоряжение

о воспрещении нижним чинам посещать сектантские собрания, а жандармская полиция должна была установить контроль за деятельностью сектантов (см. подр.: [Шавельский, 2019, 295–296]).

Обращение протопресв. Г. Шавельского было направлено в Ставку накануне крушения монархии, в конце января — начале февраля 1917 г. Из Ставки оно было перенаправлено в Военное министерство, которое возглавлял М. А. Беляев. Главной темой обращения стало распространение сектантских и пацифистских идей в армии и в тылу. Как уже отмечалось, предложения, высказанные о Георгием, были приняты в войсках. В. И. Гурко посчитал «настоятельно необходимым» предпринять предлагавшиеся в письме меры в борьбе с сектантством. Соответствующие указания были розсланы офицерам армии (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 332. Л. 7).

Письмо начинается с постановки актуального на тот момент «германского вопроса». Протопресвитер полагал, что между русским религиозным сектантством и Германией существует духовная и материальная связь. Духовная связь, по его мнению, выражалась в том, что немецкое руководство поддерживало развитие распространения в России прогерманской литературы, а материальная — в финансовой поддержке русских сектантов. Канцлер Бисмарк, по словам Шавельского, «из какого-то военного фонда» дал много денег для поддержки сектантства в России. Император Вильгельм II выделял значительные суммы на распространение в России баптизма (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 332. Л. 8).

Протопресвитер Георгий предлагал военному начальству и полицейским «иметь особое строгое наблюдение за проповедью в местных сектантских собраниях», а также за поведением нижних чинов сектантов в воинских частях; запретить «под страхом тяжкой ответственности» нижним чинам не только православным, но и католикам и протестантам посещать сектантские собрания; 3) закрывать сектантские собрания, в которых будет обнаружен факт пропаганды антимилитаризма (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 332. Л. 9 об.).

Записка военному начальству была представлена в самый канун Февральской революции, после которой о. Георгий был арестован революционными «товарищами» (см. подр.: [Шавельский, 2019, 295–296]). Была ли эта записка реализована, сказать на данный момент непросто. Стоит заметить, что религиозный пацифизм стал определяющим фактором дезертирства солдат. А. Б. Асташов, основываясь на архивных материалах, приводит воспоминание И. М. Трегубова, утверждавшего, что сектанты-отказники оказали определенное влияние на подготовку восстания петроградского военного гарнизона в феврале 1917 г. Согласно этим воспоминаниям, именно сектанты-отказники распропагандировали гвардейские полки Петрограда, что привело к «братанию» с рабочими. При этом А. Б. Асташов основательно предостерегает делать из этого воспоминания поспешные выводы о том, что нарастание антивоенных настроений в армии было результатом деятельности отказников. Антимилитаризм религиозных отказников, по его мнению, стал успешным только на «волне антивоенных настроений солдат», что объяснялось комплексом причин социально-экономического и социокультурного порядка (см.: [Асташов, 2011, 54]).

Вопрос об отношении властей к религиозному пацифизму имел особый оттенок среди *меннонитов*. Данная религиозная группа появилась в Российской империи при императрице Екатерине II. Меннониты не признавали возможность ношения оружия и участия в военных конфликтах, что стало причиной их притеснений в европейских государствах. Екатерина II даровала меннонитам право на освобождение от рекрутской повинности, полагая, что представители этой религиозной группы смогут успешно осваивать Юг России.

Меннониты были, как правило, голландского происхождения. Однако с началом Первой мировой войны власти стали чаще ассоциировать их с «немцами». Закон о ликвидации немецкого землевладения от 2 февраля 1915 г. был распространен на меннонитов. Власти в центре и на местах опасались, что меннониты являются немецкими пособниками. В 1915 г. Екатеринославский губернатор отмечал, что «меннониты,

как и немцы других исповеданий, стали проявлять явно недоброжелательное и даже враждебное отношение к России и всему русскому» [Алишина, 2011, 86].

Консервативные слои русской общности усматривали в религиозном пацифизме меннонитов признак нелояльности существующему государственному строю. В прессе правого толка отмечалось, что исходным основанием русского подданства должно быть поставлено участие в обороне государства. «Кто не желает, ссылаясь на свое вероучение, защищать Россию, т.е. кто отказывается нести наиболее священную обязанность, тот не может быть ее гражданином» [Алишина, 2011, 86].

Напротив, либеральная общественность полагала, что меннониты, как и в целом немецкие колонисты, не представляют реальной угрозы государству. Так, в защиту меннонитов выступал П. Н. Милюков. Он составил обширные исторические справки, которыми доказывал лояльность этой религиозной группы царской династии. Лидер партии кадетов отмечал, что меннониты этнически являются не немцами, а голландцами. «Меннониты, безусловно, преданы ГОСУДАРЮ ИМПЕРАТОРУ и России, их лояльность вне подозрений», — отмечал лидер партии кадетов (ГАРФ. Ф. 579. Оп. 1. Д. 2608. Л. 17).

В отношении меннонитов опасения властей оказались напрасными. Если факты пронемецкой пропаганды со стороны баптистов и евангельских христиан были зафиксированы в разных частях империи, в том числе и в войсках, то меннониты не распространяли своих пацифистских убеждений. Более того, они проявили достаточный уровень лояльности, чтобы не подвергаться притеснениям. Так, в некоторых губерниях они оказывали гуманитарную помощь русским войскам, содержали за свой счет лазареты, вносили деньги на благотворительные учреждения (см.: [Алишина, 2011, 86]). В годы Первой мировой войны около 12 тыс. военнообязанных меннонитов отбывали военную службу в качестве санитаров и лесников. «Тем не менее правительством и широкие круги общественности рассматривали этих горящих по-немецки переселенцев, перебравшихся в Россию из Пруссии более ста лет назад, как возможных союзников врага» [Коппитерс, 1990, 64].

В годы войны в МВД возник вопрос о лояльности властям секты *методистов*. В Департаменте духовных дел иностранных исповеданий навели справки об этой секте и ее деятельности в Российской империи. Было выявлено, что методисты не могут быть отнесены «к числу прогивогосударственных». Тем не менее губернские власти были предупреждены, что «не исключено возникновения движений, которые могут быть несовместимы с условиями военного времени». В качестве примера был указан прецедент, возникший в Эстляндской губернии, когда крестьянин Яков Кумм, придерживавшийся взглядов методистов, оказал сопротивление полицейским (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 198. Л. 119 об. – 120).

Всего за годы войны со стороны царской власти к ответственности за пацифизм было привлечено 837 отказников, из них евангелистов — 256, баптистов и штундистов — 114, адвентистов — 70, молокан — 28, малеванцев — 27, толстовцев — 18, духоборов — 16, других сектантов — 59 человек. Из остальных 249 осужденных никто не указал свою религиозную принадлежность [Коппитерс, 1990, 63].

Еще одним вопросом, вставшим на повестку дня во время войны, стал *униатский*. Когда русские войска осенью 1914 г. заняли Галицию, то правительство и военное руководство пыталось использовать этот момент для закрепления территории за Россией. Назначенный в Галицию генерал-губернатор Георгий Бобринский заявил, что восточная часть Галиции, Буковина и рутенские области в Карпатах следует считать исконно русскими. Прибывший во Львов император Николай II провозгласил, что «нет больше Галиции, а есть Великая Россия, простирающаяся до Карпат» [Шлянта, 2014, 26].

После занятия Галиции архиеп. Евлогий (Георгиевский) стремился обратить местных униатов в православие. Обращение было настолько интенсивным и, главное, не всегда добровольным, что вызывало недовольство не только среди местного населения, но и у протопресвитера армии и флота Г. Шавельского, который сделал критический доклад Верховному главнокомандующему (см.: [Шкаровский, 2010, 54]).

Критические взгляды по поводу принудительного обращения униатов высказывали сторонники усиления русского влияния в Галиции. Резидент в Берне В. П. Сватовский снабжал имперские власти меморандумами и записками, в которых, с одной стороны, критиковал украинский национализм, с другой — еп. Евлогия за репрессивную политику в отношении униатов, отталкивавшую украинцев от России (см.: [Миллер, 2010, 251]).

В 1916 г. Св. Синод разослал по епархиям указ, которым предписывалось местному духовенству вести беседы с военнопленными униатского исповедания. Во время собеседований миссионеры должны были объяснять «русскую историю и словесность» и основы православной веры. Епархиальные архиереи получали право учреждать в своих епархиях «разъездных священников-проповедников для миссионерского дела среди военнопленных» (ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 74. Д. 3292. Л. 1). Таким образом, военное время было использовано гражданской и церковной властью для усиления миссионерской работы с униатами не только присоединенных территорий, но и тех, которые находились во внутренних губерниях империи. Можно предположить, что здесь косвенно преследовалась цель ослабить влияние католического духовенства, с которым очень тесно были связаны униаты, прежде всего западных губерний.

Исламский вопрос в годы войны. При объявлении мобилизации в ряды российской армии вступили мусульмане, проживавшие в Волго-Уральском регионе. Прежде всего это были татары и башкиры. В отличие от мусульман других регионов, они подлежали воинской повинности. Остальные мусульмане становились ополченцами. Такие добровольческие мусульманские отряды, как Текинский полк, вступали в войну на основе договора найма.

В начале войны значительная часть исламской общины Российской империи подержала царскую власть в борьбе со странами Тройственного союза. 27 июля 1914 г. мусульмане-депутаты участвовали в молитве, которое состоялось в Петроградской соборной мечети. Выходя из мечети, некоторые возглашали: «Да здравствует государь, да здравствует Россия, да здравствует армия!» (см.: [Исхаков, 2014, 111]). Татарское население Нижнего Новгорода встретило объявление войны с большим патриотическим подъемом, а исламское духовенство молилось в мечетях о даровании побед. Так, в мечетях Камкино совершались пятничные молитвы «о ниспослании доблестному русскому воинству и союзникам победы» [Сенюткин, 2001, 321]. Муфтий М. Султанов направил императору Николаю II телеграмму с выражением верноподданнических чувств. В ответ царь обратился к уфимскому губернатору со словами: «Передайте мусульманскому населению Уфы мою благодарность» (см.: [Исхаков, 2014, 111]).

Значимым событием в исламской политике имперских властей стало вступление в войну Османской империи. В ноябре 1914 г. под давлением Германии турецкий султан объявил джихад, т.е. «священную войну» против немусульман. И. А. Гилязов верно заметил, что джихад султана имел «военно-политический оттенок», т.к. был объявлен только в отношении враждебных государств — Англии, Франции и России (см.: [Гилязов, 2015, 104]). Германия и Австро-Венгрия в этом акте султана не упоминались, хотя на их территории преобладало почти исключительно христианское население.

Стоит заметить, что, согласно сведениям, полученным в МВД от дипломатических представителей в Константинополе, турецкие панисламисты объявили «священную войну» еще «до открытого враждебного выступления против России». Воззвание под названием «Священная война обязательна» было направлено всем мусульманам мира. В этом воззвании турецкие панисламисты со ссылкой на Коран напоминали мусульманам, что все они братья, без различия национальности и подданства, что все они должны помогать друг другу и вести борьбу за освобождение тех мусульман, которые находятся «в порабощении у неверных (кяфиров)», что уже настало время сбросить «иго кяфиров» (РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 33. Л. 10).

Вступление в войну Турции и объявление джихада заставило российские власти ужесточить конфессиональный курс в отношении мусульман. Показательно в этом отношении распоряжение МВД от 18 октября 1914 г., разосланное губернаторам. В нем отмечалось, что мусульмане «не остались чуждыми» общему патриотическому

подъему, проявили «должную лояльность» российским властям. Несмотря на это, руководство МВД опасалось деятельности «агитаторов»: эмиссаров, прибывающих из Османской империи, странствующих мулл, богомольцев (РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 33. Л. 9).

Губернаторам было предписано в случае обнаружения турецких эмиссаров «принимать самые решительные меры к прекращению их вредной деятельности». Кроме того, губернаторы должны были принять все возможные меры к недопущению среди мусульман каких-либо тайных сборов и пожертвований, которые могут быть направлены на нужды «враждебного нам турецкого правительства» (РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 33. Л. 9 об.). Подобные случаи имели место в ходе Балканских войн: тогда мусульмане некоторых регионов Российской империи оказывали материальную помощь Турции через организацию Красного Полумесяца (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 587. Л. 1–2). В Тифлисе Центральный мусульманский комитет рассылал среди мусульман воззвания, «призывающие к вербовке добровольцев в войска Турции и защите ислама кровью». Было выявлено, что такие воззвания «пропитаны ненавистью к России, являющейся, по мнению мусульман, единственной виновницей войны» (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 587. Л. 18). Казанский губернатор сообщал в МВД, что мусульмане еще до Балканских войн помогали турецким единоверцам, осуществляли сбор в пользу их армии и флота. В связи с этим губернатор не допускал никаких сборов на нужды мусульманских зарубежных организаций, полагая, что они будут осуществляться не на раненых, а на армию и флот (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 587. Л. 19 об.).

Большая обеспокоенность российских спецслужб и губернских администраций возникла в связи с получением данных о том, что в Вене в январе 1916 г. состоялось совещание панисламистов, на котором поднимался вопрос о «возбуждении мусульманского населения против России». В ходе совещания было принято решение отправлять в Российскую империю особых эмиссаров из числа персидских подданных, которым, как нейтральным гражданам, въезд в Россию не был запрещен. В связи с этим местные жандармские управления получили указание наблюдать за движениями среди мусульман (ЦГАКО. Ф. 714. Оп. 1. Д. 1644 а. Л. 1).

В период военных действий были зафиксированы случаи солидарности некоторых мусульман по отношению к Османской империи. В конце 1914 г. российские панисламисты распространяли свои издания в татарских деревнях Нижегородской губернии. Население Камкино получило газеты и журналы «Юлдус», «Вахт», «Иль» (см.: [Сенюткин, 2001, 317]). Крупный нижегородский предприниматель Х. Т. Акчурина еще до войны встречался с высокопоставленными пантюркистами из Стамбула, а годы Первой мировой войны имел прямое отношение к сбору денег на младотурок. Власти следили за подозрительной деятельностью Акчурина, но, как отмечал С. Б. Сенюткин, многомиллионное состояние Акчурина и его связи с партийными функционерами Государственной Думы затрудняли привлечение его к уголовной ответственности (см.: [Сенюткин, 2001, 317]).

В целом можно отметить, что значительная часть мусульманских подданных оставалась вне турецкой панисламистской политики и проявила лояльность дому Романовых. Мусульманское население Касимовского уезда объявление войны, как отметил рязанский губернатор, «встретило с полным сознанием важности и серьезности переживаемого государством момента». Вместе с русскими мусульмане участвовали в манифестации по городу, шли под пение национального гимна с русскими национальными флагами и портретами императора (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 603. Л. 26 об.). В г. Уржуме Вятской губернии мусульмане присутствовали «при иконах и хоругвях», которые несли православные жители (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 603. Л. 37). Губернатор Таврической губернии также отмечал, что местные мусульмане наравне с русскими участвовали в патриотических манифестациях, жертвовали средства на раненых солдат российской армии (РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 603. Л. 28–29). Как отмечал Ф. Дэвис, «большинство губернаторов вовсе не считали солдат мусульманского вероисповедания обузой Российской империи» [Дэвис, 2014, 51].

Общий вывод о лояльности мусульман в годы Первой мировой войны, достигнутый в исторической науке (см.: [Арапов, 2014, 420; Исхаков, 2014, 111]), требует некоторых уточнений. Мусульманское население Российской империи было далеко не однородным по своим взглядам на царскую власть. Были сторонники царской власти, желавшие сохранить государственный строй в неизменном виде. Ярким их образчиком являлся ахун Петрограда С. Баязитов. В губерниях также были мусульмане, боровшиеся с противниками царской власти. Один из крупных духовных деятелей мусульманского населения Вятской губернии Ишмухаммет Динмухаметов сотрудничал с властями за сохранение традиционного для мусульман метода обучения в религиозных школах против новометодных медресе (см.: [Касимова, 2009, 203]). Такие мусульмане проявляли осознанную лояльность власти.

Иного плана были т.н. «прогрессивные» элементы среди мусульман, настроенные оппозиционно по отношению к имперскому строю. Они хотя и сохраняли лояльность, но только призрачно, до первого удобного момента, которым можно было бы воспользоваться для изменения существующего строя. Уже после свержения монархии А. Т. Цаликов как бы от имени мусульман заявил, что мусульмане были жертвой «европейского империализма», в том числе «царского империализма» (см.: [Цаликов, 1917, 14]). Поэтому проявление среди мусульман лояльности царскому строю было во время войны неоднородным, многоплановым явлением. К этому нужно добавить, что среди мусульман имелись и те, кто открыто выражал недовольство существующей властью, выступал на стороне революционеров или поддерживал мусульманскую международную солидарность. Многие солдаты-мусульмане не считали войну «своей», были недовольны тем, что им, в отличие от поляков, не было обещано никаких политических прав, хотя они понесли большие потери за Российское государство (см.: [Дэвис, 2014, 56]).

Традиционная для российской власти политика веротерпимости с началом войны была скорректирована в сторону ужесточения контроля над «иноверцами». Такой шаг был продиктован геополитическими соображениями. Власти опасались сепаратизма со стороны протестантов и мусульман как групп населения, попадавших в категорию подданных враждебных России государств – Германии, Австро-Венгрии и Османской империи. Отдельные факты пангерманизма и пантюркизма создавали общее впечатление нелояльности лютеран, меннонитов, баптистов, евангельских христиан и мусульман. Это приводило к ужесточению конфессиональной политики, появлению ряда подзаконных актов, направленных на ограничение религиозных прав, гарантированных на законодательном уровне.

Вместе с тем было бы ошибкой утверждать, что в годы войны власти Российской империи проявляли религиозную нетерпимость к «иноверцам». Продолжали действовать законы, гарантировавшие право совершения богослужений, пастырской деятельности инославного и иноверного духовенства. Неприкосновенными оставались обряды и догматы существовавших в империи вероисповеданий. Как и прежде, католическое духовенство получало жалованье из государственной казны. Сохранялись сети учебных заведений мусульман, протестантов, католиков, иудеев и других признанных конфессий. Еврейские и немецкие погромы, имевшие место в годы войны, были вызваны не столько религиозной нетерпимостью, сколько ростом национализма. Вплоть до своего падения царская империя придерживалась многовековой генеральной линии веротерпимости по отношению к признанным конфессиям.

Источники и литература

1. Алишина (2015) — *Алишина Г. Н.* Евангелическо-лютеранская церковь и лютеранские пасторы Российской империи в годы Первой мировой войны // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2015. № 4 (31). С. 151–156.
2. Алишина (2011) — *Алишина Г. Н.* Вопрос об идентичности меннонитов России в годы Первой мировой войны // Вестник Томского гос. ун-та. 2011. № 351. С. 85–87.
3. Арапов (2014) — *Арапов Д. Ю.* Мусульмане России в годы Первой мировой войны // Ислам в мультикультурном мире. Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: Сб. статей. Казань, 2014. С. 418–425.
4. Асташов (2011) — *Асташов А. Б.* Политика власти в отношении отказничества от военной службы по религиозным убеждениям накануне и во время Первой мировой войны // Вестник РУДН. Сер.: История России. 2011. № 3. С. 49–61.
5. Ветлицын (1890) — *Ветлицын А. (Палтов А. А.).* Духовная жизнь наших немецких колоний // Русский вестник. 1890. Т. 208. С. 236–260.
6. ГАПК — Государственный архив Пермского края. ГАПК. Ф. 199. Оп. 1. Д. 30; Ф. 664. Оп. 1. Д. 43.
7. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 579. Оп. 1. Д. 2608.
8. Гилязов (2015) — *Гилязов И. А.* Германская служба информации по Востоку и организация печатной пропаганды среди мусульманских народов России в годы Первой мировой войны // Новый исторический вестник. 2015. № 2 (44). С. 103–115.
9. Гордеева (2018) — *Гордеева И. А.* Отказы от военной службы и формирование пацифистского движения в России в конце XIX — начале XX века // Крестьяноведение. 2018. Т. 3. № 4. С. 78–104.
10. Дэвис (2014) — *Дэвис Ф.* Первая мировая война как испытание для империи: мусульмане на службе в царской армии // Большая война России: Социальный порядок, публичная коммуникация и насилие на рубеже царской и советской эпох: Сб. статей / Под ред. К. Бруиша, Н. Катцера. М.: Новое лит. обозрение. 2014. С. 41–57.
11. Исаков (2014) — *Исаков С. М.* Отношение российских мусульман к Первой мировой войне // Российская история. 2014. № 5. С. 109–121.
12. Касимова (2009) — *Касимова Д. Г.* Ислам // Религии народов Вятского края / Отв. ред. А. Г. Поляков. Киров: Ист.-культурное молодежное науч. о-во «Самобытная Вятка», 2009. С. 160–230.
13. Коппитерс (1990) — *Коппитерс Б.* Пацифистские секты, большевики и право на отказ от военной службы // Родник. 1990. № 9 (45). С. 63–68.
14. Лор (2012) — *Лор Э.* Русский национализм и Российская империя: Кампания против «вражеских подданных» в годы Первой мировой войны. М.: НЛЮ, 2012. 301 с.
15. Миллер (2010) — *Миллер А. И.* Империя Романовых и национализм: эссе по методологии исторического исследования. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Новое лит. обозрение, 2010. 316 с.
16. Никольская (2004) — *Никольская Т.* Русский протестантизм на этапе утверждения и легализации (1905–1917 гг.) // Богословські роздуми: Східноєвропейський журнал богослов'я. 2004. № 4. С. 161–181.
17. Поливанов (1916) — *Поливанов Н. Д.* О немецком засилии. Пг.: Об-во 1914 год, 1916. 10 с.
18. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 821. Оп. 133. Д. 198; Д. 332; Д. 333; Оп. 150. Д. 33.
19. Сенюткин (2001) — *Сенюткин С. Б.* История татар Нижегородского Поволжья с последней трети XVI до начала XX вв. (историческая судьба мишарей Нижегородского края). Н. Новгород: Изд-во Нижегород. гос. ун-та, 2001. 416 с.
20. Соболев (1998) — *Соболев И. Г.* Борьба с «немецким засильем» в России в годы Первой мировой войны: Автореф. дис. ... докт. ист. наук. СПб., 1998. 24 с.
21. Трубецкой (1914) — *Трубецкой Е. Н.* Смысл войны. М.: Путь, 1914. 46 с.

22. Цаликов (1917) — *Цаликов А. Т.* Мусульмане России и война: речь, произнесенная на Всероссийском мусульманском съезде в Москве 1–11 мая 1917 года. Пг.: Заря Востока, 1917. 15 с.
23. ЦГАКО — Центральный государственный архив Кировской области. Ф. 237. Оп. 74. Д. 3292.; Ф. 583. Оп. 604. Д. 132; Ф. 714. Оп. 1. Д. 1644 а; Д. 1703.
24. Шавельский (2019) — *Шавельский Г., протопресв.* Воспоминания последнего протопресвитера Русской Армии. М.: Вече, 2019. 512 с.
25. Шкаровский (2010) — *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече; Лепта, 2010. 478 с.
26. Шлянта (2014) — *Шлянта П.* «Братья-славяне» или «азиатские орды»? Польское население и российская оккупация Галиции в 1914–1915 годах // Большая война России: Социальный порядок, публичная коммуникация и насилие на рубеже царской и советской эпох: Сб. статей / Под ред. К. Бруиша, Н. Катцера. М.: Новое лит. обозрение, 2014. С. 21–40.
27. Штундобаптизм (1915) — Штундобаптизм пред судом современных событий // Тамбовские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1915. № 18. С. 415–428.
28. Шубина (2012) — *Шубина А. Н.* Отношение власти и общества к проблеме так называемого немецкого засилья в России в годы Первой мировой войны: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2012. 21 с.

Епископ Силуан (Никитин)

Отношение православного мира к избранию митрополита Сергия (Страгородского) патриархом Московским и всея Руси

УДК 94(47+57)"1941/1945"+271.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_313
EDN ECVMT



Аннотация: В статье рассматривается характер восприятия православным миром избрания митрополита Сергия (Страгородского) патриархом Московским и всея Руси на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 1943 г. Данное событие сыграло решающую роль в изменении положения Русской Православной Церкви не только в Советском Союзе, но и за его пределами. Православный мир стал пересматривать свой взгляд на СССР как на государство воинствующего атеизма. Немецкие власти пытались организовать пропагандистский ответ на произошедшие события. Однако большинство Поместных Православных Церквей отказалось дезавуировать состоявшиеся в Москве патриаршие выборы. Православный епископат на временно оккупированной территории СССР был вынужден идти на уступки немецким оккупантам в силу своего зависимого положения. Однако и в этом случае прошедшие в 1944 г. на территории Прибалтики и Белоруссии Совецание и Архиерейский Собор уклонились от жестких формулировок. Особую позицию занял епископат Русской Православной Церкви Заграницей. Коренное изменение церковно-государственных отношений осенью 1943 г. стало решающим фактором в противостоянии воюющих сторон на «религиозном фронте» Великой Отечественной войны.

Ключевые слова: Великая Отечественная война, Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 1943 г., патриарх Московский и всея Руси Сергий (Страгородский), митрополит Сергий (Воскресенский), митрополит Евлогий (Георгиевский), Русская Православная Церковь Заграницей, Белорусская Православная Церковь, Болгарская Православная Церковь, Латвийская Православная Церковь, Румынская Православная Церковь.

Об авторе: **Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич)**
Кандидат богословия, доцент, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: f.siluan@mail.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1445-4703>

Для цитирования: Силуан (Никитин), еп. Отношение православного мира к избранию митрополита Сергия (Страгородского) патриархом Московским и всея Руси // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 313–323.

Статья поступила в редакцию 01.05.2024; одобрена после рецензирования 17.05.2024; принята к публикации 04.06.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Bishop Silouan (Nikitin)

Orthodox World's Attitude
to the Election of Metropolitan Sergius (Stragorodsky)
as Patriarch of Moscow and All Rus'

UDK 94(47+57)"1941/1945"+271.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_313
EDN ECVMT



Abstract: The article examines the Orthodox world's perception nature of the election of Metropolitan Sergius (Stragorodsky) as Patriarch of Moscow and All Rus' at the Council of Bishops of the Russian Orthodox Church in 1943. This event played a decisive role in changing the position of the Russian Orthodox Church not only in the Soviet Union, but also beyond its borders. The Orthodox world started to reconsider its view of the USSR as a state of militant atheism. The German authorities tried to respond by organizing propaganda against the events that had taken place. However, the majority of Local Orthodox Churches refused to disavow the patriarchal elections in Moscow. Due to its dependent position, the Orthodox episcopate in the temporarily occupied territory of the USSR was forced to make concessions to German occupiers. However, even in this case, the Conference and the Council of Bishops held in 1944 in the Baltics and Belarus avoided harsh formulations. The episcopate of the Russian Orthodox Church Outside of Russia took a special position. The radical change in church-state relations in the autumn of 1943 was a decisive factor in the confrontation of the warring parties at the "religious front" of the Great Patriotic War.

Keywords: Great Patriotic War, Council of Bishops of the Russian Orthodox Church of 1943, Patriarch of Moscow and All Rus' Sergius (Stragorodsky), Metropolitan Sergius (Voskresensky), Metropolitan Eulogy (Georgievsky), Russian Orthodox Church Outside of Russia, Belarusian Orthodox Church, Bulgarian Orthodox Church, Latvian Orthodox Church, Romanian Orthodox Church.

About the author: **Bishop Silouan of Peterhof (Nikitin Sergei Sergeevich)**

Candidate of Theology, Associate Professor, Rector of St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: f.siluan@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1445-4703>

For citation: Silouan (Nikitin), bishop. Orthodox World's Attitude to the Election of Metropolitan Sergius (Stragorodsky) as Patriarch of Moscow and All Rus'. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 313–323.

The article was submitted 01.05.2024; approved after reviewing 17.05.2024; accepted for publication 04.06.2024.

Встреча в сентябре 1943 г. Иосифа Сталина с митрополитами Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем) носила для истории Русской Православной Церкви поворотный характер (см. подр.: [Васильева, 2001, 105–127]). После десятилетий гонений и ограничений практически во всех сферах деятельности перед духовенством открылась возможность не только поиска и определения своего места в обществе, но и восстановления приходской жизни, возрождения епархий, открытия духовных школ, а также возвращения ранее находившихся за штатом или в заключении архипастырей и пастырей к служению. Главным итогом этого события стал Архиерейский Собор 1943 г., на котором местоблюститель Патриаршего престола митр. Сергей (Страгородский) был избран патриархом Московским и всея Руси.

12 сентября 1943 г. от имени новопоставленного патр. Сергия в адрес предстоятелей Поместных Православных Церквей («Святейшим Восточным Патриархам Вселенскому Вениамину, Александрийскому Христофору, Антиохийскому Александру и Иерусалимскому Тимофею») были отправлены телеграммы с извещением о его вступлении на патриаршую кафедру. Телеграммы аналогичного содержания были также отправлены патриаршему экзарху в Америке, митрополиту Алеутскому и Северо-Американскому Вениамину (Федченкову) и архиепископу Кентерберийскому Уильяму Темплу [ЖМП, 1943, 19].

Для советского государства подобного рода шаг был вынужденным и обусловлен изменением роли Православной Церкви в обществе и на международной арене. В период войны уровень религиозности среди красноармейцев, в тылу и на оккупированной территории возрастал, и не учитывать подобный фактор было просто невозможно. К тому же противник Советского Союза, нацистская Германия, весьма активно использовала Православную Церковь, ее клириков и мирян в своих пропагандистских целях. На временно оккупированных территориях случаи большевистских гонений документировались, и сведения о них всячески распространялись через оккупационную печать. Важно отметить, что еще с 1941 г., когда митр. Сергей (Страгородский) и вверенное ему духовенство заняли патриотическую позицию и обращались к своим чадам с призывом сопротивляться грозной опасности немецкого вторжения, на занятых нацистами территориях началась пропагандистская кампания по очернению местоблюстителя Патриаршего престола, а многие представители епископата вышли из его подчинения (см.: [Шкаровский, 2010, 107]).

На знаменательном Архиерейском Соборе 1943 г. были осуждены изменники веры и Отечества, в том числе те представители духовенства, которые вольно или невольно участвовали в нацистской пропаганде и призывали паству к помощи германской армии, поддерживали, пусть даже на словах, ее деятельность и критиковали советский строй (см.: [ЖМП, 1943, 16]).

Естественно, события в Москве были крайне отрицательно восприняты немецкой стороной. На протяжении первого периода войны нацисты могли неустанно заявлять о советских властях исключительно как о гонителях Церкви и верующих, теперь же этот пропагандистский козырь у них был отобран. В сложившейся ситуации, понимая, что изменение церковно-государственной политики еще больше послужит сближению Советского Союза и его союзников по антигитлеровской коалиции, нацисты должны были организовать своеобразный «пропагандистский ответ» с помощью того православного духовенства, которое находилось в зоне их влияния и должно было дезавуировать прошедшие патриаршие выборы. Отметим, что к тому моменту Румынская и Болгарская Православные Церкви (автокефалия последней признана еще не была) в целом поддерживали политику светских властей, которые были союзниками Германии во Второй мировой войне, Константинопольский патриарх находился в нейтральной Турции, но под сильным влиянием со стороны Великобритании, а многие представители Сербской Православной Церкви, терпевшей притеснения как со стороны немцев, так и со стороны хорватских усташей, образовавших т. н. «Хорватскую Православную Церковь», все больше вставали на антинемецкие

позиции. Важную роль в процессе критики московских патриарших выборов немецкая пропаганда отводила духовенству временно оккупированных советских территорий, в особенности в Прибалтике и Белоруссии, а также Русской Православной Церкви Заграницей (см. подр.: [Шкарковский, 2007, 213]).

Наиболее критично к событиям, произошедшим в сентябре 1943 г., отнеслись иерархи Русской Православной Церкви Заграницей. В период с 21 по 26 октября 1943 г. в столице оккупированной Австрии Вене собрались первоиерарх РПЦЗ митр. Анастасий (Грибановский), глава Средне-Европейского митрополичьего округа митрополит Берлинский и Германский Серафим (Лядэ), митрополит Западно-Европейский Серафим (Лукьянов), епископ Пражский Сергей (Королев), епископ Потсдамский Филипп (Гарднер), епископ Венский Василий (Павловский), настоятель братства прп. Иова Почаевского архим. Серафим (Иванов), мирянин и секретарь совещания Георгий Граббе (будущий еп. Григорий), а также представители епископата временно оккупированных территорий СССР — архиепископ Гродненский и Белостокский Венедикт (Бобковский), архим. Григорий (Бартошевич) и нескольких священников из Германии и Бельгии (см.: [Шкарковский, 2007, 214]). Безусловно, подобного рода совещание было организовано нацистами для того, чтобы показать непризнание и нелегитимность «московских выборов». У представителей РПЦЗ были свои надежды на подобное совещание, в частности, оно дало возможность обсудить многие текущие вопросы и стало подспорьем для выработки дальнейшего плана действий. При этом не надо забывать, что среди духовенства РПЦЗ доминировало критическое отношение к действиям митр. Сергия (Страгородского) еще с периода его декларации лояльности 1927 г., и теперь это неприятие закономерно вылилось и в критику московских патриарших выборов. В итоговом документе говорилось, что «избрание Митрополита Сергия на Престол Патриарха Московского и всея Руси является актом не только неканоничным, но и нецерковным, а политическим, вызванным интересами советской партийной коммунистической партии и ее возглавителя диктатора Сталина, переживающих тяжелый кризис во время войны и нуждающихся в помощи ненавистой им и еще недавно явно гонимой ими Православной Церкви» [ЦЖ, 1984, 152–154].

Подобного рода отношение отразили два выпущенные совещанием документа — «Воззвание ко всем верующим Православной Русской Церкви на родине и в рассеянии сущим» и «Резолюция о том, чем Церковь может содействовать борьбе с большевистским безбожием» (см. подр.: [Шкаровский, 2014а, 200]). В них говорилось, что московские события являлись «дьявольской пародией на христианскую идею симфонии Священства и Царства». Коммунизм оценивался собравшимися в Вене архиереями как «величайшее зло, какое когда-либо видел мир». Собравшиеся не верили, что он способен изменить «своей безбожной и материалистической сущности», так как последнее бы «означало для него смерть, а он не только не хочет умирать, а стремится распространиться по всему миру, сделавшись новой религией для человечества». Попытку «связать Церковь с большевизмом» участники Венского совещания называли «бесплодной и противоестественной попыткой связать Христа и Велиара». Московский митрополит признавался в Вене вновь неавторитетным руководителем для представителей РПЦЗ, «игрушкой в руках безбожных палачей нашей родины». Конкретнее с обоснованием неканоничности московских патриарших выборов выступил протопресв. Александр Шабашев, который зачитал обращение приходского совета Воскресенского храма в Брюсселе (см. подр.: [Кострюков, 2015, 110]). В этом документе значилось, что Московский Поместный Собор 1917–1918 гг. установил конкретные правила избрания патриарха. В 1943 г. собор с участием епископата, клириков и мирян просто не был собран. В связи с этим даже факт принятия митр. Сергием (Страгородским) местоблюстительских полномочий в 1930-е гг. является меньшим нарушением, нежели подобные выборы.

Нельзя сказать, однако, что участники Венского совещания выступили только с «негативной» программой критики московских патриарших выборов. В их заявлении звучала критика политики немцев, в особенности в ключе недопущения

объединения всех православных приходов на временно оккупированной советской территории, в том числе в контексте недопущения на эту территорию представителей Зарубежной Церкви. К тому же целый ряд участников совещания выступал против скорейшего вынесения определения по вопросу московских церковных выборов в связи с недостатком информации. В данном случае уже митр. Анастасий, прекрасно понимавший всю сложность ситуации, осознавал, чего требуют от собравшихся в Вене нацисты и что иного исхода у совещания быть просто не может. Пропагандистский характер встречи немцы решили усилить посредством записи богослужений в Венской церкви 24 и 25 октября 1943 г., помещения фотографий представителей РПЦЗ в прессе. У некоторых архиереев были взяты интервью, в которых последние подтвердили свою позицию непримиримости по отношению к советской власти и к московским патриаршим выборам. Часть характеристик участников совещаний была опубликована и в прессе, выходявшей на временно оккупированной советской территории. Так, например, 22 октября 1943 г. в издававшейся в Таллине (Ревеле) газете «Северное слово» вышла статья А. Пасынкова под названием «Церковь под игом НКВД. Православные иерархи о московских патриарших „выборах“». В статье в том числе присутствовало мнение митр. Серафима (Лядэ) о случившемся в Москве и о патр. Сергии: «По своим личным встречам с митрополитом Сергием митрополит Серафим характеризует его как ученого богослова, но слабовольного и престарелого человека, отягченного годами. Когда митрополит Серафим находился еще в пределах Советского Союза, церковными делами ведал уполномоченный ГПУ Тучков. Нет сомнения, что и теперь за православной церковью следит око соответствующих органов НКВД» [Петров, 2015, 226–227].

Однако сами немцы признавали, что Венское совещание не соответствовало запланированному пропагандистскому эффекту и осталось довольно периферийным событием в сравнении с признанием Сергия (Страгородского) патриархом со стороны восточных патриархов и довольно широкой поддержке избрания как на временно оккупированной территории, так и среди эмигрантов, которые все больше сочувствовали Красной армии. В конце войны некоторые участники совещания, например еп. Сергей (Королев) и митр. Серафим (Лукьянов), перейдут в Русскую Православную Церковь.

Тем не менее только представителями РПЦЗ нацисты ограничиваться в своей кампании не хотели. Так, 14 сентября 1943 г. Священный Синод Церкви в Генерал-губернаторстве выступил с осуждением выборов в Москве (см. подр.: [Кострюков, 2015, 110]). Еще более масштабный характер приняли события в Белорусской Православной Церкви.

12–19 мая 1944 г. в Минске состоялся Собор епископов Белорусской митрополии. Собор прошел в митрополичьих покоях Спасо-Преображенского монастыря (см. подр.: [Силова, 2005, 16]), в нем участвовали митрополит Минский и Белорусский Пантелеимон (Рожновский), архиепископ Белостокский и Гродненский Венедикт (Бобковский), архиепископ Могилевский и Мстиславский Филофей (Нарко), архиепископ Полесский и Брестский Иоанн (Лавриненко), епископ Смоленский и Брянский Стефан (Севбо), епископ Витебский и Полоцкий Афанасий (Марто), епископ Мозырский и Гомельский Григорий (Боришкевич), епископ Рославльский Павел (Мелентьев), викарий Смоленской епархии. Основным обсуждаемым на Соборе вопросом стали московские патриаршие выборы. Участники Собора заслушали информацию, полученную от военнопленных и перебежчиков; исходя из их сведений был сделан вывод об отсутствии позитивных изменений в советской религиозной политике. Изменения, о которых говорилось в советской пропаганде, согласно позиции собравшихся епископов, являлись действиями, вызванными военно-политическими потребностями, а также желанием поднять у граждан чувство советского патриотизма. Собор выразил возмущение фактами преобразования Православной Церкви в средство «советско-коммунистической пропаганды».

Важным нюансом именно этого решения стало отсутствие в итоговом тексте документа каких-либо конкретных оценок процедуры избрания в Москве патриархом

митр. Сергия (Страгородского). Также довольно пространно представители белорусского епископата высказались и по поводу отношения к положению православных на территории Советского Союза. В тексте говорилось о «принуждении православного духовенства стать на службу безбожному коммунизму». Деятельность духовенства в Москве называлась не имеющей ничего общего с задачами Православной Церкви. Изменение советской религиозной политики было охарактеризовано в тексте как продолжение антирелигиозной политики, причем в более изощренной форме. Участники заседания приняли решение обратиться со специальным посланием к православному белорусскому народу, дабы сохранить его от воздействия советской пропаганды. Имелись в тексте и ярые пронемецкие пассажи, призывы к победе вермахта, что являлось общим местом в подобного рода документах, к тому же указывающим на давление на епископов со стороны нацистов.

Но еще большую известность получило совещание архиереев в Риге в начале апреля 1944 г. (см. подр.: [Шкаровский, 2007, 346–347]). В нем участие приняли экзарх Сергий (Воскресенский), архиепископ Нарвский Павел (Дмитровский), епископ Рижский Иоанн (Гарклавс), епископ Ковенский Даниил (Юзвюк), руководитель Внутренней миссии в Литве протопресв. Кирилл Зайц, благочинный приходов в Риге прот. Иоанн Янсон, благочинный Ревельского округа, председатель Нарвского епархиального совета прот. Иоанн Богоявленский, благочинный Виленского округа и председатель Литовского епархиального совета прот. Лука Голод, председатель Латвийского епархиального совета прот. Николай Македонский, член Латвийского епархиального совета прот. Николай Перехвальский, благочинный Понежежского округа прот. Герасим Шорец, благочинный Печерского округа прот. Элий Верхоустинский, настоятель Виленского кафедрального собора свящ. Николай Демьянович, настоятель церкви Рижского женского монастыря свящ. Николай Веглайс и др. В итоговом документе участники совещания сфокусировали внимание в основном на проблемах устройства Православной Церкви на территории Прибалтики в условиях массовой эвакуации населения и организации Внутренних миссий. События московских церковных выборов в документе напрямую не обсуждаются и тем более не осуждаются. Тем не менее в итоговое обращение был включен пассаж, из которого видно осуждение представителями прибалтийского духовенства изменения советской религиозной политики: «Большевики притворяются, будто они теперь не те, какими были четверть века назад, и будто противникам коммунизма теперь уже нечего их опасаться. Такое притворство, такая ложь, такая пропаганда свидетельствует о слабости большевиков, о том, что их неприкрашенный облик внушает отвращение, что их идеология утратила привлекательность, что продолжать войну собственными силами они не в состоянии, что вся их надежда теперь только на то, чтобы выиграть свою большевицкую войну силами небольшевицкими, а затем их же и раздавить». Поведение тех епископов и священников, которые находились на контролируемой советской властью территории, в документе оценивалось не с позиции осуждения, скорее духовенство было описано в нем как невинные пленники большевистского режима: «Церковь православная задыхается в большевистском плену. Клирики ее, вместе с прочими рабами и рабынями Сталина, гонят на фронт. Иерархов православных, начиная с Первосвятителя, принуждают к обнародованию унижительных посланий, продиктованных советскими палачами. К иерархам применяют при этом методы того же насилия, к какому прибегали в довоенное время... Лишь напоказ для успеха своей заграничной пропаганды они водружают на развалинах Церкви какую-то картонную декорацию, чтобы она прикрыла картонное здание, вновь отстроить которое они не позволяют...» [Шкаровский, Соловьев, 2013, 256–257].

17 апреля 1944 г. министерство иностранных дел Германии разослало принятую в Риге резолюцию немецким дипломатическим представителям в 20 европейских странах, в том числе и в Турции (для влияния на Константинопольского патриарха).

Существует точка зрения, что митр. Сергий (Воскресенский), прекрасно знакомый с особенностями выстраивания церковно-государственных отношений с советскими властями, всячески пытался противодействовать немецким планам по непризнанию

московских патриарших выборов. Ему совсем не хотелось осуждать своего учителя — Сергия (Страгородского), ставшего к тому же патриархом. Будучи редактором «Журнала Московской Патриархии» в 1930-е гг., будущий экзарх еще тогда высказывал точку зрения, оправдывавшую позицию митр. Сергия и его Синода. Теперь он как никто другой понимал значимость произошедших в Москве событий и считал, что необходимо использовать факт разрешения большевиками патриарших выборов для доказательства несостоятельности их идеологии и патового положения в условиях войны. Подобная позиция не только противоречила общим установкам немецкой пропаганды того времени, но и в большой степени не соответствовала позиции духовенства, проживавшего на территории Балтии и критически воспринимавшего позицию московских церковных властей. Согласно опубликованным сообщениям командующего полицией безопасности и СД в рейхскомиссариате «Остланд» от ноября 1943 г., митр. Сергий (Воскресенский) считал, что не только не следует признавать выборы неканоничными, но и наоборот, всячески необходимо подчеркивать, что «поворот» большевиков к Церкви является одновременно крахом их идеологии, а новоизбранный патриарх — «символ антисоветизма».

Нельзя полностью списывать со счетов и факт нахождения на территории Эстонии и Латвии противников «московской линии» — митрополитов Таллинского и Эстонского Александра (Паулуса) и на покойного митрополита Рижского и Латвийского Августина (Петерсона). Они в период нацистской оккупации состояли в переписке, в ходе которой обменивались мнениями о происходящих событиях, стремились добиться отстранения митр. Сергия (Воскресенского) от управления приходами и всячески давили на то, что экзарх Прибалтики являлся агентом НКВД, присланным на территорию Балтийских республик не как добрый архипастырь, а как послушное орудие советских спецслужб. Отметим, однако, что до прихода немцев оба митрополита занимали другую позицию и не только принесли покаяние, но и в личной переписке с местоблюстителем Патриаршего престола выражали собственную лояльность. Наиболее примечательным в этой связи может стать письмо, датированное январем 1941 г., написанное митр. Августином митр. Сергию (Страгородскому), ныне хранящееся в Архиве Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей. В этом письме владыка Августин отмечал, что после своего избрания в 1936 г. Синод Латвийской Православной Церкви всячески старался восстановить отношения с московскими церковными властями, не объявлял о собственной автокефалии, говорил об «удивительной заботе Московской патриархии о своей осиротевшей дочери — Латвийской Православной Церкви». Более того, митр. Августин отмечал, что как только Латвия вошла в состав СССР, он сразу захотел отправиться в Москву, однако не получил разрешения светских властей. Далее митр. Августин писал, упирав на то, что он был лично обвинен в отходе от подчинения московским церковным властям, что не принимал никакого личного участия в «расколе», который он обозначал временным явлением. При этом митр. Августин отмечал, что считал излишней мерой назначение в Ригу архиепископа Дмитровского Сергия (Воскресенского), говоря, что православные приходы в Латвии не испытывают недостатка в духовенстве, а подобного рода назначение нарушит прямую связь между Москвой и Ригой. Несмотря на эту попытку собственного оправдания и признание полномочий митр. Сергия (Страгородского), в определении от 27 февраля 1941 г. осуждался откол латвийского духовенства и лично митр. Августина. Отмечалось, что он «принял заведомо незаконную архиерейскую хиротонию», за что должен был быть лишен архиерейского сана, не сразу принял точку зрения тех членов Синода, которые выступали за покаяние, а также стоял на крайне антисемитских позициях. При этом его принимали в архиерейском сане, оставляли за ним титул митрополита Рижского, но управление приходами в Латвийской ССР передавали митр. Сергию (Воскресенскому). 29 марта 1941 г. митр. Августин в зале патриархии совершил покаянное молитвословие и был принят в каноническое общение с Московской Патриархией, что не помешало ему изменить свою позицию в период нацистской оккупации (см. подр.: [Шкаровский, 2007, 321]).

Весь период нацистской оккупации митр. Сергей (Воскресенский) не только стремился воспрепятствовать разделению приходов в самой Прибалтике, но и выступал за то, чтобы в подчинение московских церковных властей возвращались приходы на территории Беларуси и Украины, а также в Западной Европе. Его убежденное неприятие линии Русской Православной Церкви Заграницей осталось непоколебимым и в период нацистской оккупации. Целый ряд свидетельств прямых очевидцев событий тех лет и лиц из его окружения может удостоверить только то лишь, что с конца 1943 — нач. 1944 г. он стал все чаще допускать двусмысленные формулировки, в которых можно было увидеть критику не только советской политики, но и немецких властей. Возможно, именно эта позиция стала причиной трагической гибели митр. Сергия (Воскресенского) на шоссе Каунас — Вильнюс в апреле 1944 г. (см. подр.: [Петров, 2021, 624–637]).

Указанный в духовном завещании экзарха владыка Даниил (Юзвюк) являлся продолжателем линии митр. Сергия (Воскресенского). Поверенный по делам русского населения в Литве коллаборационист Анатолий Ставровский называл архиепископа Ковенского Даниила «фанатичным приверженцем унижительной покорности патриаршему престолу в Москве», а также намекал на то, что наследник митр. Сергия будет меньше критиковать также и действия советской власти в целом (см.: [Шкаровский, 2007, 350]). Подобная позиция еще в большей степени рассердила немецкую сторону, которая стала активно искать замену архиеп. Даниилу и одно время останавливалась на бывшем временном управляющим Киевской епархии, представителе Украинской Автономной Православной Церкви Пантелеимоне (Рудыке), находившемся в то время в польской столице. Назначение, однако, этого иерарха в Прибалтику так и не состоялось по причине его малой популярности среди прибалтийского духовенства и больших амбиций, которые не удовлетворяли ни православное духовенство Прибалтики, ни немцев. К тому же Литовская ССР была вскоре освобождена от оккупантов.

Но, конечно, основное внимание нацисты уделяли реакции на московские патриаршие выборы Поместных Православных Церквей. Основной целью германской пропаганды была демонстрация всему миру, что произошедшее в советской столице избрание патриарха никем не признано и не представляет собой значимого в православном мире события. На поверку ситуация сложилась диаметрально противоположно.

Так, уже в первых числах октября 1943 г. немецкий МИД получил от своих представителей в ряде балканских стран (Греции, Сербии, Болгарии) сообщения, что «организовать осуждение избрания Сергия местными Православными Церквями не удастся». Еще больший удар последовал из турецкой столицы. 20 декабря 1943 г. Константинопольский патриарх Вениамин (Кириаку) отправил в Москву приветственную грамоту, в которой поздравил патриарха Московского и всея Руси со вступлением на кафедру. В сообщении тайного информатора немецкого консульства в Стамбуле от 25 марта 1944 г. говорилось о разговоре с одним из греческих митрополитов, который по вопросу законности выборов московского патриарха сказал, что: «русский патриарх в любом случае признаётся» [Шкаровский, 2014б, 43].

Не получилось у нацистов добиться большого успеха и на территориях оккупированных и союзных государств Балканского полуострова. В своей заметке от 31 марта 1944 г. референт Колреп писал, что развернутая после Венского совещания РПЦЗ немецким внешнеполитическим ведомством акция с целью побудить Православные Церкви на Балканах выступить с заявлением против выборов патриархом митр. Сергия не удалась и под влиянием советской пропаганды ранее антибольшевистски настроенные архиереи Балкан начали колебаться (см.: [Шкаровский, 2014а, 204]).

Наиболее показательным событием в данном случае стало изменение позиции Болгарской Православной Церкви. Последняя в начале Великой Отечественной войны всячески пыталась помочь в организации отправки на оккупированную территорию Советского Союза богослужебных книг и антиминсов. Теперь ее епископат внимательно следил за изменением церковно-государственных отношений в СССР.

В середине октября 1943 г. в печатном органе Болгарской Православной Церкви можно было встретить позитивную оценку «быстроты» «канонического устройства» и легализации Русской Православной Церкви. Болгарами этот факт оценивался в большей степени как «определенная надежда», а не как сомнение в признании легитимными произошедших патриарших выборов. Высоко оценивался в болгарской церковной печати и новоизбранный патр. Сергей (Страгородский): он характеризовался как «архипастырь большого масштаба», подвижник, аскет и молитвенник. При этом в одной из статей было сказано прямо, что Православная Церковь в СССР получила права и свободу ввиду своего важного значения, которое не смогли игнорировать даже атеистические большевистские власти (см.: [Шкаровский, 2007, 201]).

Впоследствии и немцы признали, что с осени 1943 г. Болгарская Православная Церковь полностью изменила свой антибольшевистский курс и перешла на «промосковские позиции».

Такие же неприятные для себя известия получили нацисты и от Румынской Православной Церкви. Весь период Великой Отечественной войны представители Бухареста стремились к тому, чтобы переподчинить себе не только приходы на территории Молдовы и Украины, но и усилить свое влияние на территории РСФСР, в частности на Крымском полуострове. Осенью 1943 г. планировалось, что Румынская Православная Церковь встанет на позицию, близкую к РПЦЗ, чего, однако, не случилось. В телеграмме немецкого посольства из столицы Румынии в Берлин 2 ноября 1943 г. сообщалось, что представители Румынской Православной Церкви, несмотря на нажим со стороны светских властей и немцев, не пойдут на осуждение московских патриарших выборов, что являлось серьезным провалом в немецкой пропагандистской политике (см.: [Шкаровский, 2014а, 204]).

И наконец, главным последствием изменений церковно-государственной политики в Советском Союзе стал рост числа патриотических настроений среди русской эмиграции, в том числе церковной. Все чаще, еще в период немецкой оккупации, слышались голоса, что Советский Союз является для многих исторической родиной, чувствовалось ожидание скорой победы и изгнания нацистов как с советской территории, так и из Европы. Безусловно, известия о московских патриарших выборах сыграли большую роль в деле возрастания популярности подобных идей.

Существенным образом события сентября 1943 г. повлияли на позицию главы Русского Западно-Европейского экзархата митр. Евлогия (Георгиевского). Известно, что в годы нацистской оккупации он переписывался с экзархом Прибалтики митрополитом Виленским и Литовским Сергием (Воскресенским), отстаивавшим идею верности московским церковным властям. Сам митр. Евлогий стал все больше поддерживать Красную армию, воспринимать Советский Союз как историческую Россию и видеть в деятельности Сталина и советского руководства стремление к возвращению к русской национальной истории.

Апофеозом подобной позиции стало пастырское собрание экзархата 29 августа 1945 г., на котором присутствовали гости из Москвы, в том числе митрополит Крутицкий Николай (Ярушевич). В своей речи митр. Евлогий заявил: «Я горячий сторонник возвращения в лоно единой Православной Церкви. Мы видим и слышим, как объединяется Русь. Области Галицкая, Карпатская Русь и другие части Руси. Неужели мы останемся вне исторического процесса, который никогда не повторится. Надо уразуметь знамение времени и прильнуть к груди Матери Русской Церкви, чтобы пойти служить русскому народу. Особенно болит сердце за детей, которые постепенно денационализируются и теряют православие. Недавно мне говорили, что в одном обществе надо было написать письмо — и не нашлось ребенка, который мог бы его там написать! Мы утопаем и с собой топим в иностранном море, и сколько уже погибло так, ушло в католичество. Сколько не говорят по-русски. Ужасен, губителен процесс денационализации: становимся иностранцами без лица. Только на лоне родной Матери Церкви сохраним мы душу народа» (см. подр.: [Николай Ярушевич, 1945, 14–21; Кострюков, 2015, 134]).

Отметим, что еще в дореволюционной России, будучи депутатом Государственной Думы, владыка Евлогий выступал за учреждение отдельной Холмской губернии, а в годы Первой мировой войны управлял приходами в занятой Русской императорской армией Галиции. В этот период архиепископ Вольнский и Житомирский весьма активно прилагал силы к возвращению униатов в православие, чем вызвал отрицательную реакцию у австро-венгерских властей и части православных в России. Теперь же, когда происходило присоединение тех самых земель, которые ранее были заняты русскими войсками, митр. Евлогию виделось исполнение давно ожидаемого им «воссоединения».

Высказывал митр. Евлогий свое мнение и по поводу митрополита, а впоследствии патриарха Сергия (Страгородского), к тому моменту уже покойного, отмечая правильность его линии, подтверждением чего, на его взгляд, и стали события 1943 г. Важно, что и присутствовавший на собрании митр. Николай (Ярушевич) отметил положительные стороны служения Церкви в военное время и результаты этого служения: «Русская Православная Церковь жила одной жизнью с русским народом. Приходы принимали шефство над частями, деятельно помогали им. Храмы во время войны были переполнены, как никогда... В самом начале войны среди архиереев созрело желание возглавить Русскую Церковь патриархом, восстановить пресекшееся. Мы обращались к митрополиту Сергию с просьбой благословить созыв Собора, но он отклонял это до времени... Митрополит Сергий был убежден, что церковный раскол скоро изживется, и когда Церковь станет единой, тогда и соберется Собор ее. И он оказался провидцем». Описал митр. Николай перед собравшимися в столице Франции и саму встречу, а также предшествующий этому период: «В 1943 г. митрополит Сергий, 26 августа, в день Владимирской Божией Матери, возвратился в Москву из Ульяновска, куда он был эвакуирован. Архиереи обратились к нему вновь с прежним предложением: григорьцев нет, обновленчество падает. И митрополит Сергий дал свое благословение на созыв Собора. В октябре глава правительства Иосиф Виссарионович Сталин принял делегации в составе митрополитов Сергия, Алексия и меня. Мы встретили благожелательное отношение — и Русская Церковь имеет Патриарха». Сложно сказать, что побуждало митр. Николая указывать иную дату встречи — аберрация памяти или сознательное смещение акцентов со встречи со Сталиным на епископский план созыва Собора. Также он изложил и дату создания Совета по делам Русской Православной Церкви, называя 1942 г.

Далеко не все собравшиеся внимали речам митрополитов Николая и Евлогия с однозначным одобрением. Наиболее четко критическая линия отразилась в выступлениях бывшего министра исповеданий при правительстве гетмана Скоропадского прот. Василия Зеньковского и бывшего министра исповеданий Временного правительства Антона Карташева. При этом среди собравшихся были и рьяные сторонники возвращения в Москву, среди которых особо выделялся настоятель Троицкой церкви в Клиши о. Константин Замбржицкий (активный участник «Союза советских патриотов», впоследствии вернувшийся в СССР).

Воссоединения в итоге так и не произошло, а сам митр. Евлогий через год скончался. Однако сама риторика обсуждения, горячие споры о положении Православной Церкви в Советской России весьма показательны для 1945 г. и демонстрируют, какой переворот факты встречи Сталина с митрополитами и избрания в сентябре 1943 г. патриархом Сергия (Страгородского) совершили в умах эмигрантского духовенства, относившегося к Западноевропейскому экзархату.

События осени 1943 г. и избрание в Москве митр. Сергия (Страгородского) патриархом Московским и всея Руси сыграли решающую роль в изменении положения Православной Церкви в СССР и на международной арене. Все большее количество православных во всем мире видело благоприятные черты в советской религиозной политике и стало пересматривать свой взгляд на Советский Союз как на государство воинствующего атеизма. Избрание в Москве патриархом Московским и всея Руси митр. Сергия (Страгородского) имело также большой пропагандистский эффект. Реакция на него была очень разной.

Нацистские власти попытались сразу же организовать пропагандистский ответ на произошедшие в Москве события. Большинство Поместных Православных Церквей отказалось дезавуировать произошедшие в Москве патриаршие выборы, а наоборот, встало на позицию признания особого места Русской Православной Церкви как в Советском Союзе, так и в православном мире. Православный епископат на временно оккупированной территории СССР был вынужден идти на большие уступки немецким оккупантам в силу своего зависимого положения. Однако и в этом случае прошедшие в 1944 г. на территории Прибалтики и Белоруссии Совецание и Архиерейский собор уклонились от жестких формулировок.

Особняком стоит позиция епископата Русской Православной Церкви Заграницей. И ранее не признававшие полномочия владыки Сергия (Страгородского), архиереи РПЦЗ вновь выступили против его позиции и осудили ее. Однако в данном историческом контексте подобное решение было скорее исключением, чем правилом. Переход части епископов — участников венского совещания, впоследствии в Русскую Православную Церковь хорошо показывает отсутствие единодушия при принятии этого решения, а также давление немцев. К тому же среди большого числа русских эмигрантов в тот момент стали преобладать патриотические воззрения, в особенности в приходах Западноевропейского экзархата.

В целом можно считать коренное изменение церковно-государственных отношений осени 1943 г. также решающим в противостоянии воюющих сторон на «религиозном фронте» Великой Отечественной войны.

Источники и литература

1. Васильева (2001) — *Васильева О. В.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М., 2001. 213 с.
2. ЖМП (1943) — Журнал Московской Патриархии. 1943. № 1.
3. Кострюков (2015) — *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг. Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 502 с.
4. Николай Ярушевич (1945) — *Николай (Ярушевич), митр.* Наше пребывание во Франции (24 августа — 5 сентября 1945 г.) // ЖМП. 1945. № 10. С. 14–21.
5. Петров (2015) — *Петров И. В.* Избрание в Москве в 1943 г. Патриарха: пропагандистский ответ по другую сторону фронта // Труды Исторического ф-та СПбГУ. 2015. Вып. 21. С. 226–227.
6. Петров (2021) — *Петров И. В.* Меж двух зол. Православное духовенство на временно оккупированной территории РСФСР в 1941–1944 гг. М.: Посев, 2021. 740 с.
7. Силова (2005) — *Силова С. В.* Крестный путь. Белорусская Православная Церковь в период немецкой оккупации 1941–1944 гг. Минск, 2005. 72 с.
8. ЦЖ (1984) — Церковная жизнь. Джорданвилль, 1984. № 7–8.
9. Шкаровский (2007) — *Шкаровский М. В.* Крест и свастика. Нацистская Германия и Православная Церковь. М.: Вече, 2007. 504 с.
10. Шкаровский (2010) — *Шкаровский М. В.* Русская церковь и Третий рейх. М.: Вече, 2010. 460 с.
11. Шкаровский (2014а) — *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь Заграницей и ее общины в Югославии в годы Второй Мировой войны // Христианское чтение. 2014. № 4. С. 182–222.
12. Шкаровский (2014б) — *Шкаровский М. В.* Константинопольский Патриархат и Русская Православная Церковь в первой половине XX века. М.: Индрик, 2014. 230 с.
13. Шкаровский, Соловьев (2013) — *Шкаровский М. В., Соловьев И., свящ.* Церковь против большевизма. (Митрополит Сергей (Воскресенский) и Экзарх Московской Патриархии в Прибалтике. 1941–1944 гг.) М.: Об-во любителей церковной истории, 2013. 441 с.

К. П. Обозный

Православная Церковь на Северо-Западе России в 1948 году: сравнительный анализ положения Ленинградской, Новгородской и Псковской епархий

УДК 94(47+57)+271.2-772(470.2)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_324
EDN DFQORP



Аннотация: Публикация посвящена сравнительному анализу церковной жизни трех епархий Северо-Запада России в 1948 г. Выбор объекта изучения продиктован тем, что Ленинградская, Новгородская и Псковская епархии в первые послевоенные годы находились под управлением митрополита Ленинградского и Новгородского Григория (Чукова) и имели много общего в своем устройении, основных направлениях деятельности, а также общие связи, которые сложились в период деятельности Псковской православной миссии в 1941–44 гг. Основным историческим источником для проведения сравнительного анализа стал отчет Ленинградской митрополии за 1948 г., где собраны сведения по всем трем епархиям. Благодаря этому документу можно установить, какие важнейшие события церковной жизни произошли в епархиях, каким образом складывались взаимоотношения епархиальной власти с представителями Совета по делам РПЦ, с местной администрацией и партийными органами, какие сложности и проблемы возникали в работе на уровне епархии и приходов. Особый интерес представляет статистический блок отчета, который позволяет сравнить положение епархий по числу действующих храмов и зарегистрированных клириков, их материальному обеспечению и числу ходатайств об открытии новых приходов. Такое сопоставление частных церковной жизни трех соседних епархий не только помогает выявить общие тенденции в развитии и проблематике религиозной ситуации в одном из регионов СССР, но и позволяет определить на местном уровне характерные признаки заката «нового курса» религиозной политики советского руководства.

Ключевые слова: Ленинградская митрополия, Новгородская епархия, Псковская епархия, православный клир, «новый курс» религиозной политики, уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви, епархиальный отчет.

Об авторе: **Константин Петрович Обозный**

Кандидат исторических наук, заведующий кафедрой Церковной и социальной истории, декан исторического факультета Свято-Филаретовского института.

E-mail: suhopot2006@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5284-4884>

Для цитирования: Обозный К. П. Православная Церковь на Северо-Западе России в 1948 году: сравнительный анализ положения Ленинградской, Новгородской и Псковской епархий // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 324–342.

Статья поступила в редакцию 19.02.2024; одобрена после рецензирования 16.03.2024; принята к публикации 15.04.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Konstantin P. Obozny

Orthodox Church in North-West Russia in 1948: Comparative Analysis of the Situation of the Leningrad, Novgorod and Pskov Dioceses

UDK 94(47+57)+271.2-772(470.2)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_324
EDN DFQORP



Abstract: The publication is devoted to a comparative analysis of church life in three dioceses of North-West Russia in 1948. The choice of the object of study was dictated by the fact that the Leningrad, Novgorod and Pskov dioceses in the first post-war years were under the control of Metropolitan of Leningrad and Novgorod Gregory (Chukov) and had much in common in their structure, main areas of activity and general connections that developed during the period of activity of the Pskov Orthodox Church Missions in 1941–1944. The main historical source for comparative analysis was the report of the Leningrad Metropolis for 1948, which collected information on all three dioceses. Thanks to this document, it is possible to establish what the most important events of church life took place in the dioceses, how the relationship between the diocesan authorities developed with representatives of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church, with the local administration and party bodies, what difficulties and problems arose in the work at the level of the diocese and parishes. Of particular interest is the statistical block of the report, which allows you to compare the situation of dioceses in terms of the number of operating churches and registered clergy, their financial support and the number of petitions for the opening of new parishes. Such a comparison of the church life of three neighboring dioceses not only helps to identify general trends in the development and problems of the religious situation in one of the regions of the USSR, but also makes it possible to determine at the local level the characteristic signs of the “decline” of the “new course” of the religious policy of the Soviet leadership.

Keywords: Leningrad Metropolis, Novgorod diocese, Pskov diocese, Orthodox clergy, “new course” of religious policy, commissioner of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church, diocesan report.

About the author: **Konstantin Petrovich Obozny**

Candidate of Historical Sciences, Head of the Department of Church and Social History, Dean of the Faculty of History at St. Philaret’s Institute.

E-mail: suhoput2006@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5284-4884>

For citation: Obozny K. P. Orthodox Church in North-West Russia in 1948: Comparative Analysis of the Situation of the Leningrad, Novgorod and Pskov Dioceses. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 324–342.

The article was submitted 19.02.2024; approved after reviewing 16.03.2024; accepted for publication 15.04.2024.

На первый взгляд невероятный поворот государственной советской политики в отношении Церкви и религии, начавшийся осенью 1943 г., казалось бы, должен был завершиться после победы во Второй мировой войне. Как справедливо отмечают многие исследователи [Шкаровский, 1999; Васильева, 2001; Майнер, 2010; Курляндский, 2019], прагматика отношений с западными союзниками подтолкнула руководство ВКП(б) к смягчению антирелигиозной идеологии и признанию, хотя и ограниченных, прав верующих граждан. Не только на бумаге и на словах, но и на деле. Несмотря на прогнозы скептиков, «новый курс» продолжился и в послевоенные годы, однако именно в 1948 г. начинается охлаждение в отношении советского руководства к Православной Церкви и постепенное сокращение тех уступок «церковникам», на которые вынуждены были пойти в Кремле в 1943–44 гг.

Довольно актуальной выглядит исследовательская задача, связанная не только с определением причин такого ограничения «внимания к нуждам Церкви», но и с анализом последствий этих регрессивных процессов в конкретной жизни епархий, благочиний и приходов Русской Православной Церкви Московского Патриархата в 1948 г. В нашем случае объектом такого изучения стали три епархии Северо-Запада Советской России в переломный 1948 г. У этих епархий много общего. Во-первых, накануне войны, в 1941 г., все эти территории находились в границах одной Ленинградской епархии. Во-вторых, в период немецкой оккупации занятые территории перечисленных церковных областей находились под эгидой Управления Внешней православной миссии с центром во Пскове. В-третьих, в послевоенный период, несмотря на то, что были восстановлены Новгородская и Псковская епархии, их руководство осуществлялось Преосвященным Ленинградским митрополитом Григорием (Чуковым). Перечисленные факторы позволяют надеяться на перспективность сравнительного анализа положения трех епархий в 1948 г. Основным источником в этом микроисследовании будет отчет Ленинградской, Новгородской и Псковской епархий за 1948 г. Этот документ был подготовлен сотрудниками Епархиального управления в Ленинграде и содержит основную информацию о положении церковной жизни по различным направлениям (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. 260 л.).

Отчет о состоянии Ленинградской митрополии был составлен по строго заданной схеме. В первой части документа содержатся сведения общего характера — территория епархии (положение в рамках административной структуры государства, присоединения или выделения приходов и благочиний в другие епархии), основные изменения на епископской кафедре, важнейшие события церковной жизни, деятельность епископа в области церковного управления, взаимодействие епархиального архиерея с местным уполномоченным Совета по делам Русской Православной Церкви. Вторая часть епархиального отчета посвящена статистическим показателям — указаны сведения о количестве и расположении приходов, приведена общая характеристика духовенства (богослужбная, проповедническая, административно-хозяйственная деятельность), в том числе сведения о возрасте, уровне образования и времени пребывания в священном сане клириков епархии. В особые параграфы отчета внесена информация о том, как обеспечены приходы богослужбными книгами, церковной утварью и литургическими облачениями; в каком состоянии находится делопроизводство, имущественный и финансовый учет; как складываются отношения приходского духовенства с местной администрацией и финансовыми органами районного и областного уровня. В отдельную часть отчета выделены вопросы, с которыми правящий архиерей обращался к высшей церковной и гражданской властям. Особую ценность в епархиальном отчете представляет раздел, посвященный приходам епархии. Здесь содержатся и статистические таблицы, и сведения о не удовлетворенных властями ходатайствах об открытии новых приходов, и подробная информация о составе причтов, и данные о церковных суммах в их приходно-расходном сочетании за отчетный период. Завершается отчет сведениями о финансовом положении епархии в целом, о наличии монастырей, духовных семинарий, мастерских и иной хозяйственной деятельности, которая проводилась для поддержания церковной жизни. Завершается

документ сводными таблицами по разделам годового отчета, которые дают сравнительную информацию о положении трех епархий в различных аспектах развития.

Текст документа машинописный, сопровождается статистическими таблицами и цветными графиками, выполненными вручную. На последнем листе каждого отчета стоит личная подпись митрополита Ленинградского и Новгородского Григория (Чукова). Объем документа — 253 листа (не считая оглавления). При этом отчет Ленинградской епархии занимает 104 листа, отчет Новгородской епархии 54 листа, отчет Псковской епархии 72 листа. Сводные таблицы, объединяющие статистику по трем епархиям, уместились на 23 листах. Существенное различие в объеме отчетов объясняется тем, что в отчете Ленинградской епархии содержатся сведения о духовной семинарии, о епархиальных производственных мастерских (свечной и профсорной) и отчет по лесозаготовкам епархии. В Новгородской и Псковской епархиях подобных епархиальных структур не было. Вместе с тем в отчете по Псковской епархии значительный объем (12 листов) занимает раздел, посвященный состоянию Псково-Печерского монастыря, на тот момент единственной обители на территории Северо-Запада СССР.

Как было сказано выше, отчет был подготовлен сотрудниками Ленинградского епархиального управления, однако сведения с мест в Ленинград поступали от благочинных. Благочинные Псковского и Новгородского округов фактически исполняли обязанности епархиальных структур, информировали Ленинградское епархиальное управление обо всех событиях, конфликтах или нестроениях церковной жизни. Епархиальные отчеты готовились ежегодно и направлялись в Московскую Патриархию и уполномоченному Совету по делам Русской Православной Церкви (далее также — уполномоченный; Совет). Один экземпляр оставался в епархиальном управлении, а со временем передавался в епархиальный архив. Вопрос адресата довольно существенный, поскольку особым образом влияет на содержание документа, его степень критичности и объективности. Данные, которые были представлены в епархиальном отчете, советский чиновник использовал в своей работе и при подготовке документов, адресованных в Совет. В связи с этим вполне очевидным становится вопрос о самоцензуре авторов документа, который должен был дать представление о церковной жизни в отдельно взятой области, но в то же время указать на основные трудности и проблемы, в разрешении которых зачастую последнее слово оставалось за государственными структурами.

Несмотря на относительную степень объективности (особенно в отношении статистических показателей финансового характера), епархиальный отчет представляет собой ценный исторический источник, позволяющий не только проанализировать церковную жизнь на внешнем уровне, но и отметить ее внутренние нестроения и кризисные явления. Хорошим дополнением к отчету, составленному епархиальным управлением, могут стать ежеквартальные отчеты уполномоченного. Несмотря на общий негативный или нейтрально-скептический тон в отношении Православной Церкви, здесь автор излагает информацию и дает свои комментарии более откровенно и подробно, нежели это отражено в отчете о положении епархии из церковного ведомства. В нашем исследовании для более объемного изучения состояния Псковской епархии были использованы отчеты уполномоченного по Псковской области А. И. Лузина за 1948 г. (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. 74 л.). С этими материалами в разное время работали псковские исследователи, изучая религиозный вопрос либо в контексте социально-экономических процессов послевоенного развития Псковской области [Филимонов, 2008], либо в рамках одного района Псковской области [Дроздова, 2021], либо уделяя внимание только одной из множества проблем церковной жизни [Дроздова, 2022].

Сравнительное обозрение трех епархий следует начать с того, что их территории были вписаны в административные границы областей — Ленинградской, Новгородской и Псковской. После освобождения этого региона от немецких войск были

воссозданы Новгородская (указ от 05.07.1944 г.) и Псковская (указ от 23.08.1944 г.) области. Следует отметить, что в послевоенный период территория Псковской области увеличилась за счет присоединения нескольких прибалтийских районов: Качановский и Пыталовский были отделены от Латвийской ССР и Печорский — от Эстонской ССР. Кроме того, Ашевский, Новоржевский и Пушкиногорский районы Калининской области также были включены в состав Псковской области, но при этом были образованы отдельные Великолукская и Псковская области (в отличие от современного состояния). В соответствии с этим появились две отдельные епархии — Псковская и Великолукская. Эти факты затрагивают не только вопросы формального характера, связанные с размерами площади областей и епархий. Церковная жизнь районов, до 1945 г. входивших в состав Латвийской и Эстонской епархий, существенным образом отличалась от религиозной ситуации на территориях, переживших серьезное влияние советской власти в 1920–30-е гг. Более высокий уровень религиозности населения и активное участие верных мирян в приходской жизни в районах бывших Латвийской и Эстонской республик стало важнейшей чертой и особенностью западных благочиний Псковской епархии. Это как фактор, затрудняющий выполнение должностных обязанностей, отмечал уполномоченный Совета по Псковской области А. И. Лузин. Нелегко переживали клирики и приходские советы этих бывших прибалтийских районов переподчинение церковной власти в лице митрополита Ленинградского и Новгородского Григория (Чукова).

В самом начале отчета говорится о том, что в Ленинградскую митрополию входили три епархии: Ленинградская, Новгородская и Псковская. Управлял этими епархиями митр. Григорий (Чуков) при содействии двух викарных епископов. Должность викария Ленинградской епархии занимал епископ Лужский Симеон (Бычков), помимо этого, он был ректором Ленинградских духовных семинарии и академии. Викарным епископом Псковской епархии был поставлен в 1948 г. епископ Порховский Владимир (Кобец), одновременно с этим он был настоятелем Псково-Печерского монастыря (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 2).

Наиболее яркие в церковном отношении события 1948 г. происходили в Ленинграде. В январе в город прибыла православная делегация из Албании в составе архим. Паисия (Водицы), прот. Димитрия Коконьша и прот. Лазаря Поповича. Как сказано в тексте отчета, «Целью их приезда в Россию вообще было установление связи между Церквями, изучение положения Церкви в СССР и ознакомление с ним дружественного албанского народа, на сознание которого, в отношении всего русского, воздействовали и действуют антисоветской пропагандой многочисленные враги СССР и миролюбивых народов всех стран» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 4–5). Кроме участия в богослужениях, посещения Ленинградских духовных школ и музеев Ленинграда, участники делегации встретились с митр. Григорием (Чуковым) и уполномоченным Совета по Ленинграду и Ленинградской области А. И. Кушнаревым.

Вторым по хронологической последовательности важным событием церковной жизни Ленинграда стал визит Святейшего Патриарха Алексия (Симанского) в марте отчетного года. В ходе патриаршего служения в Николо-Богоявленском кафедральном соборе 6–7 марта были совершены «наречение и хиротония архимандрита Владимира (Кобец) во епископа Порховского, викария Псковской епархии» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 5).

По-видимому, самым ярким и знаменательным событием для всей Православной Церкви в СССР стали торжества в честь 500-летия автокефалии Русской Церкви. После того как юбилейные торжества завершились в Москве, 20 июля делегация восьми автокефальных Православных Церквей во главе с патриархом Румынским Юстинианом прибыла в Ленинград. Автор отчета после краткого описания программы пребывания иностранных гостей не без пафосных нот подводит итог этого события: «Нет надобности в более подробном описании в отчете этих торжеств, глубоко всколыхнувших церковную жизнь Ленинградской епархии, — их достаточно в специальных изданиях.

Можно лишь отметить, что все три дня, проведенные высокими гостями в Ленинграде, ознакомили их еще раз с положением Церкви в нашей стране, духовно сблизили верующих с родными по вере и духу православными народами тех стран и Церквей, которых они в своем лице представляли» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 5–6).

Несмотря на то, что торжества, посвященные 500-летию автокефалии Русской Церкви, прошли в Москве и Ленинграде в июле 1948 г., во всех храмах митрополии, согласно указу патриарха, 18 октября 1948 г. было предписано совершить торжественные литургии. Предполагалось, что клирики в этот день на богослужении должны были подробно разъяснить прихожанам «значение этого великого события» и рассказать о событиях, которые подготовили провозглашение автокефалии (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 7).

В отчете о праздновании юбилея можно усмотреть если не скрытую критику, то искреннее сожаление о том, что эти торжественные богослужения не собрали народ церковный в его полноте. Если в городах митрополии этот праздник был торжественно отмечен на литургическом уровне, то в сельских приходах он прошел практически незаметно. Автор отчета видит причину такого неисполнения указа Патриархии в усиленных уборочных работах на полях, в которые были вовлечены трудоспособные прихожане-колхозники. В некоторых случаях празднование памятного события было перенесено на другие праздничные или воскресные дни (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 7).

В связи с этим возникает несколько вопросов. Если для Московской Патриархии так важно было отметить 500 лет автокефалии церковной молитвой повсеместно, во всех храмах, то почему для этого был выбран столь неподходящий день — понедельник 18 октября? Начало рабочей недели для трудоспособных верующих граждан не самое лучшее время для участия в литургии, если только не проводить богослужение в ранние утренние часы¹. Можно предположить, что этот день был согласован, а может быть, и определен чиновниками из Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР для того, чтобы максимальным образом ограничить массовость и торжественность намечавшихся храмовых молитв. Вместе с тем и официальные церковные документы недвусмысленно определяли приоритеты для верующих граждан и православных клириков: «настоятели храма, в частности, обязаны следить за тем, чтобы уклад и распорядок приходской жизни не препятствовал выполнению прихожанами гражданских обязанностей. Например: в сельских местностях, в период полевых работ, богослужение должно совершаться только в часы, свободные от сельскохозяйственных работ и т.п.» (Положение, 2009, 275).

Сообщение о неудавшемся торжестве на периферии митрополии практически слово в слово повторяется в разделах, посвященных положению Новгородской и Псковской епархий. В отчете Новгородской епархии говорится, что «500-летие Автокефалии Русской Православной Церкви — к сожалению, не везде проведено с должной торжественностью, ввиду занятости верующих на полевых работах» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 107). Помимо общесоюзных торжеств, автор отчета упоминает, что в Новгородской епархии городские приходы 11 мая 1948 г. молитвенно отметили 35-летие архиерейского служения патр. Алексия (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 107).

В отчете по Псковской епархии среди важных событий года упомянута кончина епископа Порховского Георгия (Садковского). В июле 1947 г. он был назначен викарным епископом Псковской епархии и после длительной болезни почил в Псково-Печерском монастыре 4 марта 1948 г. (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 160). Прах еп. Георгия был погребен в пещерах монастыря среди захоронений братии.

Уполномоченный Совета при Псковском облисполкоме А. И. Лузин характеризовал еп. Георгия следующими словами: «по характеру безвольный человек и больной по состоянию здоровья» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 8). Лузин не скрывал,

¹ Аргументация такого рода («уборочные работы на полях») также выглядит не слишком убедительной, поскольку в этом климатическом поясе основные сельские труды к празднику Покрова Богородицы, как правило, завершаются.

что надежды, которые он возлагал на нового епископа, не оправдались. Епископ Георгий не стал заниматься вопросами дисциплинарного характера и следить за уровнем благочестия и добросовестности клириков епархии. Именно этого Лузин ожидал от назначенного в Псков архиерея. В случае, если к еп. Георгию обращались за советом настоятели церквей, то он (по свидетельству Лузина) рекомендовал им сложные вопросы решать непосредственно с митр. Григорием (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 8).

Пассивность Порховского епископа отчасти можно объяснить подорванным здоровьем и психологическим сломом, который произошел в результате пребывания в местах заключения (три ареста — в 1923 г., в 1929 г., в 1935 г. вынесен смертный приговор, замененный на 10 лет исправительно-трудовых лагерей). Всего лишь за два года до назначения в Псковскую епархию, в июне 1945 г., еп. Георгий был освобожден из лагеря.

В отчете за I квартал 1948 г. уполномоченный А. И. Лузин упомянул имя еп. Георгия (Садковского) в числе тех, кто был снят с регистрации. В начале января он был направлен на лечение в Ленинград, но через месяц вернулся в Псков и по личной просьбе был отправлен на покой в Псково-Печерский монастырь, где вскоре скончался. Лузин с нескрываемым неудовольствием пишет о том, на его взгляд, нежелательном резонансе, который произвело пребывание умирающего епископа среди братии монастыря: «В монастыре он всем рассказывал, что он в течение 16 лет находился в тюрьме и ссылках. Монахи возвели его в „мученики“ за церковь святую, пострадавшую от советской власти» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 15). Наместник монастыря еп. Владимир (Кобец) рассказал уполномоченному о планах патр. Алексия прислать в Печерский монастырь еще несколько епископов, отправленных на покой. Это известие обеспокоило Лузина, и он поделился с руководством Совета своими сомнениями: «По-моему, не следует их собирать здесь, в монастыре, куда приезжают верующие со всех соседних с Псковской областью, областей» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 15). Трудно не согласиться с советским чиновником в том, что пребывание на покое в монастыре епископов, многие из которых имели горький опыт тюрем и лагерей, значительно повышало эффект «религиозной пропаганды» и стимулировало рост паломничества в Печерскую обитель.

Поскольку Ленинградское епархиальное управление было наиболее развитым в плане деятельности различных учреждений, то и информация отчета в этом разделе была значительно объемнее по сравнению со сведениями Новгородской и Псковской епархий. Несомненно, наиболее важной из епархиальных структур можно назвать Духовные школы в Ленинграде. Судя по отчету, в конце декабря 1948 г. в семинарии и Академии обучалось 124 человека. Кроме того, 1948 г. стал важным для Духовных школ и Ленинградской епархии в целом, поскольку в июне был открыт заочный сектор обучения богословским наукам (записались для обучения 19 человек) и в отчетном году состоялся первый выпуск в Духовной семинарии. Число завершивших обучение в семинарии составило 24 человека, правда, только 14 выпускников отправились на приходы для служения (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 7–8).

В отчете за IV квартал 1948 г. уполномоченный Совета при Псковском облисполкоме² упоминает выпускника Ленинградской духовной семинарии Петра Ильина (1927 г. рожд.), который был рукоположен во диакона и зарегистрирован на приходе пос. Дно Псковской области (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 64). Ильин стал первым выпускником семинарии, зачисленным в штат Псковской епархии в послевоенный период. Как пишет уполномоченный, Петр Ильин до поступления в семинарию «был келейником у настоятеля монастыря», а в военное время проживал в оккупированном Пскове (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 64). В 1942–43 гг. Петя Ильин служил алтарником в псковском храме св. вмч. Димитрия Солунского, настоятелем которого в то время был член Псковской миссии свящ. Георгий Бенингсен.

² Облисполком — областной исполнительный комитет, орган исполнительной власти в СССР.

Автор отчета о состоянии епархий последовательно фиксирует информацию о свечном (обеспечивали свечами все храмы митрополии по цене 75 руб. за 1 кг), просфорном (за год на выпечку просфор израсходовано 12 т муки), штамповочном производстве (квалифицированный мастер на штамповочном станке изготовил 45110 штук металлических нательных крестиков), а также о заготовке дров и деловой древесины для нужд епархии (потребители — Духовная академия, соборы и храмы Ленинграда и пригородов) (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 9).

Следует особо остановиться на проблеме свечного обеспечения приходов епархий. За лаконичной строчкой отчета стояли серьезные сложности, которые сказывались на экономическом положении приходов. Настоятели приходов столкнулись с тем, что местные ремесленники — производители свечей, продавали свою продукцию по ценам гораздо ниже тех, что были установлены в Церкви. В связи с этим прихожане зачастую для храмового богослужения покупали свечи «на стороне». Священнослужители неоднократно обращались с жалобами на «кустарей» к уполномоченному и просили вмешаться в эту ситуацию, чтобы защитить интересы церковно-приходской казны. Лузин отвечал уклончиво и объяснял священникам, что не может вмешиваться в частное свечное производство, поскольку оно не противоречит законам, а производители платят налоги государству. В 1948 г. свечной кризис достиг наивысшего развития, поскольку в кон. 1947 г. в стране была запущена денежная реформа, связанная с обменом денежной массы, находящейся на руках у населения. Уполномоченный в отчете остановился на этой проблеме и свидетельствовал, что «в связи с обменом денег, большинство церквей остались без денег, так как деньги хранили в „кубышках“» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 23). Дополнительным испытанием для настоятелей приходов стал крупный, в количестве 7 т, завоз в Псковторг свечей, которые были распределены по всем торговым точкам. При этом, если верить отчету Лузина, в храмах Псковской епархии свечи продавали по 3 руб., а в государственных торговых точках цены на свечи составили 30 коп. Благочинный Псковского округа обратился к уполномоченному «с жалобой на то, что государственная торговля подрывает экономику церкви» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 23). Лузин посоветовал священнику купить в государственном торговом учреждении свечи оптом, обещав при этом содействие в переговорах с директором Псковторга (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 23). Предложение Лузина было нереалистично, поскольку требовало серьезных финансовых расходов, а также нарушало взаимодействие с Ленинградским епархиальным управлением, которое также было заинтересовано в сбыте свечной продукции, производимой в епархиальной мастерской.

Вместе с тем Лузин отмечал, что настоятели приходов в Дновском и Карамышевском районах Псковской области пытаются решить проблему и переходят на самообеспечение, своими силами изготавливая свечи-«самокрутки» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 53).

В Новгородской и Псковской епархиях образовательная и хозяйственная деятельность не проводилась, но следующие позиции отчета позволяют осуществить более детальное сравнение всех трех частей Ленинградской митрополии.

Особый интерес представляет раздел под названием «Работа епархиального Пресвященного с местным Уполномоченным по делам Русской Православной Церкви». В этой части документа отражен, прежде всего, опыт взаимодействия митр. Григория (Чукова) с уполномоченными по Ленинградской, Новгородской и Псковской областям. В отношении уполномоченных по Ленинградской и Псковской областям в отчете изложена практически идентичная информация, которая сводится к констатации того, что «уполномоченный был всегда внимателен к нуждам и просьбам духовенства, всегда давал исчерпывающие ответы на недоуменные вопросы и содействовал правильному течению церковной жизни в случаях соотношения с гражданской властью» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 15).

Весьма показательна в этой связи невысокая оценка епархиального отчета со стороны уполномоченного А. И. Лузина: «В основном отчет состоит из цифровых данных

(прихода и расхода), которые также далеки от действительности. На вопрос, поставленный в отчете, об основных условиях, затрудняющих развитие церковной жизни, отвечают, что тождественны с Ленинградской епархией, а в чем именно, для меня неизвестно» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 36). Не без сарказма псковский уполномоченный отметил фразу из отчета о том, что взаимоотношения епархиального управления с уполномоченным Советом были «весьма хорошими» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 36). У советского чиновника было иное мнение об этих взаимоотношениях с церковными структурами. Так, например, один из насущных вопросов, как считал Лузин, для урегулирования церковной жизни в епархии, был связан с необходимостью назначения псковского епископа. Неоднократно в своих донесениях в Москву Лузин жаловался на ленинградского митрополита: «считаю необходимым отметить, что митрополит Григорий продолжает назначать священников и благочинных без предварительного соглашения со мной. Викарному епископу Владимиру Кобец разрешено только назначение псаломщиков. Удобнее было бы, если назначение настоятелей будет поручено также епископу» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 38).

Казалось бы, нейтральная оценка автором отчета взаимоотношений ленинградского архиерея и местных уполномоченных свидетельствует о формальном подходе к изложению этой стороны деятельности правящего епископа. Однако описание взаимодействия митр. Григория с уполномоченным по Новгородской области не только значительно объемнее, чем те, что содержатся в аналогичном разделе по Ленинградской и Псковской областям, но и несет критическую информацию: «Работа с уполномоченным по Новгородской области А. П. Городецким протекала не вполне нормально...» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 108). Составитель отчета перечисляет, что именно в действиях уполномоченного выходило за границы «нормальности»: помимо непосредственного общения с митрополитом, он отправлял благочинным и напрямую настоятелям церквей свои распоряжения о запрещении совершать «литургии на переносных святых Антиминсах в отдаленных населенных пунктах, прилегающим к действующим храмам; запрещение служить панихиды на братских могилах погибших воинов; категорическое запрещение под угрозой снятия с регистрации совершения богослужений в местах „с собранием верующих“, допуская лишь совершение треб „на дому“ у верующих, в то время как в местах, удаленных от церкви до 30–50 км, появление священника несомненно всегда вызовет „собрание верующих“» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 108).

Подобное ужесточение порядков регулирования церковной жизни со стороны уполномоченного вызвало у епархиального руководства желание искать защиту на высоком уровне. Через патр. Алексия было отправлено ходатайство в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР с просьбой об отмене распоряжений новгородского уполномоченного. Следует отметить, что подобные сигналы с мест через патриарха не были частым явлением. Жалоба на сотрудника ведомства в Москву в данном случае характеризует уровень конфликтной ситуации и степень отчужденности уполномоченного от церковных нужд. В довершение приведенных фактов, касающихся Новгородской епархии, в отчете сказано, что «почти все запросы, касающиеся открытия церквей, и другие — оставались без ответа» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 108).

Автор отчета, затрагивая вопрос о количестве действующих храмов, свидетельствует о серьезном недостатке зарегистрированных приходов во всех трех епархиях. Так, например, в сведениях по Псковской епархии (с наибольшим числом действующих церквей) сказано, что «количество храмов не достаточное. Верующие неустанно ходатайствуют об открытии храмов в Псковской области». При этом особо отмечен районный центр Гдов, где в 1948 г. не было ни одного действующего прихода, несмотря на то, что местные верующие отправляли ходатайство в Псков уполномоченному начиная с 1945 г. (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 163).

Действительно, если обратиться к статистическим сведениям отчета, то по Псковской области в период с 1944 по 1948 гг. число вновь открытых приходов выросло

на 10 единиц, с 85 до 95 храмов (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 163). По Новгородской области приведены схожие показатели: с 1944 по 1948 г. было зарегистрировано 10 приходов (увеличение с 31 до 41 храмов) (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 109), также и по Ленинградской области с 1944 по 1948 г. зафиксировано увеличение действующих храмов на 10 единиц (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 16). За это же время число действующих храмов в Пскове выросло с 3 до 4 (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 163); в Новгороде в 1945 г. был зарегистрирован 1 храм, и до конца 1948 г. прироста не наблюдалось (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 109); в Ленинграде динамика наличия действующих храмов также была невыразительна — увеличение с 8 до 10 действующих церквей (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 15).

Такие скромные данные, характерные для всех трех епархий, помогают понять, что вопрос об открытии новых приходов решался на высоком уровне правительства, личные качества уполномоченного и его степень сочувствия церковным нуждам в данном случае не играли решающей роли.

В этой связи примечательно свидетельство уполномоченного по Псковской области за III квартал 1948 г. о значительном сокращении ходатайств верующих об открытии новых храмов: «За время моей работы впервые за квартал поступило только одно заявление об открытии церкви». Этот факт уполномоченный связывает с усилением антирелигиозной работы в области, инициированной псковским обкомом ВКП(б) (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 49).

В конце 1948 г. во всей Ленинградской митрополии действовало 199 приходов. Из них практически половина находилась в Псковской епархии — 99 приходов. Второй по числу приходов была Ленинградская епархия — 58 единиц, а наименьшее их число зафиксировано в пределах Новгородской епархии — всего 42 прихода. В большинстве это были сельские приходы (165 приходов во всей митрополии), а по числу городских приходов лидировала Ленинградская епархия (16 приходов) за счет действующих храмов Ленинграда. В Псковской епархии действовало 12 городских приходов (из них 4 прихода в самом Пскове). В 1948 г. в митрополии был закрыт один приход (Ленинградская епархия) и вновь зарегистрированы 3 прихода в Псковской епархии (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 233). Эта статистика вызывает много вопросов и размышлений. Один из важных выводов связан с тем, что большой процент действующих церквей в Псковской епархии и части Ленинградской епархии (Лужский и Гатчинский районы) связан с активной деятельностью в годы немецкой оккупации Псковской миссии, в том числе направленной на восстановление приходской системы [Шкаровский, 2002, 382]. Многие приходы, открытые в годы войны, продолжали свою деятельность и в условиях «нового курса» послевоенных лет.

Несмотря на скромные финансовые возможности, во всех епархиях проводился ремонт храмов, в первую очередь — имеющих культурно-историческую ценность. Наряду с пунктом о ремонте храмов в структуре отчета предусмотрен пункт о проведенном храмостроительстве. В разделах, посвященных Ленинградской и Новгородской епархиям, стоит лаконичная фраза: «храмостроительства в 1948 году не было» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 17). В 1948 г. в Ленинградской митрополии был заново выстроен только один деревянный храм в честь св. вмч. Георгия в селе Палицы Новосельского района Псковской области. Как сказано в отчете, в кон. 1948 г. было совершено малое освящение церкви и начались регулярные богослужения. Автор отчета подчеркивает, что строительство проходило «в течение нескольких месяцев благодаря усердию его прихожан, участвовавших в этом деле своим личным трудом и посильными лептами, и частичной финансовой помощью со стороны Епархиального Управления» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 164–165).

Немалое внимание этой истории в своих отчетах уделил уполномоченный Совета при Псковском облисполкоме А. И. Лузин. В последний период немецкой оккупации Свято-Георгиевский храм и само с. Палицы были сожжены. Сразу же после освобождения верующие принялись за строительство церкви и успели возвести сруб, однако уполномоченный в 1945 г. отказал в регистрации общины и запретил

завершить возведение храма. Он пообещал вернуться к рассмотрению этого вопроса только после того, как «все колхозники построят себе дома и не будут жить в землянках» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 2). Верующие с. Палицы не забыли этого обещания и после окончания строительства домов возобновили свои хождения. Председатель Новосельского райисполкома неоднократно звонил в Псков Лузину и просил ускорить процесс регистрации общины, поскольку «верующие ему покоя не дают и приходят к нему за разрешением достроить церковь» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 2).

В отчете за следующий квартал уполномоченный сообщает, что община верующих в с. Палицы была зарегистрирована решением Совета по делам Русской Православной Церкви от 2 марта 1948 г. Также было дано официальное разрешение на восстановление храмового здания (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 14).

Осенью 1948 г. церковь в с. Палицы была зачислена в списки действующих приходов, а в начале октября А. И. Лузин выезжал на место для осмотра отстроенного храма. Уполномоченный остался доволен увиденным и внес в отчет лаконичную запись: «Внутри все сделано, имеется иконостас и иконы. В настоящее время заканчивается колокольня и купол» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 47).

В отчете о своей работе за IV квартал 1948 г. А. И. Лузин, характеризуя псковское духовенство, особо отметил свящ. Илью Богданова как пользующегося «хорошим авторитетом и уважением» со стороны верующих. Именно под началом о. Ильи была выстроена церковь в Палицах и община добилась регистрации своего прихода. Примечательно, что в отчете епархиального управления имя священника упомянуто не было. Уполномоченный Совета вынужден был признать, что стройка прошла слаженно, динамично и экономично. За три месяца были выстроены храм и дом для священника, что потребовало 30 тыс. руб. Лузин подчеркивает увлеченность и жертвенность колхозников, которые, получив разрешение государственных органов на строительство церкви, приложили много сил и средств для достижения цели — возрождения храмовой молитвы в родном селе: «Днем колхозники были на полевых работах, а ночью приходили строить церковь, получилось вроде народной стройки» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 70).

Особым образом уполномоченный отметил роль митр. Григория (Чукова) в строительстве церкви и регистрации прихода в с. Палицы. Митрополит уделял этому вопросу большое внимание, неоднократно свящ. Илья Богданов выезжал в Ленинград к архиерею для доклада о ходе строительства и получил на нужды восстановления храма из епархиальных средств 10 тыс. руб. (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 70).

Для жизни Псковской епархии строительство новой церкви в Палицах стало выдающимся событием. Потребуется еще более 40 лет, для того чтобы в этом регионе возродилось строительство православных храмов.

Еще одним общим затруднением для всех епархий митрополии стала проблема завышенного обложения клириков подоходным налогом. В отчете говорится о малообеспеченности духовенства, а что касается сельских священников — даже о материальной скудости, которая усугублялась финансовым и экономическим давлением финансовых органов. В разделах, посвященных ситуации в Ленинградской и Новгородской епархиях, открыто говорится о хороших взаимоотношениях приходского духовенства с местной администрацией, но «натянутых» отношениях с финансовыми органами. Причину этой напряженности автор отчета видит в тенденции к завышенному обложению подоходным налогом, во многом расхождением с доходностью, показанной в декларациях клириков. Большая часть жалоб, которые поступали в адрес уполномоченных, были связаны с бесконтрольными действиями финансовых органов районного и областного уровня (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 25).

На этом неблагоприятном фоне особенно выделилась в 1948 г. Псковская епархия. В отчете названы два прецедента, когда из-за неуплаты завышенного налога имущество священнослужителей по суду было описано и распродано для покрытия финансовой задолженности. Первый случай произошел в Пскове со свящ. Иоанном

Преображенским (он категорически отказался вносить средства, которые были начислены сверх указанного в декларации о доходах), второй — со священником сельского прихода Гвозно Полновского района Димитрием Евдокимовым, «в уплату налогов которого была продана с торгов корова» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 170).

Дело свящ. Иоанна Преображенского заслуживает того, чтобы остановиться на нем более подробно. Этот клирик относился к молодой (1915 г. рожд., диаконская хиротония в 1943 г., служил на оккупированной территории Ленинградской области и в Риге) и образованной категории духовенства Псковской епархии. В 1948 г. он был настоятелем псковского храма Казанской иконы Пресвятой Богородицы, а также исполнял обязанности благочинного Псковского округа. Конфликт, разгоревшийся в 1948 г., имел свою предысторию в более ранний период. В конце 1947 г. свящ. И. Преображенский обратился к уполномоченному с жалобой на действия горфинотдела³. Священник получил извещение «о допричислении подоходного налога за 1946 и 1947 год в сумме 11 тысяч рублей, с указанием срока взноса 25 декабря 1947 года» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 4). На приеме у Лузина священник категорически отказался от уплаты завышенного налога и заявил: «пусть описывают мое имущество, оно все стоит около 3 тысяч рублей, и пусть меня посылают на принудительные работы, пусть верующие смотрят, как поступают с духовенством» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 5).

Митрополит Григорий, получив из Пскова тревожные вести, дабы предотвратить развитие конфликта, отправил Лузину телеграмму с просьбой «оказать содействие в недопущении до суда дела о недоимках духовенства по налогу и к пересмотру непосильного обложения» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 19). Несмотря на личное обращение архиерея, уполномоченный, по собственному признанию, «не придал серьезного значения» намеченному судебному заседанию и отказал в помощи свящ. И. Преображенскому (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 18).

По приговору суда за неуплату налога у семьи Преображенских было описано имущество на сумму 400 руб. Несмотря на призыв уполномоченного к священнику «не афишировать» судебной тяжбы с горфинотделом, на судебный процесс собралось около 50 человек, в том числе 6 свидетелей, которых пригласил сам свящ. И. Преображенский для подтверждения его доходов (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 18). Невзирая на показания свидетелей, суд «вынес решение об изъятии описанных вещей», что повлекло за собой в среде верующих рост «разговоров о начале притеснения священников» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 18).

Со своей стороны Лузин был полностью уверен в своей правоте и всецело находился на стороне финансовых органов: «Я неоднократно предупреждал Преображенского, что поскольку расчеты о доходах сделаны правильно и что они утверждены Министерством финансов РСФСР, необходимо выполнить государственный закон. Преображенский, вместо того чтобы внести деньги, категорически отказался, проявил принципиальность» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 19). По сведениям уполномоченного, «непослушный» священник не смирился с приговором суда и обратился с жалобой в Министерство финансов. Скептически оценивая шансы о. Иоанна на положительный ответ из Москвы, Лузин оставался сторонником жесткой линии в отношении «церковников», старавшихся проявить непозволительную вольность в отстаивании своих прав: «Я считаю, что на этом примере надо будет показать, что законы, издаваемые Советской властью, необходимо выполнять и каждый, кто вздумает их игнорировать, тот должен отвечать перед Советским судом» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 19).

На этом история с о. Иоанном Преображенским не завершилась. В отчете за II квартал 1948 г. уполномоченный вновь возвращается к болезненной теме категорического отказа клирика епархии от уплаты завышенного подоходного налога. По сведениям Лузина, из министерства финансов свящ. Преображенский получил отрицательный ответ о возможности пересмотра размера налога. После этого он решил искать защиты в Патриархии и поначалу написал письмо на имя митр. Григория, в котором

³ Городского финансового отдела.

высказался критически в отношении выполнения своих обязанностей Лузиным, не защитившим интересы духовенства. Уполномоченный, в свою очередь, строго предупредил о. И. Преображенского «о необходимости погашения задолженности по налогу» и о том, что если он не выполнит свою гражданскую обязанность, придется его лишить справки о регистрации (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 33).

Для прояснения позиции уполномоченного по Псковской области следует обратиться еще к одному документу, который был написан в начале июля 1948 г. на имя А. И. Лузина и заверен подписями заведующего Псковским областным финансовым отделом Сахарова и начальника налогового отдела Осипова. Чиновники финансового ведомства выразили серьезную озабоченность тем, что некоторые клирики Пскова «встали на путь уклонения от уплаты предъявленных налогов, в силу этого городской финансовый отдел вынужден был к указанным недоимщикам применить меры принудительного взыскания. Несмотря на применение взыскания, служители культа по-прежнему злостно уклоняются от уплаты допущенной ими недоимки, а Преображенский к тому еще заявил, что они все служители культа в 1948 году платить налоги не будут, а будут с финансовыми органами судиться и всем понизят налог. Преображенский разлагающе действует на служителей культа города Пскова и очевидно на округ, где он является благочинным» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 39). В последней части письма руководство областного финансового отдела просит уполномоченного «принять соответствующие меры» и уведомить о результатах (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 40).

Хотя в письме указаны имена трех священников, но зачинщиком «смуты» выставлен именно о. И. Преображенский, на тот момент исполняющий обязанности благочинного Псковского округа. Призыв принять меры стал фактически сигналом к использованию чиновником Совета по делам Русской Православной Церкви самых радикальных мер, имеющихся в арсенале уполномоченного. Действительно, в отчете за III квартал 1948 г. А. И. Лузин упоминает двух клириков, снятых с регистрации. Это свящ. Иоанн Преображенский и бывший настоятель Псковского кафедрального Свято-Троицкого собора свящ. Иоанн Иванов, также попавший под критику в письме Облфинотдела. Отец И. Преображенский был переведен в Новгородскую епархию, а о. И. Иванов снят с регистрации в связи с поступлением в Ленинградскую духовную семинарию (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 40).

За этими на первый взгляд нейтральными формулировками кроется серьезное послание всему духовенству, которое вздумает выходить за границы дозволенного, от т. н. «нового курса» религиозной политики Сталина. Тот факт, что о. И. Преображенский и о. И. Иванов, несмотря на все коллизии взаимоотношений с псковским уполномоченным, не потеряли возможность служения и были только переведены из Псковской епархии, можно объяснить позицией правящего Ленинградского митрополита Григория, который ценил образованных и активных клириков, внутренне был солидарен с их протестом и в распоряжении которого были все три епархии, что позволило укрыть священников от гонений со стороны уполномоченного и чиновников финансового ведомства.

Подводя итог противостояния со «злостным» борцом за права клириков свящ. Преображенским, уполномоченный Лузин делится с руководством Совета сведениями, полученными у своего окружения: «При детальном расследовании его поведения мною установлено, что Преображенский, добиваясь неуплаты подоходного налога, которым он обложен, подговорил, чтобы и другие настоятели церквей не платили, по сути дела, стал руководителем организованного сопротивления. Чтобы ликвидировать создавшееся положение, я рекомендовал произвести замену псковских служителей культа». Примечательно, что в дополнение к изложенному уполномоченный указал на то, что викарный епископ Владимир (Кобец) также был недоволен выбывшими из штата епархии клириками, особенно о. И. Преображенским (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 50). По нашему мнению, оборот «руководитель организованного сопротивления», использованный уполномоченным в его донесении, это не только

примета профессиональной деятельности Лузина до перехода в структуру Совета по делам Русской Православной Церкви, но и четкое указание на, по сути, антисоветскую деятельность некоторых псковских клириков, требующую самого жесткого и решительного пресечения со стороны государства. Выходя за хронологические границы нашего исследования, нужно упомянуть, что в апреле 1953 г. священник Иоанн Преображенский, будучи настоятелем Петропавловского храма в городе Валдай, был арестован и осужден на 25 лет исправительно-трудовых лагерей. Резонно предположить, что конфликт с властями в Пскове в 1948 г. имел серьезное значение в судебном деле и приговоре через 5 лет.

Тревожные факты суда над священнослужителями и лишения справок о регистрации тех, кто попал в немилость к чиновникам финансового ведомства и уполномоченному, привели к укреплению среди верующих мнения о возвращении памятных по довоенному времени гонений на православное духовенство и верных членов приходских общин.

Для предотвращения подобных эксцессов и защиты духовенства от непосильного финансового бремени во 2-й пол. 1948 г. клирики города Пскова перешли «на определенное жалование, получаемое из церковной кассы». Автор отчета выразил надежду, что подобная мера с принятием фиксированной заработной платы будет иметь положительное значение и устранил недоразумения между духовенством и финансовыми органами (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 171).

Один из наиболее информативных и подробных разделов отчета посвящен клирикам Ленинградской митрополии. Основные характеристики касаются возраста, времени рукоположения в священник и уровня образования клириков. Следует предварительно отметить, что в состав клира епархии относили не только пресвитеров и диаконов, но и штатных псаломщиков (такой подход соответствовал синодальному периоду истории Церкви). Всего в трех епархиях митрополии в 1948 г. были зарегистрированы 1 митрополит, 2 епископа, 4 архимандрита и игумена, 6 иеромонахов, 208 протоиереев и иереев, 45 протодиаконов, иеродиаконов и диаконов, 51 штатный псаломщик, имеющий посвящение в стихарь (то есть получивший благословение церковноначалия носить во время богослужения литургические одежды) (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 237).

В сравнении со статистикой 1947 г. видна динамика кадрового состояния митрополии. Число пресвитеров за год увеличилось на 15 человек, число диаконов сократилось на 7 человек. Самое значительное изменение коснулось численности псаломщиков: наблюдается сокращение с 79 человек в 1947 г. до 51 человека в 1948 г. Такая тенденция связана с тем, что в должности штатных псаломщиков государственные органы власти отказывались признавать и регистрировать работающих граждан, поскольку литургические обязанности требовали участия в храмовых богослужениях не только в воскресные дни, но и в период рабочей недели. Неудивительно, что штатные псаломщики в возрасте до 50 лет от общего числа этой категории клира составляли всего 23% (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 236, 239).

Если сопоставлять статистические данные трех епархий, по числу духовенства (клирики, совершающие таинства) на первом месте в 1948 г. находилась Псковская епархия: 89 архимандритов, игуменов, иеромонахов, протоиереев и иереев. Этот показатель ниже числа зарегистрированных общин епархии — 99 церквей. В статистической таблице, посвященной приходам митрополии, сказано, что в Псковской епархии было наибольшее число вакансий на должность настоятелей — 13 приходов не имели штатного священника (по Новгородской епархии 5 вакантных мест, по Ленинградской епархии одна вакансия) (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 233). Всего в штате Псковской епархии числилось в кон. 1948 г. 133 человека, из них 44 человека (самый высокий показатель в митрополии) были из младших клириков — диаконы и псаломщики (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 237).

Второй по численности клириков, совершавших таинства, была Ленинградская епархия (всего штатный клир Ленинградской епархии составил 117 человек). При этом

отставание от Псковской епархии было незначительным — 86 иеромонахов, протоиереев и иереев, несмотря на то что по числу действующих приходов Ленинградская епархия значительно уступала Псковской — 58 приходов (из них 10 действующих церквей в Ленинграде). Этот факт можно объяснить тем, что приходы Ленинграда в своих штатах имели от 4 до 7 клириков⁴, поскольку население города в этот период приближалось к 2 млн человек и на один действующий храм в среднем приходилось более 190 тыс. человек. К этому следует прибавить, что Ленинград был центром церковной жизни, городом, где находилась кафедра правящего архиерея, управлявшего одновременно несколькими епархиями. Ленинград посещали делегации восточных патриархий, автокефальных Православных Церквей и представители западных христианских конфессий. Поэтому соображения авторитетности и международного престижа митрополии также играли свою важную роль.

Скромное положение Новгородской епархии по числу зарегистрированных приходов (42) не могло не сказаться на количестве клириков епархии (64 человека) — 1 архимандрит, 1 игумен, 1 иеромонах, 40 протоиереев и иереев, 9 диаконов и 12 псаломщиков (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 237).

Ситуация с возрастом клириков в целом была схожей во всех епархиях Ленинградской митрополии. Из 218 священников только 11 человек (5,1%) не достигли возраста 40 лет; священников старше 70 лет было 37 человек (16,9%). Возраст большинства священников находился в диапазоне от 50 до 70 лет (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 237). При этом в Псковской епархии наиболее обширной была группа священников в возрасте между 50 и 60 годами (28 человек, или 31,5%) (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 187).

Клирики в диаконском сане были в среднем моложе: не достигшие 40 лет — 8 человек (17,8%), старше 70 лет — 3 человека (6,5%). Самую обширную группу составляли диаконы, имевшие возраст между 50 и 70 годами, — 27 человек (60%) (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 237).

Возраст псаломщиков митрополии чаще всего насчитывал от 50 до 70 лет — 36 человек (более 70%). Молодых людей до 40 лет (4 человека, 7,8%) и пожилых старше 70 лет (3 человека, 5,8%) было меньшинство (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 239). Лидером по числу штатных псаломщиков в митрополии оставалась Псковская епархия — 31 человек (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 237).

Образовательный уровень клириков митрополии — еще одна из важнейших характеристик церковной жизни. Больше всего хорошо образованных клириков было в Ленинградской епархии: 23 человека с высшим образованием (5 имели высшее неоконченное образование), и 86 человек имели среднее образование (35 — неоконченное среднее образование). В Псковской епархии большая часть клира имела среднее образование (75 человек, из них 33 — неоконченное образование). Подобная ситуация была зафиксирована в Новгородской епархии, где большая часть клириков имела среднее образование (35 человек, из них 8 — неоконченное образование). Начальное образование было особенно характерно для клириков Псковской епархии (54 человека), на втором месте в этой категории была Новгородская епархия (24 человека), и меньше всего малограмотного клира было в штате Ленинградской епархии (8 человек) (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 237).

Если исследовать степень образованности по разным уровням клира митрополии, то выясняется, что псаломщики в основном имели начальное образование (30 человек из 51), среди диаконов таковых было 19 человек; а среднее образование было у 26 диаконов (из них 12 человек с неоконченным средним образованием). Самым образованным слоем клира митрополии были протоиереи и иереи — с высшим образованием 32 человека (из них 9 с неоконченным высшим образованием),

⁴ В штате Николо-Богоявленского кафедрального собора состояло 9 клириков, в Спасо-Преображенском соборе 7 клириков, в Князь-Владимирском соборе 6 клириков. Для сравнения, в Псковском Свято-Троицком кафедральном соборе в это же время было 4 штатных священника и один диакон. В Никольском кафедральном соборе Новгорода было 2 священника, диакон и псаломщик.

среднее образование было у 148 священников (из них 53 с неоконченным средним образованием), и только 30 священников имели начальное образование (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 237).

Характерной чертой этого епархиального отчета можно признать отсутствие статистических данных о составе церковно-приходских советов и ревизионных комиссий. Отчасти ответ на этот вопрос можно получить, обратившись к отчетам уполномоченного Лузина. В декабре 1948 г. он, исполняя распоряжение Совета, в рапорте на имя председателя Совета Г. Г. Карпова отправляет сведения о составе членов церковных советов и ревизионных комиссий. Задержку в пересылке запрошенной информации в Москву уполномоченный объясняет медлительностью приходов, а в некоторых случаях и полным игнорированием указания (14 приходов без объяснения причин не прислали никаких сведений). Даже в тех отчетах, которые были получены от настоятелей приходов и отправлены в Совет, имелись существенные недочеты. Как об этом сообщал Лузин, «в сведениях имеется графа о количестве лиц, проживавших на территории оккупированной немцами и пребывание в плену, между тем как в анкете такой графы нет». Очевидно, что фактически отказавшись от упоминания компрометирующих сведений в анкете уполномоченного, члены прихода выражали свое недоверие органам государственной власти и невысоко ценили достижения «нового курса» религиозной политики. По мнению же уполномоченного Лузина, «число пребывавших на оккупированной территории составляет около 98% общего состава церковных советов и ревизионных комиссий» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 60).

В отчете за IV квартал псковский уполномоченный подводил итог перерегистрации церковных советов и ревизионных комиссий и вновь сетовал по поводу отказов от заполнения анкет. Так, например, настоятель погоста Кусва Псковского района свящ. Александр Чернавский заявил, что «все отказываются от заполнения анкет и никто не хочет состоять в двадцатке» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 68).

В информационных докладах Лузина отразилось восприятие верующими Псковской области ограничений культовой деятельности, которые были приняты на уровне Московской Патриархии. В целях контроля за осуществлением постановления о прекращении крестных ходов за пределами населенных пунктов уполномоченный предпринял поездку в Печерский монастырь, где 15 октября планировался традиционный крестный ход с чудотворной иконой по Печорскому и Качановскому районам. Известие о запрете крестного хода было «встречено недружелюбно». Утром 15 октября в Свято-Успенский монастырь собралось множество верующих из сельских приходов, чтобы «после службы крестным ходом с иконой идти домой». Настоятель монастыря еп. Владимир поручил игум. Сергию (Гаврилову) выступить с проповедью и довести до сведения паломников постановления Синода. По словам уполномоченного Лузина, «среди верующих, когда была закончена служба, были разговоры, что Советское правительство заставило патриарха издать указ о запрещении крестных ходов» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 53).

Описывая нарастающее недовольство среди верующих, псковский уполномоченный объясняет этот факт развертыванием антирелигиозной работы посредством докладов и газетных статей: как следствие пропаганды, «как среди духовенства, так и среди церковников стали появляться разговоры, что наступает конец относительно свободной деятельности церкви» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 69).

Завершить обзор положения епархий Ленинградской митрополии следует анализом уровня материального положения и доходности церквей в 1948 г. В отчете неоднократно упоминается о снижении доходности приходов и ухудшении материального положения клириков митрополии. В частности, в отчете Ленинградской епархии говорится, что «доходность церковная за 1948 г. по общим отзывам настоятелей и благочинных, по сравнению с предыдущими годами, уменьшилась, что подтверждается и финансовыми показателями. О мероприятиях к повышению церковной доходности говорить пока трудно. Они еще не изысканы» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 25). Отчасти эта тенденция была связана с денежной реформой, которая

прошла в СССР в кон. 1947 г. и привела к общему обеднению населения за счет изъятия денежной массы. Особенно тяжело последствия реформы легли на сельское население, которое было основным ядром церковного народа Ленинградской митрополии. Эти кризисные процессы не могли не отразиться на финансовом положении приходов. Поэтому общая доходность всей митрополии снизилась с 25 159 000 руб. в 1947 г. до 20 558 000 руб. в 1948 г. При этом самый высокий показатель доходности в отчетный период был зафиксирован в Ленинградской епархии (15 470 000 руб.), следующей по уровню доходности была Новгородская епархия (2 596 000 руб.), а Псковская епархия, несмотря на большее число приходов, показала самую низкую доходность — 2 490 000 руб. (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 241). Эти показатели еще раз свидетельствуют о том, что серьезное превышение уровня благосостояния городских жителей в сравнении сельским населением приносило и больший доход в церковную казну именно городских приходов. Именно поэтому доходность Ленинградской епархии более чем в 6 раз превосходит финансовые поступления в Псковской епархии и составляет $\frac{3}{4}$ дохода всей митрополии. Такие высокие показатели были обеспечены приходами Ленинграда, в котором в 1948 г. проживало без малого 2 млн человек, что превышало население всех трех областей вместе взятых.

В дополнение к описанию церковной жизни епархий Ленинградской митрополии в 1948 г. можно соотнести численность населения областей с числом зарегистрированных приходов, чтобы выяснить, сколько человек потенциально могли стать прихожанами этих церквей. В этом своеобразном рейтинге первое место принадлежит Псковской епархии — на один действующий храм приходится более 5 тыс. человек, на втором месте Новгородская область — более 11 тыс. человек, еще более трудное положение наблюдалось в Ленинградской области — более 12 тыс. человек на один приход, а в самом Ленинграде, где действовало 10 приходов, на один храм приходилось без малого 200 тыс. человек. Эти показательные цифры помогают понять, насколько трудным было положение Православной Церкви и верующих граждан в СССР в период расцвета т. н. «нового курса» религиозной политики советского руководства.

Подводя итог краткому обзору церковной жизни Ленинградской митрополии в 1948 г., следует отметить, что центром общественно-церковной жизни был Ленинград с его святынями и храмами, имеющими культурно-историческую ценность. Это было связано не только с тем, что здесь находилась кафедра правящего епископа — митр. Григория (Чукова), но и с тем, что церковный Ленинград оставался одной из официальных «витрин» Московской Патриархии. Город на Неве посещали международные церковные делегации, здесь торжественно отмечалось 500-летие автокефалии Русской Церкви, сюда с визитом приезжал патр. Алексий. Ленинградское епархиальное управление, в отличие от управлений Новгородской и Псковской епархий, было усилено структурами хозяйственного характера — мастерскими по изготовлению свечей, просфор, штампованных крестиков. Самым важным в послевоенный период церковной истории Северо-Западного региона было то, что в Ленинграде действовали Духовные школы и первый выпуск семинарии пришелся именно на 1948 г.

Псковская епархия особо выделялась тем, что на ее территории действовал Свято-Успенский мужской монастырь в Печорах, после того как в январе 1945 г. Печорский район был передан из Эстонской ССР в РСФСР и вошел в границы Псковской области.

Уникальным событием 1948 г. в жизни не только митрополии, но и, пожалуй, всей Русской Православной Церкви можно считать строительство нового храма в Псковской епархии.

Вместе с тем Псковская епархия занимала первую позицию по числу действующих приходов (практически половина храмов всей митрополии) и зарегистрированных клириков, в том числе штатных псаломщиков (практически в каждом третьем храме епархии). Ленинградская епархия существенно уступала Псковской по числу зарегистрированных приходов, но значительно отличалась более высоким уровнем образования клириков.

Самая трудная ситуация складывалась в Новгородской епархии. Действующих храмов было более чем в два раза меньше по сравнению с Псковской епархией. По числу клириков Новгородская епархия также занимала последнее место в митрополии. Этот факт можно объяснить тем, что территория Псковской епархии в годы немецкой оккупации оказалась в центре активной деятельности Псковской православной миссии, усилиями которой в трудных военных условиях была полностью восстановлена церковно-приходская структура. Плоды этих трудов были заметны на Псковщине и в послевоенное время.

Наряду с этим в епархиальном отчете особо высказаны критические суждения в адрес уполномоченного Совета по Новгородской области. Его деятельность (а в каких-то ситуациях — бездействие) не позволяли верующим мирянам и клирикам Новгородской епархии укрепить церковную жизнь и добиться открытия новых приходов.

Общей проблемой для всех трех епархий были недостаточное количество действующих храмов, материальная скудость большинства приходов, недостаток в богослужебных книгах, ветхость ризниц и богослужебной утвари. К этому следует добавить жесткий налоговый гнет, в некоторых случаях приводивший к судебному разбирательству и описи имущества священнослужителей митрополии. Одну из причин бедности церковной жизни митрополии составитель отчета видит в последствиях военной разрухи: «малообеспеченность населения, не успевшего еще оправиться от последствий Отечественной войны, не дает возможности привести в надлежащее состояние многие храмы Псковской епархии и восстановительные ремонты в них производятся лишь медленным постепенным темпом» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. Л. 165).

Однако, вчитываясь в текст отчета, несложно увидеть, что относительно благоприятное время «нового курса» религиозной политики советского руководства к 1948 г. уходило в прошлое, в первую очередь по причине того, что линия руководства коммунистической партии СССР вновь приобрела более жесткую антирелигиозную направленность.

Источники и литература

Источники

1. АСПБЕ — Архив Санкт-Петербургской епархии. Ф. 1. Оп. 12а. Д. 3. 260 л.
2. ГАПО — Государственный архив Псковской области. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. 74 л.
3. Положение (2009) — Положение об управлении Русской Православной Церкви 28 января 1944 г. // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Сб. документов / Сост.: Васильева О. Ю., Кудрявцев И. И., Лыкова Л. А. М.: Крутицкое Патриаршее подворье; Об-во любителей церковной истории, 2009. С. 271–278.

Литература

4. Васильева (2001) — *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М.: Институт Российской истории РАН, 2001. 215 с.
5. Дроздова (2021) — *Дроздова М. А.* «Религиозное возрождение» на Псковской земле в послевоенные годы (на примере Дновского благочиния) // Псков. 2021. № 54. С. 140–145.
6. Дроздова (2022) — *Дроздова М. А.* Православное храмостроительство и ремонтно-восстановительные работы в первые послевоенные годы как фактор религиозности населения (по материалам Псковской области) // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 355–367.
7. Курляндский (2019) — *Курляндский И. А.* Власть и религиозные организации в СССР (1939–1953 гг.): Исторические очерки. СПб.: Петроглиф, 2019. 376 с.

8. Майнер (2010) — *Майнер С. М.* Сталинская священная война. Религия, национализм и союзническая политика. М.: РОССПЭН, 2010. 455 с.
9. Филимонов (2008) — *Филимонов А. В.* Поднятый из руин. Послевоенное восстановление и развитие Пскова (1944 — начало 1950-х гг.). Псков: Псковская обл. тип., 2008. 448 с.
10. Шкаровский (1999) — *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М.: Крутицкое Патриаршее подворье; Об-во любителей церковной истории, 1999. 400 с.
11. Шкаровский (2002) — *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь. М.: Крутицкое Патриаршее подворье; Об-во любителей церковной истории, 2002. 523 с.

Игумен Иоасаф (Вишняков)

Личность и служение архиепископа Михаила (Мудьюгина) в аспекте церковно-государственных взаимоотношений советского периода (кон. 1960-х — 1970-е гг.)

УДК 94(47+57)+271.2-726.1:929
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_343
EDN DPCMCJ



Аннотация: Цель представленной статьи — выявить личностные черты архиеп. Михаила (Мудьюгина) и обстоятельства церковного служения в период управления им Астраханской епархией. Тема рассматривается на фоне характера взаимоотношений иерарха Русской Православной Церкви с представителями института уполномоченных Совета по делам религий. Актуальность исследования обусловлена необходимостью закрыть историко-биографические лакуны в жизнеописании архиеп. Михаила. При высоком интересе к его личности и богословскому наследию трудов, непосредственно раскрывающих период епископского служения на Астраханской кафедре, в отечественном научном обороте не представлено. Основными методами исследования были выбраны системный анализ и синтез историко-церковных сведений. Эмпирической базой послужили неопубликованные документы, хранящиеся в фондах Государственного архива Российской Федерации и Текущего архива Астраханского епархиального управления. По результатам исследования подтверждаются высокие личностные качества архиеп. Михаила, сумевшего сохранить твердую приверженность христианским принципам и смелость в проявлении своей церковной и гражданской позиции даже в период гонений на Церковь. Научная новизна статьи заключается во введении в научный оборот ранее не публиковавшихся документов, иллюстрирующих характер церковно-государственных взаимоотношений в конце 1960-х — 1970-е гг. и обстоятельства епископского служения архиеп. Михаила (Мудьюгина).

Ключевые слова: архиепископ Михаил (Мудьюгин), Астраханская и Енотаевская епархия, церковно-государственные отношения, советский период.

Об авторе: **Игумен Иоасаф (Вишняков Андрей Павлович)**

Преподаватель Вологодской духовной семинарии, аспирант кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: asaf_2010@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-4543-758X>

Для цитирования: Иоасаф (Вишняков), игум. Личность и служение архиепископа Михаила (Мудьюгина) в аспекте церковно-государственных взаимоотношений советского периода (кон. 1960-х — 1970-е гг.) // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 343–350.

Статья поступила в редакцию 22.01.2024; одобрена после рецензирования 21.02.2024; принята к публикации 16.03.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Hegumen Joasaph (Vishnyakov)

Personality and Ministry of Archbishop Mikhail (Mudyugin)
in the Perspective of Church-State Relations
of the Soviet Period (Late 1960s – 1970s)

UDK 94(47+57)+271.2-726.1:929
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_343
EDN DPCMCJ



Abstract: The purpose of the article is to identify personality traits of Archbishop Mikhail (Mudyugin) and circumstances of his church ministry during his administration of the Astrakhan Diocese. The topic is discussed against the background of relationship specifics between the hierarchy of the Russian Orthodox Church and representatives of the body of commissioners of the Council for Religious Affairs. The relevance of the research is explained by the need to fill in historical and biographical gaps in the biography of Archbishop Mikhail (Mudyugin). Despite the high interest in his personality and theological heritage, there are no works specifically describing the period of episcopal ministry at the Astrakhan see in the field of domestic scientific circulation. System analysis and synthesis of historical and ecclesiastical information were chosen as the main methods of research. The empirical basis consisted of previously unpublished documents stored in the funds of the State Archive of the Russian Federation and the Current Archive of the Astrakhan Diocesan Administration. The results of the study confirm high personal qualities of Archbishop Mikhail (Mudyugin) who was able to maintain a firm commitment to Christian principles and courage in expressing his church and civic stance even during the period of persecutions of the Church. The scientific novelty of the article can be seen in the introduction of previously unpublished documents illustrating specifics of Church-state relations in the late 1960s and 1970s and the circumstances of the episcopal ministry of Archbishop Mikhail (Mudyugin) into scientific circulation.

Keywords: Archbishop Mikhail (Mudyugin), Astrakhan and Enotayev diocese, church-state relations, Soviet period.

About the author: Hegumen Joasaph (Vishnyakov Andrey Pavlovich)

Lecturer at the Vologda Theological Seminary; Postgraduate Student of the Department of Church History of the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: asaf_2010@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-4543-758X>

For citation: Joasaph (Vishnyakov), hegum. Personality and Ministry of Archbishop Mikhail (Mudyugin) in the Perspective of Church-State Relations of the Soviet Period (Late 1960s – 1970s). *Khristianskoye Chteniyе*, 2024, no. 3, pp. 343–350.

The article was submitted 22.01.2024; approved after reviewing 21.02.2024; accepted for publication 16.03.2024.

Архиепископ Михаил (Мудьюгин) — один из самых ярких церковных иерархов, чье служение пришлось на советский период. Он принял священный сан, монашеский постриг, епископство, а затем возглавил Астраханскую и Енотаевскую епархию в то время, когда государственная политика СССР активно была направлена на борьбу с религиозным сознанием и уничтожение Русской Православной Церкви.

Обстоятельства обуславливали соблюдение принципов проявления лояльности по отношению к богоборческой власти со стороны высшего и приходского духовенства, что далеко не всегда было совместимо с нормами христианской этики и морали (см.: [Костромин, 2023]). Но архиеп. Михаил благодаря высоким нравственным качествам сумел сохранить верность евангельским устоям даже в условиях, когда это угрожало не только его свободе, но даже жизни и здоровью.

Он отличался прямоотой и смелостью в выражении мнения по различным этическим и церковным вопросам при вынужденном общении с представителями высшей партийной номенклатуры. Среди личностных характеристик владыки Михаила современники отмечают просвещенную интеллигентность, жертвенность, умение являть по отношению к ближним христианскую любовь, простоту в общении, отсутствие привязанности к земным благам и комфорту (см.: (Воспоминания, 2007)).

В реалиях советского коммунистического режима эта совокупность качеств служила причиной как минимум настороженного отношения к архиерею со стороны представителей официальной власти. Однако и в тот сложный период владыка Михаил сумел реализовать в епископском служении, научно-публицистической и преподавательской деятельности, а талант грамотного администратора позволил сохранить от закрытия все приходы вверенных его управлению епархий — Астраханской, а затем Вологодской.

Совокупность и сочетание обозначенных фактов вызывают исследовательский интерес к подробному рассмотрению обстоятельств приходящегося на 1969–1979 гг. периода служения архиеп. Михаила (Мудьюгина), когда под управлением владыки находилась Астраханская и Енотаевская кафедра.

Потребность в детальном изучении обстоятельств обозначенного этапа жизни архиеп. Михаила, с направленностью смыслового акцента на характер его взаимоотношений с представителями органов государственно-партийного аппарата, в ведении которых пребывали религиозные организации, высока. Актуальность рассмотрения этой узкой темы обусловлена еще и тем, что при внимании исследователей к церковному служению архиеп. Михаила, объективированном в ряде научных публикаций, отмеченных как результативные и научно значимые (см.: [Гаврилов, Датиашвили, 2021, 334]), данный вопрос освещен не был. Расширение отечественной историографии, связанной с личностью владыки Михаила, в последние десятилетия осуществляется преимущественно за счет научного осмысления его богословского наследия [Игнатъев, 2023; Костромин, 2017; Тарнакин, 2019] и жизнеописания [Костромин, 2012; Языкова, 2012].

Констатируя высокую ценность этих трудов, следует признать, что общую картину церковного служения и личностных характеристик любого церковного иерарха 2-й пол. XX в. невозможно в полной мере реконструировать, если не представлять, на каком социально-историческом фоне выстраивались отношения между Церковью и государством в период несения им послушания епархиального архиерея.

Незадолго до епископской хиротонии владыки Михаила (Мудьюгина) с наречением его во епископа Тихвинского, состоявшейся в 1966 г., проявления борьбы с религией в СССР несколько смягчились. В 1964 г. на руководящем партийно-государственном посту радикально настроенного против Церкви Н. С. Хрущева сменил Л. И. Брежнев, а ответственным за идеологию партийным секретарем был назначен М. А. Суслов. Но эти перемены не повлекли трансформаций в общем государственно-атеистическом настрое.

Основные меры, направленные на борьбу с проявлениями религиозности, сводились к ликвидации действующих храмов, закрытию духовных семинарий, системе запретов, касающихся любой деятельности Церкви, административным и прочим

мерам прещений по отношению к лицам, посещающим богослужения, жесткому контролю над внутренними епархиальными и приходскими делами. Последнее касалось, например, кадровых решений о назначениях, снятиях и перестановках по отношению к духовенству, финансовых вопросов.

Астраханскую и Енотаевскую кафедру архиеп. Михаил (Мудьюгин) возглавил в 1968 г., когда жесткая атеистическая направленность государственной политики сохранялась, а ее внедрению служили представители отдельной части партийного аппарата. Ни один из церковных иерархов не мог избежать взаимодействия с ними.

Совет по делам религий в СССР (далее — СДР) был представлен уполномоченными и их заместителями на уровне всей страны и ее отдельных регионов. В Астраханской области в период, когда ее правящим архиереем был владыка Михаил, на должности уполномоченного последовательно сменяли друг друга В. А. Комиссаров, А. В. Мартышкин (ВРИО, непродолжительный период), В. М. Мукорин. Эти лица контролировали все вопросы, связанные с управлением Астраханской епархией, на тот момент насчитывавшей менее 20 приходов.

У владыки Михаила в глазах представителей высшего партийного аппарата сложилась нелестная репутация. В списке Отчета СДР, составленного заместителем председателя В. Г. Фуровым и опубликованного в 1979 г. за границей, он упомянут в перечне епископов, наименее конформистски настроенных по отношению к коммунистической власти (Отчет Совета по делам религий, 1979).

Некоторые суждения о том, какие именно причины дали основания причислить архиеп. Михаила (Мудьюгина) к числу «идеологически неблагонадежных», а также о характере его взаимоотношений с представителями центрального партийного аппарата, можно представить на основе источников, находящихся на хранении в архивах Москвы и Астрахани.

В частности, сохранилась рабочая переписка владыки с В. А. Куредовым и В. Г. Фуровым — председателем Совета по делам религий при Совете министров СССР и его заместителем. Исследователям доступна и заархивированная корреспонденция, поступавшая в Москву от уполномоченных по делам религий по Астраханской области, а также иных лиц, причастных к Астраханской и Енотаевской епархии, в тот период. Текущий архив Астраханского епархиального управления также хранит в своих фондах ценные эпистолярные и иные документы, способствующие раскрытию темы представленной статьи.

Когда владыка Михаил (Мудьюгин) впервые приступил к руководству отдельной епископией, на государственной должности по управлению делами религий в Астраханской области находился В. А. Комиссаров. О его личности в опубликованных источниках какой-либо существенной информации обнаружить не удалось. Зато можно утверждать, что архиеп. Михаил вскоре после того, как был назначен правящим архиереем, предпринял попытки установить конструктивные взаимоотношения с уполномоченным по СДР, не создавать почву для конфликта с ним.

Это нашло проявление в ценных подарках в виде экземпляров «Журнала Московской Патриархии», тогда представлявших собой острый дефицит. В частности, в содержании адресованного В. А. Комиссарову письма от 21.01.1970 г. владыка Михаил упоминал следующее: «При последней встрече Вы очень правильно обратили мое внимание на исключительную важность решений Архиерейского Собора от 18 июля 1961 года для современной церковной жизни... Учитывая, что Журнал Московской Патриархии № 8 за 1961 год очень трудно найти, предполагаю, что Вам тоже будет приятно иметь пару дополнительных экземпляров этих решений, которые направляю в Ваше распоряжение» (ГААЕ. Письмо В. А. Комиссарову, 1970).

Владыка Михаил сумел организовать работу епархиального управления таким образом, чтобы неукоснительно соблюдались формальные и даже неформальные деловые обязательства перед государственной властью. Ежегодные отчетные сведения финансового и кадрового характера предоставлялись В. А. Комиссарову без предварительного официального письменного запроса.

Об этом свидетельствует текст сопроводительного письма 06.01.1971 г., направленного епархиальным секретарем свящ. Н. Стариковым В. А. Комиссарову: «Согласно Вашей устной просьбе, по благословию его Преосвященства, Преосвященнейшего Михаила, епископа Астраханского и Енотаевского, при сем препровождаются Вам следующие документы, отражающие финансовую деятельность Епархиального Управления за 1970 год» (ТААЕ. Уполномоченному Совету по делам религий, 1971).

Умение владыки Михаила выстроить конструктивные функционально-ролевые взаимоотношения с представителями партийной власти предполагали возможность обратиться к ним за помощью в случае необходимости. В текущем архиве Астраханской епархии имеется копия его заявления от 23.04.1971 г., направленного в адрес В. А. Комиссарова, по поводу многочисленных нарушений прав верующих, допущенных на Пасху 1971 г. Сведений об ответной реакции на этот инцидент со стороны В. А. Комиссарова обнаружить не удалось, но важен сам факт, поскольку он свидетельствует об инициативности архиеп. Михаила (Мудьюгина) и его действенном стремлении использовать все доступные средства, направленные на максимальную защиту интересов своей паствы (Заявление, 1971).

Серьезных конфликтов с уполномоченным СДР по Астраханской области, пока им был В. А. Виноградов, судя по сугубо деловому содержанию документов, хранящихся в Текущем архиве Астраханской епархии, не имелось. Но иной характер приобрели взаимоотношения владыки Михаила с областными партийными властями, когда этот пост в 1974 г. занял В. М. Мукорин.

О явной напряженности, проявившейся во взаимных жалобах в вышестоящие партийные органы, свидетельствуют архивные документы. В частности, 14 марта 1975 г. датируется сообщение В. М. Мукорина в адрес В. Г. Фурова, которым сообщается о крупном дисциплинарном нарушении со стороны владыки Михаила. Последнему вменяется в вину факт незаконного трудового найма художника-реставратора М. А. Федулова и оплаты его услуг за счет несанкционированного сбора пожертвований среди верующих (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 763. Л. 71–72).

Со стороны владыки Михаила также имели место попытки сообщить представителям высшей партийной власти о должностных злоупотреблениях В. М. Мукорина. В датированном весной 1977 г. письме, адресованном В. Г. Фурову, он указывает на то, что уполномоченный СДР по Астраханской области бесплатно получал от епархии дефицитные церковные издания в виде календарей, печатных номеров официальной церковной периодики. Кроме того, приводятся случаи, когда В. М. Мукорин требовал аналогичных «подношений» от настоятелей приходов Астрахани. В своем обращении архиеп. Михаил не только фиксирует эти нелюбезные факты, но и высказывает предположение, что за ними стоит целью спекулятивная продажа (ТААЕ. Письмо В. Г. Фурову от 05.03.1977).

Судя по записи на титульном листе документа, письмо это так и не было отправлено. Но сам факт его наличия уже говорит о том, что взаимоотношения между правящим епископом и уполномоченным СДР в Астраханской области были сложными, а также о готовности владыки Михаила обличать злоупотребления представителей партийной власти, если того требовали обстоятельства.

Вполне вероятно, что почва для конфликта возникла еще в 1974 г., когда В. М. Мукорин едва принял должностные полномочия, сменив В. А. Комиссарова. Тогда, в декабре 1974 г., государственными властям было передано обращение граждан о регистрации религиозного объединения и открытия храма в селе Енотаевка, расположенном в 125 км от Астрахани. После рассмотрения этого ходатайства облисполкомом¹ последовал отказ. Тем не менее случаев закрытия приходов в Астраханской епархии удалось избежать.

Однако напряженность и разногласия между владыкой Михаилом и В. М. Мукориним сохранялись. Последний, передавая в СДР при Совете министров СССР

¹ Облисполком — исполнительный комитет областного Совета народных депутатов, орган исполнительной государственной власти в СССР.

28 января 1975 г. необходимую информацию по существу имевшейся ранее жалобы, среди прочего позволил себе такую характеристику: «Епископ Михаил, видимо, по своему складу характера и мании величия, допускает грубые и огульные обвинения государственных органов в их якобы нарушениях законодательства о культурах и Советской Конституции, тон его письменных обращений, как впрочем, и тон настоящей жалобы высокомерный, что может привести, о чем меня уведомил облизполком, к постановке вопроса о нежелательности пребывания епископа в Астраханской области» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 763. Л. 3).

В этом же документе неоднократно подчеркивается недоверие к архиеп. Михаилу (Мудьюгину). В. М. Мукорин указывает на дисциплинарные нарушения со стороны владыки. В частности, на то, что «большинство служителей культа не имеют соглашений с исполорганами² и не по вине исполоргана, а по сложившемуся неправильному порядку оформления и назначения священнослужителей и отказе от соглашений самих священников». Все это не могло способствовать установлению хотя бы нейтрального характера взаимоотношений между епископом и уполномоченным СДР, не говоря уже о возможности придать этим отношениям конструктивность.

Показателен в этом плане следующий эпизод. В 1977 г. проводилась разработка и принятие новой Конституции СССР. В тексте основного правового документа страны для духовенства и мирян особое значение имело содержание ст. 52, декларировавшей принцип свободы совести и закреплявшей правовое положение религиозных организаций. Поскольку обсуждение проекта Конституции позиционировалось всенародным, уполномоченные СДР собирали и передавали отклики о новом законе, исходившие от духовенства и активных мирян, в центральный партийный аппарат. По результатам беседы с владыкой Михаилом В. Г. Фуров направил в адрес В. А. Куроедова официальный уведомление, в котором говорилось, что епископ Астраханский и Еногаевский Михаил (Мудьюгин) позволял себе критику некоторых направлений государственной политики, характеризуя определенные действия партийного руководства как безнравственные. В частности, это касалось несоблюдения законов при их декларировании.

Кроме того, он внес предложение, связанное с предоставлением представителям Церкви свободы слова и печати в СМИ. Кроме того, из уст владыки Михаила прозвучал прямой упрек в утаивании и искажении информации, связанной с религиями: «Государство, когда ему выгодно, публикует в газете „Известия“ и даже по телевидению о служителях культа и о церкви, а когда невыгодно — умалчивают» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 1171. Л. 92). На фоне характера имевшихся тогда церковно-государственных взаимоотношений позволить себе столь резкие высказывания в адрес советского режима мог только человек духовно и морально целостный, смелый, честный. Именно таким и был владыка Михаил (Мудьюгин).

При этом великолепное воспитание и врожденная интеллигентность сделали свойственными ему дипломатичность и умение избегать ненужных конфликтных провокаций. В посланиях, адресованных В. А. Куроедову, владыка Михаил неизменно оказывал вежливое обращение, соблюдал все правила функционально-ролевых взаимоотношений, каких требовали реалии того исторического периода. В частности, в Текущем архиве Астраханского епархиального управления сохранились копии поздравительных писем с «Днем международной солидарности трудящихся», направленных в адрес уполномоченного СДР СССР.

Однако, учитывая прямолинейность архиеп. Михаила (Мудьюгина) и его искреннее радование при исполнении архипастырского служения, разногласия с представителями высшей партийной номенклатуры в рассматриваемый период были неизбежны. Фиксируются и случаи, когда конфликты особенно обострялись по причине нарушений законодательства со стороны владыки. В результате на него неоднократно поступали жалобы в высшие партийные органы, после чего от В. Г. Фурова следовал вызов

² То есть «исполнительными органами», органами исполнительной власти.

в Москву для объяснений. В фондах Государственного архива Российской Федерации сохранился протокол одной из таких бесед, состоявшейся 28.10.1976 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 1171. Л. 30–31).

Следует отметить, что владыка Михаил не отрицал своей вины за ряд вменяемых ему нарушений советского законодательства. Это касалось, например, финансовых вопросов, когда он предпринимал попытки повлиять на увеличение размера заработной платы приходского духовенства. Кроме того, владыка Михаил оказывал действия, направленные на то, чтобы помешать выплате денежных средств «за фактически проработанное время» священ. А. П. Листоверову, который решил оставить служение в Церкви. Очевидно, поступок этого священника не находил понимания у правящего архиерея, однако через некоторое время владыка Михаил осознал, что удержание зарплаты в данном случае является злоупотреблением. По крайней мере, он передал В. Г. Фурову уверение, что подобные инциденты не будут более повторяться.

Однако следует отметить, что этот же разговор с партийным чиновником владыка Михаил использовал как возможность обозначить нарушения, имевшиеся со стороны В. М. Мукорина. В частности, владыка указывал на то, что последний безосновательно отказывался выдавать необходимые регистрационные документы двоим представителям духовенства Астраханской епархии. Тогда же архиеп. Михаил указал на незаконность требования санкционировать в райгорисполкомах³ случаи соборования и причастия болящих прихожан. Поскольку вскоре после этой беседы, уже по возвращении владыки в Астрахань, из епархиального управления в адрес В. Г. Фурова была направлена телеграмма с выражением благодарности за содействие «восстановлению законности» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 1171. Л. 33), можно утверждать, что заместитель председателя Совета СДР СССР с уважением и вниманием отнесся к просьбе епископа Астраханского и Енотаевского.

Обращение к анализу содержания хранящихся в архивах сведений позволяет прийти к выводам, подтверждающим высокие моральные и личностные качества владыки Михаила (Мудьюгина). До этого они неоднократно свидетельствовались его современниками, но свидетельства официальной документации придают опубликованным воспоминаниям еще больший вес.

В сложный период правового преследования со стороны государства проявлений религиозности, совпавший с его пребыванием во главе Астраханской и Енотаевской кафедры, архиеп. Михаил сумел сохранить приверженность своим принципам, зачастую вступая в открытую конфронтацию с представителями партийной власти. В этом плане он являл одно из немногих исключений для своего времени.

Источники и литература

Источники

1. Воспоминания (2007) — Он был человеком братской любви. Воспоминания об архиепископе Михаиле (Мудьюгине). URL: <https://www.ogkochetkov.ru/publikacii/detail/on-by-lchelovekom-bratskoi-ljubvi> (дата обращения: 11.05.2024).

2. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 763; Д. 1171.

3. ТААЕ — Текущий архив Астраханского епархиального управления. Заявление от 23.04.1971; Письмо В. А. Комиссарову от епископа Астраханского и Енотаевского Михаила (Мудьюгина) от 21.01.1970 г.; Письмо В. Г. Фурову от епископа Астраханского и Енотаевского Михаила (Мудьюгина) от 05.03.1977 г.; Уполномоченному Совету по делам религий В. А. Комиссарову. № 1 от 06.01.1971.

³ То есть в районных и городских исполнительных комитетах.

4. Фуров (1979) — *Фуров В. Г.* Отчет Совета по делам религий — членам ЦК КПСС // Вестник Русского христианского движения. 1979. № 130. С. 275–344. URL: <https://rusidea.org/250942236?ysclid=ldni2uxprt5340065337> (дата обращения: 02.05.2024).

Литература

5. Гаврилов (2021) — *Гаврилов И. Б., Датиашвили Д. А.* Обзор «Трудов кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии». № 2 (4). 2019. СПб.: Изд. СПбДА. ISSN 2541–9587 // Богословский вестник. 2021. № 1 (40). С. 326–339. DOI 10.31802/GB.2021.40.1.017.

6. Игнатъев (2023) — *Игнатъев А., свящ.* Богословское наследие архиепископа Михаила (Мудьюгина) // Ипатьевский вестник. 2023. № 1. С. 25–40. DOI: 10.24412/2309-5164-2023-1-25-40.

7. Костромин (2012) — *Костромин К., свящ.* Архиепископ Михаил (Мудьюгин) как студент, ректор и профессор Санкт-Петербургских (Ленинградских) духовных школ // Христианское чтение. 2012. № 2. С. 4–42.

8. Костромин (2023) — *Костромин К., свящ.* Отношение Русской Православной Церкви к социализму в советскую эпоху (по материалам «Журнала Московской Патриархии») // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 394–406. DOI 10.47132/1814-5574-2023-1-394.

9. Костромин (2017) — *Костромин К., свящ.* К оценке трудов архиепископа Михаила (Мудьюгина) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2017. № 1. С. 25–38.

10. 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. DOI: 10.24411/2541-9587-2019-10022.

11. Языкова (2012) — *Языкова И.* Епископ-интеллигент: портрет на фоне эпохи. К столетию со дня рождения архиепископа Михаила Мудьюгина // Страницы: богословие, культура, образование. 2012. № 1. С. 124–135.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2024

Диакон Николай Тарнакин

Публикационная активность преподавателей Ленинградской духовной академии (1958–1964)

УДК 271.2(470.23-25)-756-9:001.8(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_351
EDN CJOCXE



Аннотация: В статье анализируется публикационная активность преподавателей Ленинградской духовной академии в 1958–1964 гг., в период т. н. хрущевских гонений. Предметом рассмотрения являются богословские статьи преподавателей Академии, опубликованные в «Журнале Московской Патриархии» и сборнике «Богословские труды». Данные публикации распределены по тематикам: 1) библеистика; 2) богословие; 3) патрология; 4) история; 5) церковно-практические дисциплины; 6) инославие, экуменическая деятельность. Показано преобладание статей, посвященных т. н. борьбе за мир. Отмечено, что ряд работ – профессора А. И. Иванова, священника Михаила Мудьюгина, епископа Михаила (Чуба), профессора Н. Д. Успенского – отличается высоким научным уровнем. Делается вывод, что на фоне развернувшейся в стране антирелигиозной кампании сам факт продолжения научно-исследовательской работы в ЛДА, проявляющейся, в частности, в публикационной активности преподавателей, воспринимается как своего рода сопротивление академической корпорации давлению государства. Также отмечается, что отдельные статьи сохраняют научную ценность по сей день.

Ключевые слова: «хрущевские гонения», Ленинградская духовная академия, Русская Православная Церковь, архиепископ Михаил (Мудьюгин), архиепископ Михаил (Чуб), протоиерей Ливерий Воронов, протоиерей Андрей Сергеенко, священник Петр Гнедич, Н. Д. Успенский, А. И. Иванов, М. А. Добрынин.

Об авторе: **Диакон Николай Александрович Тарнакин**

Магистр теологии, выпускник аспирантуры Санкт-Петербургской духовной академии, заместитель директора Издательства СПбДА.

E-mail: tarnakin.n.a@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9218-346X>

Для цитирования: Тарнакин Н., диак. Публикационная активность преподавателей Ленинградской духовной академии (1958–1964) // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 351–360.

Статья поступила в редакцию 26.06.2024; одобрена после рецензирования 02.07.2024; принята к публикации 03.07.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Deacon Nikolai Tarnakin

Publishing Activity of Teachers of Leningrad Theological Academy (1958–1964)

UDK 271.2(470.23-25)-756-9:001.8(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_351
EDN CJOCXE



Abstract: The article analyzes publishing activity of teachers of Leningrad Theological Academy in 1958–1964, during the period of the so-called Khrushchev’s persecutions. The subject of consideration is theological articles by professors of the Academy, published in the “Journal of Moscow Patriarchate” and “Theological Works” collection. These publications are divided into rubrics according to the following topics: 1) biblical studies; 2) theology; 3) patrology; 4) history; 5) church-practical disciplines; 6) heterodoxy, ecumenical activity. The predominance of articles devoted to the so-called fight for peace is shown. At the same time, it is noted that a number of works – by Prof. A. I. Ivanov, priest Mikhail Mudyugin, Bishop Mikhail (Chub), Prof. N. D. Uspensky – are distinguished by a high scientific level. It is concluded that against the background of the anti-religious campaign unfolded in the country, the very fact of continuing research at Leningrad Theological Academy, manifesting itself particularly in the publication activity of professors, is perceived as a kind of resistance of the academic corporation to state pressure. It is also noted that individual articles retain their scientific value to this day.

Keywords: “Khrushchev persecutions”, Leningrad Theological Academy, Russian Orthodox Church, Archbishop Mikhail (Mudyugin), Archbishop Mikhail (Chub), Archpriest Liveryi Voronov, Archpriest Andrei Sergeenko, Priest Peter Gnedich, N.D. Uspensky, A.I. Ivanov, M. A. Dobrynin.

About the author: **Deacon Nikolai Alexandrovich Tarnakin**

Master of Theology, Postgraduate School Diploma of St. Petersburg Theological Academy; Deputy Director of SPbDA Publishing House.

E-mail: tarnakin.n.a@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9218-346X>

For citation: Tarnakin N., deacon. Publishing Activity of Teachers of Leningrad Theological Academy (1958–1964). *Khristsianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 351–360.

The article was submitted 26.06.2024; approved after reviewing 02.07.2024; accepted for publication 03.07.2024.

Введение

К началу периода т.н. хрущевских гонений, к 1958 г., Ленинградская духовная академия и семинария, открытая 14 октября 1946 г., достигла пика в своем развитии. Академия имела большое число учащихся и преподавателей, в ней действовал единственный в стране заочный сектор обучения. Профессорско-преподавательская корпорация Духовных школ насчитывала 25 человек: 7 профессоров, 9 доцентов и 9 преподавателей, причем отметим, что среди них были такие известные церковные деятели, как протоиереи Виталий Боровой (1916–2008), Ливерий Воронов (1914–1995) и Иоанн Белёвцев (1928–2019), будущий митр. Владимир (Котляров; 1929–2022) (см. об этом: [Митрофанов, 2005; Карпук, 2018; Котляров, 2022]) и др.

Как и дореволюционные духовные школы России, Академия вновь стала центром притяжения и консолидации научных и преподавательских кадров. В нее стали стекаться оставшиеся в живых после репрессий 1930-х гг. и Великой Отечественной войны педагоги и выпускники дореволюционных духовных академий и семинарий: прот. Василий Верюжский, А. И. Макаровский, С. А. Купрессов, Н. Д. Успенский, В. В. Четыркин, Д. Д. Вознесенский (см. подр.: [Белёвцев, 1958; Матвеев, 1966; Уржумцев, 1975; Ириной Середний, 1970]; [Шкаровский, 2004; Костромин, 2016; Карпук, 2016а]) и др.

Следует отметить, что сложности с формированием преподавательского состава у ЛДА возникли с первых же дней существования (см.: [Шкаровский, 2015, 130]). Во-первых, после репрессий 1930-х гг. существовал недостаток квалифицированных преподавателей (см.: [Кашеваров, 2017, 21]), во-вторых, власти, как правило, отказывали в регистрации по месту жительства в Ленинграде ранее репрессированным лицам, в-третьих, на некоторых предполагаемых преподавателей поступали негативные отзывы уполномоченному¹, иногда даже от священнослужителей (см.: [Шкаровский, 2015–2016, т. I, 378]).

Тем не менее, несмотря на все сложности, во многом именно благодаря трудам вышеперечисленных и многих других преподавателей духовных учебных заведений в СССР во 2-й пол. XX в. возродилась и продолжила развитие русская богословская наука. Однако казавшиеся вполне благоприятными перспективы такового развития научно-исследовательской работы преподавателей ЛДА к 1958 г. начинали все более зависеть от религиозной политики советского государства.

В целом нач. 60-х гг. XX в. для Русской Православной Церкви стало временем, когда «между государством и религиозными организациями наступило значительное охлаждение отношений» [Зинчук, 2016, 34]. Соответственно, научно-исследовательская работа в подобной ситуации либо осложняется, либо возникает вопрос о самой ее возможности.

Тем не менее в 1958–1964 гг. научно-исследовательская работа в ЛДА продолжалась, сопровождаясь публикациями преподавателей Академии в имевшихся в те годы журналах. В настоящей статье анализируется публикационная активность преподавателей путем рассмотрения их богословских статей, размещенных в «Журнале Московской Патриархии» (далее также – ЖМП) и сборнике «Богословские труды» (далее также – БТ).

Основная часть

В рассматриваемый период богословские статьи могли быть опубликованы в двух официальных церковных изданиях: в «Журнале Московской Патриархии» (выпускавшемся с 1943 г., см. об этом: [Любартович, 2003]) и издаваемом с 1960 г. сборнике «Богословские труды» (см. об этом: [Карпук, 2023]). Отметим, что если

¹ Уполномоченный Совета по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров СССР (позже – при Совете министров СССР).

в многопрофильно-официальном «Журнале Московской Патриархии» из-за нехватки места печатаемые материалы отличались краткостью, то в «Богословских трудах», созданных специально для публикации научных статей, смогли выйти в свет уже более обширные работы отечественных ученых-богословов.

Особо следует подчеркнуть, что число статей, опубликованных в те годы всего лишь в двух изданиях, весьма велико. Рамки настоящей статьи не позволяют подробно рассмотреть их все, поэтому ограничимся кратким обзором, распределив публикации по следующим тематикам: 1) библеистика; 2) богословие; 3) патрология; 4) история; 5) церковно-практические дисциплины; 6) инославие, экуменическая деятельность.

Библеистика

Подавляющее большинство опубликованных работ по этой тематике представляло собой популярные статьи на различные библейские сюжеты. Строго научные статьи по библеистике писали профессор ЛДА А. И. Иванов (Иванов, 1959а; Иванов, 1959б; Иванов, 1960а), а также, как ни странно, не-библеисты свящ. Михаил Мудьюгин (Мудьюгин, 1962; Мудьюгин, 1964)² и еп. Михаил (Чуб), который первым из русских церковных ученых откликнулся на открытие кумранских рукописей (Михаил Чуб, 1957; Михаил Чуб, 1958). Отметим, что одну статью написал ректор Ленинградских духовных школ проф.-прот. Михаил Сперанский ((Сперанский, 1964), о нем см.: [Павлов, Уржумцев, 1984]). Более подробно тема состояния библеистики в СССР была рассмотрена в статьях автора (см.: [Тарнакин, 2017; Добыкин, Тарнакин, 2017а; Добыкин, Тарнакин, 2017б; Добыкин, Тарнакин, 2017в; Добыкин, Тарнакин, 2018а; Добыкин, Тарнакин, 2018б; Добыкин, Тарнакин, 2018в; Тарнакин, 2018а; Тарнакин, 2018б]).

Богословие

Статья свящ. Петра Гнедича (псевдоним — священник П. Викторов), написанная на основе проповедей свт. Филарета Московского, посвящена домостроительству спасения человека (Викторов, 1959а). Статья Н. А. Заболотского о богословии св. Григория Паламы — сокращенный текст лекции, прочитанной 7 марта 1963 г. в ЛДА, и потому в ней излагается краткое житие святого, приводятся упоминания о паламических трудах отдельных богословов, рассматриваются ключевые моменты богословия святителя (толкование Св. Писания, христианская философская традиция, личный мистический опыт и мистический опыт Церкви) (Заболотский, 1963а).

Следующие публикации тесно связаны с начавшимися в те годы богословскими беседами и встречами с инославными.

Так, статья Н. Д. Успенского была опубликована после первого собеседования с представителями Германской Евангелической Церкви в Арнольдсхейме (1959) (Успенский, 1960а; 1960б).

Статьи Н. Д. Успенского и прот. Петра Гнедича посвящены рассмотрению учения о Церкви. Оба автора отмечали важность вопроса о границах Церкви и соблюдения верности нормам, в частности, «врачевать всякого рода заблуждения» допустимо только «соборно» (Успенский, 1959; Гнедич, 1962).

Профессор протоиерей Ливерий Воронов рассматривал различные стороны православного учения о священстве, которые привлекли «особое внимание и возбудили наибольший интерес богословов — участников Экуменического движения» (Воронов, 1962, 53).

Доклад Н. Д. Успенского на встрече с профессорами-богословами Афинского университета 31 мая 1962 г. в ЛДА был опубликован в виде статьи, в которой сделан

² Будущий архиепископ, профессор и ректор ЛДА (1966–1968) (о нем см.: [Костромин, 2015]).

исторический экскурс к богословским трудам Академии и рассмотрен актуальный для тех лет вопрос «сотрудничества Поместных Православных Церквей в деле осуществления христианских идеалов мира, свободы, братства и любви между народами» (Успенский, 1962а, 66).

Патрология

Среди немногочисленных самостоятельных патрологических исследований, проведенных в советские годы, большая часть принадлежит выпускнику и преподавателю ЛДА архиеп. Михаилу (Чубу) (о нем см.: [Даниленко, 1985]). В рассматриваемый период статьи архиеп. Михаила представляют собой предисловие и перевод на русский язык сочинений св. Мефодия Патарского, например диалога «О свободе воли», молитвы из сочинения «О воскресении», второго Слова «О житии и деянии разумне» и др. (Михаил Чуб, 1961; Михаил Чуб, 1964).

Священнику Петру Гнедичу (псевдоним — священник П. Виктор) принадлежит цикл публикаций, посвященный различным юбилейным датам еп. Игнатия (Брянчанинова)³, прп. Серафима Саровского, свт. Димитрия Ростовского. Статьи отличаются научным подходом, выделяющим их среди привычной житийной литературы, а также достаточно подробным разбором трудов святых (Виктор, 1958а; Виктор, 1958б; Виктор, 1959б).

История

Статья проф. А. И. Иванова посвящена 150-летию со дня основания Ленинградской (Санкт-Петербургской) духовной академии. В ней рассматривается весь период существования Академии по 1959 г. включительно, причем особое внимание уделяется ее новейшей истории (1946–1959) и развитию научной деятельности (Иванов, 1959в).

А. И. Иванов, рассматривая труды русских церковных историков, посвященные греческому Востоку, и отмечая тесные и давние связи России с Византией, указывал на особый научный интерес к православному Востоку Петербургской духовной академии. Описывая вклад ее профессоров и выпускников в византиноведение, автор уделяет внимание трудам проф. И. Е. Троицкого и архим. Порфирия (Успенского) (Иванов, 1960б).

Статья прот. Виталия Борового посвящена «Collectio Avellana» — основному источнику по истории взаимоотношений Востока и Запада в кон. V — нач. VI вв. Автор рассматривает историю названия и описаний сборника, его разные издания, состав и содержание памятника, его общий характер и достоинства как исторического памятника, время и методы композиции сборника. Особое внимание он уделяет проблематике установления личности составителя-редактора (Боровой, 1960).

В. А. Некрасов опубликовал цикл памятных статей, посвященных истории и современному положению старейших и наиболее значимых действующих соборов Ленинграда — Николо-Богоявленского и Князь-Владимирского (Некрасов, 1960; Некрасов, 1961).

Церковно-практические дисциплины

Значительный вклад в развитие литургической науки был внесен проф. Н. Д. Успенским, который опубликовал ряд работ о православной вечерне, эортологии, текстологии богослужебных текстов, христианской гимнографии и сравнительной литургике (Успенский, 1960в; Успенский, 1961а; Успенский, 1961б; Успенский, 1962б; Успенский, 1963).

³ Прославлен Русской Православной Церковью в лике святителей на Поместном Соборе 1988 г.

Инославие. Экуменическая деятельность

Н. Д. Успенский опубликовал также цикл статей, посвященных Англиканской церкви, в которых рассматривал историю появления и развития англиканства, его современные внутренние течения, особенности устройства храмов и совершения англиканских богослужений, особо останавливаясь на отличиях от православного богослужения (Успенский, 1962б).

Ряд статей прот. Андрея Сергеенко, посвященных проблематике старокатоличества, рассматривает историю старокатолического движения, а также взаимоотношения старокатоликов с Православными Поместными Церквями и переговоры старокатоликов с Русской Православной Церковью (Сергеенко, 1958а; Сергеенко, 1958б; Сергеенко, 1960).

М. А. Добрынин⁴ опубликовал несколько циклов статей о Яковитской, Сиро-Халдейской, Эфиопской, Коптской и Малабарской Церквях, в которых рассказал об их жизни, вероучении, таинствах, богослужении, управлении и духовенстве (Добрынин, 1958а; Добрынин, 1959а; Добрынин, 1959б; Добрынин, 1959в;).

В статьях свящ. Владимира Котлярова (будущего митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира; 1929–2022), посвященных Малабарской Церкви и христианам Индии⁵, подробно рассматривается происхождение, история, вероучение, миссионерская и просветительская деятельность, а также социальное служение и медицинская миссия Малабарской Церкви (Котляров, 1962а; Котляров, 1962б).

Статьи протоиереев Ливерия Воронова и Евгения Амбарцумова, М. А. Добрынина, А. И. Иванова (о нем см.: [Карпук, 2016б]), А. Ф. Шишкина, Л. Н. Парийского, Н. А. Заболотского посвящены т. н. борьбе за мир — одной из характерных особенностей рассматриваемого периода в Русской Православной Церкви. В этих статьях описываются разнообразные встречи иностранных делегаций, поездки русских делегаций к инославным и т. д., а также многочисленные юбилейные даты и внутрицерковные события (Воронов, 1963; Амбарцумов, 1960; Добрынин, 1958б; Добрынин, 1961; Добрынин, 1963; Иванов, 1958а; Иванов, 1958б; Шишкин, 1960; Шишкин, 1962; Парийский, 1960; Парийский, 1963; Заболотский, 1963б; Заболотский, 1963в; Заболотский, 1963г).

Заключение

Таким образом, анализ публикационной активности преподавателей ЛДА в 1958–1964 гг., в период т. н. хрущевских гонений, позволяет сделать следующие выводы.

Невзирая на политическую обстановку в стране — намерение властей окончательно принизить роль религии, в т. ч. закрыть ЛДА, — преподаватели Академии старались в меру возможности заниматься наукой и публиковать результаты исследований. При том, что для желающих опубликовать свои научные труды были доступны всего лишь два церковных издания, количество таковых публикаций было весьма значительно.

Отмечается большое число циклов публикаций таких преподавателей, как архиеп. Михаил (Чуб), прот. А. Сергеенко, свящ. П. Гнедич, Н. Д. Успенский, А. И. Иванов, М. А. Добрынин.

Несмотря на прошедшую в ноябре-декабре 1958 г. чистку библиотек приходов и Духовных школ, сопровождавшуюся изъятием множества книг и постановкой иностранной литературы на цензорский контроль, преподаватели ЛДА все же старались по возможности использовать актуальную богословскую литературу и привлекать иностранных источники. В связи с этим некоторые из упомянутых нами статей сохраняют свою научную ценность и по сей день.

⁴ Выпускник Восточного факультета ЛГУ, научный сотрудник Государственного Эрмитажа, закончивший в 1958 г. ЛДА (о нем см.: [Иванов, 1964]).

⁵ М. А. Добрынин и свящ. В. Котляров в своих публикациях употребляют устаревшее наименование Маланкарской Церкви — Малабарская.

Как представляется, на фоне развернувшейся в стране антирелигиозной кампании сам факт продолжения публикационной активности преподавателей ЛДА можно воспринимать как своего рода сопротивление академической корпорации давлению государства.

Источники и литература

Источники

1. Амбарцумов (1960) — *Амбарцумов Е., прот.* Ответный визит делегации Русской Православной Церкви в Германскую Демократическую Республику // ЖМП. 1960. № 9. С. 63–73.
2. Белёвцев (1958) — *Белёвцев И., свящ.* Проф. А. И. Макаровский (некролог) // ЖМП. 1958. № 7. С. 28–30.
3. Боровой (1960) — *Боровой В., прот.* Collectio Avellana как исторический источник (к истории взаимоотношений Востока и Запада в конце V и начале VI вв.) // БТ. 1960. № 1. С. 111–139.
4. Викторов (1958а) — *Викторов П., свящ.* [Гнедич П., свящ.]. Святитель-подвижник (к 150-летию со дня рождения и 90-летию со дня смерти епископа Игнатия Брянчанинова (1807–1867–1957 гг.)) // ЖМП. 1958. № 1. С. 57–69.
5. Викторов (1958б) — *Викторов П., свящ.* [Гнедич П., свящ.]. Преподобный Серафим Саровский (к 125-летию со дня кончины) // ЖМП. 1958. № 5. С. 64–70.
6. Викторов (1959а) — *Викторов П., свящ.* [Гнедич П., свящ.]. Тайна Боговоплощения (проповеди Митрополита Московского Филарета в дни Благовещения) // ЖМП. 1959. № 4. С. 45–51.
7. Викторов (1959б) — *Викторов П., свящ.* [Гнедич П., свящ.]. Святитель Димитрий Ростовский (к 250-летию со дня кончины) // ЖМП. 1959. № 2. С. 64–73.
8. Воронов (1962) — *Воронов Л., прот.* Православный взгляд на сакраментальную сторону священства // ЖМП. 1962. № 9. С. 53–64; № 10. С. 64–72.
9. Воронов (1963) — *Воронов Л., прот.* Первая рабочая сессия комиссии Христианской мирной конференции «Мир и Экумена» // ЖМП. 1963. № 6. С. 36–47.
10. Гнедич (1962) — *Гнедич П., прот.* О православном понимании Церкви и единства церковной жизни // ЖМП. 1962. № 8. С. 48–61.
11. Даниленко (1985) — *Даниленко Б., диак.* Высокопреосвященный Михаил, архиепископ Тамбовский и Мичуринский (некролог) // ЖМП. 1985. № 11. С. 48–50.
12. Добрынин (1958а) — *Добрынин М. А.* Коптская Церковь // ЖМП. 1958. № 11. С. 60–70.
13. Добрынин (1958б) — *Добрынин М. А.* Церковное празднество в Ленинграде // ЖМП. 1958. № 10. С. 9–10.
14. Добрынин (1959а) — *Добрынин М. А.* У братьев-христиан Эфиопии // ЖМП. 1959. № 4. С. 70–77.
15. Добрынин (1959б) — *Добрынин М. А.* Эфиопская Церковь // ЖМП. 1959. № 6. С. 77–80; № 7. С. 69–72.
16. Добрынин (1959в) — *Добрынин М. А.* Эфиопская Церковь (церковное управление и духовенство) // ЖМП. 1959. № 7. С. 69–72.
17. Добрынин (1961) — *Добрынин М. А.* Во имя единения и мира // ЖМП. 1961. № 4. С. 8–29.
18. Добрынин (1963) — *Добрынин М. А.* 50-летие епископского служения Святейшего Патриарха Алексия // ЖМП. 1963. № 5. С. 52–74; № 6. С. 60–73; № 7. С. 55–74.
19. Заболотский (1963а) — *Заболотский Н.* О богословии св. Григория Паламы // ЖМП. 1963. № 8. С. 62–71.
20. Заболотский (1963б) — *Заболотский Н.* Об энциклике «Pacem in terris» [«Мир на земле»] // ЖМП. 1963. № 6. С. 74–80.

21. Заболотский (1963в) — *Заболотский Н.* Папа Иоанн XXIII (некролог) // ЖМП. 1963. № 7. С. 75–79.
22. Заболотский (1963г) — *Заболотский Н.* Перспективы русско-англиканских богословских собеседований после конференции 1956 года // ЖМП. 1963. № 5. С. 43–46.
23. Иванов (1958а) — *Иванов А. И.* Начало нового учебного года в Ленинградской духовной академии и семинарии // ЖМП. 1958. № 10. С. 12–13.
24. Иванов (1958б) — *Иванов А. И.* Связи Ленинградской духовной академии с богословием Запада // ЖМП. 1958. № 10. С. 14–18.
25. Иванов (1959а) — *Иванов А. И.* О новооткрытом памятнике священной новозаветной письменности // ЖМП. 1959. № 8. С. 79–80.
26. Иванов (1959б) — *Иванов А. И.* Новое апокрифическое «Евангелие Фомы» // ЖМП. 1959. № 9. С. 72–74.
27. Иванов (1959в) — *Иванов А. И.* Славный юбилей (к 150-летию со времени основания бывшей Петербургской, ныне Ленинградской, духовной академии) // ЖМП. 1959. № 4. С. 59–67.
28. Иванов (1960а) — *Иванов А. И.* Текстуальные памятники Священных Новозаветных писаний // БТ. 1960. № 1. С. 54–83.
29. Иванов (1960б) — *Иванов А. И.* Греческий Восток в трудах русских церковных историков // ЖМП. 1960. № 10. С. 45–52; 1961. № 1. С. 47–54.
30. Иванов (1964) — *Иванов А., свящ. М. А.* Добрынин (некролог) // ЖМП. 1964. № 1. С. 21–23.
31. Ириной Середний (1970) — *Ириной (Середний), иером. Димитрий Димитриевич Вознесенский* (некролог) // ЖМП. 1970. № 9. С. 37–38.
32. Котляров (1962а) — *Котляров В., свящ.* Малабарская Церковь // ЖМП. 1962. № 2. С. 70–76.
33. Котляров (1962б) — *Котляров В., свящ.* У братьев-христиан Индии // ЖМП. 1962. № 2. С. 23–31.
34. Матвеев (1966) — *Матвеев А.* Проф. С. А. Купрессов (некролог) // ЖМП. 1966. № 2. С. 30–31.
35. Михаил Чуб (1957) — *Михаил (Чуб), еп.* К десятилетию открытий на берегах Мертвого моря // ЖМП. 1957. № 12. С. 54–64.
36. Михаил Чуб (1958) — *Михаил (Чуб), еп.* Иоанн Креститель и община Кумрана // ЖМП. 1958. № 8. С. 65–72.
37. Михаил Чуб (1961) — *Михаил (Чуб), еп.* Извлечение из славянского сборника творений св. священномученика Мефодия // БТ. 1961. № 1. С. 145–151.
38. Михаил Чуб (1964) — *Михаил (Чуб), еп.* Диалог св. священномученика Мефодия «О свободе воли» // БТ. 1964. № 3. С. 187–208.
39. Мудьюгин (1962) — *Мудьюгин М., свящ.* Протоиерей Лев Липеровский. Чудеса и притчи Христовы. Издание Западноевропейского Экзархата Московской Патриархии. Париж, 1962 // ЖМП. 1962. № 9. С. 79–80.
40. Мудьюгин (1964) — *Мудьюгин М., свящ.* Любовь к Богу и к людям в Ветхом и Новом Завете // ЖМП. 1964. № 10. С. 68–73.
41. Некрасов (1960) — *Некрасов В. А.* Николо-Богоявленский собор в Ленинграде (к 200-летию со дня освящения) // ЖМП. 1960. № 12. С. 22–30.
42. Некрасов (1961) — *Некрасов В. А.* Князь-Владимирский собор в Ленинграде // ЖМП. 1961. № 6. С. 29–36.
43. Павлов, Уржумцев (1984) — *Иннокентий (Павлов), иером., Уржумцев П.* Заслуженный профессор протоиерей Михаил Кронидович Сперанский (1888–1984 гг.) (некролог) // ЖМП. 1984. № 12. С. 38–40.
44. Парийский (1960) — *Парийский Л. Н.* 3-я богословская конференция «Пюиду» в Бьевре // ЖМП. 1960. № 12. С. 61–66.
45. Парийский (1963) — *Парийский Л. Н.* Божие терпение к человеку как призыв к диалогу и к работе по упрочению человеческого существования в атомный век // ЖМП. 1963. № 8. С. 29–34.

46. Сергеенко (1958а) — *Сергеенко А., прот.* К переговорам старокаатоликов с Русской Православной Церковью // ЖМП. 1958. № 11. С. 48–55.
47. Сергеенко (1958б) — *Сергеенко А., прот.* Взаимоотношения старокаатоликов с Православными Поместными Церквами // ЖМП. 1958. № 12. С. 56–63.
48. Сергеенко (1960) — *Сергеенко А., прот.* Очерки из истории старокаатолического движения // БТ. 1960. № 1. С. 141–174.
49. Сперанский (1964) — *Сперанский М., прот.* Святой апостол и евангелист Матфей (историко-экзегетический очерк) // БТ. 1964. № 3. С. 5–33.
50. Уржумцев (1975) — *Уржумцев П. В.* Профессор Николай Дмитриевич Успенский (К 50-летию научной деятельности) // БТ. 1975. № 13. С. 8–19.
51. Успенский (1959) — *Успенский Н. Д.* Соборность Церкви // ЖМП. 1959. № 7. С. 45–51.
52. Успенский (1960а) — *Успенский Н. Д.* Спасение верой // ЖМП. 1960. № 9. С. 38–41.
53. Успенский (1960б) — *Успенский Н. Д.* Богословские собеседования в Арнольдсхейме // ЖМП. 1960. № 8. С. 23–30.
54. Успенский (1960в) — *Успенский Н. Д.* Православная вечерня (историко-литургический очерк) // БТ. 1960. № 1. С. 5–52.
55. Успенский (1961а) — *Успенский Н. Д.* Молитвы Евхаристии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста (в чине православной литургии) // БТ. 1961. № 2. С. 63–76.
56. Успенский (1961б) — *Успенский Н. Д.* Тропарь апостолу Луке в греческом его подлиннике // БТ. 1961. № 2. С. 77–81.
57. Успенский (1962а) — *Успенский Н. Д.* Задачи православного богословия в современной жизни Церкви // ЖМП. 1962. № 9. С. 64–70.
58. Успенский (1962б) — *Успенский Н. Д.* Англиканская литургия («Вечеря Господня») с православной точки зрения // ЖМП. 1962. № 8. С. 61–67; № 9. С. 17–23.
59. Успенский (1963) — *Успенский Н. Д.* Богослужебные отпусы // ЖМП. 1963. № 12. С. 52–69.
60. Шишкин (1960) — *Шишкин А. Ф.* Пленум Комиссии церковей по международным делам в г. Сент-Эндрюсе (Шотландия) (заметки наблюдателей) // ЖМП. 1960. № 12. С. 52–61.
61. Шишкин (1962) — *Шишкин А. Ф.* Десять дней в Голландии // ЖМП. 1962. № 4. С. 27–33.

Литература

62. Добыкин, Тарнакин (2017а) — *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Русская православная библистика в СССР. Период с 1922 по 1953 гг. // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 225–237. EDN ZDPILR.
63. Добыкин, Тарнакин (2017б) — *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Текстология и библейская история в трудах православных библистов в СССР. Период с 1953 по 1964 гг. // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 61–73. EDN ZOLJSR.
64. Добыкин, Тарнакин (2017в) — *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Актуальные вопросы в трудах православных библистов в СССР. Период с 1953 по 1964 гг. // Христианское чтение. 2017. № 6. С. 108–122. EDN ZXAMGN.
65. Добыкин, Тарнакин (2018а) — *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Отдельные направления исследований православных библистов в СССР. Период с 1964 по 1982 гг. // Христианское чтение. 2018. № 1. С. 71–84. EDN YQAQQZ.
66. Добыкин, Тарнакин (2018б) — *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Православные библисты в богословских диалогах с инославными (1964–1982 гг.) // Христианское чтение. 2018. № 2. С. 68–78. EDN YWWITQ.
67. Добыкин, Тарнакин (2018в) — *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Русская православная библистика в 1982–1991 гг. // Христианское чтение. 2018. № 4. С. 93–104. EDN XWQFGH.
68. Зинчук (2016) — *Зинчук С. М.* Основные направления государственно-церковных отношений в СССР (1946–1953 гг.) // Вестник КГУ. 2016. № 6. С. 32–35.
69. Карпук (2016а) — «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.
70. Карпук (2016б) — *Карпук Д. А.* Педагогическая и научно-исследовательская деятельность профессора А. И. Иванова в Ленинградских духовных академии и семинарии (К 40-летию со дня кончины) // Христианское чтение. 2016. № 5. С. 223–244.
71. Карпук (2018) — *Карпук Д. А.* «Все в руках благого Промысла Божьего и Совета Академии». Заслуженному профессору протоиерею Иоанну Белёвцеву 90 лет // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 1. С. 133–144.
72. Карпук (2023) — *Карпук Д. А.* «Труды Ленинградской Духовной Академии»: нереализованный проект 1953–1954 гг. // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 3 (15). С. 56–73.
73. Кашеваров (2017) — *Кашеваров А. Н.* Митрополит Григорий (Чуков) и воссоздание духовных школ в Ленинграде в 1944–1946 годах // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Сер.: Гуманитарные и общественные науки. 2017. Т. 8. № 1. С. 19–25.
74. Костромин (2015) — *Костромин К., прот.* Архиепископ Михаил (Мудьюгин) (1912–2000): музыкант, полиглот, инженер и богослов. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. 144 с.
75. Костромин (2016) — *Костромин К., прот.* Рождение церковно-исторической школы Ленинградской духовной академии. Очерк (ad Memorandum) // Христианское чтение. 2016. № 4. С. 12–35.
76. Котляров (2022) — Митрополит Владимир (Котляров) (27 мая 1929 г. — 19 января 2022 г.) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 4 (12). С. 135–138.
77. Любартович (2003) — *Любартович В.* У истока возрождения издательского дела Московской Патриархии // ЖМП. 2003. № 9. С. 6–11.
78. Митрофанов (2005) — *Митрофанов Г., прот.* К 10-летию служения Высокопреосвященнейшего митрополита Владимира на Санкт-Петербургской митрополичьей кафедре // Христианское чтение. 2005. № 25. С. 12–25.
79. Тарнакин (2017) — *Тарнакин Н. А.* Анализ статей по библейскому богословию в журналах Московской Патриархии с 1946 г. по 1991 г. // Материалы IX международной студенческой научно-богословской конференции. Ч. 2 / Под ред. прот. К. Костромина. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2017. С. 399–407. EDN YMOWGV.
80. Тарнакин (2018а) — *Тарнакин Н. А.* Православные библеисты второй половины XX века — наследники святителя Филарета (Дроздова)? // Экзегетика и герменевтика Священного Писания: Материалы студенческой конференции весна-осень 2017. Сергиев Посад: МДА, 2018. Т. 2. С. 237–251. EDN KUGOHU.
81. Тарнакин (2018б) — *Тарнакин Н. А.* Деятельность Библейской группы при Ленинградской Духовной Академии (1969–1975 гг.) // Материалы X Международной студенческой научно-богословской конференции: Сб. докладов. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. С. 152–157. EDN OSPSIB.
82. Шкаровский (2004) — *Шкаровский М. В.* Верюжский Василий Максимович, прот. // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. VIII. С. 30–31.
83. Шкаровский (2015) — *Шкаровский М. В.* Создание и деятельность Ленинградских Богословско-пастырских курсов в 1944–1945 гг. Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. 2015. № 2 (63). С. 121–139.
84. Шкаровский (2015–2016) — *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв. СПб., 2015. Т. I; СПб., 2016. Т. II.

Священник Давид Шуплецов

Взаимоотношения Русской Православной Церкви и Александрийской Православной Церкви в период патриаршества Николая VI

УДК 271.22(6:47+57)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_361
EDN BNFYYS



Аннотация: Статья посвящена анализу церковных взаимоотношений Александрийской и Русской Православных Церквей в период патриаршества Блаженнейшего Папы и Патриарха Александрийского Николая VI по данным архивов (ГАРФ и Отдела внешних церковных связей Московской Патриархии) и свидетельств церковных вестников (в первую очередь «Журнала Московской Патриархии»). Данный исторический период охватывает интервал с 1968 по 1986 гг. и знаменует собой процесс стабилизации отношений, рост качества культурного и интеллектуального обмена между патриархатами. Ранний период патриаршества Николая VI был сопряжен с разрешением последствий политики его предшественника, патриарха Христофора II, нивелированием интриг среди духовенства и преодолением политического кризиса. В этой связи ранние церковно-правовые отношения между Русской и Александрийской Церквями были несколько напряженными, однако уже с 1971 г. ситуация меняется в совершенно позитивную сторону. В конечном счете патриарх Николай VI смог добиться больших преференций и помощи от Русской Православной Церкви, благодаря чему Александрийский Патриархат достаточно успешно преодолел кризисное состояние Ближнего Востока 70–80 гг.

Ключевые слова: взаимоотношения Церквей, Александрийский патриархат, Московский патриархат, патриарх Николай VI, патриарх Алексей I, патриарх Пимен.

Об авторе: Священник Давид Владимирович Шуплецов
Магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: devid-shuplevcov@mail.ru
ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-6666-6035>

Для цитирования: Шуплецов Д., священ. Взаимоотношения Русской Православной Церкви и Александрийской Православной Церкви в период патриаршества Николая VI // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 361–370.

Статья поступила в редакцию 11.03.2024; одобрена после рецензирования 15.04.2024; принята к публикации 17.05.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Priest David Shupletsov

**Relationship between the Russian Orthodox Church
and the Alexandrian Orthodox Church
during the Patriarchate of Nicholas VI**

UDK 271.22(6:47+57)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_361
EDN BNFYYS



Abstract: This article analyzes ecclesiastical relations between the Orthodox Churches of Alexandria and Russia during the period of the Patriarchate of His Beatitude Pope and Patriarch Nicholas VI of Alexandria, drawing on the data of the archives (the State Archive of the Russian Federation and the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate) and the testimonies of church gazettes (Journal of the Moscow Patriarchate in the first place). This historical period covers the time from 1968 to 1986 and represents the process of relationship stabilization, the growth of the quality of cultural and intellectual exchange between the Patriarchates. The early period of the Patriarchate of Nicholas VI was associated with the resolution of the consequences of the policy of his predecessor, Patriarch Christopher II, levelling intrigues among the clergy and overcoming the political crisis. In this regard, the early ecclesiastical-legal relations between the Russian and Alexandrian Churches were somewhat strained, but since 1971 the situation was changing in a completely positive direction. In the end, Patriarch Nicholas VI was able to gain great preferences and assistance from the Russian Orthodox Church, thanks to which the Patriarchate of Alexandria succeeded quite well to overcome the crisis in the Middle East in the 1970s – 80s.

Keywords: relationship between the Churches, Patriarchate of Alexandria, Moscow Patriarchate, Patriarch Nicholas VI, Patriarch Alexy I, Patriarch Pimen.

About the author: **Priest David Vladimirovich Shupletsov**

Master of Theology, Postgraduate Student of St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: devid-shuplevcov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-6666-6035>

For citation: Shupletsov D., priest. Relationship between the Russian Orthodox Church and the Alexandrian Orthodox Church during the Patriarchate of Nicholas VI. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 361–370.

The article was submitted 11.03.2024; approved after reviewing 15.04.2024; accepted for publication 17.05.2024.

Ситуация в Александрийской Православной Церкви на момент кон. 1960-х гг. может быть описана как глубоко критическая: распространение влияния на африканские территории идет крайне медленно, велик отток грекоговорящих верующих из-за политической и военной ситуации в регионе, среди епископата Церкви — конкуренция и интриги. Кроме того, немаловажным фактором являлась фактическая конфронтация патр. Христофора II с Синодом Александрийской Церкви, ввиду чего управленческие функции были разрознены, а единство взглядов на развитие несовершенно.

В отчете от 3 января 1967 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 58. Л. 67–74), поводя итоги прошедшего 1966 г., прот. Матфей Стаднюк (с 1964 по 1968 гг. — настоятель Александроневского храма при подворье Русской Православной Церкви в Египте) отмечал непрекращающееся ухудшение состояния Александрийской Церкви в Египте. Греческие эмигранты продолжают покидать страну, и следствием этого становится уже не только плохое экономическое состояние, но и острая нехватка кадров духовенства, деградация его религиозного и богословского уровней. Выборы нового патриарха были намечены на 12 января, так как действующий патр. Христофор по состоянию здоровья уже не мог осуществлять правление.

Как сообщает прот. Матфей, многие видные иерархи — кандидаты на патриарший престол, а также официальные лица Александрийской патриархии, как например д-р Т. Москонас, главный редактор журнала «Пантенос», официального издания Церкви, посещают его и беседуют на тему взаимоотношений с Москвой. Отношение этих лиц — часто скрытное, недружелюбное, с проявлением недоверия — теперь изменяется в лучшую сторону. Все они теперь пытаются заранее заручиться поддержкой, которая, в основном, конечно, проявляется в финансовых вопросах. В своем рапорте от 1 февраля (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 132. Л. 1–9) прот. Матфей сообщает о перенесении выборов нового Александрийского патриарха. Греческое правительство, имевшее большое влияние на эти выборы, изначально поддерживало кандидатуру митрополита Родосского Спиридона, однако правительство Египта выступило против избрания патриархом человека из чужой Церкви.

23 июля патр. Христофор скончался. Протоиерей Анатолий Казновецкий и прот. Матфей узнали об этом из средств массовой информации. 27 июля тело почившего патриарха было доставлено военным самолетом из Афин в Каир, где помещено в храме свт. Николая. Нужно отметить, что днем 27 июля (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 132. Л. 37) о. Матфей и прот. Анатолий узнавали у митр. Константина о времени встречи тела патр. Христофора, однако тот ответил, что нет смысла русскому священнику утруждать себя поездкой в Каир, тем более что отпевание было совершено в Афинах и никто из духовенства Александрии не поедет в Каир встречать гроб с телом патриарха. Но, несмотря на такое заявление, вечером того же дня он сам в присутствии ряда официальных представителей конфессий и иностранных посольств возглавлял встречу гроба с телом патр. Христофора на аэродроме Каира.

3 сентября прот. Анатолий Казновецкий участвовал в панихиде по патр. Христофору в соборе св. Саввы (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 132. Л. 50). Он отмечает тот факт, что греки по-прежнему никуда не приглашают русское духовенство, в отличие от православных сирийцев и арабов, которые также входят в юрисдикцию Александрийского патриаршего престола. В своем отчете от 20 сентября (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 132. Л. 47–56) о. Анатолий сообщает о том, что в выборах нового патриарха никаких подвижек нет. Практически все митрополиты уехали на отдых в Грецию. Митрополит Константин, патриарший местоблюститель, очень труслив и не проявляет никакой инициативы по данному вопросу. Так же обстоит дело и с еп. Варнавой, патриаршим викарием, который ведет дела патриархии. Египетская пресса сообщает о том, что правительство Египта определилось с кандидатами на место Александрийского патриарха. Это митрополит Аксумский Николай (Абдалла), араб по национальности, не устраивающий по этой причине греков, и митрополит Карфагенский Парфений.

Таким образом, как видно, политический контекст оказывал сильное влияние на деятельность патриархии: александрийский епископат был разделен в своем

отношении к арабской части верующих; не стоит недооценивать влияние светских властей, особенно с учетом политической обстановки (раздробленность Объединенной Арабской Республики, состав которой в ближайшем времени покинет Сирия, грядущий военный конфликт с Израилем и так далее).

В отчете от 25 октября (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 132. Л. 56–59) о. Анатолий Казновецкий сообщает о внезапной смерти митрополита Аксумского Николая, которая случилась 18 октября, когда он прибыл на заседание Св. Синода по вопросу выборов нового патриарха, запланированных на конец октября. В отчете отмечается, что похороны митр. Николая были намного торжественней, чем похороны покойного патр. Христофора. Отец Анатолий участвовал в отпевании митрополита. Египетская печать пишет о том, что митр. Николая отравили — как единственного претендента из арабов на патриарший престол, однако эти сведения не подтверждаются какими-либо фактами.

В отчете от 27 ноября (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 132. Л. 62–70) о. Анатолий Казновецкий сообщает, что выборы патриарха опять отложены на неопределенный срок. Главным препятствием является правительство Египта, которое не разрешает начать выборы. На заседании Св. Синода в конце октября даже обсуждали, не перенести ли выборы Александрийского патриарха из Египта, например, в ЮАР, и там основать новую резиденцию, однако дальше обсуждения это предложение не пошло.

В отчете от 7 апреля 1968 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 202. Л. 29–36) прот. Анатолий Казновецкий сообщал, что выборы патриарха Александрийского наконец должны состояться. Египетское правительство дало добро на их проведение. Опубликованы списки 126 выборщиков из всех епархий Александрийской Церкви. 10 мая выборы нового патриарха состоялись (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 202. Л. 77). Были избраны три кандидата: митрополит Иринопольский Николай, митр. Синесий и еп. Варнава. Священный Синод большинством голосов избрал на Александрийский патриарший престол митрополита Иринопольского Николая.

Патриарх Николай VI, в миру Георгиос Варелопулос, родился в феврале 1915 г. в Стамбуле. После школы он получил духовное образование в Халкинской богословской школе. В 1938 г. епископ Филадельфийский Емилиан (Пападимитриу) рукоположил его в сан диакона Константинопольского патриархата. В 1939 г. он перешел в юрисдикцию Александрийского патриархата, где стал сотрудником патриархии. 1 сентября 1940 г. он был рукоположен во священника в Каирском кафедральном соборе, где и нес приходское послушание. В 1945 г. возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем храма св. Константина в Каире. В 1953 г. переведен в Касабланку. В 1955 г. переведен в Аддис-Абебу также на должность настоятеля одного из приходов. В январе 1959 г. избирается митрополитом учрежденной в кон. 1958 г. Иринопольской и Восточноафриканской митрополии.

При нем были рукоположены во епископы представители коренного африканского населения. Также он активно занимался реорганизацией управления патриархией, постройкой новых храмов и монастырей, улучшением духовного образования. Так, в кон. 1972 г. состоялся ряд хиротоний для Африканской части патриархата (с центром в Кампале, Уганда), в числе рукоположенных были Христофор (Спартак) и Феодор (Нанкьяма) — первые архиереи из местного населения (The Historical Journey). В последние годы патриаршества Христофора, по сути, больше четырех лет отсутствовавшего в Александрии, будущий патриарх нес административные послушания по управлению патриархией.

Новоизбранного патриарха Александрийского пригласили к участию в торжествах 50-летия восстановления в России патриаршества [Казновецкий, 1968, 44–48], однако вместо личного присутствия патр. Николай VI направил делегацию в составе митрополита Центральной Африки Киприана и двух архимандритов (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 202. Л. 78). Уже в начале июня прот. Анатолий Казновецкий писал (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 202. Л. 85) митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму (Ротову), председателю ОВЦС МП, о жизни русского прихода в Александрии.

Он отмечал, что сейчас необходимо для сохранения возможности пребывания русского священника в Египте добиваться от нового патриарха признания такого священника не только настоятелем русского храма, но и представителем Московской Патриархии при Александрийском патриархе. Это связано со стремительно сокращающейся численностью прихода. Те русские эмигранты, кто переехал в Египет после Октябрьской революции и составлял основу прихода, уже умерли или находятся в престарелом возрасте. Некоторые более молодые люди покинули Египет после революции 1952 г., некоторые другие — в связи с израильской агрессией. И сейчас численность прихожан крайне мала, в связи чем формально повод к необходимости пребывания русского священника на египетской земле устраняется.

В качестве жеста доброй воли и сотрудничества патр. Николай VI ответил согласием на приглашение Московской Патриархии (Письмо патр. Алексия I патр. Николаю VI, 1969) прибыть в Советский Союз с двухнедельным визитом в июле 1969 г. В делегацию Александрийской Церкви, помимо патр. Николая, входили митрополит Ермопольский Павел, митрополит Аксумский Мефодий, митрополит Иринопольский Никодим, епископ Мареоитидский Аристарх и архим. Ириней (Таламбекос), настоятель подворья Александрийской Церкви в Одессе (см.: [Звонарёв, 2023]).

Во время путешествия представители высшего александрийского духовенства посетили столицу, Ленинград, Киев и Одессу — и во всех местах была организована подобающая высоким гостям встреча (см. подр.: [Казновецкий, 1969а; Казновецкий, 1969б]). Довольно примечательно, что у патриарха сформировалось сугубо позитивное впечатление о Советском Союзе и, в частности, о свободе вероисповедания: «мы констатируем свободу совести религий, которая создана в советской стране... Особенно на нас произвело впечатление участие на всех торжественных приемах Церкви представителей правительства, что свидетельствует о хороших отношениях государства и Церкви» (Отчет о пребывании в Одессе, 1969, 9–10). По возвращении патр. Николай в интервью греческим СМИ подтвердил свои высказывания о пребывании в СССР: «впечатления мои... очень хорошие и прекрасные. Во время моих переездов нам оказывали царские привилегии и всегда пропускали нас первыми» (Рапорт прот. А. Казновецкого, 1969, ч. 2, 6). И также: «я возвращаюсь [из Москвы] с ощущением от теплого приема, который мне оказала Русская Церковь. Я выяснил там, что большая часть русского народа религиозна и что большая религиозность есть еще и среди молодежи» (Рапорт прот. А. Казновецкого, 1969, ч. 2, 8). Особо интересен следующий комментарий: «Я признателен всему русскому народу и желаю ему прогресса и благополучия... В отношении Церкви мы слышали за рубежом одно, столкнулись здесь с другим. Государство не делает предпочтения какой-либо религии, а предоставляет равную свободу любому исповеданию» [Казновецкий, 1969б, 13].

При этом, несмотря на явно позитивные результаты поездки, отношения между патриархатами все еще не были стабильными: так, в кон. 1969 г. возник конфликт между митрополитом Аксумским Мефодием и делегацией Русской Церкви в Эфиопии. Так как влияние Александрии в Африке только начинало развиваться, открытие там «конкурирующих» приходов Русского Патриархата представлялось местному епископу угрозой — а потому он убедил (Рапорт прот. А. Казновецкого, 1970, 1) патриарха направить претензии патр. Алексия I (Письмо патр. Николаю VI патр. Алексию I, 1969, 1–2). Однако тот отклонил данное обращение (Ответное письмо, 1969, 2), в связи с чем экзарху Александрийского патриаршего трона в России архим. Иринею (Таламбекосу) пришлось обстоятельно аргументировать и пояснить смысл послания патр. Николаю VI в более позитивном ключе (Письмо архим. Иринея, 1970, 5).

При всем этом сам митр. Мефодий старался как можно больше входить в доверие к представителям Русской Церкви, вероятно, рассчитывая на их поддержку в вопросе «выдвижения его кандидатуры на пост генерального секретаря Всемирного совета Церквей» (Письмо митр. Мефодия, 1972), что, впрочем, так и не состоялось (а в 1979 г. митр. Мефодий и вовсе перешел в Константинопольский патриархат и стал экзархом в Великобритании).

Уже на следующий год Русской Православной Церковью была предоставлена автокефалия Русской Православной Церкви в Америке, что снова вызвало недовольство патриарха Александрийского (Письмо патр. Николая VI митр. Пимену). Несмотря на это, он благосклонно отнесся к приглашению на интронизацию патр. Пимена и 3 июня 1971 г. соучаствовал в богослужении в Богоявленском Елоховском соборе. В качестве дипломатического ответа патр. Пимен был приглашен к зиме того же года принять участие в торжествах открытия нового здания Патриархального управления. Однако новоизбранный Московский патриарх не мог оставить пределы своего служения по столь незначительному поводу, а потому послал вместо себя епископа Виленского Гермогена (Орехова), которому помогал прот. А. Казновецкий [Определения Св. Синода, 1971].

Однако, чтобы не вызывать эскалацию напряженности, патр. Пимен все-таки приехал в Александрию весной следующего года. В ходе торжественных мероприятий были налажены культурные связи (выражавшиеся по большей части в обмене книгами; если александрийские издания носили более декоративный характер, то предоставляемые Московской патриархией относились к научной литературе) и достигнуты договоренности о сохранении материальной поддержки. Обе стороны вынесли хорошее впечатление от этого визита. В числе переданных из Москвы в Александрию книг были научный журнал МДА «Богословские труды» и «Журнал Московской Патриархии» (далее также — ЖМП), а также некоторые другие периодические и монографические издания (Письмо доктора Мосхонаса, 1966).

После этого патр. Николай VI регулярно посещал Советский Союз с дружескими визитами: в 1973 (с 15 июня по 2 июля), 1976 (с 8 июля по 6 августа), 1977 (с 26 мая по 7 июля) 1979 (с 13 июля по 10 августа), 1981 (с 10 июля по 10 августа), 1982 (с 28 апреля по 18 июня), 1983 (с 11 марта по 15 апреля) и с 29 июля по 12 сентября), 1985 (с 22 мая по 21 июня) и 1986 (с 29 мая по 10 июля) годах.

В 1973 г. патриарх Александрийский пребывал в СССР в начале лета около полумесяца. По устоявшейся традиции духовенство Александрийского патриархата расположилось в резиденции при Одесском Успенском мужском монастыре. Посетив местную семинарию, патр. Николай VI возглавил богослужения в честь дня Пятидесятницы, дня Святого Духа и далее. 28 июня делегация улетела в Москву для встречи с патр. Пименом, после ряда совещаний и встреч состоялся общий молебен первоиерархов у мощей прп. Сергия в Загорске. 1 июля после совместного богослужения патр. Пимен обратился к Александрийскому патриарху с приветственным и утверждающим добрые отношения словом. В частности, он сказал следующее: «Верю... что сей желанный визит укрепит исконные братские отношения между Александрийской и Русской Православными Церквями. Мы рады свидетельствовать, что ничто и никогда не омрачало братской любви двух Церквей наших. Следуя этой доброй традиции... мы стремимся развивать и совершенствовать наши братские связи, дабы плодотворной была наша совместная деятельность» [Визит Патриарха Александрийского, 1973, 15–16].

В начале июля 1976 г. патр. Николай VI вновь прибыл в СССР и разместился вместе с делегацией в Успенском мужском монастыре в Одессе. К этому приезду были приурочены торжества в честь 20-летия подписания договоров о сотрудничестве и организации подворий между Русской и Александрийской Церквями. Примечательно, что в ответной приветственной речи патриарх Александрийский упомянул о своем четвертом прибытии в Одессу, о глубокой привязанности к Троицкому собору и о признательности патр. Пимену за помощь и союзнические отношения во всех вопросах. Также в программу пребывания делегации входило посещение Института глазных болезней и тканевой терапии им. акад. В. П. Филатова, так как патриарх Николай VI страдал от прогрессирующей болезни глаз, связанной с диабетом. После Одессы гости отправились в Москву, где вместе с патр. Пименом посетили ряд знакомых мест столицы (в том числе Загорск, Троице-Сергиеву лавру) и провели несколько совещаний. В период с 22 июля до августа делегация находилась в Сочи и окрестных

санаториях, где патр. Николай проходил лечение и совершал богослужения (см. подр.: [Петлюченко, 1976]).

26 мая 1977 г. Блаженнейший Патриарх Александрийский Николай вновь прибыл в Одессу. За богослужением в день Пятидесятницы он сказал: «...в шестой раз мы приезжаем в Одессу, в святую Россию. Мы убеждены, что вы все хорошие христиане и очень преданы своей Церкви... и как граждане — своему правительству. В Москве наша миссия будет трудна, поэтому мы нуждаемся в ваших молитвах» [Алексий Коноплев, Божок, 1977, 7]. 5 июня патр. Николай возглавил богослужения в Богоявленском Елоховском соборе, а в период с 6 по 10 июня он участвовал в работе Всемирной конференции «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами». После окончания работы сессии делегация посетила Грузию и Сочи (там, в обращении к архиеп. Алексею, было сказано следующее: «Мы, приезжая сюда, как бы снова омываемся в купели вашей веры. Возвращаясь послезавтра в свою резиденцию, мы принесем своей пастве слова мира и расскажем ей о вашей вере и нашем стремлении к миру» [Алексий Коноплев, Божок, 1977, 9]). В ходе этой поездки патр. Николаю был вручен орден Трудового Красного Знамени.

В 1979 г. на исходе лета по приглашению Святейшего Патриарха Пимена состоялась очередная визит Александрийского патриарха в СССР. Особо стоит отметить совместное богослужение первоиерархов в день памяти обретения мощей прп. Сергия Радонежского и день памяти Казанской иконы Божией Матери. 23 июля, при встрече в здании патриархии, патр. Николай VI был награжден патр. Пименом орденом прп. Сергия Радонежского I степени (сопровождаящим патриарха членам делегации были вручены ордена II степени). Отбывая в августе домой, патриарх Александрийский писал патр. Пимену: «уезжая из вашей прекрасной страны... выражаю сердечную благодарность Вам за внимание и авраамово гостеприимство» [Петлюченко, 1979, 14].

10 июля 1981 г. делегация Александрийского патриархата прибыла в Одессу с очередным визитом, организованным по случаю 25-летия открытия Александрийского подворья в Одессе (2 августа 1956 г.). После торжественных богослужений, приуроченных ко дню памяти первоверх. апп. Петра и Павла, патр. Николай VI вместе с епископом Вавилонским Иоакимом прошли обследование в Институте глазных болезней и тканевой терапии им. акад. В. П. Филатова, а затем отбыли в Москву. После сослужения патр. Пимену в Загорске (18–19 июля, память прп. Сергия Радонежского) александрийское высшее духовенство гостило на территории Грузинской Православной Церкви, но уже к 30 июля снова возвратилось в Одессу. 2 августа, после торжественной литургии, было зачитано приветственное обращение патриарха Московского и всея Руси Пимена, самому патр. Николаю VI был вручен орден блгв. кн. Владимира II степени (клирикам подворья — такие же ордена III степени) (см. подр.: [Пребывание в Советском Союзе, 1981]).

Основной целью посещения патриархом Александрийским Советского Союза в 1982 г. было участие в конференции «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы». В приветственном слове сам александрийский первосвященник так обозначил основание своего визита: «его (патр. Пимена. — *свящ. Д. Ш.*) великий голос позвал меня сюда для участия в Конференции религиозных деятелей. Я прибыл несмотря на то, что моё здоровье не позволяло мне этого сделать. <...> Мы, христиане, — православные, римо-католики, англикане, — мы все должны молиться... чтобы Господь вразумил тех людей, которые хотят уничтожить жизнь человеческую — дар Божий» [Петлюченко, 1982, 4].

9 мая, выпавшее в тот год на воскресный день, состоялась совместная служба иерархов Русской, Александрийской и Румынской (на тот момент её возглавлял патр. Иустин) Православных Церквей. Примечательно, что после литургии со словом приветствия также выступил баптист Билли Грэм. С 10 по 14 мая шла работа конференции, причем день 10 мая был особо отмечен празднованием 14-й годовщины интронизации патр. Николая VI. С 17 по 26 мая патриарх Александрии находился

на обследовании в больнице им. Боткина, все богослужения от лица делегации в этот период совершал епископ Вавилонский Иоаким. 27 мая александрийское духовенство вновь прибыло в Одессу, там же были отпразднованы 11-летие интронизации патр. Пимена и очередной выпуск студентов Одесской духовной семинарии. К 16 июня были завершены все медицинские процедуры патр. Николая VI, а 18 числа того же месяца делегация возвратилась домой (см.: [Петлюченко, 1982, 5]).

В 1983 г. патр. Николай VI дважды посетил Советский Союз: в первый раз весной, в период Великого поста, по необходимости посещения Института глазных болезней им. Филатова; во второй раз с конца июля до сентября делегаты пребывали сперва в Одессе, затем в Тбилиси и Москве. По ходу визита совершались богослужения и обсуждались насущные вопросы участия религиозных лидеров в решении политических проблем (см. подр.: [Петлюченко, 1983]).

Летом 1985 г. состоялся очередной визит делегации Александрийского патриархата, встречи и мероприятия проходили в этот раз под эгидой совместного христианского противостояния «гибельным помыслам» политических лидеров, «вынашивающих маниакальные планы» [Петлюченко, 1985, 43], а также 1100-летия преставления св. равноап. Мефодия. По уже устоявшейся традиции патр. Николай VI принял участие в выпускном акте Одесской духовной семинарии (6 июня) и посетил католикоса-патриарха Илию II в Тбилиси.

Последний приезд патриарха Александрийского Николая VI был приурочен к 30-летию открытия Александрийского подворья в Одессе, однако перенесенный инсульт, а также последовавший за ним инфаркт миокарда окончательно подорвали здоровье первосвященителя — 10 июля он скончался в Московской клинической больнице им. С. П. Боткина (см. подр.: [Нецветаев, 1986]).

Подводя итоги анализа взаимоотношений между Русским и Александрийским патриархатами в период управления Церковью патр. Николая VI, можно сделать вывод об установлении сугубо благоприятной атмосферы после достижения согласия по ряду вопросов канонической юрисдикции в Африке и Америке. Сам Блаженнейший Папа Александрийский весьма проникся русской культурой и был частым гостем в СССР, что не вполне нравилось александрийскому епископату и властям, опасавшимся чрезмерного влияния Кремля на верующих в Египте и других странах, поддающихся под омофор Александрийского патриарха. Сам вектор политики патр. Николая VI способствовал расширению связей и поиску союзников, способных помочь ресурсами для восстановления сил Церкви в Александрии. Благодаря достижениям этого первоиерарха Александрийская Церковь получила новый импульс для развития: при патр. Николае VI активно совершались хиротонии, осваивались африканские территории, возводились храмы и реконструировалась система образования. В целом основной период патриаршества Николая VI можно назвать золотой эпохой Александрийской Церкви. Он заложил и построил монастырь св. Саввы, расширил фонды библиотеки и музея богословской школы.

Источники и литература

Источники

1. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 58; Д. 132; Д. 202.
2. Ответное письмо (1969) — Ответное письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Папе и Патриарху Александрийскому Николаю от 16 февраля 1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 4. 1969. С. 2.
3. Отчет о пребывании в Одессе (1969) — Отчет о пребывании в Одессе делегации Александрийской Православной Церкви во главе с Блаженнейшим Папой и Патриархом

Александрийским и всей Африки Николаем 25 июля 1969 года за подписью архиепископа Херсонского и Одесского Сергея от 27 июля 1969 г. // Архив ОВЦС. Д. 4. 1969. С. 9–10.

4. Письмо архим. Иринаея (1970) — Письмо старшего секретаря Александрийской Патриархии и Священного Синода и экзарха в России архимандрита Иринаея Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 9 февраля 1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 4а. 1970. С. 5.

5. Письмо доктора Мосхонаса (1966) — Письмо доктора Феодора Д. Мосхонаса епископу Зарайскому Ювеналию от 13 марта 1966 г. // Архив ОВЦС. Д. 4. 1966.

6. Письмо митр. Мефодия (1972) — Письмо митрополита Аксумского Мефодия митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 16 марта 1972 г. // Архив ОВЦС. 1972.

7. Письмо патр. Алексия I патр. Николаю VI (1969) — Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Папе и Патриарху Александрийскому Николаю от 14 марта 1969 г. // Архив ОВЦС. Д. 4. 1969.

8. Письмо патр. Николая VI патр. Алексию I (1969) — Письмо Папы и Патриарха Александрийского Николая Патриарху Московскому и всея Руси Алексию № 627 от декабря 1969 г. // Архив ОВЦС. Д. 4. 1969. С. 1–2.

9. Письмо патр. Николая VI митр. Пимену (1970) — Письмо Папы и Патриарха Александрийского и всей Африки Николая VI местоблюстителю Московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 16 декабря 1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 60а. 1970.

10. Рапорт прот. А. Казновецкого (1969) — Рапорт настоятеля храма святого князя Александра Невского в Александрии протоиерея А. Казновецкого от 20 ноября 1969 г. // Архив ОВЦС. Д. 4а. 1969. Ч. 2. С. 6.

11. Рапорт прот. А. Казновецкого (1970) — Рапорт настоятеля храма святого князя Александра Невского в Александрии протоиерея А. Казновецкого от 15 февраля 1970 г. // Архив ОВЦС. Д. 4а. 1970. С. 1.

Литература

12. Алексей Коноплёв, Божок (1977) — *Алексий (Коноплёв), архиеп., Божок С., прот.* Пребывание в нашей стране Предстоятеля Александрийской Церкви // ЖМП. 1977. № 11. С. 7–9.

13. Визит Патриарха Александрийского (1973) — Визит Патриарха Александрийского в СССР // ЖМП. 1973. № 9. С. 13–18.

14. Звонарёв (2023) — *Звонарёв С., прот.* Взаимоотношения Московского и Александрийского патриархатов в 1960–1972 гг. по данным церковных архивных источников // Вестник церковной истории. М., 2023. № 3/4 (71/72). С. 217–236.

15. Казновецкий (1968) — *Казновецкий А., прот.* Новый Предстоятель Александрийской Церкви Блаженнейший Папа и Патриарх Александрийский и всей Африки Николай VI // ЖМП. 1968. № 7. С. 44–48.

16. Казновецкий (1969а) — *Казновецкий А., прот.* Братский визит Блаженнейшего Николая VI, Патриарха Александрийского и всей Африки // ЖМП. 1969. № 9. С. 6–11.

17. Казновецкий (1969б) — *Казновецкий А., прот.* Братский визит Блаженнейшего Николая VI, Патриарха Александрийского и всей Африки // ЖМП. 1969. № 10. С. 5–13.

18. Нецветаев (1986) — *Нецветаев Д., прот.* Блаженнейший Николай VI: Некр. // ЖМП. 1986. № 10. С. 59–63.

19. Определения Св. Синода (1971) — Определения Священного Синода от 19 октября 1971 г. // ЖМП. 1971. № 11. С. 3–4.

20. Петлюченко (1976) — *Петлюченко В., прот.* Визит Блаженнейшего Николая VI, Папы и Патриарха Александрийского // ЖМП. 1976. № 11. С. 8–13.

21. Петлюченко (1979) — *Петлюченко В., прот.* Визит Предстоятеля Александрийской Церкви // ЖМП. 1979. № 11. С. 13–14.

22. Петлюченко (1982) — *Петлюченко В., прот.* Визит Папы и Патриарха Александрийского Николая VI в СССР // ЖМП. 1982. № 9. С. 4–5.

23. Петлюченко (1983) — *Петлюченко В., прот.* Визит Предстоятеля Александрийской Церкви // ЖМП. 1983. № 12. С. 10–11.
24. Петлюченко (1985) — *Петлюченко В., прот.* Братский визит Предстоятеля Александрийской Церкви // ЖМП. 1985. № 11. С. 43–46.
25. Пребывание в Советском Союзе (1981) — Пребывание в Советском Союзе Блаженнейшего Папы и Патриарха Александрийского Николая VI // ЖМП. 1981. № 11. С. 4–5.
26. The Historical Journey — The Historical Journey of the Orthodox Church in Uganda // Uganda Orthodox Church. URL: <https://www.ugandaorthodoxchurch.co.ug/church-history/> (дата обращения: 11.07.2024).

С. Л. Фирсов

**Социализм глазами церковных авторов.
Рецензия на антологию
«Православная Церковь и социализм. Вторая половина
XIX–XX век» (Под редакцией А. А. Иванова.
СПб.: Владимир Даль, 2023. 720 с.)**

УДК [94(470+571)+271.2-9]:655.552
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_371
EDN BWEVIR



Аннотация: Рецензия посвящена рассмотрению антологии «Православная Церковь и социализм. Вторая половина XIX–XX век», вышедшей в Санкт-Петербурге в 2023 г. В рецензии рассматриваются подходы авторов-составителей к изучению и осмыслению текстов, демонстрирующих отношение православных церковных авторов (иерархов, клириков и мирян) к идеологии и практике социализма в России во 2-й пол. XIX–XX вв. Можно признать правильным методологический подход составителей к подбору текстов. Антология будет востребована и историками Русской Церкви, и исследователями русской мысли, и теми, кто интересуется общественно-политической позицией православных интеллектуалов 2-й пол. XIX–XX вв. по вопросу о социализме.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, христианство, социализм, коммунизм, богословие, публицистика, практика, идеология, Россия, СССР, социальная психология.

Об авторе: **Сергей Львович Фирсов**

Доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии, профессор кафедры истории религий и теологии ФГБОУ ВПО «Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена».

E-mail: sfirsofff@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2542-4489>

Для цитирования: *Фирсов С. Л.* Социализм глазами церковных авторов. Рецензия на антологию «Православная Церковь и социализм. Вторая половина XIX–XX век» (Под редакцией А. А. Иванова. СПб.: Владимир Даль, 2023. 720 с.) // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 371–376.

Статья поступила в редакцию 05.04.2024; одобрена после рецензирования 30.04.2024; принята к публикации 27.05.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Sergey L. Firsov

Socialism through the Eyes of Church Authors.
Review of the Anthology
The Orthodox Church and Socialism. The Second Half
***of the 19th – 20th Centuries.* (A. A. Ivanov (ed.).**
St. Petersburg: Vladimir Dahl, 2023. 720 p.)

UDK [94(470+571)+271.2-9]:655.552
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_371
EDN BWEVIR



Abstract: The review deals with the anthology *The Orthodox Church and Socialism. The second half of the 19th – 20th centuries* published in St. Petersburg in 2023. The review examines the approaches of the authors-compilers to the study and comprehension of the texts expressing the attitude of Orthodox Church authors (hierarchs, clerics and laity) to the ideology and practice of socialism in Russia in the second half of the 19th – 20th centuries. The compilers' methodological approach to the text selection can be recognized as correct. The anthology will be in demand by both historians of the Russian Church, and researchers of Russian thought, as well as those interested in the socio-political stance of Orthodox intellectuals of the second half of the 19th – 20th centuries concerning the issue of socialism.

Keywords: Russian Orthodox Church, Christianity, socialism, communism, theology, journalism, practice, ideology, Russia, USSR, social psychology.

About the author: Sergey L'vovich Firsov

Doctor of Historical Sciences, Professor; Professor of the Church History Department, St. Petersburg Theological Academy; Professor of the Department of History of Religions and Theology, Herzen University.

E-mail: sfirsoff@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2542-4489>

For citation: Firsov S. L. Socialism through the Eyes of Church Authors. Review of the Anthology *The Orthodox Church and Socialism. The Second Half of the 19th – 20th Centuries.* (A. A. Ivanov (ed.). St. Petersburg: Vladimir Dahl, 2023. 720 p.). *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 371–376.

The article was submitted 05.04.2024; approved after reviewing 30.04.2024; accepted for publication 27.05.2024.

История отношения Православной Российской Церкви к идеологии и практике социализма как социально-политического и экономического учения, провозглашающего своей целью построение «справедливого общества», в котором были бы изжиты эксплуатация человека человеком и реализованы принципы «общественной гармонии», — исключительно важная и до сих пор актуальная тема. Понять, как и почему дореволюционные русские церковные писатели и богословы обращались к этой теме, как воспринимали «советский социализм» начиная с 1920-х гг. и в последующий период (вплоть до перестройки), — значит рассмотреть основные этапы развития русского самосознания, разобраться в психологических аспектах отечественной истории XX в.

Известно, что слово может соблазнять. Социализм и стал таким словом для десятков миллионов людей, в том числе и в России. Соблазн есть то, что прельщает, влечет к себе, искушает. В религиозной культуре под соблазном обыкновенно понимается деяние, вызывающее моральное падение. Но «соблазн словом» можно рассматривать и по-иному, по крайней мере прилагательно к такому понятию, как социализм. В конце концов, стремление к социальной справедливости, к достижению общественной гармонии, к установлению братских отношений между людьми есть красивая задача, свое решение которой давно предлагала миру и Церковь Христова. Однако ее голос в Новое время (и на Западе, и в России) слышали (точнее, желали услышать) далеко не все, кто озабочивался рассуждениями на социальные темы.

Социализм в XIX в. стал «модным» учением, провоцировавшим взгляд на прошлое как на «предысторию» человечества¹. На заре XX в. европейские социал-демократы (К. Каутский, К. Гуго, П. Лафарг, Э. Бернштейн) даже озаботились выпуском объемной «Истории социализма», во введении к которой указывалось, что современная международная социал-демократия имеет два корня — коммунистический утопизм, возникший среди высших классов, и коммунизм равенства, возникший среди низших классов. «Утопизм возник благодаря глубокому пониманию действительности высокообразованными людьми, свободными от влияния интересов своего класса. Коммунизм равенства груб и наивен; его создала не социальная проницательность, не бескорыстное мышление и чувство, а настоятельные материальные потребности, борьба из-за классовых интересов». Первый утопизм, по мнению авторов «Истории социализма», вел свое начало от Томаса Мора, «коммунизм равенства» стал заметен во времена Английской революции XVII в. Но оба они, утверждали социал-демократы, имеют предшественников — от платоновского и древнехристианского коммунизма вплоть до социализма Франции XVII и XVIII вв. [Каутский, 1905, 1; Каутский, Гуго, Лафарг, Бернштейн, 1906].

Как видим, европейские идеологи социалистических идей, придерживавшиеся марксистских взглядов на социально-экономическое и политическое развитие человечества, в качестве своих предтеч называли всех, кто со времен глубокой древности говорил о социальном переустройстве мира на основе «коммунистических начал». Не вдаваясь в вопрос о сущности этих «начал», отметим иное, более принципиальное явление: адепты социализма, прежде всего марксистского толка, с кон. XIX в. стали видеть в нем нечто большее, чем просто «одно из учений», но — *учение*, позволяющее точно определить цели движения человечества на пути строительства некоего подобия «земного рая». Не желая разбирать этическую сторону подобного взгляда, отметим только одно: появление и распространение социализма в условиях бурного развития капиталистических отношений и вызванных им коллизий было вполне закономерно. Закономерна была и реакция на социализм христианских богословов и публицистов. В том числе и отечественных.

Представляемая вниманию заинтересованного читателя антология и позволяет достаточно подробно с этой реакцией ознакомиться. Авторы-составители (А. А. Иванов,

¹ В связи со сказанным можно вспомнить, что Карл Маркс, рассуждая о прошлом цивилизации и вспоминая античность, называл ее периодом «детства человечества», а древних греков — «нормальными детьми». Весьма характерный подход!

И. В. Амбарцумов, прот. К. А. Костромин, И. В. Петров, А. А. Чемакин) опубликовали более полусотни материалов, помещенных в шести разделах [Православная Церковь и социализм, 2023]. В первом — работы, опубликованные в кон. XIX в., во втором — в годы Первой Российской революции, в третьем — в эпоху думской монархии, в четвертом — в период революции 1917 г. и Гражданской войны. В пятом разделе читатель может увидеть материалы, подготовленные и опубликованные богословами, вследствие революционных пертурбаций оказавшимися за пределами Отечества; в шестом — материалы, созданные церковными богословами (иерархами, клириками и мирянами), жившими на территории Советской России — СССР. Понятно, что время накладывало свой отпечаток на то, как православные авторы воспринимали и оценивали «правду социализма». До революции эта «правда» виделась и активным противникам марксистского социализма, и сторонникам социализма христианского совсем не так, как после прихода к власти партии большевиков, лидеры которой никогда не скрывали своего резко негативного отношения к религии и Церкви.

Всё это авторы-составители антологии прекрасно осознают, показывая церковных критиков социализма, равно как и симпатизировавших идеалам «социальной справедливости» клириков и мирян, в контексте их времени. Они показали, что попытки представить Христа социалистом решительно отвергались в дореволюционной церковной публицистике. Предваряя публикацию материалов обширной вступительной статьей, авторы-составители проанализировали основные дискуссионные моменты, которые следует учитывать, приступая к изучению феномена церковного осмысления социализма. Прежде всего они обратили внимание на вопрос о т. н. «первохристианском коммунизме», который изучали многие церковные публицисты дореволюционной поры, писавшие о социализме.

Отдельно в статье отмечается тема соотношения понятий «социализм» и «религия», подчеркивается *разность целей* социализма и религии, обращается внимание на оценку собственности и богатства в русской церковной литературе нач. XX в. Следует признать важным подмеченное составителями мнение ряда дореволюционных церковных публицистов, согласно которому социализм не столько выступал в качестве атеистического учения, сколько сам претендовал на роль новой религии. Последующая история Советского Союза полностью подтвердила это мнение. Советский коммунизм *de facto* был своеобразной «светской религией», со своими «святыми» и «праведниками», со своей «иерархией» и «священным писанием». Сторонники социализма, в отличие от христиан, мечтали вовсе не о спасении души и обретении жизни вечной, декларируя необходимость обустройства земной («единственно реальной») жизни. Это прекрасно понимали дореволюционные критики социализма, подтверждением чему, среди прочего, могут служить опубликованные в антологии тексты. Полемизируя со сторонниками социалистических идей, православные публицисты не забывали подчеркивать, что христианство осуждает неразумное и злое употребление собственности и богатства, а не собственность и богатство как таковые. Этот принципиальный момент сторонники социализма обыкновенно игнорировали.

Рассуждая на тему церковного осмысления социализма (как *pro*, так и *contra*), авторы-составители обращают внимание читателей и на такие важные темы, как феномен равенства и свободы, соотношение социализма и нравственности, исследуют проблему так называемой «правды социализма» и, отдельно, «христианский социализм». Для православных публицистов было ясно, что несовершенство социально-экономических условий жизни общества является не причиной, а следствием испорченности человеческой природы. Но для секулярного, более того, атеистического сознания подобный довод не являлся и не мог являться принципиальным. В отличие от сторонников социалистических идей, их критики (по крайней мере, некоторые из них) понимали, что т. н. «правда социализма» может находить себе объяснение в его неприятии «неправды капитализма». Кстати, церковные публицисты (напр., преосвящ. Андрей (Ухтомский)) и сами использовали слово «социализм», соединяя его с прилагательным «христианский» и подразумевая под ним *церковность*.

Преосвященный Андрей противопоставлял такому социализму «социализм физической силы», то есть атеистический социализм, имевший целью построение общества, где земные идеалы полностью диссонируют с идеалами религиозными. Главное, на что обращали внимание церковные публицисты, писавшие о христианском социализме (напр., С. Н. Булгаков), заключалось не в критике социализмом системы социально-экономических идей, а в воинствующем безбожии, с которым социализм, особенно марксовский, прочно соединялся.

Разбирая «правду социализма» и справедливо вспоминая об энциклике папы Римского Льва XIII *Reverentium* (1891), авторы вступительной статьи, к сожалению, дают неправильный перевод ее названия — «О капитале и труде». На самом деле энциклика посвящена вопросам «капитала и труда», но носит название «О новых вещах». Это — мелочь, но все-таки ее учитывать стоит².

Достаточно много места уделено во вступительной статье рассказу о восприятии церковными писателями (и дореволюционного времени, и эмигрантскими, и жившими в условиях господства в СССР социалистической идеологии) идей социализма в период революции и Гражданской войны, а также т.н. советского социализма. Авторы вступительной статьи совершенно правы, замечая, что попытки некоторых клириков сочетать православие с большевизмом в годы революции и Гражданской войны заканчивались, как правило, снятием священного сана и безоговорочным принятием атеистической парадигмы советской власти, а не синтезом христианства и социализма (пример бывшего петроградского священника Михаила Галкина, думается, наиболее показателен).

Не менее показательны и представленные в антологии сентенции о социализме, высказывавшиеся в 1920-х гг. обновленцами. Их тезис о «взаимном дополнении» «правды социализма» и «правды христианства» не столько удивителен, сколько характерен для того времени, когда государственная власть активно провоцировала и поддерживала раскол в Русской Церкви. В этой связи представляется не только уместной, но и более чем оправданной публикация на страницах антологии доклада Александра Введенского, обновленческого «митрополита-апологета-благовестника». Совершенно оправданно и помещение на страницах антологии заявлений православных иерархов и богословов послевоенного времени (в том числе Святейшего Патриарха Пимена (Извекова)) об Октябрьской революции, принесшей угнетенному большинству человечества надежду на освобождение от эксплуатации и гнета (С. 662). В этих вынужденных заявлениях без труда можно найти фразы, почти буквально повторявшие заявления о социализме обновленцев 1920-х гг. Данное обстоятельство представляет несомненный психологический интерес, но не должно рассматриваться как возвращение к социальной риторике вождей и популяризаторов обновленчества первых лет советской власти.

Мне представляется вполне оправданным заключение авторов вступительной статьи о том, что церковные публицисты 2-й пол. XIX–XX вв. не выработали и не могли выработать общей позиции в отношении социализма, «поскольку, не являясь вопросом вероучения, это политическое, социальное и экономическое учение допускало различные трактовки и оценки». Более того, у Церкви и «не было цели дать социализму всеохватное определение о оценку» [Иванов, Амбарцумов, Костромин, Петров, Чемакин, 2023, 60]. Цели, конечно, не было, но необходимость, часто вызывавшаяся

² Несколько отвлекаясь, укажу и на другую досадную неточность: вспоминая о Декларации митр. Сергия (Страгородского) от 16 (29) июля 1927 г., авторы вводной статьи, ссылаясь на энциклопедическую справку прот. Владислава Цыпина, указывают: там говорится, «что „радости и успехи“ Советского государства „наши радости и успехи, а неудачи — наши неудачи“» [Иванов, Амбарцумов, Костромин, Петров, Чемакин, 2023, 51]. На самом деле в Декларации говорилось иначе: «Мы хотим быть православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской Родиной, радости и успехи которой — наши радости и успехи, а неудачи — наши неудачи» (Акты, 1994, 510). Митрополит Сергей *сознательно* говорил не о Советском Союзе, а о Родине.

«политической злобой дня», — была. Читая работы, помещенные в антологии, осознаешь это со всей очевидностью.

Несколько слов следует сказать о структуре книги. На мой взгляд, ее составители поступили правильно, расположив материал в хронологическом порядке, ибо любые тексты должны пониматься во временном контексте. Они опубликовали, снабдив краткими комментариями, материалы, принадлежащие по большей части известным в православных кругах иерархам, клирикам и мирянам (некоторые из последних в дальнейшем приняли священный сан). Авторы-составители поместили статьи (иногда в сокращении) таких известных церковных деятелей, как митрополит (впоследствии патриарх) Сергей (Страгородский), св. митр. Владимир (Богоявленский), митр. Антоний (Храповицкий), св. митр. Вениамин (Федченков), еп. Андрей (князь Ухтомский), архим. Михаил (Семёнов; впоследствии старообрядческий епископ), игум. Филарет (Вознесенский, впоследствии митрополит и первоиерарх РПЦЗ), прот. Александр Иванцов-Платонов, прот. Сергей Булгаков, прот. Иоанн Восторгов, протопресв. Евгений Аквилонов, прот. Николай Чуков (впоследствии митр. Григорий), В. А. Троицкий (впоследствии еп. Иларион), миссионер И. Г. Айвазов, бывший обер-прокурор Св. Синода В. Н. Львов, монахиня Мария (Скобцова) и многих других. В каком-то смысле антология является своеобразной энциклопедией русской церковной мысли прилагательно к теме, связанной с изучением социализма. И в этом ее несомненное достоинство.

Нет сомнений в том, что антология будет востребована и историками Русской Церкви, и исследователями русской мысли, и теми, кто интересуется общественно-политической позицией православных интеллектуалов 2-й пол. XIX–XX вв. по вопросу о социализме как идеологии, оказавшей исключительное влияние на развитие нашей страны в минувшем столетии и до сих пор являющейся «соблазнительной» и притягательной для миллионов людей во всем мире.

Источники и литература

1. Каутский (1905) — *Каутский К.* Из истории общественных течений. (История социализма). СПб., 1905. Т. I.
2. Каутский, Гуго, Лафарг, Бернштейн (1906) — *Каутский К., Гуго К., Лафарг П., Бернштейн Э.* Из истории общественных течений. (История социализма). СПб., 1906. Т. II.
3. Иванов, Амбарцумов, Костромин, Петров, Чемакин (2023) — *Иванов А. А., Амбарцумов И. В., Костромин К. А., Петров И. В., Чемакин А. А.* Церковное осмысление социализма: pro et contra // Православная Церковь и социализм. Вторая половина XIX–XX век / Под ред. А. А. Иванова. СПб., 2023. С. 5–63.
4. Акты (1994) — Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти 1917–1943. Сб.: в 2 ч. / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994.
5. Православная Церковь и социализм (2023) — Православная Церковь и социализм. Вторая половина XIX–XX век / Под ред. А. А. Иванова. СПб., 2023.

Для заметок

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Статьи для публикации принимаются только в электронном виде.

Все статьи проходят обязательное двойное слепое рецензирование.

Перед подачей статьи на официальном сайте журнала <http://izdat-spbda.ru/christian-reading> необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям и способом подачи статьи.

Вся информация —
на официальном сайте журнала
<http://izdat-spbda.ru/christian-reading>

и официальном сайте Издательства
Санкт-Петербургской Духовной Академии
<http://izdat-spbda.ru>

Учредитель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 3, 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: 20.08.2024. Дата выхода в свет: 02.09.2024.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 30,6 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.
Заказ № 128. Тираж 250 экз.