

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



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

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

**Khristianskoye Chteniye**  
**[Christian Reading]**

**№ 1, 2025**

*Scientific Journal*

**HAC**  
**Category K1**

**Publishing House of Saint Petersburg**  
**Theological Academy**  
**2025**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ  
ЧТЕНИЕ**

**№ 1, 2025**

*Научный журнал*

**ВАК**  
**Категория К1**

Санкт-Петербург  
Издательство СПбДА  
2025 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, 2025  
© Saint Petersburg Theological Academy, 2025

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– .  
№ 1 [январь-февраль] : Теология. Философия. История. — 2025. — 332 с.

УДК 281.93(051)  
ББК 86.372.24я5

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

© Авторы статей, 2025  
© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2025

## 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 Philosophy, Associate Professor, Ural State Conservatory named after M. P. Mussorgsky, Ural Federal University, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg);
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. *D. A. Pashentsev*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, The Institute of Legislation and Comparative Law under the Government of the Russian Federation;
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, Institute of Theology, St. Petersburg State University;
16. *Eleni Vlachopoulou*, Doctor of Archaeology, Professor of the University Ecclesiastical Academy in Thessaloniki, Greece;
17. *A. B. Yegorov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy.

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

1. *Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин Герман Михайлович)*, доктор исторических наук, кандидат богословия, Калужская епархия (правлящий архиерей), Издательский Совет Русской Православной Церкви (председатель), Калужская духовная семинария (ректор);
2. *Епископ Истринский Серафим (Амельченков Владимир Леонидович)*, кандидат богословия, доктор теологии, кандидат исторических наук;
3. *Архимандрит Сергей (Акимов Виталий Викторович)*, доктор богословия, полномочный представитель Московского Патриархата по взаимодействию с высшими учебными заведениями Западной Европы (Италия);
4. *Елени Влахопулу (Eleni Vlachorouliou)*, доктор археологии, профессор Высшей церковной академии г. Салоник (Греция);
5. *Александра Андреевна Дорская*, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, профессор, Северо-Западный филиал Российского государственного университета правосудия;
6. *Алексей Борисович Егоров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;
7. *Священник Вацлав Ежек (Václav Ježek)*, доктор философии, профессор византийского богословия и философии Православного богословского факультета в Университете г. Прешова (Словакия);
8. *Дмитрий Игоревич Макаров*, доктор философских наук, доцент, Уральская государственная консерватория им. М. П. Мусоргского, Уральский федеральный университет, Социологический институт РАН (Санкт-Петербург);
9. *Священник Эрменеджильдо Маникарди (Ermenegildo Manicardi)*, доктор теологии, ректор колледжа Капраника, профессор богословского факультета Папского Григорианского университета г. Рима (Италия);
10. *Дмитрий Алексеевич Пащенко*, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, профессор, заслуженный работник высшей школы РФ, Институт законодательства и сравнительного правоведения при Правительстве РФ;
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, Институт теологии Санкт-Петербургского государственного университета;
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

## **К 100-летию преставления святителя Тихона, Патриарха Московского и всея России**

*Священник Александр Мазырин.* Отношение к обновленческому расколу  
Святейших Патриархов Тихона, Сергия и Алексия I: сравнение позиций ..... 12

### **Теоретическая теология**

*Н. В. Цепелева.* Разговор с Богом:  
философский и богословский аспекты диалога..... 20

*С. В. Санаянц.* Ориген и святитель Григорий Чудотворец  
как представители древнецерковного пассивизма..... 28

### **Историческая теология**

*Иеромонах Иона (Поникаровский).* Legio XII Fulminata  
и «ошибка» епископа Аполлинария ..... 44

*А. Ю. Митрофанов.* Хиониты Аммиана Марцеллина:  
к вопросу об этнокультурных представлениях позднеримского историка ..... 49

*В. И. Петрушко.* Некоторые предположения о судьбе  
первого православного епископа Львовского Макария (Гучапского) ..... 79

### **Практическая теология**

*И. В. Астэр, священник Артемий Денискин.* Организационно-правовое  
регулирование социальной деятельности православных учреждений  
в России XVIII – начала XX вв. .... 90

*Священник Павел Патокин.* Программа помощи супругам  
в межличностном кризисе «Супружеские встречи»:  
историко-критический обзор ..... 101

### **Церковное право**

*П. И. Гайденоко.* Канонические ответы  
митрополита Иоанна II Продрома (†1089)  
о непростых сторонах христианского брака на Руси ..... 111

*И. А. Пибавев.* Нормативные правовые акты, регламентирующие  
социальные права священнослужителей Русской Православной Церкви:  
некоторые зарисовки об источниках регулирования статуса духовенства.... 129

### **Материалы VIII Барсовских чтений**

*А. В. Ведяев.* О новых случаях церковного суда  
над архиереями Русской Православной Церкви..... 143

*А. А. Хохлов.* Территориально-культурная локализация  
как фактор церковного правосознания: к постановке проблемы..... 155

## История философии

<i>Г. Н. Самуйлов.</i> Античные гипотезы об управлении мирозданием и людьми (О Провидении: Сенека, Плутарх vs Жозеф де Местр).....	161
<i>А. М. Гагинский.</i> Майнонг и горизонт вопроса о бытии.....	176
<i>Л. А. Карелина.</i> Задача богословия с точки зрения И. В. Киреевского и ее решение в наследии	
<i>А. С. Хомякова</i> и протоиерея Ф. Ф. Сидонского .....	189
<i>А. С. Михайлов.</i> Футурологические сценарии в историософии К. Н. Леонтьева.....	201
<i>Епископ Филарет (Гусев).</i> Отношение к Русской Православной Церкви	
<i>Н. А. Бердяева</i> и <i>И. А. Ильина</i> .....	212
<i>Д. В. Семикопов, А. М. Хамидулин.</i> Казус <i>И. А. Ильина</i> и трансцендентальные основы фашизма.....	219

## История России и Русской Церкви

<i>А. О. Крылов.</i> Дело Дмитрия Тверитинова и политическая борьба в России начала XVIII века.....	234
<i>Е. В. Астафьев.</i> Ревизские сказки насельников Иргизских старообрядческих монастырей 1795 года .....	249
<i>Игумен Ферапонт (Широков).</i> Контроль Учебного комитета при Святейшем Синоде за состоянием библиотек духовных семинарий во второй половине XIX — начале XX века (по материалам отчетов о ревизии).....	267
<i>Протоиерей Константин Костромин.</i> Православные эстонцы начала XX века — законоучители Петербургской епархии .....	275
<i>Священник Евгений Зайцев.</i> Новгородский церковно-археологический музей: от создания до фактического уничтожения .....	288
<i>Иеромонах Никодим (Хмыров).</i> Социально-общественные проблемы русской церковной эмиграции в переписке митрополита Антония (Храповицкого) 1934 г.: обзор и характеристика (по материалам Государственного архива Российской Федерации).....	300
<i>Протоиерей Андрей Сапсай.</i> «Пермский деревенский»: служение епископа Иоасафа (Овсянникова) на Урале в 1966–1973 гг.....	313

## Рецензии

<i>А. С. Пученков.</i> Православные пастыри под немецкой оккупацией. Рецензия на монографию: <i>Петров И. В.</i> Меж двух зол. Православное духовенство на временно оккупированной территории РСФСР в 1941–1944 гг.: монография. М.: НП «Посев», 2021. 744 с.: ил. ....	324
---	-----

# CONTENTS

## **On the 100th Anniversary of the Repose of Saint Tikhon, Patriarch of Moscow and All Russia**

*Priest Alexander Mazyrin.* Attitude Towards Renovatianist Schism of Most Holy Patriarchs Tikhon, Sergius and Alexy I: Comparison of Their Positions..... 12

### **Theoretical Theology**

*Nadezhda V. Tsepeleva.* Conversation with God:  
Philosophical and Theological Aspects of Dialogue..... 20

*Sarkis V. Sanayants.* Origen and St. Gregory the Wonderworker  
as Representatives of Old Church Passibilism..... 28

### **Historical Theology**

*Hieromonk Iona (Ponikarovskiy).* Legio XII Fulminata  
and the “Error” of Bishop Apollinaris of Hierapolis..... 44

*Andrey Yu. Mitrofanov.* The Chionites of Ammianus Marcellinus:  
On the Question of the Ethnocultural Conceptions of the Late Roman Historian .....49

*Vladislav I. Petrushko.* Some Assumptions About the Fate  
of the First Orthodox Bishop of Lvov Macariy (Tuchapsky)..... 79

### **Practical Theology**

*Irina V. Aster, priest Artemiy Denisikin.* Organizational and Legal Regulation  
of Social Activities of Orthodox Institutions  
in Russia in 18<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries..... 90

*Priest Pavel Patokin.* Marriage Encounter –  
Program to Assist Spouses in Interpersonal Crisis:  
Historical-Critical Review ..... 101

### **Canon Law**

*Pavel I. Gaidenko.* Canonical Answers  
of Metropolitan John II Prodromos (†1089)  
on Difficult Aspects of Christian Marriage in Rus’ .....111

*Igor A. Pibaev.* Normative Legal Acts Regulating  
Social Rights of Clergy of Russian Orthodox Church:  
Some Sketches on Sources of Regulation of Clergy Status ..... 129

### **Proceedings of the VIII Barsov Readings**

*Alexey V. Vedyayev.* New Cases of Church Trials  
of Bishops of the Russian Orthodox Church..... 143

*Alexander A. Khokhlov.* Territorial and Cultural Localization  
as Factor of Church Legal Consciousness: Problem Stating ..... 155

## History of Philosophy

<i>Gennady N. Samuylov. Ancient Hypotheses of Governance of Universe and People (On Providence: Seneca, Plutarch vs Joseph de Mestre).....</i>	161
<i>Alexey M. Gaginsky. Meinong and the Horizon of the Question of Being .....</i>	176
<i>Liubov' A. Karelina. Task of Theology According to I. V. Kireevsky and its Implementation in Works of A. S. Khomyakov and Archpriest F. F. Sidonsky .....</i>	189
<i>Artyom S. Mikhailov. Futurological Scenarios in K. N. Leontiev's Historiosophy .....</i>	201
<i>Bishop Filaret (Gusev). Attitude of N. A. Berdyaev and I. A. Ilyin Towards the Russian Orthodox Church.....</i>	212
<i>Daniil V. Semikopov, Artem M. Khamidulin. Casus of Ivan Ilyin and Transcendental Foundations of Fascism.....</i>	219

## History of Russia and the Russian Church

<i>Alexey O. Krylov. Case of Dmitry Tveritinov and Political Struggle in Russia in Early 18<sup>th</sup> Century.....</i>	234
<i>Evgeny V. Astafyev. Revision Tales of Inhabitants of Irgiz Old Believer Monasteries of 1795 .....</i>	249
<i>Hegumen Ferapont (Shirokov). Monitoring the State of Libraries in Theological Seminaries by Educational Committee under Holy Synod in Second Half of 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries (Based on Materials of Audit Reports).....</i>	267
<i>Archpriest Konstantin Kostromin. Orthodox Estonians of Early 20<sup>th</sup> Century – Law Teachers of St. Petersburg Diocese.....</i>	275
<i>Priest Evgeniy Zaitsev. Novgorod Ecclesiastical-Archaeological Museum: from Creation to De Facto Elimination.....</i>	288
<i>Hieromonk Nikodim (Khmyrov). Social Problems of Russian Orthodox Emigration in Letters of Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) in 1934: Overview and Characteristics (According to Materials of State Archive of Russian Federation).....</i>	300
<i>Archpriest Andrey Sapsay. "Perm Villager": Ministry of Bishop Joasaph (Ovsyannikov) in the Urals in 1966–1973.....</i>	313

## Reviews

<i>Alexander S. Puchenkov. Orthodox Pastors Under German Occupation. Monograph Review: I. V. Petrov. Between two evils. Orthodox clergy in the temporarily occupied territory of the RSFSR in 1941–1944. M.: NP "Posev", 2021. 744 p.: ill. ....</i>	324
--	-----

*Священник Александр Мазырин*

## Отношение к обновленческому расколу Святейших Патриархов Тихона, Сергия и Алексия I: сравнение позиций<sup>1</sup>



УДК 94(47+57)+271.2-86-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_12  
EDN QKDBVR

*Аннотация:* В статье рассматривается отношение трех патриархов Московских — Святейших Тихона (Беллавина), Сергия (Страгородского) и Алексия (Симанского) — к существовавшему в период их правления обновленческому расколу. Приводятся их наиболее выразительные высказывания об обновленчестве (официальные и неофициальные), оцениваются их действия по отношению к раскольникам, в особенности применявшаяся ими практика приема кающихся обновленцев в Патриаршую Церковь, выявляются нюансы их позиций. Патриарх Тихон заявлял о безблагодатности обновленцев, обусловленной тяжестью совершенного ими греха, но в случае их искреннего раскаяния готов был проявлять снисхождение вплоть до признания ряда совершенных в расколе хиротоний. Митрополит Сергий делал акцент на наложении на обновленцев патриархом Тихоном запрещения в священнослужении в 1924 г. Главным критерием признания или непризнания обновленческих хиротоний для него было время их совершения (до или после запрещения, которое, по мысли митрополита Сергия, и делало раскольников безблагодатными). Став в 1943 г. патриархом, Святейший Сергий был вынужден довольствоваться и формальными раскаяниями обновленцев (особенно когда таковые в силу директив НКГБ стали массовыми). Святейший Алексий сочетал подходы обоих своих предшественников: следовал введенному патриархом Сергием порядку приема обновленцев, но подчеркивал и тяжесть совершенного раскольниками иудина греха предательства, обрекавшего защитников Церкви на страдания до крови.

*Ключевые слова:* Русская Православная Церковь, святой патриарх Тихон (Беллавин), патриарх (митрополит) Сергий (Страгородский), патриарх Алексий (Симанский), гонения на Церковь, обновленческий раскол, прием в Церковь из раскола, канонические прещения, покаянная дисциплина, церковная икономия, еклесиология.

*Об авторе:* **Священник Александр Владимирович Мазырин**

Доктор теологии, доктор церковной истории, кандидат исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.  
E-mail: am@pstbi.ru      ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6490-9745>

*Для цитирования:* Мазырин А., свящ. Отношение к обновленческому расколу Святейших Патриархов Тихона, Сергия и Алексия I: сравнение позиций // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 12–19.

Статья поступила в редакцию 11.10.2024; одобрена после рецензирования 29.10.2024; принята к публикации 16.11.2024.

<sup>1</sup> Доработанный доклад, сделанный на пленарном заседании XVI международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки» (СПбДА, 24–25 сентября 2024 г.). При написании текста фрагментарно использована диссертация автора (на правах рукописи) «Обновленческий раскол в Русской Церкви и Православный Восток: специфика взаимоотношений неканонической организации с Константинопольской Патриархией и другими Поместными Церквями» на соискание ученой степени доктора теологии по научной специальности 5.11.2. «Историческая теология», защищенная в декабре 2023 г. в диссертационном совете, созданном на базе ПСТГУ и СПбДА.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

---

*Priest Alexander Mazyrin*

## Attitude Towards Renovatianist Schism of Most Holy Patriarchs Tikhon, Sergius and Alexy I: Comparison of Their Positions

UDK 94(47+57)+271.2-86-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_12  
EDN QKDBVR



*Abstract:* The article examines the attitude of three Patriarchs of Moscow – Most Holy Tikhon (Bellavin), Sergius (Stragorodsky) and Alexy I (Simansky) – to the Renovatianist schism in the times their reign. Their most expressive statements (official and unofficial) about Renovatianism are cited, their actions in relation to schismatics are assessed, especially their practice of accepting repentant renovatianists into the Patriarchal Church, and peculiarities of their positions are determined. Patriarch Tikhon declared the gracelessness of the Renovatianists due to the severity of their sin, but in case of their sincere repentance he was ready to be lenient, even to recognize some ordinations performed in the schism. Metropolitan Sergius stressed that Patriarch Tikhon should ban Renovatianists from priesthood in 1924. For him, the main criterion to recognize Renovatianist ordinations or not was the time of these ordinations (before or after the ban, which, Metropolitan Sergius believed, deprived schismatics of grace). On becoming Patriarch in 1943, Most Holy Sergius was forced to be content even with the formal repentance of the Renovatianists (especially when such cases became widespread due to the orders of the NKGB – People’s Commissariat of State Security). His Holiness Alexy I combined the approaches of both of his predecessors: he followed the procedure of accepting Renovatianists introduced by Patriarch Sergius, but he also emphasized the severity of the Judas’ sin that schismatics had committed, which doomed the defenders of the Church to suffer till bleeding.

*Keywords:* Russian Orthodox Church, St. Patriarch Tikhon (Bellavin), Patriarch (Metropolitan) Sergius (Stragorodsky), Patriarch Alexy (Simansky), persecution of the Church, Renovatianist schism, acceptance into the Church from the schism, canonical prohibitions, penitential discipline, Church oiconomia, ecclesiology.

*About the author:* **Priest Alexander Vladimirovich Mazyrin**

Professor, Doctor of Theology, Doctor of Church History, Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher at the St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities.

E-mail: am@pstbi.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6490-9745>

*For citation:* Mazyrin A., priest. Attitude Towards Renovatianist Schism of Most Holy Patriarchs Tikhon, Sergius and Alexy I: Comparison of Their Positions. *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 12–19.

The article was submitted 11.10.2024; approved after reviewing 29.10.2024; accepted for publication 16.11.2024.

Обновленческий раскол — крупнейший в истории Русской Православной Церкви по количеству отпавшего в него духовенства — существовал в течение трех московских патриаршеств: возник в мае 1922 г. при св. Тихоне (Беллавине); затем продолжился при Сергии (Страгородском), 18 лет управлявшем Русской Церковью в сане митрополита и должностях заместителя патриаршего местоблюстителя и местоблюстителя и лишь под конец жизни ставшем патриархом Московским и всея Руси; был окончательно преодолен во 2-й пол. 1940-х гг. при Святейшем Алексии (Симанском). Отношение каждого из них к советскому обновленчеству имело свои особенности и не было статичным. В чем-то свт. Тихон проявлял к обновленцам большую твердость, чем его преемники, в чем-то — меньшую.

Руководители обновленцев, пользуясь насильственной изолированностью св. патр. Тихона, поначалу представляли дело так, что он едва ли не сочувственно отнесся к их начинанию и добровольно передал им высшую церковную власть. Протоиерей-раскольник Александр Введенский заявлял в июне 1922 г.: «Патриарх с нами беседовал около часу или около полутора часов, и он указал нам на ту громадную трудность, с которой нам, в частности, петроградским священникам, придется столкнуться, когда мы, хотя бы временно, возьмем на себя управление церковью. Мы обсуждали подробно часа полтора этот вопрос, и наконец патриарх согласился с необходимостью немедленно, сейчас же сконструировать Высшее Церковное Управление, о чем сделал соответствующую резолюцию на нашей бумаге...» (Введенский, 1922, 21).

Однако как только у свт. Тихона появилась возможность опровергнуть ложь обновленцев о передаче им власти, он это сделал, причем в весьма сильных выражениях. «[Раскольники], — писал он в послании к Церкви в июле 1923 г., — отделили себя от единства тела Вселенской Церкви и лишились благодати Божией, пребывающей только в Церкви Христовой... Все действия и таинства, совершенные отпавшими от Церкви епископами и священниками, безблагодатны, а верующие, участвующие с ними в молитве и таинствах, не только не получают освящения, но подвергаются осуждению за участие в их грехе» (Акты, 1994, 291). Советские обновленцы стали главными пособниками богоборческой власти в уничтожении Православной Российской Церкви, в этом был их тягчайший грех, отделяющий их от Церкви Христовой.

Однако на практике слова патр. Тихона о безблагодатности обновленческих таинств им же подвергались существенной корректировке. Так, на вопрос одного сергиево-посадского священника, как поступить со Святыми Дарами, оставшимися в его храме после священника-обновленца, предстоятель дал указание «их потребить за первой же литургией и сказал: „Я... думаю, что, хотя красные и еретики и служат и причащаются в суд себе и в осуждение, надо все же бояться осудить их Евхаристические Тайны. Предоставьте о сем деле судить Господу“» (Записки, 1999, 52). Как видно, свт. Тихон мог в бытовой обстановке именовать «красных» не только раскольниками, но и *еретиками*, однако как человек святой, не стремившийся вывести рациональную формулу для оценки сложившейся церковной ситуации, он вполне совмещал восприятие обновленцев как безблагодатного еретического соборща с опасением опрометчиво заклеить то, что человеческому разуму неподвластно и относится к Божественным Тайнам.

Патриархом Тихоном был признан целый ряд обновленческих епископских хиротоний, совершенных в расколе епископами старого поставления и их ставленниками. Правила приема обновленцев поначалу были довольно мягкими, хотя и требующими обязательного публичного покаяния раскольников. Согласно постановлению Патриаршего Синода марта 1924 г. для признания действительности епископской хиротонии, совершенной в расколе, требовалось, чтобы хоть *один* из участвовавших в ней архиереев был старого рукоположения (Чины, 2018, 140). В качестве такового годился, например, председатель обновленческого лже-ВЦУ еп. Антонин (Грановский). С наложением на вождей раскольников запрещения в священнослужении патр. Тихон не спешил, для него важнее была духовная сторона дела — искреннее раскаяние в тяжелейшем грехе предательства Церкви.

Митрополит Сергей (Страгородский) в 1926 г. прокомментировал отношение свт. Тихона к обновленцам следующим образом: «На первых порах [он] определил отвлеченно каноническую природу обновленчества как раскол, угрожающий лишением благодати Божией и вечного спасения. Св[ятейший] Патриарх не касался самих деятелей обновленчества, видимо, ожидая их обращения. В отношении прещений он нашел нужным сделать только самое необходимое: объявил недействительными хиротонии, совершаемые архиереями, запрещенными или изверженными, женатыми или второбрачными, а равно и хиротонии, явно нарушающие требования канонов от кандидатов архиерейства или священства (женатые архиереи, второбрачные клирики). И только 5 апреля 1924 года Св[ятейший] Патриарх наложил запрещение на вождей обновленчества, с чем вместе... подпали запрещению и все находящиеся и находившиеся в церковном общении [с] помянутыми вождями» (Официальный ответ, 1927, 2).

Сам будущий патр. Сергей в момент возникновения обновленческого раскола оказался под сильнейшим давлением. Богоборческая власть имела на него особые виды. 7 мая 1922 г. главная партийная газета «Правда» вышла с броской передовицей «„Святейшая“ контрреволюция», в которой был раздел «Раскол в духовенстве». Газета сообщала: «Теперь уже можно говорить о расколе в точном смысле слова. <...> Две части, на которые раскалывается духовенство, еще не сорганизовались – вернее, вторая еще не имеет своего организационного центра. Но самое главное уже налицо: две явственно обнаружившиеся тенденции, два лагеря, которые не только враждебны друг другу, но уже вступают в борьбу. <...> Теперь мы можем насчитать десятками архиепископов, епископов и викариев, которые фактически борются с патриаршим синодским центром» (Раскол в духовенстве, 1922, 1). Первым в списке потенциальных раскольников был указан митрополит Владимирский Сергей (Страгородский).

И действительно, 16 июня 1922 г. им и еще двумя архиереями было подписано воззвание, сразу опубликованное обновленцами в их официозе «Живая Церковь»: «Мы... рассмотрев платформу Временного Церковного Управления и каноническую законность Управления, заявляем, что целиком разделяем мероприятия Временного Церковного Управления, считаем его единственной канонически законной верховной церковной властью и все распоряжения, исходящие от него, считаем вполне законными и обязательными. Мы призываем последовать нашему примеру всех истинных пастырей и верующих сынов церкви, как вверенных нам, так и других епархий» (Воззвание, 1922, 1). «С[ергий] подписал из желания сохр[анить] места для работы, обольстившись обещанием ввести их – Сергия, м[итрополита] Евдокима, архиеп[ископа] Серафима – в ВЦУ. <...> Подписывали в местн[ой] ЧК», – сообщал подробности осведомленный священник [Журавский, 2004, 512].

Чтобы правильнее оценить поступок митр. Сергия, надо принять во внимание, что еще в апреле 1922 г. (до появления обновленческого ВЦУ) он был арестован, а 10 июня Владимирский губсуд приговорил его к трем годам тюремного заключения (со снижением до года по амнистии) (см.: [Лавринов, 2016, 516]). С этим приговором он был отправлен в Нижний Новгород, где через несколько дней и состоялось подписание «меморандума трех». Таким образом, для митр. Сергия вопрос заключался не только во вхождении в ВЦУ, но и в том, оставаться ему «в ЧК» или нет. При этом он в тот момент не мог иметь точной информации об обстоятельствах возникновения раскольнического ВЦУ в мае 1922 г., а обновленцы утверждали, будто бы патр. Тихон добровольно передал им свою власть.

Можно предположить, что соблазнительный шаг митр. Сергия был обусловлен не только приходящими обстоятельствами (арестом и приговором), но и особенностями его экклезиологических воззрений. В его представлении в Поместной Церкви обязательно должно функционировать высшее управление. Его отсутствие приводит к сомнениям в правильности епископских хиротоний, совершаемых на местах. Разные группы архиереев без санкции и координации со стороны высшей церковной власти начнут ставить на одни и те же кафедры своих выдвинутых. Пойдут

взаимные обвинения в расколе и безблагодатности. Через какое-то время станет крайне сложно судить, где совершаются действительные церковные таинства, а где присутствует одна их видимость. А без благодатных таинств будет ли возможно само спасение душ верующих?

В июне 1922 г. трудно было представить, что св. патр. Тихон вернется к исполнению своих обязанностей, равно как не оставалось надежд на то, что назначенный им заместитель митрополит Ярославский Агафангел (Преображенский) сможет возглавить церковное управление. Значит, по логике митр. Сергия, приходилось признавать ВЦУ еп. Антонина, ибо другого в наличии не было (точнее, была еще худшая альтернатива в лице Центрального комитета «Живой Церкви» свящ. Владимира Красницкого).

Летом 1923 г., после освобождения св. патр. Тихона, ситуация изменилась. Русская Православная Церковь вновь обрела каноническое возглавление. В августе 1923 г. митр. Сергий принес публичное покаяние перед патриархом и в дальнейшем занимал по отношению к обновленческому раскольникам жесткую позицию (к их немалому удивлению). Более того, в отношении к раскольничьим священнодействиям он пошел существенно дальше свт. Тихона и своего непосредственного предшественника — патриаршего местоблюстителя митр. Петра (Полянского). При последнем в 1925 г. был составлен проект «Чиноприема обновленческой иерархии», который хотя и предусматривал весьма разборчивое отношение к кающемуся раскольническому духовенству, фактически признавал остальные таинства обновленцев и не требовал совершать их заново (Чины, 2018, 146).

В представлении же обратившегося из раскола митр. Сергия, действительным могло считаться только Крещение, совершенное обновленцами. Важнейшее значение он придавал факту наложения канонического прещения на вождей раскольников св. патр. Тихоном в апреле 1924 г. (вероятно, он сам, вернувшись тогда в патриаршее окружение, и побудил предстоятеля осуществить такой церковно-административный акт). «В силу этого запрещения, — писал митр. Сергий в 1926 г., — непризнание действительности лишь группы хиротоний и священнодействий распространилось на все обновленческие хиротонии и священнодействия. В настоящее время мы мыслим всех обновленческих епископов и клириков состоящими под запрещением и совершаемые ими хиротонии и прочие священнодействия недействительными (исключая крещение)» (Официальный ответ, 1927, 2).

По мнению заместителя патриаршего местоблюстителя, экклезиологическое положение обновленцев (и старообрядцев-беглопоповцев) было хуже положения англикан и старокатоликов. «Старокатоличество и англиканство отложились от Рима, когда он сам представлял собой раскол. Их отложение было, в сущности, выходом из раскола, хотя и не увенчавшимся доселе воссоединением с Церковью. <...> Наоборот, белокрыницкая и обновленческая иерархии возникли с прямой задачей укрепить раскол в его непримиримости к церкви, тяготение верующих душ к истинному священству заглушить подделкой под него, суррогатом, и тем оттеснить православную иерархию и самим стать на ее место. Задача таких обществ не созидание, а расстройство церковного тела. Вот почему, применяя к первым двум обществам порядок церковной экономии, в отношении вторых церковь не видит оснований отступать от акривии канонов, по крайней мере до тех пор, пока позиция этих двух и им подобных расколов не изменится к лучшему» (Сергий Страгородский, 1935, 6–7).

«Позиция» обновленческого раскола заметно изменилась к лучшему для Московской Патриархии в 1943 г., после избрания митр. Сергия патриархом и связанных с этим церковно-политических событий. В ноябре того года нарком НКГБ В. Н. Меркулов выпустил директиву руководителям местных органов госбезопасности: «...в случае желания обновленческого духовенства перейти в патриаршую сергиевскую церковь препятствовать этому переходу не следует. <...> В случае обращения к Вам за советом агентов из обновленческого духовенства, Вам следует рекомендовать подавать заявления на имя патриарха Сергия» («Обеспечивать проверенной агентурой», 2017/2018,

253). Патриархия была проинформирована о принятом решении, о чем в своем дневнике написал архиеп. Григорий (Чуков): «Как сказал Карпов, председатель Совета, обновленцам „дана директива“ о присоединении к Патриарху» (Александрова-Чукова, 2021, 52). Вопрос об искренности покаяния обновленческих агентов НКГБ в свете указанной директивы кажется риторическим. Определить формальные условия принятия «кающихся» раскольников было предоставлено патр. Сергию и Св. Синоду при нем.

Соответствующие правила были выработаны в декабре 1943 г. В соответствии с ними обновленческие клирики должны были приносить покаяние перед указанной церковной властью духовником, при необходимости допускалось и публичное покаяние в храме. Раскольники, рукоположенные еще в канонической Церкви, принимались в сане, имевшемся у них до отпадения в раскол. В отношении хиротоний, полученных в обновленчестве, допускалось их признание для тех кающихся раскольников, «которые усмотрены будут содействующими и споспешствующими воссоединению других, притом и поставлены архиереями, не вызывающими канонических сомнений» (независимо от даты поставления: до или после апреля 1924 г.). Женатые обновленческие «архиереи», не имевшие «решимости расторгнуть существующий брак», принимались в пресвитерском сане «без надежды архиерейства». Второбрачные лжеархиереи могли приниматься только как миряне (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 2 а. Л. 58–59). В эту категорию попадал раскольнический «первоиерарх» Александр Введенский. При этом раскольникам настоятельно рекомендовалось поспешить с покаянием до Пасхи 1944 г., после чего условия их приема могли стать строже. В итоге невоссоединенными остались единицы обновленческих клириков с А. И. Введенским во главе.

Что касается патр. Алексия (Симанского), то он в момент возникновения обновленческого раскола в мае 1922 г., в то время — первый викарий Петроградской епархии, епископ Ямбургский, — оказался в самом эпицентре драматических событий. Священномученик митрополит Петроградский Вениамин (Казанский) выпустил свое известное послание, в котором констатировал отпадение от Церкви прот. Александра Введенского и его сораскольников. Епископ Алексей безуспешно умолял митр. Вениамина не делать этого (см.: [Фирсов, 2014, 377]). После ареста правящего архиерея он на правах старшего викария принял расколоторцев в церковное общение и по факту признал обновленческое лже-ВЦУ. «Страшно тяжело все эти дни... — писал он тогда своему духовнику митр. Арсению (Стадницкому). — Чрезвычайное решение по снятии отлучения с Пр[отоиерея] Введенского явилось неизбежным. Б[ыть] может, этим охранится безопасность тех многочисленных несчастных, которые стоят у раскрытых могил» («Видно не испили», 2000, 79–80).

Вопреки надеждам еп. Алексия, его соблазнительный поступок не спас митр. Вениамина, что стало личной трагедией будущего патриарха. С раскольническим ВЦУ он старался никаких деловых контактов не поддерживать и в конце июня 1922 г. направил ему заявление о сложении с себя обязанностей управляющего Петроградской епархией (В Высшее Церковное Управление, 1922, 10). Разумеется, это не осталось без последствий. «Епископ Алексей, — писал о нем в 1927 г. митр. Сергей, — допустил в прошлом ошибку, но имел мужество ее исправить. Притом, он понес такое же изгнание, как и некоторые из его теперешних недоброжелателей» (Алчущие правды, 295). С 1927 г. архиепископ, затем митрополит Алексей был ближайшим соратником митр. Сергия, неизменным членом Временного Патриаршего Священного Синода при заместителе местоблюстителя, вплоть до его роспуска в 1935 г. При Высокопреосвященном Алексии в августе 1929 г. вышло и синодальное постановление, гласившее, что «все священнодействия, совершенные обновленческими клириками после 15 апреля 1924 г., недействительны» (Акты, 1994, 644). Синодальные акты о приеме обновленцев в 1943–1944 гг. также, разумеется, появились при его участии.

При этом оценки сути обновленческого раскола со стороны патр. Алексия I были жестче, чем со стороны патр. Сергия. В частности, ему приписывались (А. Б. Свенцицкий) слова: «Обновленческий раскол ужасен не тем, что был у них женатый епископат

и так далее, а прежде всего тем... что по наущению дьявола они — А. И. Введенский, В. Красницкий и другие — совершали литургию на крови...» — то есть помогали советским карательным органам осуществлять репрессии в отношении церковных ревнителей (Свенцицкий, 1997, 38–39). Очень выразительную оценку обновленчеству Святейший Алексий дал в 1947 г. при вручении архиерейского жезла новопоставленному еп. Исидору (Богоявленскому, первому ректору Ленинградской духовной академии): «Еще недавно мы переживали расколы и разделения в Церкви нашей, и среди них — худший из всех бывших расколов — раскол обновленчества; худший потому, что он презрел все самое священное в Церкви, нарушил все церковные Правила; вся деятельность раскольников была предательством Церкви; как язва, как червь подтачивала она тело церковное; носила на себе печать Иудина окаянства, печать хулы на Духа Святаго...» (Речь, 1947, 50).

Подводя итог и несколько упрощая картину, можно сказать, что все три патриарха Московских, которым довелось иметь дело с обновленческим расколом, видели в нем явление внецерковное и безблагодатное. Но если св. патр. Тихон делал акцент на *тяжком грехе* обновленцев, лишаящем их благодати, то патриарх (митрополит) Сергей — на факте *запрещения* их в священнослужении, то есть на административном акте высшей церковной власти. Патриарх Алексий в плане управленческих решений был полностью солидарен со своим непосредственным предшественником, но в плане сущностной оценки обновленчества как *иудина предательства* был ближе к свт. Тихону.

## Источники и литература

### Источники

1. Акты (1994) — Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / Сост. М. Е. Губонин. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. 1064 с.
2. Александрова-Чукова (2021) — *Александрова-Чукова Л. К.* Архиерейский Собор 21–23 ноября 1944 года, его цели и задачи: свидетельство участника — архиепископа Григория (Чукова) // Церковь. Богословие. История. 2021. № 2. С. 49–67.
3. Алчущие правды (2010) — Алчущие правды: Материалы церковной полемики 1927 года / Сост., авт. вступ. ст. свящ. А. Мазырин, О. В. Косик. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. 424 с.
4. В Высшее Церковное Управление (1922) — В Высшее Церковное Управление // Живая Церковь. 1922. № 4–5. С. 10.
5. Воззвание (1922) — Воззвание // Живая Церковь. 1922. № 4–5. С. 1.
6. Введенский (1922) — *Введенский А. И., прот.* Церковь и Революция. [Уход патриарха Тихона]: Доклад во дворце Урицкого 4-го июня 1922 г. Пг.: Тип. при Смольном, 1922. 31 с.
7. «Видно не испили» (2000) — «Видно не испили мы до дна всю чашу положенных нам испытаний». Письма епископа Ямбургского Алексия (Симанского) митрополиту Новгородскому Арсению (Стадницкому). 1921–1922 гг. / Публ. М. И. Одинцова // Исторический архив. 2000. № 1. С. 35–84.
8. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 2 а.
9. Записки (1999) — Записки священника Сергея Сидорова, с приложением его жизнеописания, составленного дочерью, В. С. Бобринской. М.: Изд-во ПСТБИ, 1999. 296 с.
10. «Обеспечивать проверенной агентурой» (2017/2018) — «Обеспечивать проверенной агентурой из числа духовенства»: Директивы НКГБ СССР о Поместных Соборах Русской Православной Церкви 1943 и 1945 гг. из архива Службы безопасности Украины / Публ. А. Бермана и Р. Скакуна // Церковно-исторический вестник. 2017/2018. № 24–25. С. 247–257.
11. Официальный ответ (1927) — Официальный ответ Заместителя Российского Патриаршего Местоблюстителя Высокопреосвященного Митрополита Сергея на письмо одного

из обновленческих архиереев // Церковные ведомости, издаваемые при Архиерейском Синоде Русской Православной Церкви за границей. 1927. № 9–10. С. 1–3.

12. Раскол в духовенстве (1922) — Раскол в духовенстве // Правда. 1922. 7 мая.

13. Речь (1947) — Речь Святейшего Патриарха Алексия, произнесенная при вручении жезла новопоставленному епископу Таллинскому и Эстонскому Исидору в Никольском соборе в г. Ленинграде // Журнал Московской Патриархии. 1947. № 7. С. 50.

14. Свенцицкий (1997) — *Свенцицкий А. Б.* Они были последними? М.: Грааль, 1997. 192 с.

15. Сергей Страгородский (1935) — *Сергий (Страгородский), митр.* Значение апостольского преемства в инославии // Журнал Московской Патриархии. 1935. № 23–24. С. 3–11.

16. Следственное дело (2000) — Следственное дело Патриарха Тихона: Сб. док. по материалам ЦА ФСБ РФ. М.: Изд-во ПСТБИ; Памятники исторической мысли, 2000. 1048 с.

17. Чины (2018) — Чины приема в Православную Церковь из обновленческого раскола. Документы Патриарха Тихона и Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра 1923–1925 гг. / Публ. свящ. А. В. Мазырина и диак. С. К. Николаева, вступ. ст. и примеч. свящ. А. В. Мазырина // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 85. С. 133–149.

## Литература

18. Журавский (2004) — *Журавский А. В.* Во имя правды и достоинства Церкви: Жизнеописание и труды священномученика Кирилла Казанского в контексте исторических событий и церковных разделений XX века. М.: Сретенский м-рь, 2004. 864 с.

19. Лавринов (2016) — *Лавринов В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М.: Об-во любителей церковной истории, 2016. 736 с.

20. Фирсов (2014) — *Фирсов С. Л.* «Власть и огонь»: Церковь и советское государство. 1918 — нач. 1940-х гг. Очерки истории. М.: ПСТГУ, 2014. 474 с.

*Н. В. Цепелева*

## Разговор с Богом: философский и богословский аспекты диалога

УДК 1(091):26-1:27-1  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_20  
EDN XMGYAU



*Аннотация:* В статье рассматриваются философские и богословские аспекты диалога, который человек ведет с Богом в поисках смысла бытия и смысла своего существования. На примере учений М. М. Бахтина, В. С. Библера, М. Бубера, Э. Левинаса, Х. Яннараса и исследований, принятых прот. Георгием Завершинским, выделяются концептуальные характеристики диалога, существующие в философии и богословии. Вслед за М. Бахтиным диалог в философии автор рассматривает как саму характеристику бытия, а диалогические отношения — как смысловые отношения. Однако философский разговор с бытием, как показывает автор, приводит человека к ситуации спора-согласия с собой и с другими личностями. Человек оказывается в «коридоре голосов», не находя онтологической истины. На примере работ М. Бубера, Э. Левинаса и Х. Яннараса показан иной тип построения разговора с Богом. За Бытием (Богом) признается факт абсолютной истины, с которой человек внутренне согласен, но тем не менее ведет с Богом постоянный разговор, стремясь выстроить свою жизнь в правильном русле по воле Бога. Такой диалог является экзистенциальным событием для человека, однако онтологически он характеризуется дистантной формой, осуществляется рационально-волевыми усилиями человеческой личности. Автор статьи показывает принципиальные отличия христианского диалога с Богом. Концептуальное своеобразие евхаристического диалога раскрывается сквозь призму онтологии личности Х. Яннараса, которая позволяет иначе представить и обосновать религиозный характер диалога — как ипостасного единения, полностью обновляющего природу человека.

*Ключевые слова:* коммуникация, полифония, личность, диалог культур, ипостась, монолог, другой, богословие, Евхаристия.

*Об авторе:* **Надежда Валерьевна Цепелева**

Кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Новосибирской православной духовной семинарии, г. Обь (Новосибирская область).

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4825-1928>

*Для цитирования:* Цепелева Н. В. Разговор с Богом: философский и богословский аспекты диалога // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 20–27.

Статья поступила в редакцию 23.01.2024; одобрена после рецензирования 17.02.2024; принята к публикации 05.03.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

---

*Nadezhda V. Tsepeleva*

## Conversation with God: Philosophical and Theological Aspects of Dialogue

UDK 1(091):26-1:27-1  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_20  
EDN XMGYAU



*Abstract:* The article discusses philosophical and theological aspects of the dialogue that man has with God in search of the meaning of being and the meaning of his own existence. Using the teachings of M. M. Bakhtin, V. S. Bibler, M. Buber, E. Levinas, H. Yannaras and the research undertaken by Archpriest Georgy Zavershinsky as examples, the dialogue's conceptual characteristics existing in philosophy and theology are highlighted. Following M. Bakhtin, the dialogue in philosophy is considered as the very characteristic of being, and dialogic relations are considered as semantic relations. However, a philosophical conversation with being, as shown in the article, leads a person to a situation of dispute-consent with himself and with other individuals. A person turns out in a "corridor of voices", unable to find the ontological truth. Using works of M. Buber, E. Levinas and H. Yannaras as example, a different type of building a conversation with God is presented. Being (God) is recognized as a fact of absolute truth, with which a person internally agrees, but, nevertheless, maintains a continuous conversation with God, striving to develop his life in the right direction according to the will of God. Being an existential event for a person, such a dialogue is ontologically characterized by a distant form, and is carried out by rational-volitional efforts of the human personality. The article presents crucial differences distinguishing Christian dialogue with God. The conceptual uniqueness of Eucharistic dialogue is revealed through the prism of personality ontology developed by H. Yannaras, which makes it possible to differently imagine and justify the religious essence of the dialogue, i.e. as a hypostatic union that completely renews human nature.

*Keywords:* communication, polyphony, personality, dialogue of cultures, hypostasis, monologue, other, theology, Eucharist.

*About the author:* **Nadezhda Valeryevna Tsepeleva**

Candidate of Philosophical Sciences, Docent; Associate Professor of the Department of Humanities at the Novosibirsk Orthodox Theological Seminary (Ob city, Novosibirsk region).

E-mail: cepelevanv@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4825-1928>

*For citation:* Tsepeleva N. V. Conversation with God: Philosophical and Theological Aspects of Dialogue. *Khristsianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 20–27.

The article was submitted 23.01.2024; approved after reviewing 17.02.2024; accepted for publication 05.03.2024.

Феномен диалога как основы плодотворного межсубъектного взаимодействия и особого характера мышления стал в современной культуре основополагающим и всеохватным. Наверное, никто уже не сомневается в тезисе, что диалоговые отношения являются универсальными (ср.: [Библер, 1990, 19]). В этом состоит причина актуальности проблемы диалога во всех сферах деятельности: в философствовании, в естественных и гуманитарных науках, в теологических системах и пр. В образовании даже существуют целые школы диалога, направленные на формирование у детей диалогического сознания, свободного от монокультурного восприятия действительности.

Актуальность обращения к теме диалога в теологическом контексте дополняется вопросом о роли Церкви в выстраивании личных отношений с Богом. Может ли христианин построить личные отношения с Богом на основе философской веры? Может ли он разговаривать с Богом вне храма и религиозных обрядов, таинств? Каков характер диалога с Богом? Все эти вопросы фокусируются вокруг широкой и глубокой проблемы — проблемы истинной и неистинной коммуникации с Богом и, соответственно, с бытием и другими людьми. Как поделить ли человек в подлинной коммуникации с бытием или живет в мире иллюзий? Выстраивает ли человек действительный разговор с Богом, или живет в плену собственного разномыслия? Что способен уловить человеческий слух в мировой полифонии? Что, наконец, мы имеем в виду, когда говорим о выстраивании личных отношений человека с Богом в философском и богословском аспектах диалога?

Таков небольшой перечень вопросов, связанных с проблемой диалога. Для рассмотрения данной проблематики нам представляется важным обратиться к ее основе — к сравнительному анализу онтологических аспектов философского и религиозного диалога.

### **Философский диалог как «коридор разномыслия»**

В философии начиная с XX в. диалог рассматривают как саму структуру бытия (см., напр.: [Бахтин, 2003, 213]). При этом сам поступок, как мы помним, у Бахтина оказывается текстом (см.: [Бахтин, 1986, 302]). Человек оказывается в ситуации многоголосия, постоянного речетворчества, находясь постоянно в полилоге со многими другими сознаниями (см.: [Бахтин, 1986, 308]). Неслучайно В. С. Библер, последователь Бахтина, отмечает, что диалог представляет собой прежде всего разговор философских миров, философских парадигм (см. подр.: [Библер, 1990, 292–293]). На наш взгляд, данный полилог представляет собой разновидность философского диалога, который ведет человек сам с собой в поисках смысла. М. Бахтин замечает: «Отношение к вещи... не может быть диалогическим. Отношение к смыслу всегда диалогично. Само понимание уже диалогично» [Бахтин, 1986, 317]. В этом контексте становится понятной характеристика диалога как некоего спора-согласия, который ведет человек по отношению к бытию. Можно ли говорить в этом случае о присутствии двух сознаний, включенных в диалогический контекст? По Бахтину, за этим диалогическим контактом текстов стоит «контакт личностей» [Бахтин, 1986, 385]. На наш взгляд, здесь можно также говорить о разных подходах к бытию, разных интерпретациях бытия, существующих в полилогической коммуникации с бытием. Здесь, мы полагаем, речь идет об экзистенциальном поиске истинного в противовес неистинному и неподлинному пониманию бытия.

Мыслитель выделяет различные формы диалогичности: «доверие к чужому слову, благоговейное приятие (авторитетное слово), ученичество, поиски глубинного смысла, *согласие*, его бесконечные градации и оттенки (но не логические ограничения и не чисто предметные оговорки), наслаивания смысла на смысл, голоса на голоса, усиление путем слияния (но не отождествления), сочетание многих голосов (коридор голосов), дополняющее понимание, выход за пределы понимаемого» и т. п. [Бахтин, 1986, 317]. Диалог у Бахтина представляет собой динамичный процесс. Мы можем констатировать его многоуровневость, вариативность и иерархичность. Человек,

находящийся в поисках смысла, выходит на новый уровень диалога с бытием. Находясь в ситуации речетворчества — как своего собственного, так и других сознаний, человек видит прежде всего «разговор миров», столкновение разных концепций, разных смыслов, формулируемых тем или иным субъектом, поступком, событием. Но они (эти миры, эти голоса) существуют прежде всего внутри него, внутри вопрошающего человека: человек убеждает и спорит «внутри себя», он впускает в свое сознание те вопросы, «голоса», идеи и смыслы, которые волнуют его самого. Этот диалог может завершиться экстатическим состоянием — выходом за пределы понимаемого, за пределы себя. Таков философский тип диалога и, собственно, его пределы.

Сам М. М. Бахтин, как мы знаем, концептуализировал диалог как своеобразный карнавал. Это действительно так: человеческое «я» предстает в виде различных масок, личин, сбрасываемых или разоблачаемых с целью открытия своего истинного, глубинного «я». В этом диалоге личин мы не можем знать достоверно о своем «я» или «я» другого. Мы не можем знать о подлинности речетворчества, которое осуществляет другой и сам человек. Отдает ли себе отчет сам человек в подлинности совершающегося диалога? Каковы его критерии? Будучи захвачен карнавалом реальности, *онтической* структурой бытия, человек может так и не подняться на уровень онтологического диалога. Он может вести диалог с собственной маской и личиной, а не с глубинным, личностным основанием бытия (своим или другим); наконец, сама маска (одна из личин «я») может вести диалог. В «карнавальном» диалоге человек может обнаружить в себе другое «я» или, по терминологии Ф. М. Достоевского, «подпольного человека», но так и не обнаружить подлинного «я».

Можно выделить еще одну черту подобного диалогизма. Н. К. Бонецкая делает знаковое, на наш взгляд, замечание относительно диалогизма Бахтина (см. подр.: [Бонецкая, 1993]). Она отмечает, что по сравнению с идеей всеединства, характерной для русской религиозной философии, где «я» и «другой», «я» и «мы» практически сливаются нераздельно, у Бахтина присутствует скорее протестантское чувство «другости» другого. Она пишет, что «православному человеку не присуще это чувство „другости“ другого, столь заостренное у Бахтина...» [Бонецкая, 1993, 91].

### Религиозный диалог: разговор с Богом или с самим собой?

Иной тип диалога демонстрирует верующее сознание. В религиозном диалоге человек ведет разговор прежде всего с Богом, он обращается к некоей Абсолютной Личности. В диалогической структуре бытия, представленной в религиозном мировидении, истина присутствует в вертикальном измерении. Следовательно, диалог из поиска истины превращается во встречу с Истиной, становясь диалогом с Богом. М. Бубер характеризует данный тип диалога как опыт переживания личной встречи с Богом (см. подр.: [Бубер, 1993]). Диалог становится для человека экзистенциальным событием: это встреча с Другим «я». Более того, перед нами не столкновение или согласие разных сознаний или интерпретаций бытия. Перед нами определенное отношение к самой сути бытия, к ее онтологическому основанию. Диалог переносится из мира явлений в мир сущностей, при этом человек сталкивается с *врожденным «ты»*. Неслучайно М. Бубер, выделяя три разновидности диалога (подлинный, технический и монологический), отмечает, что в подлинном диалоге «врожденное „ты“ человека стремится стать реальностью. Оно прорывается в мир явлений, человек начинает иначе выстраивать свои отношения с бытием. М. Бубер призывает человека поддерживать глубоко личностное и интимное отношение с Богом, подобное тому, что имело место у ветхозаветных пророков. Отношения «я-ты» у Бубера взаимны, они становятся основой межличностных отношений с другими людьми. На их основе выстраивается определенная этическая система.

Об этой стороне религиозного диалога очень подробно рассуждает Э. Левинас, отдавая приоритет в построении диалога с Богом не вере, а ответственности и заботе о ближнем.

У Левинаса в его религиозном типе диалога присутствует идея троичности, понимаемая в этическом контексте. Двусторонний диалог «я-ты» реализуется через поступок, через отношение к другому человеку, в образе которого выступает Бог. Левинас таким образом соединяет в диалоге религию и мораль: с одной стороны, разговор с Богом, глубоко личностная вера, а с другой стороны — ответственность и справедливость по отношению к человеку. Именно отношение с другим человеком открывает присутствие Бога. Вследствие этого человек наделяется некоторыми обязанностями в отношении ближних. Так возникает личная ответственность за других, связанная с долгом и справедливостью. «Набожный — значит справедливый», — отмечает Левинас [Левинас, 2004, 336].

Подводя промежуточные итоги о религиозном типе диалога, можно сказать, что в религии разговор человека с Богом — это прежде всего общение с Богом, это молитва. Онтологической основой диалога является вера в Бога. Характеризуя диалог, представленный в иудаистической традиции в интерпретации Бубера и Левинаса, можно отметить следующее: ни в диалоге Бубера, ни в диалоге Левинаса человек не осознает «ты» как собственную инаковость, как свое подлинное существование. Между Творцом и тварью наличествует онтологическая пропасть. Человек видит в «ты» маяк, путеводную звезду, он ведет разговор с Богом, но спасает себя сам. Взаимность диалога «я-ты», основанная на подобной вере, является экзистенциальным событием, встречей, но не становится для человека экзистенциальным со-бытием (совместным бытием). Диалог осуществляется на ментальном уровне: это верующее сознание вступает в разговор с Богом. Вероятно, поэтому Бубер описывает диалогическую реальность разговора с Богом словом «между», то есть «посреди», «посередине».

### Богословский тип диалога Х. Яннараса

Диалог человека с Богом в христианстве — это не только экзистенциальное событие, личная встреча с Богом, это не только обращение человека, взывающего и взывающего Истину и обретающего ее в согласии с волей Бога. Исходя из христиански понятого диалога, буберовская идея «врожденного „ты“» оказывается наполненной другими смыслами: «и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк 17:21). И еще: «впрочем не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк 22:42). Новое осмысление диалогических отношений связано с иной метафизикой и онтологией христианства. В христианстве, как пишет греческий богослов митр. Иоанн (Зизиулас), само «бытие Бога соотносительно: невозможно говорить о бытии Бога вне понятия общения... Троица — понятие онтологически изначальное... Вне общения у Божественной сущности, „Бога вообще“, нет онтологического содержания, нет реального бытия» [Иоанн Зизиулас, 2006, 11]. Эта особенность бытия Бога характеризует отличие христианского мировоззрения от других видов монотеизма.

Христианский тип диалога, по замечанию другого греческого богослова — Х. Яннараса, строится *по образу тринитарного единства* (см. подр.: [Яннарас, 2005]). Диалогичность опирается на принцип ипостасности человеческого и Божественного бытия: «Отче Святыи! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы... Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин 17:11, 20:21). Единение людей уподобляется существенному единству Лиц Святой Троицы. О создании из людей такого единства — Церкви, и молился Господь Иисус Христос Своему Небесному Отцу. Указав идеал Церкви в единодушии Лиц Святой Троицы, Он в той же молитве говорил: «пусть любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них» (Ин 17:26).

Заметим, что в этом диалоге нет спора-согласия, здесь нет двух сознаний, сомневающих и ищущих истину, открывающих новые смыслы в оживших для современников текстах, здесь нет философского «коридора разномыслия». Здесь мы имеем приглашение к единению: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой

и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр 3:20). Но это единение не столько ментальное, сколько изначально онтологическое: оно совершается не столько на уровне сознания человека, сколько на уровне его бытия в мире и в вечности.

Христианский тип диалога, по замечанию Х. Яннараса, можно назвать евхаристическим диалогом, поскольку в его основе лежит главное христианское таинство — Таинство Евхаристии (см. подр.: [Яннарас, 1992]). Христос говорит: «Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе: так и вы, если не будете во Мне. Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают» (Ин 15:4–6). Евхаристический диалог предполагает вхождение человека в иную онтологическую реальность через Иисуса Христа и Церковь. Тесное единение людей в одном Теле Церкви, по ап. Павлу, возможно потому, что дан новый принцип жизни — жизнь в Духе: «потому что через Него и те и другие имеем доступ к Отцу, в одном Духе» (Еф 2:18). Х. Яннарас пишет: «Евхаристия объединяет жизнь человеческих личностей в общении Богочеловеческой природы Христа... выявляет экзистенциальный и одновременно богословский характер этического совершенства человека» (цит. по: [Завершинский, 2017, 235]). Здесь ключевыми идеями и характеристиками диалога становятся: синергичное взаимодействие Бога и человека, кенозис Бога, обожение, Церковь, таинства, Евхаристия.

С точки зрения христианского диалога человек остается немощным во грехе до прихода Христа. Но человеческая природа, воипостазированная Богом, подверглась радикальному исцелению, дошла до состояния нового века, Царствия Божия. Человек, благодаря евхаристической Жертве Христа, смог приобщиться к новой жизни. Евхаристический диалог является проявлением любви Бога к человеку: «ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин 3:16). Таким образом, евхаристический диалог, представленный в учении Х. Яннараса, опирается на идею ипостасности бытия Бога и человека. Этот тип диалога носит онтологический характер. Ипостасность бытия Бога и человека дает возможность преодолеть трагизм человеческого бытия, раздвоенность и расколотость сознания (так называемые «коридоры голосов»), даруя человеку полноту бытия, наполняя человеческую пустоту, которая и является, собственно, основой его диалогичного, вопрошающего бытия. Что удивительно при этом: Бог наполняет человека так, что диалог с Богом не превращается в монолог.

Идею христианского евхаристического диалога, существующего по образу тринитарного единства Св. Троицы, прот. Георгий Завершинский дополняет такими характеристиками, как жертвенность и покаяние. По мнению прот. Георгия, М. Бубер упускает из диалога жертвенность, а Э. Левинас — Божественные истоки побуждения вступать в подлинный диалог. Прот. Георгий Завершинский, выстраивая «идеальную» концепцию диалога, соединяет элементы диалога Бубера, Левинаса, Х. Яннараса, отмечая добровольную жертвенность и покаяние как необходимые черты подлинного диалога. Он описывает подлинный диалог как способность распознавания в себе и другом «вечного „ты“», как признание ценности другого, как примирение с Богом, осуществляющееся через покаяние. Определяя добровольную жертвенность как неотъемлемую характеристику диалога, прот. Георгий отмечает, что в этом плане Иисус Христос действовал диалогически, исходя из любви и выполняя волю Отца. Плодом Божественного диалога является сотворение и спасение мира. В основе этого диалога лежит **онтология отношения**, а образом бытия такого отношения является любовь.

Христианский (евхаристический) тип диалога опирается также на **онтологию личности** (см. подр.: [Мефодий Зинковский, 2014]). Если индивидуализм в контексте личностной онтологии возникает как результат изменения ипостасного человеческого бытия, не согласного с волей Бога, то необходим отказ от своеволия и избрание тесного, аскетического пути для духовного личностного возрастания, для восстановления

нарушенной иерархии — «дух-душа-тело» — в человеческой экзистенции. Это позволит освободить и проявить личное, самовластное начало в человеке, которое призвано управлять человеческой природой, а не быть ведомым человеческими страстями. При этом важно именно самовластное, а не своевольное личное начало. В этом ключе неоченимую пользу вносит аскетическая практика — тот инструмент, при помощи которого возрождается, исцеляется падшее человеческое естество, осуществляется победа над страстями. Следование Христу рассматривается не как простое человеческое старание, волевое участие в упражнении добродетели, но как согласие и деятельный ответ на совершаемое Богом дело спасения человека. При этом особое значение приобретает покаяние как способ восстановления утраченного диалога. Именно в результате покаяния происходит прощение и примирение человека с Богом. Вспомним, что архим. Софроний (Сахаров) отмечал, что человек не может вступить в диалог любви, если нераскаянный грех беспокоит его сердце. Если грех представляет собой результат отделенности, разрыв от ипостасного бытия с себе подобными или с Богом, то покаяние означает признание данного разрыва, признание невозможности своего существования без Бога. Так характер диалога становится иным — покаянным и молитвенным, основанным на христианском (православном) богословии.

### Заключение

Таким образом, можно констатировать определенные особенности философского, религиозно-философского и богословского (христианского) подхода к диалогу. При этом, как было показано выше, следует говорить об особом христианском типе диалога, который обозначен в терминологии Х. Яннараса как *евхаристический диалог*.

Для философии диалог — это смысловая коммуникация, поиск смысла, это разговор философских миров, ценностей, это диалог вопрошающих сознаний. В религиозном мировосприятии к этому перечню добавляется личная встреча с Богом. Диалог обретает не только горизонтальное, но и вертикальное измерение. Он становится для человека важным экзистенциальным событием, определяющим его дальнейшую жизнь. В богословском типе диалога, представленном в христианском (православном) миропонимании, показана единая органическая жизнь во Христе.

Богословский диалог открывает для человека иную онтологическую реальность. В верующих в меру их соединения со Христом открывается единая богочеловеческая жизнь — «всё во всём» — в единстве животворящего Духа. Кроме того, здесь надо обратить внимание на результаты богословского (евхаристического) диалога. Вхождение в иную онтологическую реальность становится для человека возможностью восстановления целостности человеческого существования (экзистенции), восстановления нарушенной иерархии «дух-душа-тело», что способствует ликвидации душевно-телесной рассогласованности бытия человека, преодолению отчуждения человека, трагизма человеческого бытия. Вхождение в иную онтологическую реальность способствует устранению греха разделения. Так восстанавливается ипостасное единство человеческой природы, которое в итоге заканчивается преображением человеческой природы, обожением.

Надо сказать, что идея личности, которую развивает Х. Яннарас в своем учении о человеке и евхаристическом типе диалога, позволяет иначе представить и обосновать религиозный характер диалога, а именно: диалога как ипостасного единения. Эта идея позволяет рассмотреть диалог не просто как отношение, но и как обмен свойствами; это взаимообогащение, связанное с приобретением новых свойств посредством богообщения. В основе такого понимания диалога лежит богословская идея перихорезиса, то есть взаимного проникновения (взаимного общения) свойств Божественной и человеческой природы в Богочеловеке Иисусе Христе. Богословский подход к диалогу делает перихорезис возможным и для человека. В. Н. Лосский пишет: «Христос становится человеком по любви, оставаясь Богом, и огонь Его Божества навсегда воспламеняет человеческую природу; вот почему святые, оставаясь

людьми, могут быть причастниками Божества и становиться богами по благодати» [Лосский, 2006, 530]. В этом плане следует отметить, что именно христианство диалогично в подлинном смысле, поскольку здесь диалог возникает как целостный феномен, охватывающий всего человека, а не только сферу сознания. Ментальный характер диалога, присутствующий в философском и религиозно-философском его типах, снимается онтологическим характером, который появляется в богословском подходе к диалогу, но при этом богословский (евхаристический) диалог не превращается в монолог.

## Источники и литература

1. Бахтин (2003) — *Бахтин М. М.* Диалог // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений: в 7 т. М.: Русские словари, 2003. Т. 5. С. 207–240.
2. Бахтин (1986) — *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986.
3. Библер (1990) — *Библер В. С.* От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1990.
4. Бонецкая (1993) — *Бонецкая Н. К.* М. М. Бахтин и традиции русской философии // Вопросы философии. 1993. № 1. С. 83–93.
5. Богуславская (2011) — *Богуславская С. М.* Диалог в трудах М. М. Бахтина // Вестник ОГУ. 2011. № 7 (126) / июль. С. 17–23.
6. Бубер (1993) — *Бубер М.* Я и Ты. М.: Высшая школа, 1993.
7. Завершинский (2011) — *Завершинский Г., прот.* Богословие диалога. Бубер и христианство // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 3 (35). С. 30–42.
8. Завершинский (2017) — *Завершинский Г., прот.* Богословие диалога: Тринитарный взгляд / Науч. ред. и коммент. С. А. Чурсанова. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017.
9. Иоанн Зизиулас (2006) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2006.
10. Левинас (2004) — *Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004.
11. Лосский (2006) — *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006.
12. Мефодий Зинковский (2014) — *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие личности в XIX–XX вв. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.
13. Яннарас (2005) — *Яннарас Х.* Избранное: Личность и Эрос. М.: РОССПЭН, 2005.
14. Яннарас (1992) — *Яннарас Х.* Вера Церкви. Введение в православное богословие. М.: Центр по изучению религий, 1992.

*С. В. Санаянц*

## Ориген и святитель Григорий Чудотворец как представители древнецерковного пассибилизма

УДК 27-9"02"-284

DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_28

EDN UGESEI



*Аннотация:* Несмотря на антагонизм христианского провозвестия и языческой античности, некоторые философские идеи проникали в богословие отцов и учителей Древней Церкви, формируя в дальнейшем определенное развитие христианского догматического сознания. В частности, идея Божественного бесстрастия, принятая практически единогласно, встретила сопротивление в Новое и Новейшее время не только в среде интеллектуальной философской элиты Европы, но и в церковном богословском сознании. Бесстрастие, воспринятое из стоического и других философских направлений античности, вступало в контраст с Живым Богом Писания. Перед лицом языческих интеллектуалов христианские писатели древности пытались оправдать слишком антропоморфного Бога Библии, используя аллегорические и педагогические приемы толкования текстов, где говорится о Божественном пафосе. Бесстрастный Бог не мог быть уличен в изменчивости, Ему была чужда любая скорбь. Бог есть ничем не омрачаемое блаженство, которое определено Его природой. С данной философской максимой не во всем соглашались некоторые церковные писатели и святые отцы. В частности, Ориген и его ученик свт. Григорий Чудотворец упоминают о Божественном страдании (сострадании) не в контексте более позднего христологического дискурса двойства природ, но описывая его как основание и причину Воплощения Бога. Ориген, несмотря на свою твердую позицию в отношении Божественной бесстрастности, в одной гоимии говорит о страдании во внутритроичном межличностном бытии. Святой Григорий в духе современного персонализма утверждает превосходство воли и свободы Бога над любой формой природной детерминированности. Оба этих мыслителя могут быть с известной оговоркой названы предшественниками современного богословия Божественного страдания.

*Ключевые слова:* *ἀπάθεια*, Ориген, святитель Григорий Чудотворец, страдание Бога, архимандрит Лев (Жилле), *passio caritatis*.

*Об авторе:* Саркис Вадимович Санаянц

Аспирант кафедры богословия Московской духовной академии.

E-mail: focus1987@bk.ru

*Для цитирования:* Санаянц С. В. Ориген и святитель Григорий Чудотворец как представители древнецерковного пассибилизма // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 28–43.

Статья поступила в редакцию 19.06.2024; одобрена после рецензирования 23.07.2024; принята к публикации 16.08.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

---

*Sarkis V. Sanayants*

## Origen and St. Gregory the Wonderworker as Representatives of Old Church Passibilism

UDK 27-9"02"-284

DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_28

EDN UGESEI



*Abstract:* Despite antagonism between the Christian message and pagan antiquity, certain philosophical ideas penetrated into the theology of the fathers and teachers of the ancient Church, later shaping a certain development of Christian dogmatic consciousness. In particular, the idea of Divine impassibility accepted almost unanimously met resistance in the modern and contemporary times not only among the intellectual philosophical elite of Europe, but also in the church theological consciousness. The impassibility adopted from Stoicism and other philosophical strands of antiquity came into contrast to the Living God of the Scripture. To counter pagan intellectuals, Christian writers of antiquity attempted to justify the too anthropomorphic God of the Bible by using allegorical and pedagogical methods of interpreting texts that speak of Divine pathos. An impassible God could not be caught out in being changeable; he was devoid of any sorrow. God is the bliss not darkened by anything that is determined by his nature. Some church writers and holy fathers did not agree with this philosophical maxim in all points. For example, Origen and his disciple St. Gregory the Wonderworker mention Divine suffering (compassion) not in the context of the later Christological discourse of the two natures, but describing it as the basis and cause of God's Incarnation. Despite his firm position on Divine impassibility, in one of his homilies, Origen speaks of suffering in the intra-trinitarian interpersonal being. In the spirit of modern personalism, St. Gregory asserts the superiority of God's will and freedom over any form of natural determinacy. Both of these thinkers can with some reservation be called the forerunners of the modern theology of Divine suffering.

*Keywords:* ἀπάθεια, Origen, St. Gregory the Wonderworker (Thaumaturgus), suffering of God, Archimandrite Leo (Gillet), passio caritatis.

*About the author:* **Sarkis Vadimovich Sanayants**

Postgraduate Student of the Moscow Theological Academy.

E-mail: focus1987@bk.ru

*For citation:* Sanayants S. V. Origen and St. Gregory the Wonderworker as Representatives of Old Church Passibilism. *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 28–43.

The article was submitted 19.06.2024; approved after reviewing 23.07.2024; accepted for publication 16.08.2024.

## Введение. Антагонизм истории и современности

Ярослав Пеликан подчеркивает, что учение о Божественном бесстрастии<sup>1</sup> отмечено значительным влиянием греческой античной мысли. В этой связи богословы Церкви стояли перед сложной дилеммой: с одной стороны, Бог показан в Писании как независимый и трансцендентный Источник всего сущего, с другой — Он же связан со Своим народом, испытывает эмоции, гнев и печаль, радость и раскаяние. Как примирить обе эти позиции, при этом используя ставшее традиционным для христианской эллинистической мысли учение о Божественной ἀπάθεια (см.: [Пеликан, 2007, 50])? Это учение подразумевало два вывода: свободу Бога от страданий и любой изменчивости, а также безразличие Бога по отношению к страданиям людей, некий образ стоической безмятежности. И свв. отцы, следуя традиционному античному взгляду на природу Бога как неизменного и бесстрастного, принимали это учение как аксиоматическое. Аргументация свт. Григория Чудотворца, которая будет упомянута ниже, станет традиционной для данной проблематики. Даже такой противник использования философии в богословии, как Тертуллиан, в своих богословских спорах ссылается на учение об *apatheia* как на библейское, хотя Библия не дает оснований уверенно заключить, что Бог абсолютно апатичен в Своей самодостаточности по отношению к миру (см. подр.: [Пеликан, 2007, 51]). Святитель Афанасий Великий, Дидим Слепец, Феодор Мопсуестийский, свт. Кирилл Александрийский, свт. Григорий Нисский и другие мыслители Церкви принимали философское положение о самодостаточности и бесстрастии Бога, поскольку Он совершенен и прост, а мир — тварен и сложен. Даже намек на страсть в Боге рассматривался как богоухульство (см. подр.: [Пеликан, 2007, 51]).

Конец XIX и нач. XX в. ознаменованы переходом от понимания бесстрастности Бога к пониманию Его пассивности<sup>2</sup>, т.е. сострадания миру, в том числе и страстности Его природы. Как говорит Р. Бохем, доктрина страдающего Бога становится все более популярна в западном богословии с кон. XIX столетия. Как заметил М. Релтон еще в 1917 г., «учение о страдающем Боге будет играть очень важную роль в теологии века, в котором мы живем» (цит. по.: [Bauckham, 1984, 6]). Пророческие слова Релтона сбываются в том, что страдающий XX в. переполнен злом, и учение о бесстрастии божества, свойственное традиционной христианской мысли, изменилось на представление об участии Бога в страдании мира. Владимир Немыченков, цитируя одного западного богослова, подчеркивает особенность современного взгляда на Божественное участие в судьбах мира как одно из решений проблемы теодицеи: «единственное заслуживающее доверия богословие для Освенцима то, которое делает Бога заключенным в этом лагере»<sup>3</sup>. Следовательно, пережив 1-ю пол. XX в., многие богословы отказались от традиционного богословского осмысления Божественной природы как *apatheia* и стали именоваться «богословами страдающего Бога». Как в среде протестантских богословов, так и в среде католических известных мыслителей, таких как Г. У. Бальтазар, данный подход является во многом необходимым для решения проблемы зла, особенно во времена войн, Холокоста и прочих ужасных событий XX в. Отказом от бесстрастия божества обосновывается «нравственное требование солидарности Бога со страждущим человечеством и всем тварным миром» [Немыченков, 2016, 170], где страстность Бога выводится из страданий Христовых в Его земной

<sup>1</sup> «Бесстрастный» (на греческом ἀπάθεια (*apatheia*), на латинском *impassibilitas*) имеет значение «не поддающийся воздействию внешней силы», в более расширительном смысле — «неспособный подвергаться воздействию внешней или внутренней силы». См.: [Sarot, 1990, 365].

<sup>2</sup> Термин «пассивизм» (и связанное с ним определение богословов-пассивистов) образован от английского *divine passibility* — обозначает доктрину страдающего Бога (от греч. *pathe* или англ. *passion* — страсть, страдание). Данный термин введен с той целью, чтобы разграничить пассивизм и теопассивизм — ересь, осужденную Древней Церковью. См.: [Ткачев, 2023, 47].

<sup>3</sup> См.: Surin K. "The Impassibility of God and the Problem of Evil" (цит. по.: [Немыченков, 2016, 170]).

жизни, в том числе сострадательности Ему Отца и Духа, Которые вместе с Сыном со-страждут всему творению (см.: [Немыченков, 2016, 170–171]).

В этом отношении представляют интерес некоторые отрывки из гомилий Оригена и трактат свт. Григория Чудотворца, специально посвященный проблеме разрешения антиномии страсти (страдания) Бога, отраженной в Священном Писании, и античной максимы божественного бесстрастия, которая была принята Древней Церковью в полемике с языческой философией.

## Ориген и *apatheia*

О том, что Бог бесстрастен, говорили уже мужи апостольские. Апологеты подчеркивали бесстрастность Логоса и Бога в пику греческим богам, проявлявшим страстность. Сын, по св. Иустину, сначала явил Себя страстным, а после, в парусии, уже будет бесстрастен, явит Себя в славе. В данном случае играет роль не только полемика с языческим пониманием страстных богов, но и спор с гностиками, в частности с Феодотом, который говорил о страстности Софии, из-за чего началось движение в плероме. Феодот при этом заявлял, что Верховный Бог сострадателен. Святитель Климент Александрийский считает это утверждение непочтительным, поскольку наличие сострадания во Всемогущем Боге признает Его страстность, «потому что сострадание — это страсть одного к страсти другого» (Clemens. Excerpta ex Theodoto, 30, 2; цит. по: [Euzaguirre, 2006, 136]). Пресвитер Климент Александрийский, верный стоической традиции и находящийся в оппозиции к языческой религии, настаивает на Божественной бесстрастности. Противоречие между страстностью Бога Библии и бесстрастностью философского понимания Бога для Климента являет лишь семантическую проблему: это не говорит о Боге в Себе, но мы должны довольствоваться тем, что можем говорить о Нем исходя из своей немощи. Таким образом, Божественные страсти, показанные в Священном Писании, необходимо понимать аллегорически. По мнению Тертуллиана и Псевдо-Ипполита, признание в Боге страстности равносильно богохульству. Таким образом, до Оригена страстность в Боге рассматривалась как богохульство, и о ней упоминают только гностик Феодот, а также монархиане, чтобы подчеркнуть единство Отца и Сына, пострадавшего во Христе (Clemens. Excerpta ex Theodoto, 30, 2. Цит. по: [Euzaguirre, 2006, 137]).

Ориген использует классическое философское описание Божественного существа: «Бог бесстрастен, неизменен и нетварен» (Ο Θεός ἀπαθής ἐστίν, ὡς καὶ ἄτρετος, καὶ ἄκτιστος (Origen. Selecta in Ezechielem. Cap. XVI // PG. T. 13. Col. 809, l. 43)). Он следует за греческой онтологией, восходящей в том числе к Платону и Аристотелю. Бог, как говорит Ориген в «О Началах», есть абсолютная монада, которая не допускает в Себе каких-либо изменений. В комментарии на Евангелие от Иоанна Ориген утверждает, что Бог бесстрастен, поскольку неизменен. В гомилии на книгу Чисел, в которой говорится, что Бог не подобен человеку в Своих действиях и мыслях (Числ 23:19), Ориген говорит о том, что отличие Бога от человека в том, что первый абсолютно бесстрастен (см.: [Grant, 1966, 29]). Также многие другие его тексты говорят о том, что Логос по Своей Божественной природе бесстрастен, но в силу воплощения приобщился немощи человеческого восприятия. Выражения о страстях Бога надо понимать исключительно аллегорически (см.: [Euzaguirre, 2006, 141]).

Согласно канонам греческой классической метафизики Бог должен мыслиться как не имеющий аффекта в своей сущности, ἀπαθής. Когда в Писании идет речь об эмоциях Бога, здесь используется антропоморфный язык, на котором Писание обращается к человеку. Ориген полемизирует против Маркиона, защищая бесстрастность Бога в ветхозаветных текстах. Если отвергать Ветхий Завет из-за эмоций, которые текст приписывает Богу, то, как подчеркивает Ориген, тогда мы должны отвергнуть и Новый Завет, поскольку в нем Бог также изображается аффективным, гневным, что и дало повод Маркиону вычеркнуть часть текста из Евангелий (см.: [Brill, 1992, 329]). Места, в которых говорится об эмоциях в Боге, необходимо понимать

аллегорически (*tropice*), как это делали философы, раздумывая над текстами мифов. Бог по природе не испытывает ни чувств, ни эмоций, не волнуется и всегда остается неподвижен, «пребывая на вершине блаженства» (см.: [Grant, 1966, 29]): «Божественная природа далека от всякого чувства, эмоции и изменения; она всегда остается неподвижной и невозмутимой, на вершине блаженства» (Origen. Num. hom. XXIII, 2. 6; цит. по: [Scheck, Hall, 2009, 141]). Слова о радости и печали, по Оригену, относятся к самому примитивному способу прочтения текста, к плоти Писания, которая обращена к *оулос*. При этом в некоторых местах гомилии Оригена можно заподозрить в том, что он приписывает Богу эмоциональную жизнь, чувства и зависимость Его блаженства от моральной жизни людей. Например, чуть ранее в гомилии на Числа, XXIII, 2.4, Ориген говорит о том, что наши поступки могут огорчить Самого Бога, ведь «наш порочный образ жизни вызывает плач и печаль не только на земле, но и на небесах... человеческие грехи огорчают самого Бога... голос Того, Кто скорбит, когда говорит: „Мне жаль, что я создал человека на земле“» (Origen. Num. hom. XXIII, 2. 6; цит. по: [Scheck, Hall, 2009, 140]). При этом Богу свойственна не только скорбь о живущих порочно, но и радость о добротельных: «Несомненно, что там, где радость празднуется во имя добра, будут скорбеть о тех, кто находится в противоположном положении» (Origen. Num. hom. XXIII, 2. 6; цит. по: [Scheck, Hall, 2009, 141]).

Можно ли говорить, что Ориген противоречит сам себе? В этом отрывке, по мнению Джона Мозли, со всей очевидностью можно видеть, как сталкиваются два описания Бога, синтез которых — необходимость совместить библейское описание Бога с философской доктриной Его неизменности, простоты, бесстрастности, независимости от внешних факторов — непросто давался богословам Ранней Церкви. С одной стороны, Бог скорбит о человеке, о его падении, с другой — Бог совершенен, не может стать лучше или хуже, поскольку Его природа есть полнота. Даже намек на наличие какой-либо «страстности» в Боге говорил бы против совершенства Его природы: она была бы определяема чем-то извне, изменчива (чувства, которые возникают и проходят), двигалась бы от лучшего к худшему или наоборот (см.: [Mozley, 1926, 62]). Мозли подчеркивает, что такие аффекты, как радость и печаль, не обязательно говорят об изменчивости самой Божественной природы, о ее несовершенстве. Но данная антиномия не могла вместиться в сознание античного образованного человека, каковыми были отцы и учителя Церкви. Ориген, основываясь на тексте Священного Писания, замечает, что эмоции и чувства в Боге допустимы, хотя бы и как символы, аллегории. Притом за этими символами стоит какая-то особая реальность, представление о безразличном Боге, промышляющем о мире. Но, как подчеркивает Мозли, Ориген отказывается от того, чтобы соединить эти два положения о Боге: блаженный в Своей неизменной природе Бог и затронутый миром Творец и Промыслитель. Второе описание (описание взаимодействия) реально тогда, когда Бог эмоционально вовлечен в ситуацию мира, что противоречит первому положению. И если чувства в Боге не такие же, как у людей, это не дает нам право говорить, что они вовсе не присущи Ему, хотя и в возвышенной форме (см.: [Mozley, 1926, 62]). Впоследствии Ориген резюмирует данную позицию так: в библейском тексте «все, что движимо Божественной силой, изображено человеческим языком или передано хорошо известными обычными человеческими чувствами. Именно в этом смысле говорится, что Бог гневается, слушает или говорит». Ориген был апологетом христианского взгляда на Божественное совершенство в споре с языческой философией, которая видела в Боге, изображенном в Священном Писании, мифологический образ. Таким образом, великий апологет встал на защиту высоких представлений о бесстрастии Божественного существа (см.: [Euzaguirre, 2006, 138]).

Несмотря на констатацию Божественной бесстрастности, благодаря которой Ориген защищает христианское богословие от обвинений в чрезмерно антропоморфном изображении Бога в Священном Писании, великий дидаскал настаивает на главном атрибуте Бога — любви. Все действия Бога в Ветхом Завете являются педагогикой, через которую Бог в любви к людям ведет их к спасению. Даже очевидно жестокие

описания событий должны рассматриваться как аллегории Божественной педагогики, отражающей истину о природе Божественной любви: видимости жестокости и гнева помогает людям через страх оставить свои греховные пути. Жан Даниелу резюмирует: «Бог Оригена — это чистая любовь, а Его гнев — всего лишь видимость гнева» [Danielou, 1955, 281]. Таким образом, для Оригена главным мотивом действий Бога по отношению к миру являлась любовь, как в воплощении, так и до него.

### Иез 16:5: «*παθεῖν τι ἐπί σοί*»

В поздней гомилии на книгу прор. Иезекииля Ориген меняет свой взгляд на проблему аффектов, используя библейский нарратив для описания характера Бога как жалостливого и горящего над нашими пороками. Бог в нижеприведенном отрывке не рассматривается как Абсолют, изолированный от проблем мира. В отличие от философского Абсолюта Бог Писания — страдающий Бог (см.: [Grant, 1966, 30]). Он страдает Израилю, брошенному всеми народами. Ориген, толкуя отрывок из Книги прор. Иезекииля, приводит в пример человека, который может сострадать другому человеку, только если сам способен на некую форму такого же страдания, рождающего милосердие. И в Боге, как говорит Ориген, прежде страдания в Воплощении присутствовало сострадание:

Если бы Он не страдал, Он не пришел бы разделить нашу человеческую жизнь. Сначала Он страдал, а затем спустился и открыл Себя (*primum passus est, deinde descendit et visus est*). Итак, что же это была за страсть, которую Он испытывал ради нас? (*Quae est ista, quam pro nobis passus est, passio?*) Это страсть (страдание) любви (*Caritatis est passio*). <...> Ибо Сам Отец, Бог вселенной, Который великодушен, полон милосердия и сострадания (Пс 102:8), разве Он тоже не страдает каким-то образом? Неужели вы игнорируете то, что, когда Он управляет человеческой реальностью, Он страдает от человеческих страстей? Воистину, Господь, ваш Бог, принял ваш образ поведения (*mores*), как человек принял бы своего сына. Итак, Бог принимает наш образ действия, как Сын Божий несет наши страсти. Сам Отец не бесстрастен (*Ipse Pater non est impassibilis*)... и ради нас Он переносит человеческие страсти (*et propter nos humanas sustinet passiones*) (Origen. In Ezechielem Nomilia. VI, 6; цит. по: [GCS, 1925, 384–385]).

Библейские ссылки на страсти Бога рассматривались как антропоморфные выражения, которые должны были быть истолкованы в метафорическом смысле. Ориген долгое время придерживается этого типа интерпретации, но в гомилии на прор. Иезекииля он прямо говорит о Божией *passio caritatis*, что, кажется, приводит к противоречию между Божественной бесстрастностью и страстью. Ориген решает эту проблему, утверждая, что «страсть милосердия», или «филантропия», должна принадлежать предсуществующему Логосу. На самом деле именно она и является причиной воплощения (см.: [Euzaugirre, 2006, 135]). Предварительным условием воплощения была *passio caritatis*, страсть милосердия, или страсть (страдание) любви. Движение милосердия, подразумевающее дальнейшее схождение Бога в мир, является аналогом человеческой страсти жертвенной любви, которая, судя по Оригену, предсуществует в Боге. Милость есть не следствие, но причина воплощения (см.: [Euzaugirre, 2006, 142]). Данный текст противоречит другим местам, в которых Ориген полемизирует с аффективностью богов языческих мифов, однако он представляет большой интерес для сторонников Божественного пассивизма. Здесь, как замечает один западный исследователь, Ориген борется с самим собой, когда, с одной стороны, подчеркивает антропоморфизм текстов Писания, где говорится о Божественных эмоциях, с другой — столь же явно подчеркивает аффект сострадания в Боге (см.: [Witham, 2010, 25]).

Есть исследователи, которые говорят, что здесь мы имеем ярко выраженную форму оригеновской педагогики. В подобной манере до Оригена писал Филон

Александрийский, подчеркивая, что «антропоморфные» места Писания служат наставлением для читающих. Роберт Грант пытается увидеть в такой радикальной перемене Оригена влияние сщмч. Игнатия Богоносца, который говорил о страдающем Боге<sup>4</sup>, а также Татиана или же других авторов, но все они употребляли теопасхистские выражения исключительно в контексте воплощения: бесстрастный Бог стал страдающим человеком (см. подр.: [Grant, 1966, 31–32]). Ориген пытается найти изначальную причину, по которой Бог стал человеком, чтобы страдать. Все страсти, описанные в Библии и приписываемые Богу, трактуются Оригеном, вслед за Филоном, как Божественная манера адаптации языка коммуникации. Язык Бога как бы становится человеческим, или «приспосабливается» от большего к меньшему, подобно тому как взрослые принимают определенную форму общения с детьми (см.: [Euzaguirre, 2006, 143–144]). Как скажет Ориген в гомилии на Евангелие от Матфея, «Мы не видим Его таким, каков Он есть, но таким, каким Он становится для нас в соответствии с домостроительством» (Origen. In Mt. Com., XVII, 19; см. также: [GCS, X-2, 640; Euzaguirre, 2006, 145]). Таким образом, сосуществование выражений страстного и бесстрастного в отношении Бога может быть истолковано как педагогика языка: Бог бесстрастен в Себе, но страстен для нас. Единственный язык, который мы имеем, говоря о Боге, — это человеческий язык, использующий аналогию наших чувств и страстей.

Когда речь идет о Боге в Самом Себе, традиционно (особенно сильно данное влияние заметно со времени проникновения идей Ареопагитского корпуса в богословие Церкви) богословы используют исключительно негативный язык апофатической теологии. Страсти, которые в платонической традиции не приписывались душе, будучи ей чужды (бестелесное — бесстрастно) как имеющие материальную природу, в античности в целом рассматривались как не свойственные божественной сфере бестелесного и человеку по его духовной природе. Данная точка зрения отражена в богословии свт. Кирилла Александрийского, который говорил о бесстрастии Божественного естества из-за его бестелесности: «...Божественное естество, как бестелесное, не причастно страданию» (Деяния Вселенских Соборов, 1996, 146). Богу не могли быть приписаны страсти, поскольку они чужды даже душам людей, имеющим родство с умопостигаемой сферой. Страсти же появлялись от смешения души и материи. Но, как замечает Роберт Грант, сейчас мы не разделяем такой взгляд на страсти, и развитие психологии дает нам все основания считать их естественными для человека, в том числе и для Бога (см.: [Grant, 1966, 32]).

В гомилии на прор. Иезекииля Ориген говорит, что Бог «плачет» о тех, кто отрекся от Него, и что «это происходит **от страсти любви**» (*Et hoc venit ex amoris affectu* (Origen. In Ezechielem Homilia. XIII, 2; цит. по: [GCS, 1925, 443]). Также в комментариях на Евангелие от Матфея Ориген отмечает: «Бесстрастный, будучи человеколюбив, пострадал, так как испытал жалость» (ὡς φιλόανθρωπος πέπονθεν ὁ ἀλαθῆς τῷ σπλαγχνισθῆναι (Ориген, 2013, III, 831))<sup>5</sup>. Логос, будучи бесстрастен по Божественной природе, имел жалость и сострадание к людям, страсть (аффект) любви. Очевидно, что ἀλαθῆς в данном случае не противоречит любви и жалости, которые испытывает

<sup>4</sup> «Бог во плоти... сперва подверженный, а потом не подверженный страданию» (Игнатий Богоносец, 1988, 104).

<sup>5</sup> Ср.: «...extractus est a possessoris potestate, secundum **miserordiam** Dei Patris: qui **miseratus** est plasmati suo, et dedit salutem ei, per Verbum» («...исторгнут из власти обладателя по **милосердию Бога Отца, Который сжалился над Своим созданием** и даровал ему спасение, восстановив его через Слово» (Irenaeus. Contra haereses. Lib. V. Cap. XXI (46) // PG. T. 7. Col. 1182)). Сщмч. Иринеи Лионский в знаменитом труде «Против ересей» подчеркивает, с одной стороны, что Бог «Отец всего весьма далек от чувств и страстей, бывающих у людей» («proveniunt **hominibus, afflictionibus et passionibus**»); с другой — Он же «весь чувство» (...**totus cum sit sensus** (31), et totus spiritus, **et totus sensuabilitas**...)» (Irenaeus. Contra haereses. Lib. II. Cap. XIII (31) // PG. T. 7. Col. 744)). Ему чужды человеческие страсти и эмоции, но Он не чужд возвышенных и благих чувств, таких как жалость или сострадание (**miserordiam**), что впоследствии будет отрицать Фома Аквинат, как форму страдательности, несвойственной простому Божественному существу.

Бог к людям, чтобы «умалиться». Видимое противоречие снимается, когда мы будем понимать Бога как полностью независимого (или *αλαθής*) от какого-либо диктата необходимости Его природы, как это могло быть заявлено в тех философских системах, где Бог просто «не мог» жалеть или скорбеть, поскольку это не входило в возможности Его природы<sup>6</sup>.

Мир как предмет заботы Творца подвигает блаженную бесстрастную Божественную любовь Троицы стать любовью страстной, страдающей, чтобы умереть за объект Своей любви. Как говорит прот. Борис Бобринский, осмысляя рассматриваемое нами место из гомилии Оригена, «это Божие страдание таково, что понуждает Его — понуждением любви — броситься в бездну, где погибает человек» [Бобринский, 2010, 14].

Можно сделать несколько выводов:

1. «Если бы Он не страдал, он не пришел бы разделить человеческую жизнь», — говорит Ориген о предсуществующем Логосе. Внутри Самой Божественной реальности есть «страсть», как об этом написано в пророческих текстах Ветхого Завета: страсть «милости», филантропии, сострадания. Иначе, как через наличие этой страсти, невозможно объяснить причину Воплощения (см.: [Бобринский, 2010, 146]). Ориген здесь проводит заметную границу, водораздел, который отличает эллинизирующую мысль от христианского провозвестия: Божественное благо и любовь хотя и характеризуются свойствами бесстрастия, но Бог свободен в Своем могуществе любить страстно, то есть быть затронутым предметом Своей любви. Именно абсолютная свобода Божественного бытия определяет, как любит Бог. Данная мысль не могла вестись в сознание языческого философа — чтобы Бог переживал за людей и сходил в мир для того, чтобы принести Себя в жертву. Недвижимое Божественное благо свободно движимо любовью к миру — эта идея была «эллинам **безумие**» (1 Кор 1:22), поскольку понятие *apatheia* трансформируется из независимой самодостаточности в свободную зависимость любви. Как подчеркивает Фрэнсис Янг, «христиане не подразумевали под *apatheia* Бога ту бесстрастность, которую подразумевали эпикурейцы» [Young, 2014, 86], поскольку Бог есть прежде всего личное, а уже после бесстрастное бытие. Ориген, используя философский концепт в споре с Цельсом, пытался подчеркнуть, что все поступки Бога руководимы не страстью относительно Своего *ego*, но они направлены исключительно на благо другого, они руководимы Его неизменной любовью (см.: [Young, 2014, 88]).

2. Бог и страстен, и бесстрастен одновременно. Бесстрастие — это абсолютная свобода Бога любить и страдать за другого, как внутри Своего Троичного бытия (между Лицами Троицы), так и вовне. Известный пассивист Юрген Мольтман толкует рассматриваемое место из гомилии Оригена на прор. Иезекииля как описание страданий внутритроичной жизни между Отцом и Сыном. Отец в отдавании Своего Сына на смерть терпит «боль искупления». Также и Сын носит на Себе страдание мира. Таким образом, страсть (или страдание) любви между Богом и миром несут на себе отпечаток страдания любви Отцом и Сыном. Божественное страдание любви внутри Троицы как бы продолжает (выявляет) себя вовне через Воплощение и смерть Сына Божия (см.: [Moltmann, 1993, 24]). Все это не умаляет, как скажет впоследствии свт. Григорий Неокесарийский, но прославляет Божественное бытие, поскольку Оно подвигает Себя на унижение и страдание ради блага тех, Кого любит. Самуэль Фернандес пришел к выводу, что Ориген «признает, что Бог из милосердия, пользуясь своей свободой, превзошел пределы, наложенные на Него величием Его бытия, поскольку для икономии Бог становится тем, что несовместимо с величием Его природы» [Moltmann, 1993, 147]. Таким образом, бесстрастие Бога есть Его свободное, ничем не омраченное желание страдать из милосердия и любви к человеку.

<sup>6</sup> Прекрасно данную мысль, которая отличает языческое понимание невидимого Абсолюта от христианского видения свободы Бога, выразил Карл Барт: «Он абсолютен, бесконечен, возвышен, активен, бесстрастен, трансцендентен, но во всем этом Он — Тот, Кто любит в свободе, Тот, Кто свободен в Своей любви, и поэтому не является Своим пленником» (см.: [Barth, 1956, 187]).

## Свт. Григорий Чудотворец: «К Феопомпу. О возможности и невозможности страданий для Бога»

Произведение «К Феопомпу. О возможности и невозможности страданий для Бога» свт. Григория Неокесарийского посвящено обсуждению вопроса о том, как возможно совместить Воплощение и смерть за людей с фактом Божественного природного бесстрастия. В этом смысле данное произведение представляет собой уникальный апологетический трактат, который целиком посвящен вопросу разграничения теопасхизма и икономии Божественного спасения (см.: [Стрельцов, 2019, 221]). Цель данного сочинения, сохранившегося только на сирийском языке, заключалась в апологии христианского видения Бога: для греческого ума языческого философа идеи Божественного пассивизма были неприемлемы, воплощение и страдания богов относились исключительно к области мифов. Святой Григорий высказывает следующую идею, которая могла служить оправданием против претензий язычника Феопомпа: Бог свободен действовать так, как этого хочет Он Сам, не будучи связан никакой внешней (и даже внутренней) необходимостью. Достоинством Бога является то, что Он, будучи блаженным, принимает на Себя страдания ради людей по Своему свободному решению (см. об этом: [Морескини, 2011, 208]). Если рассматривать подобные произведения, которые говорят о Божественном страдании, то, как констатирует Николай Сагарда, они сводятся к признанию того, что восприятие Богом, бесстрастным по существу, страстной природы, которая повлекла за собой смерть на Кресте, не является чем-то унижительным, поскольку оно имело благую цель. Бесстрастный Бог «через страдание сделался страданием для страданий» (Мефодий Олимпийский, 2006, 333). Такие мотивы мы находим у других святых того времени: у свт. Александра Александрийского, Афанасия, Дионисия и др.

Главное, на чем акцентирует внимание святитель в данном произведении – разграничение природного и морального бесстрастия. Подразумевает ли бесстрастие, свойственное Богу по природе, Его безучастность и холодную отстраненность? Как известно, блаженство богов в некоторых античных философских традициях включало в себя полную апатию в отношении бед мира смертных (см.: [Сагарда, 1913а, 311]). Святитель Григорий выделяет в Боге примат свободы над необходимостью, над природными ограничениями античных богов. Бог прежде всего волен совершать даже невозможное для божества<sup>7</sup>, то есть страдать как бесстрастный. Но, спрашивает оппонент святителя, не является ли препятствием к страданию Бога Его бесстрастная неизменная природа? Бог свободен во всем, отвечает святитель, даже в принятии страданий, которые Он совершает по икономии для исцеления людей, потому что страданием Он побеждает страдания (см.: [Сагарда, 1913а, 313]).

В споре с языческим философом Феопомпом, придерживавшимся эпикурейской точки зрения относительно божественной *apatheia*, свт. Григорий говорит, что для истинного, бесстрастного и совершенно благого Бога не страдать ради людей, которые являются предметом Его постоянной заботы, было бы наивысшей формой страдания. По подобию аристотелевского Ума, мыслящего самого себя, или блаженных богов Эпикура, отстраненных от забот мира, Феопомп видит достоинство истинного бога в блаженстве и бесстрастии, в наслаждении самим собой в покое одиночества. Святитель признает, что такой бог даже с точки зрения смертных не заслуживает никакого уважения: кто не придет на помощь своему другу, тот недостойн даже называться человеком, что же тогда говорить о Боге, Который намного превосходит людей в Своей благодати (см. подр.: [Сагарда, 1913а, 315–320]).

Святитель Григорий строит свою апологию на том, что Бог не связан никакой природной необходимостью, Он свободен даже страдать. Но Его страдание

<sup>7</sup> Как его понимали прежде всего античные философы, избличающие мифы о страстных богах.

не является аналогичным страданию тварных существ. Как объясняет Николай Сагарда, «Бог имеет возможность страдать, только Он не страдает от страданий, не поражается ими, — Ему можно приписать *passio*, но не его последствия — *dolor*» [Сагарда, 1913а, 325].

Рассмотрим некоторые отрывки из текста апологии.

Не богохульствуй, о Феопомп, и не подчиняй Бога силе необходимости, противопоставляя воле Его природу. Ибо, если Бог не делает того, что Он хочет, то отсюда, действительно, следует, что Его постигает величайшее страдание, так как [в таком случае] должно сказать, что воля Божия подчинена природе... (цит. по: [Сагарда, 1913б, 838]).

Как видно из текста, основная идея свт. Григория заключена в том, что Бог действует в пространстве свободы, и благородство Его действия, предполагающее страдание ради возлюбленного, не унижительно, но свойственно истинно свободному существу. Подчеркивая, что кенозис Бога в страдании ради другого свойствен благой и всемогущей воле Творца, свт. Григорий говорит:

...не следует так представлять Бога, **как будто бы Он вошел в противоречие** со Своей волей, потому именно, что Он подверг Себя самому страданию, хотя по природе Своей бесстрастен (цит. по: [Сагарда, 1913б, 838]).

Страдание тогда действительно было бы страданием, если бы Бог имел намерение [сделать] что-нибудь **неполезное и для Него непристойное**. Но когда Божественная воля подвиглась для уврачевания дурных помышлений людей, тогда **мы не можем сказать, что Бог страдает** от того, что Своим унижением и высочайшим **благоволением послужил людям** (цит. по: [Сагарда, 1913б, 840]).

Его блаженнейшая и бесстрастная природа вовсе не противодействовала [этому]. Ибо Он **в своем страдании показывает бесстрастие**. Ведь если кто страдает, тот страдает лишь в том случае, **когда страдание насильственно** оказывает свое действие на того, кто страдает, **помимо его воли** (цит. по: [Сагарда, 1913б, 840]).

В Боге, подчеркивает святитель, не стоит разделять аспект бесстрастной природы, которой чуждо страдание, и волевой аспект, который принимает на себя решение страдать против природы, «как будто бы Он вошел в противоречие». Желание страдать за другого и для другого не противоречит Его природе, которая желает блага всем. Принятие на Себя страдания ради людей достойно только истинно бесстрастного существа. Страдание есть акт насилия над волей, но когда воля желает страдать ради благой цели — это показывает бесстрастие природы Бога, побеждающего страдание страданием. «О том, кто, при бесстрастии своей природы, **добровольно** становится причастным страданиям, чтобы совершенно победить их, мы не говорим, что он подвергается страданиям, хотя бы своей **волей он участвовал** в страданиях» (цит. по: [Сагарда, 1913б, 840]). Таким образом, природа Бога абсолютно свободна в своих желаниях, и именно в этом, как подчеркивает святитель, заключается ее бесстрастие. Воля как атрибут бесстрастной любящей природы желает страдать ради благой цели — в этом проявляется величие Бога.

Святитель использует антиномичность философского-богословского языка, чтобы подчеркнуть красоту тайны страдания бесстрастного Бога. «Ибо перенесение [Им] страданий было бесстрастным, так как Своим страданием Он причинил им страдание и в Своем страдании показал Свое бесстрастие. <...> Итак, страдание в Боге не является, как некоторые желают, унижением или слабостью, так как возвышенная **природа Божия** показала свою **неизменяемость**, когда **подвергалась**

**испытанию** в страданиях. <...> Бог, так как Он не подлежит никакой власти, не удерживается никакой силою, не склоняется пред тлением, **не волнуется скорбью**» (цит. по: [Сагарда, 1913б, 841–843]). Бог, будучи испытан в страданиях, являет Свою истинную бесстрастность. Бог побеждает страдания динамически, поскольку «страдания побеждены в их деятельности» (цит. по: [Сагарда, 1913б, 841]). Страдание не повергло Бога в скорбь, не поколебало неизменность Его природы, которая «подвергалась испытанию». Бог «доказывает» Свое бесстрастие тем, что не остается в стороне от страданий, входит в них и побеждает, подтверждая Свое превосходство над любой формой насилия и зла.

Святой Григорий опровергает разделение и конфликт между природной необходимостью и свободой волей Бога. Бог не подчинен ничему, Он может делать все, что желает, как абсолютно независимый ни от чего, кроме Своего желания. При этом вопрос Феопомпа о принятии бесстрастным Богом человеческих страданий находит ответ в том, что страдания бесстрастного не являются страданиями, поскольку они добровольны и совершены с благородной целью. Бог победил страдания Своими страданиями, оставаясь бесстрастным. Он показал неизменность Своей природы, быв испытан страданиями (см.: [Mozley, 1926, 64–68]). Джон Мозли указывает на сложность понимания противоречий, которые демонстрирует, как кажется, свт. Григорий, противопоставляя природу и волю Бога: первую — как не могущую страдать, вторую — как желающую страданий. Разрешить противоречие бесстрастного страдания можно двумя путями. Первый путь — сотериологический, который говорит о заботе и участии Бога в делах мира, показывая Его благость и любовь, Его спасительную миссию. Вторым — правильно истолковать страсти, *passiones*, которые принимает на Себя Бог. Они не являются чем-то предосудительным, следствием злой воли, не демонстрируют слабость страдающего, поскольку они направлены на благо другого. Таким образом, заключает мысль свт. Григория Джон Мозли, автор делает акцент на Боге, вечно действующем (*Semper Agens*), но не вечно пребывающем в блаженном покое одиночества (*Semper Quietus*) (см.: [Mozley, 1926, 70–71]).

Алексей Стрельцов, ссылаясь на одного немецкого богослова, говорит о том, что свт. Григорий нашел «третий путь» между вынужденным страданием и абсолютным бесстрастием (понимаемым как безразличие) — страдание «как проявление любви» [Стрельцов, 2019, 221]. Добровольное страдание невинного сохраняет, по мнению святителя, бесстрастие Бога нетронутым. В своей работе «*Apatheia tou Theou*» Фронхофен, на которого ссылается Стрельцов, выделяет здесь два момента. Первый — доктрина Божественной *apatheia* все еще присутствует в рассуждениях святого, который, очевидно, находится под сильным влиянием греческой философии, что проявилось в недостаточно решительных взглядах в исповедании страдающего от любви Бога (этого исповедания придерживается Фронхофен и другие пассивисты). Вторым — святитель отходит от исключительно христологического взгляда на проблему Божественного страдания в человеческой природе. Бог страдает, поскольку Он любящий Бог (см.: [Стрельцов, 2019, 219–220]). Святитель Григорий размышляет в большей степени над причиной страданий Бога, нежели над аспектом Его воплощения в страстной природе.

### Промежуточные выводы

...так что не должно, как говорят некоторые в своих нелепых баснях, неисследимое и неизяснимое снисхождение Бога к людям называть страданием Бесстрастного. Они, конечно, предварительно не подумали, что неисследимого Бога не может удержать ни Его природа, ни какое-либо иное существо от того, чтобы Он следовал Своей воле. Мы утверждаем, что только Тот [действительно] является высочайшим, свободным, **Кто не претерпевает противодействия от закона Своей природы...** (цит. по: [Сагарда, 1913б, 994]).

Николай Сагарда утверждает, что Бог, по мысли свт. Григория, не может быть подчинен некоей необходимости бесстрастной природы<sup>8</sup>, поскольку Он выше любой природной несвободы. Свободное страдание для Бога не есть страдание в собственном смысле, поскольку страдание всегда действует помимо воли, в то время как Бог принимает добровольное страдание ради человека. Бог, страдая во Христе, не испытывал свойственных человеку страха, боли и прочих немощей, но это не значит, что Его страдания призрачны. Его страдательность видна уже по тому, что Он не бездейственно-блажен, но Сам участвует в спасении мира от страданий. «Что Бог страдает ради людей, это подтверждено тем фактом, что Иисус пришел, чтобы спасти людей», — комментирует Николай Сагарда [Сагарда, 1913б, 834].

Особенность вопроса страданий Бога в трактате свт. Григория заключена в том, что здесь не рассматривается подробно христологическая тематика страданий. Страдание человеческой природы воспринимается бесстрастным Богом, страдающим согласно Своему свободному выбору (см.: [Сагарда, 1913б, 835]). Бог движим Своей любовью навстречу добровольному страданию<sup>9</sup>. При этом если свт. Григорий говорит о страдании Бога в природном и волевом аспектах Его бытия, как свободно движимого Своей любовью, то Ориген в большей степени акцентирует внимание на ипостасном характере страданий внутритроичных отношений: страдает не просто Сын Божий ради людей, но сострадают и Отец, и Дух. Мотив внутритроичного страдания станет характерным маркером пассивизма XX в., который делает большой акцент на психологизации и романтизации тринитарных отношений (см., напр.: [Булгаков, 1933, 121–122]).

## XX век. Архимандрит Лев (Жилле)

Путь примирения святоотеческой традиционной доктрины Божественного бесстрастия и пассивизма, который в особой форме представлен у свт. Григория и Оригена, предложил архим. Лев (Жилле) в своей статье «Страдающий Бог» [Лев Жилле, 2021, 177–191], посвященной данной проблеме. Он соединяет две основные посылки предыдущих авторов — свободу Бога и сострадание, с традиционной

---

<sup>8</sup> В том смысле, как это видели оппоненты святителя: бесстрастные боги не могут страдать, поскольку они подчинены закону своей природы. В нашем случае природа и воля в Боге не противодействуют друг другу, как это случается с нами. Напр., вот как этот разлад и страдание в нас описывает ап. Павел: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим 7:19).

<sup>9</sup> По аналогии с решением страдать ради спасения мира мы можем обратиться к не менее сложному вопросу свободного решения Бога в отношении творения мира. Дэвид Бредшоу рассматривает позицию свт. Григория Нисского, который подчеркивает свободный аспект творческого акта («импульс Божественного выбора»). Но, вслед за свт. Афанасием, выбор Бога не является у него абсолютно не ограниченным Его природой, «поскольку Бог добр по Своей природе и поэтому не может выбрать зло». Как говорит свт. Григорий Нисский, добро по необходимости является «объектом воли Отца» (*aboulèton tōi patri to agathon*), поскольку Он благ по природе (Gregory of Nyssa. *Against Eunomius* III.6.18; цит. по: [Bradshaw, 2012, 82]).

При этом творение не является необходимостью для Бога, но «было подобающим» (Gregory of Nyssa. *Great Catechism* 5; цит. по: [Bradshaw, 2012, 82]) для Бога распространить Свою благодать. Как замечает Бредшоу, хотя свт. Григорий отвергает в Боге необходимость, при этом «подобающее» для Бога заключено в пределы благодати Его природы и руководимо целями, которых Он хочет достичь. Бог «мотивирован» благодатью природы, хотя и свободно определяет Себя.

По аналогии с вышеизложенным в рассматриваемом нами случае бесстрастие природы Бога заключено в независимости и свободном самоопределении Бога страдать (и сострадать от вечности), поскольку это мотивировано благодатью и любовью. Желание Бога, хотя и «ограничено» пределами Его естества (Он не может сделать зло, поскольку зло есть небытие, а Бог творит только то, что есть), свободно движимо Им. В этом и заключается истинная свобода и благодать Бога, что Он способен страдать ради блага другого. Таким образом, Бог как бы свободен и несвободен одновременно, то есть несвободен не любить и свободен любить страстно.

доктриной Божественной *apatheia*. Свои мысли архим. Лев основывает на гомилии Оригена, где учитель Церкви обращает внимание на мотив, по которому Бог стал человеком, — сострадание и любовь. Страдания Бога, как Сына, так и Отца, зависят от человеческих страданий. Тот, Кто имеет дело с человеческими жизнями, не может быть в стороне от страданий. Согласно же свт. Григорию Чудотворцу, страдания, которые не противостоят воле (добровольные) и совершаются ради блага других, не нарушают бесстрастность и блаженство Божественной природы (см.: [Лев Жилле, 2021, 185]). В целом позиция отца Льва отражает характерное для западного богословия понимание Божественного пассивизма.

Понятие *passio* («страсть») означает «претерпевание от чего-то другого», воспринимается как фактор насилия над природой<sup>10</sup>. Богу, безусловно, не может быть приписано страдание, противоречащее Его свободе. Бог всегда «активен». В этом смысле мы говорим о Его всемогуществе и свободе. Он свободен в том, что делает, и на Его решения не может повлиять кто-то другой. Поэтому мы можем, вслед за традицией, сказать: «Бог недвижим, неизменен, бесстрастен» [Лев Жилле, 2021, 185]. Как при этом мы можем и должны говорить о Божественном страдании? Если Бог всегда активен, а не пассивен, то Он свободным решением открывается человеческому страданию, не повреждаясь от него. Он соединяет в Себе временный аспект сострадания к человеку с вневременным блаженством, потому что Он «всегда видит торжествующий конец». Бог одновременно и страдает, и торжествует над злом, «проходя через него», остается вечно блаженным. Вопрос о времени и вечности по отношению к этим двум аспектам Божественного бытия может быть разрешен введением термина «вечного настоящего», в котором пребывает Бог [Лев Жилле, 2021, 186].

В целом о. Лев следует за традицией английского и вообще западного богословия Божественного пассивизма своего времени. В его идеях присутствуют основные моменты данного богословского направления: Крест, пребывающий «в сердце Отца», несение бремени страданий и зол всего мира, соучастие в страданиях и скорбь Бога, Который пребывает в самой сердцевине зла, преображая и уничтожая его (см.: [Лев Жилле, 2021, 189–191]). Данные мысли о. Льва — следствие развития его взглядов на Бога как на совершенную Любовь, Которая не может не заботиться о тех, кого Она любит (образ Отца и детей). Эти мысли в своей основе повторяют главную идею о. Сергия Булгакова (с которым был знаком о. Лев), который спорит с классическим взглядом на бесстрашие Бога, понимаемое как незатронутость болью мира. «Бесстрашие» в его отрицательном философском значении далеко отстоит как от внутри-троичной Божественной жизни (*ad intra*), так и от Его действий вовне (*ad extra*). Взаимодействие с миром, принятие ответственности за мир делает Бога «ревнителем», «поедающим огнем» [Булгаков, 1933, 290].

По мнению о. Льва, бесстрашие как философская категория незатронутости может быть приписано Богу только в значении невынужденности акта миротворения и свободного решения взять на Себя ответственность за трагедию сотворенной свободы. Бог является свободно любящим страдальцем. Любовь и свобода — два главных атрибута

---

<sup>10</sup> В отношении термина «страсть» в святоотеческой письменности существовали не всегда однозначно отрицательные интерпретации. Как пример, в споре свт. Григория Паламы с его соперником Варлаамом отражен различный подход к пониманию страстей. Текст из второй Триады (Триада 2, II: 12–22) подробно описывает разность понимания человеческого бесстрастия с позиции философии, которую отстаивает Варлаам, приближаясь в этом отношении к исповеданию платоническо-стоического бесчувствия, движимого лишь умным созерцанием, и богословско-аскетической позиции, отстаиваемой свт. Григорием. Последний подчеркивает разность в понимании злых и благих (Божественных) страстей по отношению к цели или направлению их действия. Страсти, ведущие человека к Богу и коренящиеся в страстной способности его души, святитель называет «Божественной страстной способностью», которая делает человека божественным страдальцем, дает ему возможность «сострадать божественно» (Григорий Палама. Триада 2, II: 12 [Григорий Палама, 1996, 169]). Скорбь, которая рождена Божественной любовью, святой называет благословенной, поскольку она соединяет человека с Богом.

Бога, через которые интерпретируется вся Божественная деятельность. Бог в свободе страдает от любви, *passio caritatis*. Некий вид противоречия желания страдать с бесстрастием природы разрешается в знании Богом «торжествующего» финала истории.

## Заключение

Святой Дионисий Александрийский, споря со стоическими и эпикурейскими взглядами на природу богов, подчеркивает, что блаженство безразличия даже люди вменяют в вину другим людям, говоря о них, как о «неразумных, слабых и нечестивых» [Сагарда, 1913а, 337]. Если в IV и V вв. вопрос о страдании Бога был заключен исключительно в христологический контекст, то во II и III вв., в частности у Оригена, сщмч. Дионисия и свт. Григория Чудотворца, речь идет скорее об икономическом аспекте и относится к Богу как Творцу и Промыслителю, а не к воплощенному Логосу. Для Бога не было унижением страдать за другого (моральная сторона), в то время как христологический дискурс скорее подчеркивал сотериологический аспект восприятия и исцеления страстной природы бесстрастным Богом (онтология) (см.: [Сагарда, 1913а, 339–340]). Если античность ставила рамки необходимости перед божественным бытием, которое должно было подчиняться законам своей совершенной природы, то христианский нарратив прежде всего подчеркивает в Боге Его личность, волю, которая направлена на благо мира. Бог прежде всего Кто, а не «что». Потому Он определяется Своей свободой быть Тем, Кем Он хочет быть, не ограниченный ничем внешним. Если Бог хочет быть зависим от мира в пределах сострадания и любви, Он может быть страдающим Богом. Бесстрастие природы в данном случае понимается как действие любви, направленное на другого, в отличие от страсти, которая «ищет своего» (1 Кор 13:5). Единственный закон, которым ограничен Бог в Своем действии, — это закон любви, в пределах которого Бог действует свободным образом<sup>11</sup>.

Невозможность страдания для бесстрастной природы, понимаемой безличностным образом, становится возможной в свободной форме *passio caritatis* в личностном Боге, заинтересованном в спасении мира. В христианстве происходит переосмысление философской доктрины *apatheia tou Theou*, показывающее ее ограниченность и условность. Страдание, понимаемое как случайное действие извне, направленное на Бога, действительно немислимо в Божественном существе, поэтому Ориген, как и вся последующая церковная традиция, может говорить о бесстрастности Бога. Страдание, принятое на себя свободно, теряет характер случайного, акцидентального, внешнего и само становится выражением сущности Бога как благой и любящей. В этом смысле пассивизм как богословская доктрина не несет в себе того, что несовместимо с Божественным совершенством (см.: [Brill, 1992, 331]). То, что направлено на благо другого, не рассматривается ни Оригеном, ни свт. Григорием как недостаток в Боге, как обрушение догмы бесстрастия или неизменности. Бог страдает или страстно любит из чистой бескорыстной любви, и в этом проявляется Его истинное бесстрастие.

Несмотря на то, что позиция о. Льва (среди православных богословов XX в. он не единственный, ср., напр.: [Бобринский, 2010]) может быть названа «онтологическим пассивизмом» в силу того, что Бог по природе является любящим Богом, а любовь — в некотором смысле зависит от предмета любви (см.: [Ткачев, 2023, 57]), все же невынужденность и добровольный характер Божественной любви, который может быть понят как предвечный Божественный кенозис<sup>12</sup>, не примыкает к осужденной ереси теопасхизма. Бесстрастие также может рассматриваться

<sup>11</sup> Ср.: «Если бы гнев Божий был страстью, человек мог бы впасть в отчаяние, будучи не в силах угасить пламя, которое он разжег столькими злыми делами; но поскольку **Божественная природа бесстрастна**, даже если Он наказывает, даже если Он мстит, Он делает это не с гневом, но с нежной заботой и большой любовью; поэтому нам следует быть мужественными и уповать на силу покаяния» (Ioann Chrysostom. Ep. ad Theodonn, I. 4; цит. по: [Gavriluk, 2004, 62]).

<sup>12</sup> «Агнец, закланный прежде бытия мира» (Откр 13:8).

как очищенная страсть. Как отмечает митр. Каллист (Уэр), даже у Евагрия, который следовал за стоиками в понимании негативного смысла страсти, *apatheia* есть не просто безразличие, отсутствие чувств (в этом смысле Евагрий употребляет термины *akedia* или *anaesthesia*), но «замена похоти любовью». Диадок Фотикийский выделяет динамический, а не статический характер *apatheia*, говоря об «огне *apatheia*». Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин перевел греческий термин *apatheia*, взятый им у Евагрия, на латинский как «чистота сердца» (см.: [Callist Ware, 1983, 19]). Таким образом, *apatheia* может быть понята не как отсутствие внутреннего движения, желания, не как безразличие к тому, что происходит вне внутреннего мира личности (по аналогу с восточной нирваной), но как движение не замутированной ничем любви, исходящей от чистоты сердца, в котором устранен фактор личной выгоды<sup>13</sup>. В этом смысле *apatheia* не является бесчувствием или безразличием. Рассмотренные выше отрывки из Оригена и свт. Григория, а также рассуждения архим. Льва, по нашему мнению, могут быть совместимы с переосмысленной античной традицией *apatheia tou Theou*, принятой в христианском богословии.

## Источники и литература

### Источники

1. Григорий Палама (1996) — *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих / Пер. В. Вениаминов. М.: Канон, 1996.
2. Деяния Вселенских Соборов (1996) — Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. [Репр. изд. 1908 г.]. М.: Паломник, 1996.
3. Марк Подвижник (2010) — *Марк Подвижник, прп.* К тем, которые думают оправдаться делами, 226 глав // Добротолюбие. Т. I / Пер. с греч. свт. Феофана Затворника. Изд. 4-е. М.: Сретенский м-рь, 2010.
4. Игнатий Богоносец (1988) — *Игнатий Богоносец, сщмч.* К Ефесянам // Антология. Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988.
5. Мефодий Олимпийский (2006) — *Мефодий Олимпийский, сщмч.* Против стыдящихся Креста Христова // *Сагарда Н. И.* Святой Григорий Чудотворец, епископ Неокессарийский. Его жизнь, творения и богословие. СПб., 2006.
6. Ориген (2013) — *Ориген.* Комментарий на «Евангелие от Матфея». Книги 10–11 / Пер. и прим. А. В. Серегина // Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова // М.: Кругъ, 2013. С. 806–877. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Т. III).
7. GCS (1925) — *Griechischen Christlichen Schriftsteller.* Vol. 33. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1925.
8. *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1857. Vol. 7: Vol. 13.

### Литература

9. Бобринский (2010) — *Бобринский Б., прот.* Сострадание Отчее. Киев: Дух и Литера, 2010.
10. Булгаков (1933) — *Булгаков С. Н., прот.* Агнец Божий. О богочеловечестве. Paris: YMCA-Press, 1933. Ч. 1.

---

<sup>13</sup> В христианской аскетической традиции концепт бесстрастия, по всей вероятности, касается исключительно незаинтересованности в своем «я», безотносительно к другим живым существам. Если подвижник и должен иметь равнодушие к своему страданию и несчастью, пребывая всегда в ровном состоянии души (как учит прп. Антоний Великий), то этот принцип не распространяется на других существ. Преподобный Марк Подвижник говорит: «Не говори, что бесстрастный не может скорбеть; ибо если не о себе, то о ближнем должен он сие делать» (Марк Подвижник, 2010, 515).

11. Лев Жилле (2021) — *Жилле С., архим.* Страдающий Бог // *Жилле С., архим.* Безграничная любовь. М.: Никея, 2021. С. 177–191.
12. Морескини (2011) — *Морескини К.* История патристической философии. М.: ГЛК, 2011.
13. Немыченков (2016) — *Немыченков В.* О сострадании Бога человеку // Развитие личности. 2016. № 4. С. 169–205.
14. Пеликан (2007) — *Пеликан Я.* Христианская традиция. Т. 1: Возникновение кафолической традиции (100–600 гг.). М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2007.
15. Сагарда (1913а) — *Сагарда Н.И.* Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский, свт. К Феопомпу о возможности и невозможности страданий для Бога // Христианское чтение. СПб., 1913. № 6. С. 837–1003.
16. Сагарда (1913б) — *Сагарда Н.И.* Святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского, К Феопомпу о возможности и невозможности страданий для Бога // Христианское чтение. СПб., 1913. № 7–8. С. 993–1003.
17. Сагарда (2006) — *Сагарда Н.И.* Святой Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. [Репр. изд. 1916 г.] СПб.: СТСЛ; Воскресение, 2006.
18. Стрельцов (2019) — *Стрельцов А.М.* Теопасхистские формулы в контексте концепции бесстрастия Бога в раннем христианстве // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17. № 1. С. 216–224.
19. Ткачев (2023) — *Ткачев Е.В.* Теопасхизм // Православная энциклопедия. М., 2023. Т. 68. С. 46–59.
20. Barth (1956) — *Barth K.* Church Dogmatics. Vol. IV, I: The Doctrine of Reconciliation. Edinburgh: T. & T. CLARK, 38 George Street, 1956.
21. Bauckham (1984) — *Bauckham R.* Only the suffering God can help: divine passibility in modern theology // Themelios. An International Journal for Pastors and Students of Theological and Religious Studies. 1984. Vol. 9. Iss. 3 (April). P. 6–12.
22. Bradshaw (2012) — *Bradshaw D.* Divine freedom: the greek Fathers and the modern debate // Philosophical Theology and the Christian Tradition: Russian and Western Perspectives / Ed. by Bradshaw D. Washington, D.C: The Council for Research in Values and Philosophy, 2012. P. 77–92. (Russian Philosophical Studies, V; Christian Philosophical Studies, III).
23. Brill (1992) — *Brill E. J.* Kann Gott leiden? // Vigiliae Christianae. 1992. Vol. 46. P. 328–333.
24. Danielou (1955) — *Danielou J.* Origen. London, N. Y.: Sheed and Ward, 1955.
25. Eyzaguirre (2006) — *Eyzaguirre S.F.* «Passio caritatis» according to Origen in Ezechielem Homiliae VI in the light of DT 1,31 // Vigiliae Christianae. Vol. 60. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2006. P. 135–147.
26. Gavriilyuk (2004) — *Gavriilyuk P.L.* The suffering of the impassible God: the dialectics of patristic thought. Oxford: N. Y.: Oxford University Press, 2004.
27. Grant (1966) — *Grant R.M.* The early Christian doctrine of God. Charlottesville: University Press of Virginia, 1966.
28. Moltmann (1993) — *Moltmann J.* The Trinity and the kingdom: the doctrine of God. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.
29. Mozley (1926) — *Mozley J.K.* The Impassibility of God: A Survey of Christian Thought. London: Cambridge University Press, 1926.
30. Sarot (1990) — *Sarot M.* Patripassianism, Theopaschitism and the Suffering of God. Some Historical and Systematic Considerations // Religious Studies. 1990. Vol. 26. Iss. 03 (Sept.) P. 365.
31. Scheck, Hall (2009) — *Scheck T.P., Hall C.A.* Origen. Homilies on Numbers. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009.
32. Ware (1983) — *Ware K.* Apatheia // The Westminster Dictionary of Christian Spirituality. Philadelphia: Westminster Press, 1983. P. 18–19.
33. Witham (2010) — *Witham L.* The God biographers: our changing image of God from Job to the present. Lanham, Md: Lexington Books, 2010.
34. Young (2014) — *Young F.* Apathōs Epathen. Patristic Reflection on God, Suffering, and the Cross // Within the love of God: essays on the doctrine of God in honour of Paul S. Fiddes. First edition / Ed. by A. Clarke, A. Moore, P. S. Fiddes. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 79–94.

*Иеромонах Иона (Поникаровский)*

## **Legio XII Fulminata и «ошибка» епископа Аполлинария**

УДК 94(37):930.2

DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_44

EDN OHQMTO



*Аннотация:* В настоящей статье дается оригинальное объяснение ошибки Иерапольского епископа Аполлинария относительно когномена XII легиона «Fulminata». Разобрав различные версии, предложенные историками последних столетий: невежество Иерапольского епископа, использование еп. Евсевием неаутентичного источника и заведомая ложь, автор заключает, что каждая из них не лишена существенных недостатков. Проанализировав исторический контекст, автор приходит к выводу, что данная ошибка является следствием неверной интерпретации текста епископа Аполлинария епископом Евсевием Кесарийским.

*Ключевые слова:* Legio XII Fluminata, епископ Аполлинарий Иерапольский, Евсевий Кесарийский.

*Об авторе:* **Иеромонах Иона (Поникаровский Олег Геннадьевич)**

Соискатель СПбДА, IV курс; клирик храма Тихвинской иконы Божией Матери в поселке городского типа Санчурск Яранской епархии Вятской митрополии.

E-mail: liol7@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6009-5676>

*Для цитирования:* Иона (Поникаровский), иером. Legio XII Fulminata и «ошибка» епископа Аполлинария // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 44–48.

Статья поступила в редакцию 16.06.2024; одобрена после рецензирования 23.07.2024; принята к публикации 16.08.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

---

*Hieromonk Iona (Ponikarovsky)*

## Legio XII Fulminata and the “Error” of Bishop Apollinaris of Hierapolis

UDK 94(37):930.2

DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_44

EDN OHQMT0



*Abstract:* This article provides an original explanation for the error of Bishop Apollinaris of Hierapolis regarding the cognomen of the XII legio “Fulminata”. Having analyzed the various versions proposed by historians of recent centuries: the ignorance of the Bishop of Hierapolis, the use of an inauthentic source by Bishop Eusebius, and a deliberate lie, the author concludes that each of them is not without significant shortcomings. Having analyzed the historical context, the author comes to the conclusion that this error is a consequence of an incorrect interpretation of the text of Bishop Apollinaris by Bishop Eusebius of Caesarea.

*Keywords:* Legio XII Fluminata, Bishop Apollinaris of Hierapolis, Eusebius of Caesarea.

*About the author:* **Hieromonk Iona (Ponikarovsky Oleg Gennadievich)**

Postgraduate Student of the St. Petersburg Theological Academy; Cleric of the Church of the Tikhvin Icon of the Mother of God in 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 (Ponikarovsky), hieromonk. Legio XII Fulminata and the “Error” of Bishop Apollinaris of Hierapolis. *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 44–48.

The article was submitted 16.06.2024; approved after reviewing 23.07.2024; accepted for publication 16.08.2024.

Чудесный дождь в земле квадов — несомненно историческое событие, которое нашло свое отражение не только в письменных источниках, но и на рельефах колонны Марка Аврелия в Риме. Суть его в следующем: во время Первой германской кампании Марка Аврелия отряд римских воинов оказался в окружении варваров и, не имея доступа к воде, находился на краю гибели от жажды. Неожиданно разразился ливень, утоливший жажду римлян, в то время как молнии поражали их врагов. Природная стихия принесла победу римскому оружию, а Марк Аврелий отправил в сенат отчет об этом происшествии. Император не сомневался в божественном вмешательстве, однако в своем послании он не назвал никакого конкретного божества, ответственного за чудо, что породило различные версии относительно этого в языческой среде, а также вызвало горячую христиано-языческую полемику.

Епископ Евсевий Кесарийский передает рассказ о Чудесном дожде в двух своих трудах: «Хронике», дошедшей до нас в армянском и латинском переводах (Hieron. Chron. Ol. 238, 1), и «Церковной истории» (Eus. H. E. V, 5, 1–7). Рассказы в «Хронике» и «Церковной истории» имеют некоторые отличия, а именно в первом случае еп. Евсевий упоминает Пертинакса, легата I легиона (SHA. Pert. II, 6), в качестве командира чудесно спасенного отряда, а во втором пишет, что чудо было ниспослано в ответ на молитвы солдат Мелитинского легиона, который может быть отождествлен только с XII легионом. Источником для рассказа в «Хронике» был, по всей видимости, Юлий Африкан, а для «Церковной истории» еп. Евсевий использовал труды Тертуллиана и еп. Аполлинария Иерапольского. Замена I легиона на XII, по всей видимости, связана с использованием не сохранившейся до наших дней «Апологии» еп. Аполлинария, текст которой еп. Евсевий использовал в качестве источника в более поздней относительно «Хроники» «Церковной истории», поскольку Тертуллиан в двух своих коротких сообщениях о чуде не упоминал никаких конкретных подразделений (Tert. Apol. V, 6; Ad Scap. IV, 6). С другой стороны, из контекста рассказа о Чудесном дожде в «Церковной истории» вытекает, что еп. Аполлинарий, в отличие от Тертуллиана, не упоминал в своем труде ни о каких письмах Марка Аврелия, которые еп. Евсевий считал «доказательствами более сильными и убедительными» (μεῖζον καὶ ἐναρκεστέρα) причастности христиан к чуду. Эти обстоятельства, а также отсутствие в рассказе Тертуллиана мотива молнии, присутствующего у еп. Аполлинария, позволили А. Гарнаку предположить, что источники названных авторов были различны (см.: [Harnack, 1894, 842]).

Собственно, из сообщения еп. Евсевия с именем еп. Аполлинария Иерапольского можно связать лишь ошибочное утверждение, будто почетное прозвище XII легиона «Fulminata», которое еп. Евсевий приводит как «κεραυνοβόλος», связано с Чудесным дождем, хотя доподлинно известно, что этот когномен легион имел еще во времена Августа (CIL III, 504; 507; 509). Такая ошибка даже позволила А. Домашевски сделать предположение, что Аполлинарий еп. Евсевия мог быть кем угодно, даже самим еп. Евсевием, но не современником события (см.: [Domaszewski, 1894]). Подобный вариант допускает и П. Ковач, который, среди других вариантов, считает возможным использование еп. Евсевием псевдоэпиграфа под именем еп. Аполлинария (см.: [Kovács, 2009, 49]). Впрочем, контекст «Церковной истории» показывает хорошее знакомство еп. Евсевия Кесарийского с трудами еп. Аполлинария Иерапольского, что позволяет отнести эти версии к разряду весьма маловероятных.

М. Сэйдж считает ошибку еп. Аполлинария заведомым подлогом, что, по словам ученого, легко пишется в литературе-апологетический дискурс того времени. В качестве примера М. Сэйдж приводит ошибку св. Иустина Философа относительно почитания Симона Волхва в Риме на основании надписи, посвященной магу Симону, ссылку Тертуллиана на подложные документы, подтверждающие расположение к христианам Тиберия и сената, а также утверждение того же апологета, будто культ штандартов на самом деле является культом украшенных крестов (см.: [Sage, 1987]). В похожем ключе рассуждал Р. Кляйн, по мнению которого связь когномена XII легиона «Молниеносный» с Чудесным дождем могла быть предложена

еп. Аполлинарием из риторических соображений (см.: [Klein, 1991]). Однако подобные аргументы не кажутся убедительными. Дело в том, что, соглашаясь с М. Сэйджем и Р. Кляйном, мы признаем, что еп. Аполлинарий допускал заведомую ложь, что не соответствует христианскому менталитету. При этом и св. Иустин, и Тертуллиан были, по всей видимости, уверены в аутентичности своих источников. Что же касается рассуждений о военных знаменах как украшенных крестах, то из контекста совершенно ясно, что здесь Тертуллиан говорит не о поклонении Кресту Господню, а об объекте поклонения в форме креста (Tert. Apol. XVI, 8). Кроме того, если послание было обращено к императору, такой подлог не имел смысла.

Нужно заметить, что при Марке Аврелии XII легион также получил почетное прозвище *Certa Constans* («Всегда верный») за свою роль в подавлении мятежа Авидия Кассия (AE 1888, 125; 1972, 179), однако предположение, что еп. Аполлинарий мог перепутать два этих когномена, выглядит, мягко говоря, фантастическим, поскольку оно предполагает абсолютную неосведомленность Иерапольского епископа даже относительно современных ему событий, имевших весьма широкий резонанс.

Таким образом, все три предлагаемых решения проблемы ошибки еп. Аполлинария: невежество Иерапольского епископа, использование еп. Евсевием неаутентичного источника и заведомая ложь, не лишены существенных недостатков. Однако все они снимаются, если предположить, что имеет место не ошибка еп. Аполлинария, а неверная интерпретация его текста еп. Евсевием. Не случайно еще А. Домашевски именно к нему относил появление христианской традиции, связывающей Чудесный дождь с XII Молниеносным легионом, а не к еп. Аполлинарию (см.: [Domaszewski, 1894]). Более чем вероятно, что в своей «Апологии», которая, по словам Дж. Хельгеланда, была призвана показать лояльность христиан императору и опровергнуть распространенные обвинения, выдвинутые против христиан, в уклонении от воинской службы (см.: [Helgeland, 1979, 771]), еп. Аполлинарий упоминал о даровании Марком Аврелием почетного прозвища *Certa Constans* («Всегда верный») XII легиону. При этом, учитывая личность адресата, апологет мог не заострять внимания на обстоятельствах, связанных с этой наградой. Сам когномен из риторических соображений мог быть вплетен в текст, который, возможно, звучал так: «всегда верный (παντός πιστός) тебе христианский легион из Мелитены получил от тебя почетное прозвище...» Епископ Евсевий Кесарийский, которому Мелитенский легион был известен под более популярным прозвищем «Молниеносный», мог связать этот пассаж с Чудесным дождем, сопровождавшимся молнией, согласно Диону Кассию, рассказ которого, несомненно, был знаком отцу церковной истории (Dio. LXXII, 8; 10). Это предположение хотя и носит гипотетический характер, объясняет различия в рассказах о Чудесном дожде в «Хронике» и «Церковной истории» еп. Евсевия, отсутствие упоминания еп. Аполлинарием о письме, а также снимает все недоумения относительно его «ошибки».

## Источники и литература

### Источники

1. Dio — *Cassius Dio*. *Historiae Romanae*.
2. Eus. H. E. — *Eusebius Caesariensis*. *Historia Ecclesiastica*.
3. Hieron. Chron. — *Hieronymus*. *Chronicon*.
4. SHA — *Scriptores Historiae Augustae*, Helvius Pertinax.
5. Tert. Ad Scap. — *Tertullian*. *Ad Scapulam*.
6. Tert. Apol. — *Tertullian*. *Apologeticum*.

## Литература

7. Domaszewski (1894) — *Domaszewski A.* Das Regenwunder der Marc Aurel-Säule // Rheinisches Museum Für Philologie. 1894. Bd. 49. S. 612–619.
8. Harnack (1894) — *Harnack A.* Die Quelle der Berichte über das Regenwunder im Feldzuge Marc Aurel's gegen die Quaden // Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1894. T. XXXVI (2). S. 835–882.
9. Helgeland (1979) — *Helgeland J.* Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine // ANRW. 1979. Bd. II. 23. 1.
10. Klein (1991) — *Klein R.* Das Regenwunder im Quadenland // Bonner Historia-Augusta-Colloquium. Bonn, 1991. S. 117–138.
11. Kovács (2009) — *Kovács P.* Marcus Aurelius Rain Miracle and the Marcomannic Wars. Leiden: Brill Academic Publishers, 2009.
12. Sage (1987) — *Sage M. M.* Eusebius and the Rain Miracle: Some Observations // Historia. 1987. Bd. 36. Hft. 1. P. 96–113.

*А. Ю. Митрофанов*

## **Хиониты Аммиана Марцеллина: к вопросу об этнокультурных представлениях позднеримского историка**

УДК 94(3)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_49  
EDN SXNATA



*Аннотация:* Статья посвящена реконструкции политической истории гуннов накануне их вторжения в степи Северного Причерноморья. Опираясь на сведения римского историка Аммиана Марцеллина о царе хионитов Грумбате, автор пытается определить происхождение хионитов и их культурно-историческое место среди кочевников евразийских степей второй половины IV в. Принимая гипотезу о связях хионитов с гуннами, автор обозревает этнополитические ландшафты, ставшие объектом завоевания гуннов. В первую очередь автор реконструирует политическую эволюцию аланов, развитие которых рассматривается в широком контексте политической истории сарматского кочевого мира от парфян до придунайских сарматов. На основании сведений Аммиана Марцеллина автор реконструирует события политической истории сарматов и готов во второй четверти IV в. и делает вывод о значительной политической роли аланского племенного союза в ранней гуннской державе во второй половине IV в.

*Ключевые слова:* Грумбат, Константина, Шапур, Констанций, Аммиан Марцеллин, Евсевий Кесарийский, парфяне, сарматы, аланы, хиониты, гунны.

*Об авторе:* **Андрей Юрьевич Митрофанов**

Доктор исторических наук, доктор истории, искусств и археологии Лувенского католического университета, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии, действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.

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

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

*Для цитирования:* Митрофанов А. Ю. Хиониты Аммиана Марцеллина: к вопросу об этнокультурных представлениях позднеримского историка // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 49–78.

Статья поступила в редакцию 26.08.2024; одобрена после рецензирования 27.09.2024; принята к публикации 15.10.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

---

*Andrey Yu. Mitrofanov*

## The Chionites of Ammianus Marcellinus: On the Question of the Ethnocultural Conceptions of the Late Roman Historian

UDK 94(3)

DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_49

EDN SXNATA



*Abstract:* The article is devoted to the reconstruction of the political history of the Huns on the eve of their invasion of the steppes of the Northern Black Sea region. The author bases on the information of the Roman historian Ammianus Marcellinus about the Chionite king Grumbates, he tries to determine the origin of the Chionites and their cultural and historical place among the nomads of the Eurasian steppes of the second half of the 4<sup>th</sup> century. The author accepts the hypothesis about the connections of the Chionites with the Huns, he examines the ethno-political landscapes, which became the object of the conquest of the Huns. First of all, the author reconstructs the political evolution of the Alans, whose development is considered in the broad context of the political history of the Sarmatian nomadic world from the Parthians to the Danubian Sarmatians. The author bases on the information of Ammianus Marcellinus and he reconstructs the events of the political history of the Sarmatians and Goths in the second quarter of the 4<sup>th</sup> century; he concludes about the significant political role of the Alan tribal union in the early Hunnic power in the second half of the 4<sup>th</sup> century.

*Keywords:* Grumbates, Constantina, Shapur, Constantius, Ammianus Marcellinus, Eusebius of Caesarea, Parthians, Sarmatians, Alans, Chionites, Huns.

*About the author:* **Andrey Yurievich Mitrofanov**

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

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

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

*For citation:* Mitrofanov A. Yu. The Chionites of Ammianus Marcellinus: On the Question of the Ethnocultural Conceptions of the Late Roman Historian. *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 49–78.

The article was submitted 26.08.2024; approved after reviewing 27.09.2024; accepted for publication 15.10.2024.

В 1903 г. выдающийся исследователь-востоковед и военный разведчик, генерально-го штаба полковник (впоследствии генерал от инфантерии) Лавр Георгиевич Корнилов (1870–1918), описывая свое путешествие по внутренним районам Афганистана и Кашгарии [Ушаков, Федюк, 2012, 30–34], справедливо отмечал: «Историки-ориенталисты, основываясь на древнейших памятниках санскритской литературы и свидетельстве древних греческих писателей, полагают, что страна, называемая в настоящее время Кашгарией или Восточным Туркестаном, еще задолго до Рождества Христова была населена саками, народом арийского племени и, быть может, родоначальником нынешних славян и литовцев. Волна полудиких монгольских народов, двинувшихся из глубины Восточной Азии, захватила при своем движении на Запад и страну саков» [Корнилов, 1903, 1]. Современная археология и историческая этнография обогатили эту картину многочисленными открытиями, которые позволяют уточнить историю Великой Степи в античную эпоху. Факт культурного влияния восточно-иранских кочевников, прежде всего скифов, на формирующуюся балто-славянскую языковую общность подтвержден лингвистами и сомнений не вызывает [Абаев, 1971, 10–13; Витчак, 2012, 115–130; Тохтасьев, 2005, 59–106; Тохтасьев, 2015, 426–439]. В результате борьбы саков и хунну во II в. до Р. Х. часть саков и тохаров вторглась в Бактрию и сокрушила эллинистическое Греко-Бактрийское царство, а хунну основали в Центральной Азии кочевую державу, став родоначальниками будущих европейских гуннов [Гумилев, 1998, 77–81; Барфилд, 2009, 76–145; Кычанов, 2010, 11–52]. Позднеримский историк 2-й пол. IV в. Аммиан Марцеллин сохранил в рассказе о средназиатских кочевых народах — парфянах и хионитах — элементы античной письменной традиции, позволяющей реконструировать некоторые аспекты этнокультурной истории среднеазиатских гуннов.

Аммиан Марцеллин, грек и солдат, стал для гуннов первооткрывателем, каким для скифов и савроматов был Геродот, а для парфян Аполлодор Артемидский. Благодаря перу или, правильнее сказать, каламу Аммиана гунны выступили на арену римской истории и сыграли на ней с хронологической точки зрения не очень продолжительную, но с точки зрения исторических последствий чрезвычайно яркую драму. Несмотря на важнейшую роль гуннов в событиях, связанных с трансформацией античного мира и генезисом средневековой цивилизации, фрагментарность письменных источников не позволяет нам составить целостное представление о ранней политической истории гуннов. В первую очередь это касается предьстории гуннских завоеваний и утверждения господства гуннов в степях Северного Причерноморья.

Как полагал Тимоти Барнс, сохранившаяся нумерация дошедших до нас книг «Деяний» Аммиана Марцеллина ошибочна, что обусловлено небрежностью средневековых переписчиков, не имевших в своем распоряжении утраченных книг этого произведения. Добавим, что за небрежностью переписчиков — средневековых монахов — могла скрываться конфессиональная тенденциозность: известно, что Аммиан Марцеллин был сторонником императора Юлиана Отступника (361–363) и недолголюбивал первого христианского императора Константина Великого (306–337). Это обстоятельство, вероятно, и способствовало достаточно ранней утрате первых книг сочинения Аммиана Марцеллина, в которых эпоха тетрархии и правление Константина описывались с точки зрения языческой партии. По мнению исследователя, Аммиан Марцеллин посвятил значительную часть утраченных книг своего сочинения (с 7-й по 12-ю) именно Константину Великому (306–337), а также (с 13-й по 18-ю) сыновьям Константина, прежде всего Констанцию II в период его правления в восточных провинциях (337–353). В таком случае первая из дошедших до нас книг произведения Аммиана в действительности является не 14-й, а 19-й [Barnes, 1998, 28]. Принимая гипотезу Тимоти Барнса, мы можем допустить, что в утраченной части своего труда Аммиан Марцеллин должен был уделить большое внимание подготовке Константина к войне с персами, а также первому этапу этой войны, которую вел его сын Констанций II. Вполне естественно предположить, что, рассказывая об этих событиях, Аммиан Марцеллин сообщил сведения, связанные с политической обстановкой, сложившейся вокруг Рима и Ирана в конце правления Константина: например, он должен был писать о сарматах, которые были

серьезным противником как для Константина, так и для его младшего сына Константа. Тем самым, утраченная часть сочинения Аммиана Марцеллина могла содержать интересные подробности, имеющие отношение к ранней истории гуннов до их вторжения в южнорусские степи в 370-х гг. В настоящей статье мы попытаемся осуществить опыт реконструкции ранней политической истории гуннов, опираясь на сохранившиеся сообщения Аммиана Марцеллина о парфянах и хионитах, которые обычно непосредственно не связываются с европейскими гуннами.

Возможно, впервые Аммиан упоминает гуннов под именем хионитов в рассказе об осаде Амиды персидским шахом Шапуром II (309–379) в 359 г. В данном случае мы принимаем точку зрения, в соответствии с которой Аммиан Марцеллин подразумевал под хионитами гуннов, только в качестве рабочей гипотезы, ибо этническое происхождение исторических хионитов для нас сейчас не столь важно. Царь (rex) хионитов Грумбат принимал активное участие в боевых действиях на стороне персов (Amm. Marc. XVIII. 6. 22). Гибель хионитского царевича, сына Грумбата, от выстрела римской баллисты повлекла за собой схватку за его тело, которую историк сравнивает с боем за тело Патрокла, пышные похороны (Amm. Marc. XIX. 1.7–11), мщение хионитов и последующее истребление гарнизона Амиды и ее населения персами.

Присутствие Грумбата и хионитов в персидском войске, по-видимому, не было следствием случайного набора наемников в степном приграничье Сасанидского Ирана, но являлось важным элементом военно-политической системы, которую современные исследователи определяют как парфяно-сасанидскую конфедерацию. В частности, Парванех Пуршариати и Хьюн Джин Ким подчеркивают важнейшую роль парфяно-сасанидского континуитета в политической системе Сасанидского Ирана, где высшая парфянская аристократия (Карены, Сурены, Михраны, Испакбеда и т. д.) после битвы при Хормиздагане (224) сохранила свои домены, вассалов и политическое влияние, признав победу Арташира Папакана (224–240/241) над последним парфянским царем Артабаном V (IV) (216–227) [Pourshariati, 2008, 33–59; Hyun Jin Kim, 2013, 9–16]. Полуфеодальная структура раннего Сасанидского государства при всей условности этого термина могла способствовать сохранению парфянских традиций княжеского управления отдаленными территориями, которые признали верховную власть Арташира [Луконин, 1961, 5–24; Луконин, 1969, 27–49]. Значение парфянских социально-политических традиций в жизни Сасанидского Ирана трудно переоценить, несмотря на то что это значение чаще всего преуменьшалось старой историографией [Christensen, 1936, 79–91]. Союз Сасанидской династии с парфянской аристократией после свержения Аршакидов, вероятно, нашел отражение в двух легендах, вошедших в состав «Карнамака» — среднеперсидского текста VI в. Первая легенда сообщает о браке Арташира с Аршакидской принцессой, дочерью Артабана V, которая стала матерью Шапура I (240/241–271/272) (Чунакова, 1987, 77–78). В действительности дочь Артабана V не могла быть матерью Шапура I, родившегося задолго до Сасанидского восстания, в котором Шапур принимал деятельное участие вместе с отцом. Однако подобная легенда весьма показательна как элемент Сасанидской придворной пропаганды, которая подчеркивала преемственность новой династии от парфянских царей. Вторая легенда повествует о чудесном спасении парфянской княжны, дочери Михрака, от репрессий Арташира и о женитьбе на этой княжне Шапура I. Парфянская княжна по легенде становится матерью Ормизда I (271/272–272/273) (Чунакова, 1987, 81–82). Несмотря на то что «Карнамак» в окончательном варианте сложился только в VI столетии, легенды о парфянских князьях, ставших персидскими царицами, могут восходить к раннесасанидской эпохе и отражать современные ей социально-политические реалии<sup>1</sup>. Военно-политические традиции парфянских царей, заключавшиеся, в частности, в сохранении устойчивых связей с кочевой сако-массагетской аристократией Средней Азии, были унаследованы Сасанидами [Луконин, 1969, 50–69; Дмитриев, 2008, 162–182; Мирзоев, 2016, 32–33].

<sup>1</sup> Мы благодарим Ольгу Михайловну Чунакову за устную консультацию.

Как справедливо отмечает Хьюн Джин Ким, для понимания ранней истории гуннов необходимо ясно представлять себе более широкий контекст, связанный с экспансией кочевников евразийских степей, которые были современниками азиатских хунну и европейских гуннов. Это понимание позволит реконструировать некоторые стороны жизни гуннов по аналогии с другими современными им кочевыми обществами, которые стали известны греко-римским географам и историкам значительно раньше гуннов. Знаменитый археолог К. Ф. Смирнов в свое время справедливо подчеркивал значение истории античных кочевников — савроматов и сарматов, для изучения кочевых обществ более позднего времени: «Изучение сарматов помогает разобраться во многих вопросах раннего Средневековья, особенно в вопросах происхождения ряда народов и их культуры в Средней Азии и Казахстане, в Поволжье, на Северном Кавказе и в Крыму» [Смирнов, 1964, 3]. В другом месте исследователь отмечал: «Сарматы в течение ряда веков господствовали в степях Восточной Европы и оказывали существенное влияние на общественно-политическую жизнь городов Северного Причерноморья. Значительная роль их в развитии военного дела древнего мира общеизвестна» [Смирнов, 1961, 6]. Действительно, история сарматских племен, прежде всего аланов, на завершающей стадии их развития непосредственным образом связана с историей гуннов и таких исторических преемников гуннов, как, например, авары и древние тюрки. В данной статье мы будем следовать этому принципу и попытаемся реконструировать некоторые события из ранней истории гуннов, опираясь на исторический опыт их предшественников.

Одним из хрестоматийных примеров создания античными кочевниками мировой империи стала Парфия. Основатель Парфянской державы полулегендарный Аршак и его брат Трдат были описаны историками, принадлежавшими к двум литературным традициям. Юстин (Помпей Трог), Страбон и в определенной степени Аммиан Марцеллин опираются на сведения, восходящие к Аполлодору Артемидскому, который сообщал, что братья Аршак и Трдат были вождями кочевых массагетского племени дахов (апарнов). Византийские историки Зосим, Георгий Синкелл и патр. Фотий на основании утраченного сочинения Арриана описывают двух братьев как потомков Ахеменидского царя Артаксеркса, ставших предводителями восстания оседлого населения Парфии против македонского владычества [Nikonov, 1998, 107–122; Балахванцев, 2009, 89–101; Балахванцев, 2015, 114–122]. Важно отметить, что Георгий Синкелл, живший в эпоху правления императрицы Ирины (780–802), и патр. Фотий, современник императоров Михаила III Пьяницы (842–867) и Василия I Македонянина (867–886), называют своим источником «Парфику» Арриана. Не исключено, что при Ирине Георгий Синкелл вывез сочинение Арриана вместе со своей библиотекой из завоеванной арабами Сирии в Константинополь. О существовании этой библиотеки писал известный немецкий византист Пауль Шпек, который доказал, что часть сирийских документов Синкелла легла в основу его «досье», посвященного эпохе правления первых императоров Исаврийской династии [Speck, 2003, 514]. Спустя полвека патр. Фотий воспользовался экземпляром «Парфики» Арриана из библиотеки Синкелла. Как бы там ни было, «Парфика» Арриана отражала официальную пропаганду Аршакидского двора, сформировавшуюся в эпоху Митридата II (124–91 гг. до Р. Х.) или Фраата III (69–57 гг. до Р. Х.), чем и объясняется провозглашение фиктивного преемства Аршакидов от Ахеменидов [Балахванцев, 2009, 92]. Вероятно, именно эта пропаганда впоследствии была заимствована персами и повлияла на формирование легенды об Ахеменидском происхождении Сасанидской династии. Альтернативная традиция, восходящая к Аполлодору Артемидскому, более древняя и в большей степени достойна доверия, ибо Аполлодор был греком, жившим в Парфии, и имел доступ к источникам эпохи Селевкидов, современным созданию Парфянского царства [Nikonov, 1998, 117–119].

Аммиан Марцеллин лишь кратко упоминает о дахах в связи с историей Аршака, не называя их по имени, но при этом презрительно характеризует их как «latrones», т.е. как разбойников: «Это царство, некогда весьма небольшое по размерам

и по причинам, которые я часто приводил, носившее различные имена, после того как рок похитил в Вавилоне Александра Великого, стало достоянием парфянина Аршака. То был человек низкого происхождения. В юности он был атаманом разбойников, но постепенно возвысился в своих стремлениях и составил себе славное имя рядом блестящих деяний. После многих славных и храбрых подвигов он одержал победу над преемником Александра Селевком Никатором, которому это прозвище принесли его многочисленные победы...»<sup>2</sup> (Hoc regnum quondam exiguum multisque antea nominibus appellatum ob causas quas saepe rettulimus, cum apud Babylona Magnum fata rapuissent Alexandrum, in vocabulum Parthi concessit Arsacis obscure geniti, latronum inter adulescentiae rudimenta ductoris, verum paulatim in melius mutato proposito clarorum contextu factorum aucti sublimius, qui post multa gloriose et fortiter gesta superato Nicatorе Seleuco eiusdem Alexandri successore, cui victoriarum crebritas hoc indiderat cognomentum... (Amm. Marc. XXIII. 6. 2–3)). Как справедливо отмечает В. А. Дмитриев, ранняя история Парфии была известна Аммиану Марцеллину благодаря сочинениям Помпея Трога или, что более вероятно, его эпитоматора Юстина [Дмитриев, 2003, 195–200]. Следовательно, Аммиан должен был знать о «скифском» происхождении парфян, о котором писал Юстин, повторявший информацию Помпея Трога и его источника Аполлодора (Parthi, penes quos velut divisione orbis cum Romanis facta nunc Orientis imperium est, Scytharum exules fuere (Iust. XLI. 1. 1)). Аммиан просто заменил нейтральный термин Юстина «exules» («изгнанники») более эмоционально насыщенной и тенденциозной характеристикой «latrones» («разбойники»). При этом позднеримский историк погрешил против истины, допустив контаминацию событий, и приписал первым вождам дахов победу над диадохом Селевком I Никатором (312–281 до Р. Х.), который основал на развалинах империи Александра III Македонского (356–323 до Р. Х.) огромную паназиатскую державу и превратился в гегемона Передней Азии. В действительности первые вожди дахов воевали против Селевкидского сатрапа Парфии Андрагора спустя много лет после гибели Селевка Никатора. Сыновья Фрияпата Аршак и Трдат свергли Андрагора и утвердились в Парфии примерно в конце царствования Антиоха II Теоса (261–246 до Р. Х.) или же в начале царствования Селевка II Каллиника (246–225 до Р. Х.), между 246 и 239 гг. до Р. Х. [Балахванцев, 2018, 180–181].

Следует отметить, что Юстин, пересказывая сведения Помпея Трога, сообщает, что Селевк Никатор официально провозгласил себя сыном Аполлона и рассказывает романтическую историю: «Ибо мать его Лаодика, когда вышла замуж за Антиоха, одного из славнейших полководцев Филиппа, увидела во сне, что зачала, совокупившись с Аполлоном, что, став беременной, она получила от него в дар за то, что отдалась ему, перстень, на котором было вырезано [изображение] якоря, и что бог повелел ей отдать этот дар сыну, который у нее родится. Особенно удивительным показалось видение Лаодики, когда на следующий день на ее ложе был найден перстень с таким точно изображением, и еще более, когда на бедре новорожденного ребенка оказалось родимое пятно в форме якоря. Поэтому Лаодика, когда Селевк отправлялся в персидский поход с Александром Великим, рассказала сыну о его происхождении и отдала ему этот перстень» (siquidem mater eius Laodice, cum nupta esset Antiocho, claro inter Philippi duces viro, visa sibi est per quietem ex concubitu Apollinis concepisse, gravidamque factam munus concubitus a deo anulum accepisse, in cuius gemma anchora sculpta esset; iussaque donum filio, quem peperisset, dare. Admirabilem fecit hunc visum et anulus, qui postera die eiusdem sculpturae in lecto inventus est, et figura anchorae, quae in femore Seleuci nata cum ipso parvulo fuit. Quamobrem Laodice anulum Seleuco eunti cum Alexandro Magno ad Persicam militiam, edocto de origine sua, dedit (Iust. XV. 4)). Как полагал известный петербургский антиковед Ю. В. Откупщиков (1924–2010), культ Аполлона имеет не хетто-лувийское, а фракийское происхождение [Откупщиков, 2001, 293–300], что может объяснить распространение этого культа в античной Македонии, вызвавшее появление Селевкидской легенды в эллинистическое время. Легенда

<sup>2</sup> Здесь и далее мы цитируем перевод Ю. А. Кулаковского и А. И. Сонни.

о происхождении Селевка от Аполлона, несомненно, отражает более широкую идею божественной реинкарнации, общее ожидание воплощения божества в исторический период, предшествующий приходу в этот мир Христа. Очевидно, легенда о соитии Аполлона с матерью Селевка была создана Селевком под влиянием мистических представлений своего времени вполне сознательно, в период вооруженной борьбы против диадоха Антигона I Одноглазого (306–301 до Р. Х.) в ходе Четвертой войны диадохов (308–301 до Р. Х.). Селевкидский миф был призван обосновать притязания Селевка на господство в Азии и уравнивать этого диадоха в глазах его солдат с семьей Александра III Македонского (356–323 до Р. Х.), использовавшей в целях пропаганды генеалогическую легенду Эпирской царской династии Эакидов, к которой принадлежала мать Александра, царица Олимпиада (375–316 до Р. Х.), считавшаяся потомком Ахилла [Hamilton, 1965, 117–124]. Несложно предположить, что неудачная борьба потомков Селевка с парфянами бросала тень на их божественное происхождение, а ослабление династии Селевкидов в I в. до Р. Х. скомпрометировало осмысления династии в письменной традиции, на которую впоследствии опирался Аммиан Марцелин. Антиох X Эвсеп Филопатор (95–83 до Р. Х.) погиб в бою с парфянами; Деметрий III Эвкер (95–88 до Р. Х.) попал в плен к парфянскому царю Митридату II (124/123–88/87 до Р. Х.). В глазах современников Митра оказался сильнее Аполлона.

Исследователи в большинстве признают, что дахи были ираноязычным кочевым племенем массагетского круга, до вторжения в Парфию кочевавшим в степях Приуралья и тесно связанным своим происхождением с заволжскими и приуральскими сарматами [Смирнов, 1984, 115–118; Пьянков, 2013с, 598–616]. На раннем этапе своей истории дахи вступили в союз с державой Ахеменидов и совместно с бактрийцами воевали против Александра III Македонского в составе персидской армии в битве при Гавгамелах (331 г. до Р. Х.), а после падения Ахеменидов принимали участие в походе Александра в Индию (327–325 гг. до Р. Х.) [Нефедкин, 2019, 91–108]. В середине III в. до Р. Х. дахи вторглись в Парфию, являвшуюся в то время Селевкидской сатрапией [Lerner, 1999, 29–31]. Путь продвижения дахов пролегал от среднего течения Сырдарьи вниз по реке до Аральского моря, а затем на юг, ибо движение на запад через Узбой было закрыто кочевой ордой апасиаков. Марек Ольбрыхт и И. В. Пьянков реконструируют направление наступления дахов при помощи сравнения с аналогичными маршрутами средневековых сельджуков Тогрул-бека (1038–1063) и поздне-средневековых узбеков Шейбани-хана (1500–1510) [Olbrycht, 1998, 47 n. 163, 61 n. 65; Пьянков, 1979, 193–207 (195 n. 4)].

После создания государства Аршакидов около 248/247 г. до Р. Х. дахи (апарны), вероятно, в течение двух-трех поколений ассимилировались в среде оседлых ираноязычных племен Парфии и перешли на западноиранский парфянский язык. По мнению В. А. Лившица, уже во 2-й пол. III в. до Р. Х. появилась парфянская письменность, для создания которой был использован арамейский алфавит, точнее «имперско-арамейский» вариант этого алфавита, в частности, употреблявшийся при написании легенд на монетах Селевкидского сатрапа Парфии Андрагора [Лившиц, 2010, 298–302]. Изображения первых Аршакидских царей с башлыками на головах на парфянских монетах лишь подтверждают связи парфян со степными племенами сако-массагетского и скифо-сарматского мира [Dibvoise, 1937, 9–16; Дибвойз, 2008, 28–48]. Главной ударной силой парфян со временем стала тяжелая конница, организованная по сако-массагетскому образцу. Эллинизировавшиеся преемники Аршака, например парфянский царь Фраат II (132–128/127), убитый в бою с саками, или его преемник Артабан I (128/127–124/123), смертельно раненный в битве с тохарами, были вынуждены противостоять новым волнам кочевых сакских племен, сокрушивших Греко-Бактрийское царство и вторгшихся в Парфию (Юэчжи китайских хроник); [Olbrycht, 1998, 85–91; Tarn, 1938, 270–311; Dibvoise, 1937, 54–69; Дибвойз, 2008, 54–55]. Тем не менее парфянская аристократия, управлявшая Ираном и Сирией, в определенной степени сама сохраняла традиции кочевого уклада жизни и, что самое важное, военную систему, характерную для кочевников евразийских степей, в частности для сарматов [Никоноров, 1995, 53–61; Никоноров,

1987, 21–236; Хазанов, 1971, 64–90]. Примечательно, что борьба Фраата II против саков началась с того, что против парфянского царя взбунтовались сакские наемники, набранные для участия в походе против Селевкидского царя Антиоха VII Сидета (164–129 гг. до Р. Х.), но опоздавшие с прибытием на театр военных действий (Diod. Sic. XXXIV. 18. 1; Iust. XLII. 1. 1.); [Bevan, 1902, II. 236–246]. Фраат II положил начало активному инкорпорированию среднеазиатских саков в парфянские дружины.

Подобное обстоятельство способствовало известному парфяно-сакскому симбиозу, проявившему себя уже на излете эпохи эллинизма. Артабан I назначил одного из членов парфянского клана Суренов правителем Дрангианы в период борьбы с саками, что имело, по-видимому, важнейшие культурные последствия для всего иранского мира. Саки играли на первых порах заметную роль в жизни завоеванных ими территорий Парфянской державы. Артабан I даже платил им некоторое время дань. Саки дали название целой области Парфянского царства, которую они смогли удержать, — Сакастан, «страна саков» (позднее — Систан). История кровавой борьбы парфян и саков в Дрангиане в эпоху Артабана I могла быть изначальной исторической основой для более поздних парфянских эпических сказаний о подвигах сакского витязя Родстахма [Herzfeld, 1931–32, 1–116], поступившего на службу парфянскому царю. Поздний армянский историк Моисей Хоренский называл Родстахма именно «саком», т. е. представителем кочевой элиты Юэчжи.

Парванех Пуршариати подтверждает, что парфянский княжеский дом Суренов, правивший в Сакастане (Систане), содержал госанов (миннезингеров), сложивших эпические сказания о сакском витязе Родстахме. Причем парфяне почитали Родстахма как эманацию авестийского бога Митры [Pourshariati, 2008, 117–118]. В научной литературе в разное время предпринимались попытки отождествления Родстахма с Суреной, победителем Марка Лициния Красса (115/114–53 до Р. Х.) в битве при Каррах (53 г. до Р. Х.), или с индо-парфянским царем Гондофаром, правившим в Систане на рубеже нашей эры. Однако нам представляется более убедительной гипотеза И. В. Пьянкова. Этот исследователь выявил сюжетные параллели между историей знакомства Рустама и Тахмины в изложении Абулькасима Фирдоуси (940–1020) (Фирдоуси, 1960, II, 8–15), более ранними изображениями этого сюжета на фресках Пенджикента (VI в.) и рассказанной Геродотом скифской династической легендой о совокуплении Геракла с женщиной-змеей (Hrdt. IV. 8–10), что позволило установить древние скифские истоки сказаний Систанского цикла, восходящие к эпохе скифских походов в страны Передней Азии и установления господства скифов в Северном Причерноморье [Пьянков, 2013d, 531–538].

Впоследствии, уже при последних Сасанидах, парфянские сказания о Родстахме были инкорпорированы в книгу царей «X<sup>th</sup> adau-Namag». Как полагает Парванех Пуршариати, это инкорпорирование имело место в период правления царицы Бурандохт (630–632) — дочери Хосрова II Парвиза (591–628), т. е. тогда, когда власть в Сасанидском Иране ненадолго перешла к парфянскому клану Испахбедов [Pourshariati, 2008, 462]. Оттуда предание о Рустаме было заимствовано средневековыми персидскими поэтами Дакики (935/942–967/980) и Фирдоуси (940–1020).

Как отмечает А. А. Амбарцумян, имя сакского героя имеет восточно-иранское происхождение и может быть реконструировано путем привлечения материалов авестийского языка. Первая часть имени, «rod», может происходить от авестийского *raoīdā* — «красноватый, румяный, алый». От этого же корня происходит имя кабульской (т. е. сакской) княжны, матери Родстахма, — *Rodābā*. Со среднеперсидского «goy» переводится как «[красная] медь». Вторая часть имени, «stahm», через посредничество среднеперсидского языка восходит к авестийскому прилагательному *staxra* — «сильный», «твердый» (Амбарцумян, 2009, 199–200). Упоминание о сакском витязе по имени *Roystahm* (Родстахм) было включено в парфянский эпос «Айадгари-Зареран», записанный уже в сасанидское время (V–VI вв.), — песнь о героической борьбе иранцев против кочевников-хионитов за зороастрийскую веру (Амбарцумян, 2009, 199–204). Подобные произведения были популярны в парфянской, а позднее

в сасанидской военной и придворной среде, в сословии азатов — конных воинов, формировавших шахскую дружину [Периханян, 1983, 14; Периханян, 1973, 445].

Рустам упоминается в произведениях согдийской литературы раннего Средневековья. «Будь храбрым наездником, подобно храброму Рустаму», — гласит согдийский фрагмент из Турфана (Амбарцумян, 2009, 201). Серия подвигов Рустама и его спутников, в частности сакской княжны Гурдафарид, изображена согдийскими художниками на фресках VI–VII вв., найденных в городе Пенджикент [Беленицкий, 1973, 47–48]. Пехлевийский текст «Города Ирана» свидетельствовал о том, что «Город Фрах (Фарах) и город Завалистан (Газни) построил Рустам Сакастан-шах (царь Сакастана)» [Хуршудян, 2010].

Спустя век после падения Греко-Бактрийского царства на пограничных территориях Парфии, где расселились саки, сформировалось новое Индо-Парфянское царство. Первым индо-парфянским царем стал Гондофар I (20–10 до Р. Х.), правитель Сакастана, возможно, родственник парфянского клана Суренов. Изначально Гондофар был вассалом индо-скифов (так назывались саки, завоевавшие северо-западную часть Индийского субконтинента). Но после смерти индо-скифского царя Азеса I (48/47–25 гг. до Р. Х.) Гондофар существенно расширил свои владения. По свидетельству апокрифических «Деяний апостола Фомы» после 29 г. по Р. Х. индо-парфянский царь Гондофар II — вероятно, один из преемников Гондофара I, слушал проповедь Христа в изложении ап. Фомы [Bivar, 2002, XI. 2. 135–136; Зеймаль, 1968, 111–114].

Драматические события сако-парфянского противостояния в эпоху Фраата II и Артабана I и последующие перипетии культурного симбиоза парфян и саков совпали по времени с завершающим этапом развития раннесарматской (прохоровской) культуры (IV–II вв. до Р. Х.) в степях Евразии. К. Ф. Смирнов связывал с образованием в нач. IV в. до Р. Х. этой целостной общесарматской археологической культуры, простиравшейся от Приуралья до Поволжья, начало сарматских миграций [Смирнов, 1964, 286–290]. Происхождение этой культуры, по мнению исследователя, было тесно связано с предшествующей савроматской (блюменфельдской) культурой (VII–IV вв. до Р. Х.), но развитие ее было обусловлено нашествием новых волн среднеазиатских кочевников в южнорусские степи. И. П. Засецкая подчеркивает, что этому нашествию уже предшествовал процесс формирования специфической культуры на территориях задонских степей, населенных савроматами [Засецкая, 2008, 4–5]. Примерно в III–II вв. до Р. Х. европейская Скифия подверглась ужасающему нашествию сарматов — ираноязычных носителей прохоровской культуры, пришедших туда из Нижнего Поволжья и приуральских степей [Симоненко, 2012, 45–57]. М. И. Ростовцев высказал предположение о том, что вторжение сарматов в Скифию было спровоцировано событиями, происходившими в Средней Азии после появления там Александра III Македонского (в 330–327 гг. до Р. Х.), однако подобное предположение разделяется сегодня не всеми специалистами. Новейшие исследования скифского языка и сопоставление его элементов с элементами языка сарматов свидетельствуют об отсутствии скифо-сармато-осетинского языкового континуума. По мнению С. Р. Тохтасьева, понтийские скифы и сарматы разговаривали на разных языках, хотя и родственных, но разделившихся в древнейший период развития восточно-иранской языковой общности [Тохтасьев, 2005, 59–106]. В сер. II в. до Р. Х. сарматы, возможно, принимали участие в наступлении азиатских саков (Юэчжи) в Средней Азии вскоре после поражения, понесенного саками (Юэчжи) от хунну в первой половине столетия [Боровкова, 2005, 13–21]. Результатом этого поражения стал уход саков на юг, разгром ими Греко-Бактрийского царства и последующее вторжение саков в Индию [Смирнов, 1984, 115–121]. Подобно сакам в Бактрии и Индии, европейские сарматы наступали из-за Волги на Запад несколькими волнами с III в. до Р. Х. по II в. по Р. Х. В авангарде были сирматы, затем языги, достигшие Днестра, и роксоланы, оставшиеся в степях Северной Таврии. Потом шли сирахи и аорсы, закрепившиеся в кубанских и донских степях. С окончательным утверждением этих племен в южнорусских степях связано появление новой средне-сарматской (сусловской) культуры (I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.). Аланы, захватившие

степи между Доном и Каспийским морем в сер. I — 1-й пол. II вв. по Р. Х., осуществляли свои завоевания на фоне развития новой позднесарматской (шиповской) культуры (I–IV вв.), которая непосредственно предшествовала нашествию гуннов. Экспансия саков в южном направлении и сарматов в западном направлении имела важнейшие культурные последствия, связанные с распространением военного искусства кочевников, их специфической материальной культуры и социально-политической сферы влияния на огромных территориях евразийского степного пояса от Инда до Дуная.

Парфянская традиция привлечения в армию среднеазиатских кочевников сохранялась и при первых Сасанидах. По свидетельству Геродиана, раннесасанидская армия была организована точно так же, как и парфянская, то есть по иррегулярному принципу (Herod. VI. 5. 3–4). Ядро этой армии составляла конница, в которую легко вливался кочевой элемент. Влияние этого элемента на персов было столь сильным, что персы усваивали обычаи кочевников; в частности, Геродиан отмечает, что персы с детства упражняются в искусстве верховой езды и никогда не сходят с коней (οὔτε τῶν ἵπλων ἀλοβαίνοντες). Утверждение Геродиана о том, что у персов женщины принимают участие в боевых походах наравне с мужчинами по приказу царя (ἀλλὰ πᾶν τὸ πλήθος τῶν ἀνδρῶν, ἔσθ' ὄλη καὶ τῶν γυναικῶν, ἐλάν κελεύσῃ βασιλεύς, ἀθροίζεται), может рассматриваться как дополнительное свидетельство наследования персами парфянских и сакских военных традиций. О сохранении этих традиций свидетельствует и Аммиан Марцеллин. В частности, историк вместе со своими современниками, императором Юлианом и мифическим Элием Лампридием, упоминает т.н. клибанариев или катафрактов, т.е. тяжеловооруженных всадников, которые появились в римской армии по приказу императора Констанция II (337–361) под персидским влиянием (catafracti equites quos clibanarios dictitant (Amm. Marc. XVI. 10. 8; Iulian. Orat. I. 29–30; Orat. III. 9; SHA Alex. LVI. 5)). Как отмечал Рональд Сайм, употребление Аммианом Марцеллином и Элием Лампридием одинаковых военных терминов может свидетельствовать в пользу предположения о связях между Аммианом и текстом «Истории августов» [Syme, 1968, 41]. Аммиан Марцеллин в истории Констанция и Элий Лампридий в биографии Александра Севера подтверждают, таким образом, что в раннесасанидскую эпоху персы сохранили и, вероятно, даже усилили тяжелую конницу, формировавшую основу вооруженных сил Парфии. Именно поэтому присутствие в войске Шапура II хионитской дружины Грумбата не должно нас удивлять. Союз Шапура и Грумбата опирался на старинную традицию отношений царей Ирана (вначале парфянских, затем персидских) со среднеазиатскими кочевниками. Роль царя хионитов Грумбата под стенами Амиды в 359 г. еще более проясняется благодаря рассмотрению цепи событий, которые предшествовали возобновлению войны Шапура II (309–379) с римским императором Констанцием II (337–361) на исходе 350-х гг.

В нач. 350-х гг. в Римской империи вспыхнуло восстание галльского узурпатора Магненция. Именно в этот критический момент Констанций принял решение о переброске в Европу лучших подразделений восточной армии, в частности римских катафрактов [Банников, 2021а, 61–63, 415–417], более десяти лет воевавших с персами на восточной границе. На Восток был отправлен неопытный цезарь Констанций Галл (брат Юлиана), который должен был прикрывать границу, опираясь на незначительные воинские силы. Понимая это, Констанций организовал брак Галла со своей могущественной сестрой, августой Константиной, которая целиком подчинила мужа своему влиянию и удостоилась от Аммиана Марцеллина прозвания «мегеры в человеческом облике» (Maegera quaedam mortalis (Amm. Marc. XIV. 1. 2)). В тылу у римлян вскоре началось восстание иудеев, подавленное Галлом при участии Константины [Мехамадиев, 2020, 39–52].

И что же предпринимает Шапур II? Вместо того чтобы, подобно своему предку Шапуру I, в этот отчаянный для римлян момент атаковать Галла, нанести решающий удар в Армении или на антиохийском направлении, он вдруг заключает с Галлом перемирие и перебрасывает свою первоклассную конницу на восточную границу Сасанидской державы. Объяснение подобным чудесам следует искать в военно-политической

обстановке, сложившейся вдоль левого берега Амударьи, который, по сообщению сирийского автора, был захвачен кочевниками. Сирийская «Хроника Арбелы» сообщает нам, в частности, что Шапур II после тяжелой войны с римлянами был вынужден защищать свою страну против варваров, которые пришли из-за «дальнего моря», т.е. из-за Аральского моря [Mingana, 1907]. С нашей точки зрения, эти варвары и были гуннами, которых Аммиан Марцеллин, следуя своим персидским информаторам (пленным или перебежчикам), называет хионитами. Возможно, первой жертвой хионитов стало т.н. Кушано-Сасанидское царство, исторический преемник Индо-Парфянского царства Гондофара, основные территории которого располагались в восточной части Сасанидских владений. Это царство, по-видимому, представляло собой не самостоятельное государство, а протекторат, который персы установили над бывшими владениями кушанских царей в правление Шапура II [Луконин, 1974, 302–307]. Хиониты атаковали эти территории, следуя древним маршрутам, по которым некогда саки Юэджи вторглись в Греко-Бактрийское царство. Как отмечает Аммиан Марцеллин, основные боевые действия персидского царя против хионитов и геланов (этноним неясного происхождения) развернулись примерно в сер. 350-х гг. Но в 358 г. Шапур заключил с хионитами и геланами мир, который позволил ему вновь перебросить силы на западный фронт и возобновить борьбу с римлянами (Amm. Marc. XVII. 5. 1); [Rezakhani, 2017, 89–93]. Шапур смог победить хионитов и обязал хионитского царя Грумбата платить дань кровью, то есть рекрутировать в сасанидские войска хионитские конные контингенты. Ходад Резахани высказал, на наш взгляд, не слишком убедительное предположение о том, что Аммиан Марцеллин, цитирующий персидские титулы Шапура II, подразумевает под «победоносным царем царей Шапуром» (persis Saporem saasaan appellatibus et pirosen (Amm. Marc. XIX. 2. 11.)) не Шапура II, а кушано-сасанидского царька Пероза, известного благодаря монетам, который отличился в боях с хионитами, геланами и сегестанами на северо-восточной границе [Rezakhani, 2017, 78–79]. Причем, по мнению Аммиана Марцеллина, самыми храбрыми воинами из всех этих враждебных персам племен были сегестаны (segestani acerrimi omnium bellatores (Amm. Marc. XIX. 2. 3.); [Shahbazi, 1986, II/5. 489–499]), шедшие в бой вместе с отрядами боевых слонов. Вероятно, под сегестанами Аммиан имел в виду какие-то остатки саков, сохранявших кочевой образ жизни в ирано-кушанском приграничье (на это указывает наличие отряда слонов, действовавшего вместе с сегестанами) и отождествлявшихся персидским информатором Аммиана с сакастанскими саками времен Артабана I вследствие известного анахронизма восприятия этим информатором современной этнографической действительности. Аммиан, достаточно слабо представлявший себе современную ему этническую географию Среднего Востока, поддался соблазну отождествления кушанских саков, названных его информатором сакастанцами, с известными ему из литературных произведений варварами сегестанами (Σεγέστανοί), которые, по свидетельству Аппиана, населяли Верхнюю Паннонию в эпоху Третьей Македонской войны (171–168 гг. до Р. X.) (App. X. 2.10). Страбон и Плиний Старший упоминают Сегестику (Segestica), область в Паннонии (Strab. VII. 5. 2; Plin. NH III. 148), которая, разумеется, не имела к среднеазиатским кочевникам времен Шапура II никакого отношения. Впрочем, не исключено, что Аммиан, отдавая дань литературной традиции, механически употреблял различные этнонимы (хиониты, геланы, сегестаны) для обозначения одних и тех же кочевых племен. Например, как уже было отмечено, в 19-й книге своего сочинения историк называет самыми храбрыми воинами сегестанов, т.е. саков, а в 17-й книге он устаивает подобной лестной характеристике хионитов и геланов (cum Chionitis et Gelanis omnium acerrimis bellatoribus (Amm. Marc. XVII. 5. 1)).

Проблема этнического происхождения хионитов вызывает особый интерес исследователей в последние годы. Упомянутые Аммианом Марцеллином хиониты известны из памятников парфянской литературы, например из уже упомянутого эпоса «Айадгар-и-Зареран», который восходит к парфянской эпической традиции, повествующей о войнах Фраата II и Артабана I с саками Юэджи. Этноним Chionites у Аммиана представляет собой латинскую передачу среднеперсидского этнонима

Хіуōп/Хуоп или согдийского Хwn, который, в свою очередь, восходит к авестийскому Хііаона. В Авесте этим термином обозначались туранцы, азиатские «скифы», т. е., вероятно, саки, враждебные царям Мидии и учению Заратуштры.

Но как отмечает И. В. Пьянков, в составе Авесты сохранились следы еще более древнего иранского эпоса, благодаря которым можно сделать вывод о том, что враги зороастрийских племен, упомянутые выше Хііаона, не были ираноязычными кочевниками, но были носителями иной культуры [Пьянков, 2013а, 402–428; Пьянков, 2012, 602–605]. В частности, вождь туранцев Fraṅgraspaṇ (Афрасиаб) произносит в тексте Авесты заклинания на неизвестном неиранском наречии. И. В. Пьянков связывает подобное явление с миграциями древних кочевников из Центральной Азии на Запад в XII–VIII вв. до Р. Х., о которых свидетельствует смена ряда археологических культур в Южной Сибири и Средней Азии и которые отчасти совпадают с рассказами древнегреческого путешественника Аристия Проконесского (VII в. до Р. Х.). Главными участниками этих миграций были прототибетские (и протоенисейские) племена, обозначенные в китайских источниках как жуны и ди, а у Аристия Проконесского как аримаспы и амазонки. Эти племена серьезно повлияли на развитие восточно-иранских кочевых племен Южной Сибири и Приуралья, в частности на развитие исседонов, а также савроматов Придонья. Вначале на Запад двинулись жуны, а позднее ди, которые представляли собой племена, принадлежавшие к прототибетской и родственной протоенисейской общности. Следствием появления прототибетцев и протоенисейцев в среде восточно-иранских кочевников стало распространение у скифской аристократии «звериного стиля», также других элементов т. н. «скифской триады», акинаков и особого конского снаряжения и, наконец, утверждение у савроматов гинекократии. Последнее обстоятельство объясняет появление древнегреческой традиции, повествующей об амазонках. При этом савроматская гинекократия представляла собой не обычный пережиток матриархата у этого народа, как полагал Б. Н. Граков [Граков, 1947, 100–121], а результат утверждения в ираноязычной кочевой среде прототибетского суперстрата (жуны) и протоенисейского суперстрата (ди). Именно поэтому гинекократия существовала не только у савроматов, но также у азиатских саков, что зафиксировано в древнейшем восточно-иранском эпосе о сакских царицах Зарине (Ctes. Fragm. 7. 8a) и Спаретре (Ctes. Fragm. 9. 3), пересказанном Ктесием и Харесом Митиленским [Пьянков, 2013е, 512–513; Бартольд, 1915, 2–4]. И. В. Пьянков отмечает также, что в указанных миграциях принимало участие племя хьяньюн, которое отождествляется с предками хунну. Исследователь делает на этом основании вывод о тюркоязычии народа хьяньюн, хотя этническая принадлежность хунну и их предков до сих пор представляет собой сложнейшую этнолингвистическую проблему, далекую от разрешения. В действительности древние хунну эпохи первых шаньюей, вероятнее всего, разговаривали на неизвестном восточно-иранском языке, родственном хотано-сакскому [Beckwith, 2018, 53–75; Harmatta, 1994, 485–493; Golden, 2006, 136–157 (142)], а тюркские языки гунно-болгарской группы распространились среди европейских гуннов лишь на заре Средневековья, в эпоху Аттилы, или даже в эпоху т. н. кочевников постгуннского времени. Кроме того, высказывалась убедительная версия о том, что древние хунну изначально говорили на енисейском языке [Vovin, 2000, 87–104; Pulleyblank, 2000, 52–101], что в целом подтверждает теорию И. В. Пьянкова о гегемонии протоенисейских и прототибетских племен в евразийских степях в эпоху поздней Бронзы.

Очевидно, что древний авестийский этноним Хііаона использовался еще в доавестийскую эпоху для характеристики прототибетцев и протоенисейцев (жунов и ди), подчинивших значительную часть кочевых племен скифского круга. В парфянскую эпоху этот этноним употреблялся зороастрийскими мобедами в качестве *terminus technicus* для обозначения саков, позднее аланов, и, наконец, при Сасанидах он определял тех, кто пришел на смену аланам и, подобно древним кочевникам, угрожал Ирану в IV в.

На каком основании мы можем сделать вывод о тождественности хионитов IV в. и гуннов в сочинении Аммиана Марцеллина? Как известно, после окончательного

поражения хунну от сяньбийцев во II в. часть хунну отступила в Семиречье, где создала кочевую орду, известную из китайских источников как Юэбань. Политическая история этого кочевого объединения практически неизвестна, за исключением упоминания высокой степени чистоплотности этих кочевников, сделанного авторами Вэйшу — китайскими историками, которые служили сяньбийским императорам<sup>3</sup>. В историографии предпринимались попытки противопоставления Юэбани абарам или аварам, которые вторглись в Европу в сер. VI в., и племени уар, возможно, связанным с эфталитами. Примечательно, что Феофилакт Симокатта, византийский историк и секретарь императора Ираклия (610–641), который воспроизводит на страницах своей истории пропагандистскую версию происхождения аваров, известную из знаменитого письма тюркского хана императору Маврикию (582–602), рассказывает, что псевдоавары (так он называет аваров, вторгшихся в Европу) произошли от соединения племен уар и хуни (= уархониты) [La Vassière de, 2015, 91–102; La Vassière de, 2010, 219–224; Гумилев, 1965, 67–76]. Возможно, эта деталь, изложенная Феофилактом Симокаттой, отражает определенную этническую реальность, связанную с тем, что истинные авары (=жужань), бежавшие в сер. VI в. на Запад от тюркотов, присоединили к себе в Семиречье отдельные группировки хунну (= хуни), которые в IV в. входили в состав Юэбань и были связаны с хионитами Аммиана Марцеллина. Вальтер Пол в свое время отмечал, что такие этнонимы, как «хиониты», «уархониты» или даже «авары», могли быть не чем иным, как персидским или согдийским обозначением гуннов [Pohl, 1988, 32].

Наиболее вероятно, что хиониты Аммиана объединили те группировки хунну, которые ушли из Монголии в Среднюю Азию после поражения, понесенного от сяньбийцев, и утвердились в районе Чача [Schuessler, 2014, 257, 264; Fedorov, 2010, 59–67]. Как убедительно отмечает Хоадад Резахани, имя Grumbates происходит от бактрийского Gurambad (= γοραμβαδο), встречающегося в бактрийских документах из Rob [Rezakhani, 2017, 92–93; Sim-Wiliams, 1997, 3–15 (13); Sim-Wiliams, 2010, 56, 119], т.е. имеет ярко выраженное восточноиранское происхождение. Это обстоятельство свидетельствует о культурной ассимиляции и иранизации той группировки кочевников, во главе которой стоял Грумбат. Аммиан Марцеллин, описывая похороны убитого под Амидой царевича, сына Грумбата, свидетельствует о том, что хиониты практиковали трупосожжение, вероятно, с последующим захоронением праха (*post incensum corpus ossaque in argenteam urnam conlecta, quae ad gentem humo mandanda portari statuerat pater* (Amm. Marc. XIX. 2.1)). При этом перед церемонией трупосожжения тело сына Грумбата было выставлено на всеобщее обозрение на высоком помосте, а вокруг были расположены десять лож с изображениями умерших, возможно, других павших в бою хионитов, которые были, по словам историка, «так хорошо изготовлены, что совершенно походили на покойных» (*circaque eum lectuli decem sternuntur figmenta vehentes hominum mortuorum, ita curate pollincta, ut imagines essent corporibus similes iam sepultis* (Amm. Marc. XIX. 1. 10)). Не скрывается ли за этим рассказом Аммиана обычай золочения мертвых тел и выставления их на поклонение, который археологически зафиксирован у саков еще в VII в. до Р. X. (тасмолинская культура) и который связывался И. В. Пьянковым с влиянием на ираноязычных кочевников прототибетского суперстрата [Пьянков, 2013а, 416–417]? Аммиан или его информатор могли легко ошибиться и принять за посмертные *figmenta* сами тела, обработанные специальным образом для поклонения.

Обряд трупосожжения не встречается ни у сарматов, культура которых идентифицируется наличием трупоположения в курганах и могильниках, ни у парфян или персов, которые, следуя Авесте (Видевдату), оставляли тела в дикой природе.

<sup>3</sup> В связи с этим сразу вспоминается рассказ Прокопия Кесарийского об эфталитах, которых историк описывает как «белых гуннов», чей образ жизни отличается от «скотского» образа жизни европейских гуннов и их преемников (Просор. ВР I. 3. 5). Возможно, общность сведений Вэйшу и Прокопия может служить подтверждением хуннского (юэбаньского) происхождения эфталитов.

Но трупосожжение с последующим захоронением пепла или фрагментов костяка с инвентарем хорошо известно благодаря памятникам из южнорусских степей, которые датируются гуннской эпохой (2-я пол. IV в. — сер. V в.) [Засецкая, 1994, 12–22]. И. П. Засецкая связывает распространение подобного погребального обряда с сер. IV в. с вторжением в южнорусские степи гуннов, в котором исследователь видит западную экспансию тюрко-монгольских племен хунну. Добавим, что вторжение гуннов/хунну в южнорусские степи, датируемое И. П. Засецкой на основании археологических данных сер. — 2-й пол. IV в. (340–370), хронологически совпадает с экспансией хионитов, геланов и сегестанов в Средней Азии и Тохаристане (350-е). В настоящее время большинство исследователей склоняется к близкому отождествлению хунну и т. н. европейских гуннов, отвергая, в частности, устаревшую теорию М. И. Артамонова и Л. Н. Гумилева, исходя из которой европейские гунны рассматривались как этнос метисов, испытавший сильное влияние угорских приуральских племен и переживший после поражения от сяньбийцев масштабную социокультурную деградацию. При этом, если антропология гуннов, как и антропология поздних сарматов, носит ярко выраженные признаки принадлежности к монголоидной расе, то этническая принадлежность гуннов вызывает дискуссии. Как уже было отмечено выше, современные исследователи признают, что хунну, будучи по происхождению протоенисейским племенным союзом, испытали на себе сильное влияние иранской кочевой культуры, что выразилось как в заимствовании гуннами восточно-иранских языков, например сакских, так и в восприятии гуннами элементов позднесарматской материальной культуры [Боталов, 2009, 171–308; Боталов, Гуцалов, 2000, 28–222]. С этой точки зрения вполне вероятно, что хиониты Аммиана Марцеллина представляли собой группировку азиатских хунну, которые подверглись в период кочевания в Средней Азии известной культурно-лингвистической иранизации. Подобное предположение не означает, что мы должны отбросить исходную енисейскую гипотезу происхождения хунну [Huang Yungzhi, 2016, 93–108], ибо культурно-языковая иранизация хунну происходила по мере их дальнейшего распространения по евразийским степям в западном направлении.

Аммиан Марцеллин в рассказе о событиях римско-персидской «войны-продолжения», которую начал Шапур в 359 г., приводит интересный фрагмент из письма персидского шаха Шапура II (307–379) императору Констанцию II (337–361). Шапур II кратко формулирует в этом фрагменте внешнеполитическую программу Сасанидского государства, направленную на восстановление державы Ахеменидов и ее западной границы. Шапур II, в частности, пишет следующее: «О том, что мои предки владели территориями до реки Стримон и границ Македонии, свидетельствуют даже ваши старые записи. Требовать прежних границ подобает мне, так как я — никто не сочтет высокомерным мое заявление — превосхожу древних царей блеском и множеством выдающихся подвигов. На сердце у меня прежде всего чувство правды; придерживаясь его, я никогда не сделал ничего такого, в чем бы приходилось каяться. Я должен поэтому возратить себе Армению и Месопотамию, которые были коварно отняты у моего деда» (*Ad usque Strymona flumen et Macedonicos fines tenuisse maiores meos, antiquitates quoque vestrae testantur: haec me convenit flagitare — ne sit adrogans, quod adfirmo — splendore virtutumque insignium serie vetustis regibus antistantem, sed ubique mihi cordi est recta ratio, cui coalitus ab adulescentia prima nihil umquam paenitendum admisi. Ideoque Armeniam recuperare cum Mesopotamia debeo, avo meo composita fraude praereptam* (Amm. Marc. XVII. 5. 5–6)).

Итак, в изложении Аммиана Марцеллина, Шапур II повторяет основные тезисы внешнеполитической доктрины своих предшественников: Ардашира I Папакана (224/227–240/241) и Шапура I (240/243–272/273), которые, по свидетельству Геродиана, преследовали цель реконквисты Передней Азии [Herod. VI. 2. 2; VI. 2. 6–7]. Историк III в. Геродиан утверждает, что шахи Ирана мечтали о воссоздании империи Ахеменидов, со времен Кира Великого (559–530 гг. до Р. Х.) владевшей всей Азией вплоть до Геллеспонта и, добавим, не только Азией, но в эпоху Дария I (522–486 гг. до Р. Х.)

и Ксеркса I (486–465 гг. до Р. Х.) также фракийским побережьем и, вероятно, даже Македонией [Борза, 2013, 142–155]. Проблема сасанидо-ахеменидской преемственности представляется дискуссионной, ибо сама по себе идея подобной преемственности в большей степени соотноствовалась представлениям о персах греко-римских интеллектуалов времен императора Александра Севера (222–235), чем самим персам времен Арташира Папакана, пережившим столетия парфянского владычества. И если ахеменидские цари подражали древним самодержцам Элама, Мидии и Вавилона [Дандамаев, 2013, 52–87; Дандамаев, 2015, 207–322], то сасанидская идеология, как уже было отмечено, формировалась под сильным парфянским влиянием. Этим же влиянием, вероятно, следует объяснять рецепцию и реинтерпретацию аршакидской идеологии, утверждавшей принцип ахеменидо-аршакидского континуитета, в раннесасанидскую эпоху. Вторжение хионитов в пределы Ирана должно было точно таким же образом оживить парфянские предания о борьбе царей Аршакидов со среднеазиатскими кочевниками: саками и аланами.

И здесь мы можем реконструировать дальнейшие события по аналогии с событиями давно минувшими. В историографии (М. И. Ростовцевым) высказывалось мнение о том, что вторжение сарматов в Скифию в кон. IV – нач. III вв. до Р. Х. и последующее полное разорение ими скифских территорий, упомянутое Диодором Сицилийским, стало прямым следствием похода Александра III Македонского в Среднюю Азию (329–326 гг. до Р. Х.). Поход Александра в Среднюю Азию заставил кочевые массагетские племена, тесно связанные с савроматами и исседонами общностью языка и культуры, покинуть степи Приуралья и начать отступление на Запад, за Волгу и Дон [Скрипкин, 2017, 132; Алексеев 2003, 250–251]. Как показал Марек Ольбрыхт, сако-массагетские племена поставляли Александру воинские контингенты для похода в Индию, а с 323 г. до Р. Х. иранские подразделения уже составляли большинство в армии Александра [Olbrycht, 2004, 102–204]. Не исключено, что значительная часть кочевой массагетской аристократии, не желавшая поставлять Александру дань воинами и женщинами, действительно предпочла тогда уйти на Север, а затем на Запад, за Волгу.

С этой точки зрения вполне возможно, что победа Шапура II над хионитами в Сасанидо-Кушанском царстве и включение дружины Грумбата в состав персидской армии на какое-то время точно таким же образом привело к изменению направления миграции среднеазиатских гуннов. Это обстоятельство могло спровоцировать знаменитые события нач. 370-х гг., которые были столь талантливо описаны Аммианом Марцеллином и Иорданом. Не исключено, что какая-то значительная часть гуннов ушла из Средней Азии на рубеже 350–360-х гг. на фоне известий о поражениях, понесенных их родичами – хионитами, геланами и сегестанами Аммиана Марцеллина – от персов. Десять лет спустя эти орды белгцов нанесли удар по аланам-танаитам, форсировали Дон, а затем под командованием Баламбера разгромили готов Германариха и остготов Винитария (Iord. Getica 247); [Казанский, 2014, 28–51 (39)]. Понять внутренние социально-политические процессы, происходившие в этот период у гуннов, чрезвычайно сложно из-за крайнего дефицита письменных источников. Поэтому, учитывая важное значение хунно-сакского и гунно-сарматского симбиоза в евразийских степях, можно предложить реконструкцию ранней гуннской истории сер. IV в. по аналогии с историей более детально изученного сарматского общества.

Сводки сарматского оружия и доспехов, составленные в разное время А. М. Хазановым и А. В. Симоненко, свидетельствуют о наличии у этих кочевников самостоятельного комплекса наступательного и оборонительного вооружения, включавшего длинные копья и конский доспех. Таким образом, сарматы в ходе своей военной экспансии на Запад мало зависели от импорта македонского или римского вооружения. Сарматский комплекс вооружения, активно эволюционируя, сохранял свою популярность до сер. III в. по Р. Х., т. е. вплоть до появления в Северном Причерноморье готов и формирования т. н. гого-аланского комплекса вооружения [Симоненко, 2010, 13–256; Хазанов, 1971, 5–94]. А. В. Симоненко выделяет три волны импорта римских изделий

на территорию Северного Причерноморья в сарматскую эпоху, а также дополнительный «позднеримский» этап импорта. Эти волны импорта в полной мере отражают интенсивность контактов между сарматами и Римской империей, которые, как правило, приобретали характер войн и грабительских набегов кочевников на приграничные районы империи. В частности, первая волна импорта связана с войнами понтийского царя Митридата VI Эвпатора (120–63 гг. до Р. Х.) против римлян. Вторая волна обусловлена активными контактами между Римской империей и Боспорским царством (2-я пол. I — сер. II в. по Р. Х.). Третья волна была вызвана маркоманскими войнами и участием в них сарматов (2-я пол. II — 1-я пол. III в.). Наконец, «позднеримские» контакты, связанные с импортом сарматами римских изделий, были обусловлены взаимоотношениями между сарматами и федератами империи — в первую очередь готами (2-я пол. IV — нач. V в.) [Симоненко, 2011, 5–160]. Указанное обстоятельство подтверждает, что сарматы, активно контактируя с римским миром, играли активную и агрессивную роль в военных и экономических отношениях с этим миром, так же как позднее, в V в., это делали гунны, распространившие вдоль Дунайского лимеса знаменитый полихромный стиль. Если сарматы и гунны были заинтересованы в бытовых предметах роскоши, драгоценностях и монетах, то римляне периода упадка империи нуждались в сарматских и гуннских наемниках, которые были готовы за деньги защищать одряхлевший Великий Рим и несметные богатства городских куриалов [Лебедева, 1990, 21–30]. Некогда после завоевания Скифии сарматы создали в Северном Причерноморье устойчивые военно-политические объединения. Лидером одного из таких объединений была сарматская царица Амага, воевавшая со скифами во II в. до Р. Х. (Polien. Strat. VIII. 56). Этим же путем следовали гунны после завоевания Северного Причерноморья в 370-е гг.

Ожесточенные войны Римской империи с сарматами продолжались как на протяжении всего периода тетрархии, так и позднее, при Константине Великом и его преемниках. Эти войны были связаны с рядом факторов, важнейшим из которых следует признать перманентную миграцию сарматских племен на Запад в Подунавье под нажимом некоей более мощной силы, шедшей с Востока. Очевидно, что этой силой могли быть либо аланы, либо гунны, постепенно распространявшиеся по евразийским степям после своего поражения, понесенного от сяньбийцев в конце I в. по Р. Х. Аналогии подобным процессам можно найти в истории кочевников Средневековья и даже кочевников раннего Нового времени. Разница между ними заключается только в более быстрых темпах миграций в Средние века по сравнению с античными миграциями. Например, стремительная экспансия половцев на Запад в сер. XI в., по мнению Д. А. Расовского, была спровоцирована давлением на них Киданьской империи Ляо [Расовский, 1936, 175–192]. Вторжение ойратов в волжские и донские степи в нач. XVII в., с точки зрения А. С. Скрипкина, стало следствием наступления на них восточных монголов [Скрипкин, 2012, 433–438]. В период миграции сарматов на Запад в 1-й пол. IV в. старые племена — языги и роксоланы, очевидно, уже утратили своеобразие и образовали новые племенные союзы, вступая в договоры с германскими племенами, например с квадами. Ранние волны паннонских сарматов, возможно, встали в это время на путь эволюции от кочевого культурно-хозяйственного типа к полуоседлому, но были быстро завоеваны новыми кочевыми волнами соплеменников, которые рассматривали любое оседлое население как потенциальный источник рабов и добычи. Так, вероятно, появилось разделение паннонских сарматов на сарматов-рабов (или, иначе, сарматов-лимигантов) и пришедших позднее свободных сарматов, которых описывают Евсевий Кесарийский и Аммиан Марцеллин, рассказывая о войнах с сарматами Константина Великого и его сына Констанция II. Аорсы и сирахи еще на рубеже I–II вв. были завоеваны аланами, которые оставались главной военно-политической силой в донских степях и в Предкавказье вплоть до появления там гуннов в 370-е гг. [Altheim, 1969, 57–84].

Благодаря китайским источникам («Ши Цзи») известно, что предшественники аланов, верхние аорсы, во II в. до Р. Х. кочевали у побережья Аральского моря

и образовали там кочевое княжество Яньцай [Боровкова, 2001, 360–361]. Возможно, этот термин употреблялся китайцами позднее для обозначения аланов, кочевавших в этом регионе. Хорезмийский историк X в. Аль-Бируни сообщает, что аланы и асы еще в его время кочевали вдоль нижнего течения Амударьи, а изолированные аланские группы фиксировались русскими этнографами в Средней Азии, например в Закаспийской области, даже в нач. XX в. Все это свидетельствует в пользу того, что накануне вторжения гуннов в южнорусские степи аланы-танаиты представляли собой не локальную группу кочевников, сконцентрированную в Северном Приазовье и Придонье, а большой племенной союз, власть которого распространялась на обширные территории от Дона до южноуральских и прикаспийских степей подобно тому, как в XI–XIII вв. эти же территории контролировались половцами (Дешт-и-Кипчак).

До прихода гуннов европейские аланы, вероятно, уже доминировали над носителями черняховской культуры, т.е. над готами. Это доминирование упомянуто Евсевием в рассказе о восстании готов, поднятом с целью свергнуть господство сарматов (Euseb. VC IV. 5–6), и оно запечатлелось в общегерманской эпической традиции. Об этом свидетельствует инкорпорирование легенды об асах и Асгарде в корпус средневековых скандинавских саг, в частности в «Ynglinga saga», записанную в XIII в. исландским скальдом Снорри Стурлусоном (Снорри Стурлусон, 1980, 4). Доминирование аланов в германской кочевой среде сохранялось и позднее, например в вандалском племенном союзе. Как сообщают Ренат Профутур Фригерид в изложении Григория Турского и Идаций, аланские цари Респендиал (Respendial = Ρησπινδιάλος от авест. Spəntōdāta?) и Аддак (Addac) [PLRE 1980: 8, 940; Waszak, 2016, 72–77] в нач. V в. вместе с вандалами нанесли поражение франкам, в 406 г. прорвали рейнскую границу Западной Римской империи, а затем вторглись в Галлию и Испанию (Greg. Tur. Historia II. 9; Hyd. Lem. LXVIII (a.d. 418)). Аланы, по-видимому, возглавляли вандалские кочевые объединения силингов и асдингов, ибо в Испании именно аланы захватили наиболее обширные территории Иберийского полуострова по сравнению с территориями, которые достались силингам и асдингам. Аланы удерживали эти территории вплоть до поражения, понесенного от вестготов в 418 г. и последующего вынужденного подчинения асдингам (Гензериху) [Bachrach, 1973, 51–59; Кулаковский, 2000, 81–122; Кузнецов, Пудовин, 1961, 79–95]. Позднее, в эпоху Юстиниана I (527–565), готы тетракситы, ушедшие на Западный Кавказ и обитавшие в районе Цемесской бухты, принимали участие в войне утигуров против кутригуров [Казанский, 2020, 119]. Не исключено, что готы тетракситы были не только союзниками утигуров, но также сохраняли контакты с аланами, кочевавшими в степях Предкавказья.

Письменные источники не располагают более подробной информацией относительно социально-политической ситуации, сложившейся внутри сарматских племен накануне вторжения гуннов. Нам представляется вполне вероятным, что учащение сарматских набегов на Дунайский лимес Римской империи в кон. III – 1-й пол. IV в. было непосредственным образом связано с усиливавшимся давлением аланов Предкавказья на аланов-танаитов в донских степях и вытеснением аланми-танаитами соседних сарматских племен и готов-«черняховцев» на Запад. Старая дискуссия К. Ф. Смирнова с Яношем Харматтой о существовании сарматской кочевой «империи» или же «конфедерации» уже в I в. до Р. Х. [Смирнов, 1984, 123; Harmatta, 1950, 13; Harmatta, 1970, 12–20] в реалиях IV в. приобретает характер спора о существовании аланской кочевой «империи», за пределами которой находились западные сарматские племена, потомки древних языгов и роксоланов, а также о не менее серьезной проблеме алано-гуннского континуитета [Golden, 2016, 79–107]. Как отмечал А. С. Скрипкин, «В материальной культуре поздних сарматов также просматривается очевидное восточное влияние: мечи с халцедоновыми навершиями и нефритовыми скобами; костяные обкладки луков; ряд типов керамики находит аналоги в Средней Азии. Важными аргументами в этом отношении являются антропологические показатели: увеличение монголоидной примеси и появление искусственной деформации черепов... формирование позднесарматской культуры проходило при активном участии

новой волны кочевников, продвинувшихся в степи Восточной Европы из районов Средней Азии» [Скрипкин, 1990, 221].

М. И. Артамонов, Франц Альтхейм, И. П. Засецкая связывали первое упоминание хунну в европейских источниках с Дионисием Периегетом, который писал во II в. о хунну как о народе, обитающем в степях около Аральского моря [Скрипкин, 2010, 28; Артамонов, 1962, 42; Засецкая, 1971, 5]. Но Отто Менхен-Хельфен и его оппонент Л. Н. Гумилев допускали, что упоминание гуннов в тексте Дионисия Периегета есть банальное следствие ошибки позднего переписчика, бывшего современником нашествия гуннов на Европу [Maenchen-Helfen, 1945, 244–252; Гумилев, 1960, 120–125]. Когда гунны впервые появились на военно-политическом горизонте Римской империи в качестве непосредственной угрозы?

Не исключено, что традиционное представление о том, будто наступление гуннов Баламбера в 370-е гг. на аланов и готов было первым масштабным нападением гуннов на римскую периферию, нуждается в пересмотре. Е. А. Мехамадиев предполагает, что сообщение Евсевия о войне правителя Римского Востока Максимиана Дазы с армянами в период гражданских войн между тетрархами (Euseb. HE IX. 8. 2) ошибочно и в действительности Максимиан Дазы направлял свои войска, в частности легион XII Fulminata, на помощь армянскому царю Трдату III (298–330) для отражения нападения гуннов. После разгрома Максимиана Дазы Лицинием победитель унаследовал обязательства побежденного. Зимой 313/314 г. полевая армия Лициния, по мнению исследователя, также воевала с гуннами на территории Армении [Мехамадиев, 2015, 111–133]. Малоизвестная армянская кампания Максимиана Дазы, а затем Лициния важна в свете гипотезы Е. А. Мехамадиева прежде всего тем, что упоминание Евсевия об этой кампании может быть одним из самых ранних, пусть даже и косвенных свидетельств появления гуннов в пределах Армении и на границах Римской империи.

Точка зрения Е. А. Мехамадиева, впрочем, не бесспорна. Дербентский и Дарьяльский проходы уже были традиционными маршрутами аланских набегов как на восточные провинции Римской империи, так и на Парфию в I–II вв., т. е. задолго до появления гуннов. Наиболее известным из этих аланских набегов является набег 135 г. на Армению и Каппадокию, в отражении которого принимал участие знаменитый наместник Каппадокии Флавий Арриан, автор «Диспозиции против аланов» (Нефедкин, 2010, 197–212). Если гунны завладели этими маршрутами уже в нач. IV в., в таком случае совершенно необъяснимо, по какой же причине гуннское завоевание аланов-танайтов, а затем и готов Германариха произошло не в 1-й пол. IV в., сразу же после предполагаемого утверждения господства гуннов в степях Предкавказья, а только на семьдесят лет позже.

Аланы Предкавказья благополучно пережили нашествие гуннов. В 558 г. аланский царь Саросий выступил посредником в переговорах между Юстинианом I (527–565) и аварами [Pohl, 1988, 18], следовательно, аланы по-прежнему прочно контролировали в это время наиболее важные ущелья Северного Кавказа. В противном случае аланы не представляли бы собой для Константинопольского двора столь ценных клиентов. В нач. VIII в. Юстиниан II Ринотмет (685–695; 705–711) отправил к аланскому царю Итаксию спатария Льва Исавра, будущего императора, для переговоров о совместных действиях против абасгов и арабов в Закавказье [Speck, 2002, 115–137]. Как справедливо отмечал А. С. Скрипкин, те же самые проходы через Кавказский хребет использовались в нач. XIII в. монгольскими отрядами Субедея и Джэбэ, которые с боями обогнули южный берег Каспийского моря, прошли через Кавказские проходы, вырвались в кубанские и донские степи, где разбили аланов, а затем и русских князей с половцами в битве на реке Калка в 1223 г. [Скрипкин, 2017, 205]. Таким образом, даже спустя много веков после нашествия гуннов аланы сохраняли контроль над степями Предкавказья и, следовательно, за Кавказскими проходами — и удерживали его вплоть до XIII в. Мы предполагаем, что отсутствие в нач. IV в. каких бы то ни было достоверных военно-политических событий в Северном Причерноморье, связанных с гуннами, свидетельствует о том, что противниками Максимиана Дазы и Лициния

в Армении в 312–314 гг., если принять гипотезу Е. А. Мехмадиева, могли быть аланы Предкавказья. Кавказские ущелья, Дербентский и Дарьяльский проходы станут традиционными маршрутами вторжения гуннов (акациров) в восточные провинции Римской империи значительно позже, только начиная с 395 г. [Гадло, 1979, 17–19], что, вероятно, было связано с временным ослаблением аланов Предкавказья. Следует признать, что предположение Е. А. Мехмадиева основывается на достаточно произвольной критике текста Евсевия, при которой совершенно необоснованно игнорируется религиозный фактор, определявший отношение к армянским христианам Максимиана Дазы. С таким же успехом можно допустить, что Евсевий был прав, Максимиан Дазы начал войну против армянского царя, следуя своему антихристианскому политическому курсу, а если кочевники, например аланы, и играли в этом конфликте какую-то роль, впрочем, никак не упомянутую Евсевием, то, скорее всего, они воевали против римлян на стороне Трдата.

Экскурс Аммиана Марцеллина в этнографию аланов, в отличие от его гуннского экскурса, был, по выражению М. И. Ростовцева, составлен «по литературным трафаретам» [Ростовцев, 1925, 83] и может быть использован для характеристики практически любого древнего кочевого народа представителями греко-римской культуры. С точки зрения исторической этнографии этот экскурс крайне мало информативен, что существенным образом усложняет нашу задачу. Как показал Августин Алемань, значительная часть этнонимов и характеристик, упомянутых историком в связи с аланами, была просто заимствована им у Геродота, Птолемея и у других древних авторов [Alemanni, 2000, 32–42], поэтому большая часть информации Аммиана об этнополитической ситуации, сложившейся в Северном Причерноморье к нач. 370-х гг., во многом совершенно не адекватна своему времени. Намного большую ценность имеет фраза, вложенная историком в уста императора Юлиана в период его персидского похода. Юлиан говорит, что аланы представляют собой древних массагетов: «Не стану говорить о Лукулле или Помпее, который, пройдя через земли албанов и массагетов (которых мы называем теперь аланами), разбил и это племя (персов) и видел Каспийское море» (*namque ut Lucullum transeam vel Pompeium, qui per Albanos et Massagetas, quos Alanos nunc appellamus, hac quoque natione perrupta vidit Caspius lacus* (Amm. Marc. XXIII. 5. 16)). Таким образом, Аммиан Марцеллин сообщает важную информацию об этническом и культурном родстве и преемстве, существовавшем между древними массагетами западной части Средней Азии (восточного Прикаспия) и современными ему аланами.

Сведения о массагетах, популярные среди римской образованной публики IV в., восходили к Страбону и Геродоту и были в известном смысле обобщены Евсевием. Как отмечает Евсевий со ссылкой на устное предание (*ιστοροῦνται*), массагеты и дербики полагали несчастными тех своих родственников, которые умирали естественной смертью, и поэтому закалывали стариков и употребляли в пищу (Euseb. Praep. Evang. I. 4. 7). Подобное сообщение Евсевия повторяет аналогичные известия Геродота и Страбона (Hrdt. I. 216; Strab. XI. 8. 6), которые также уличают массагетов в геронтоциде и эндоканнибализме. Дербики были во времена Геродота одним из племен массагетской конфедерации и принимали участие в войне против Кира Великого под командованием царицы Томирис [Пьянков, 2013b, 465–492; Щеглов, 1998, 114–118; Немировский, 2005, 217–224]. Обычай геронтоцида действительно зафиксирован у некоторых примитивных народов, причем не только в древности. В частности, Прокопий Кесарийский рассказывает о существовании геронтоцида в его эпоху (1-я пол. VI в.) у восточно-германского племени герулов (Procop. BG II. 14), которое сыграло определенную роль во вторжении гуннов в Европу. Случаи геронтоцида, часто связанные с магическими практиками, зафиксированы даже в Российской империи в XVIII – 1-й пол. XIX вв., например у крестьян Глуховского уезда Черниговской губернии [Литвинова, 1885, 354–356]. Однако в среде сарматских племен и гуннов подобный обычай, по-видимому, не известен.

Социальная история сарматов, и в частности аланов, позволяет исследователю привлечь широкий географический материал от Подонья и южнорусских степей

в целом до Кавказа и Средней Азии [Вдовченко, 2017, 89–128]. Поэтому социальная организация аланских племен, сохранявшая доминирующее положение в степях вплоть до появления гуннов, в известной степени может помочь представить основные тенденции социального развития гуннов в этот период. Как уже отмечалось, вторжение гуннов (хионитов) в Кушано-Сасанидское царство в 350-х гг., в сущности, осуществлялось по тем же маршрутам, по которым некогда происходило вторжение родственных аланам сакских племен в Греко-Бактрийское царство и позднее самих аланов в Парфию. Параллельно происходила языковая и культурная иранизация гуннов под аланским влиянием — подобно тому, как господство хунну в Китае в 1-й половине IV в. привело к быстрой китаизации кочевой элиты. Примером подобной культурной и языковой китаизации, которая, впрочем, не предполагала разрыв со своими соплеменниками, служит биография Лю Юаня (Юань-хая 劉淵; †310), талантливого полководца и шаньюя, первого хуннского императора созданного им государства Северная Хань [Гумилев, 1974, 46–53]. Учитывая влияние на гуннов ираноязычного племенного субстрата в процессе миграции остатков хунну из Монголии в приуральские, а затем и в приволжские степи, мы имеем достаточно оснований для вывода о том, что аналогия между социальными структурами аланов и гуннов способствует лучшему пониманию причин экспансии гуннов, направленной как в Среднюю Азию и Бактрию (в 350-е гг. хиониты, позднее, в V в., кидариты и эфталиты), так одновременно и в западном направлении: за Волгу и вплоть до Паннонии.

Наиболее распространенная гипотеза аланского этногенеза, встречающаяся, в частности, в работах А. С. Скрипкина, предполагает, что аланы выделились из племенного союза верхних аорсов, но при этом развитие аланского племенного союза не следует прямолинейно отождествлять с распространением позднесарматской (шиповской) археологической культуры [Скрипкин, 2010, 26–30]. Сообщение Аммиана Марцеллина о том, что аланы — это «древние массагеты» или «бывшие массагеты» (Amm. Marc. XXXI. 2. 12–25), свидетельствует о глубоких связях аланского племенного союза с кочевыми племенами Средней Азии и подтверждает надплеменной характер аланской общности [Скрипкин, 2017, 239–244]. Мы полагаем, что изначально аланы не были субэтнической группой, которая отличалась бы по языку и культуре от верхних аорсов, но представляли собой социальное объединение сарматских воинов-изгоев. Возможно, с этим был связан ряд специфических черт, привнесенных аланами как в позднесарматскую культуру, так и в гунно-сарматскую культуру, выделяемую С. Г. Боталовым на материалах памятников Южного Урала и Южной Сибири, например обычай искусственной деформации черепа [Скрипкин, 2017, 236–239]. А. С. Скрипкин в связи с этим отмечает, что «скорее всего, общество позднесарматской культуры представляло собой палеосоциум, ориентируемый кроме кочевого хозяйства на военное дело» [Скрипкин, 2017, 236], что в равной степени справедливо для характеристики как аланов, так и гуннов.

Изгои представляли собой выходцев из различных сарматских и сакских племен, но были объединены общей бедой и общим языком, возможно, особым военным жаргоном, аланским наречием, имевшим ряд диалектальных отличий от языка верхних аорсов. Таким образом, первоначально аланы представляли собой не этническое, а социально-профессиональное объединение нукеров, иными словами — дружину, которая объединялась вокруг военного вождя, царя, хана и по мере усиления за счет грабежей и притока новых сил меняла сложившуюся военно-политическую, а затем и этническую реальность. Аланы в эпоху Арриана были столь же грозной силой на границах римской периферии, какой до этого были дахи Аршака, роксоланы Амаги [Ростовцев, 1915, 58] или аорсы времен Фарзоя и Имисмея [Тохтасьев, 2013, 565–607; Виноградов, 1994, 151–170]. Ряд наблюдений свидетельствует о том, что ранние гунны, кочевавшие в прикаспийских степях, воспроизводили дружинную организацию, существовавшую у аланов, вокруг которой формировалась социальная кочевая среда «chiefdom». В частности, армянский историк Фавстос Бузанд сообщает о нападении массагетского царя Санесана на Армению в правление Хосрова III Котака

(330–338), предположительно в 335 г. Санесан объединил вокруг себя дружины окрестных племен, в частности гуннов и аланов, для успешного нападения на Армению, которое закончилось для него весьма плачевно [Langlois, 1867, III, 7].

Очевидно, Грумбат представлял собой как раз такого же военного вождя, полевого командира хионитов, каким был царь массагетов Санесан и каким будет впоследствии гуннский вождь Баламбер. Дружинная культура гуннов, которая отражала характерную для них, так же как и для аланов, социальную организацию, превращала гуннские конные отряды, оснащенные первоклассным оборонительным и наступательным вооружением, а также мощными бронебойными луками с костяными накладками, в важный военный козырь для любого, кто этими дружинами в данный момент располагал. Специалисты в области истории вооружения кочевников евразийских степей полагают, что в общем и целом комплекс вооружения азиатских гуннов представлял собой новый этап в развитии вооружения и доспеха, известного благодаря кангюйским памятникам или памятникам кенкольской культуры [Никонов, 2003, 120–135, 185–231]. Общие вид и конструкция доспеха азиатских гуннов, по-видимому, напоминали доспехи сакских всадников на Орлатской пластине. Длинные мечи гуннов связаны своим происхождением с военной традицией Ирана и Центральной Азии. В гуннских погребениях иногда попадаются мечи китайского образца [Засецкая, 1994, 23–40], выменянные на скот в хуннских государствах Китая или захваченные в бою. Как отмечает И. П. Засецкая, исследование типов гуннских наконечников стрел показывает, что ни один из них не имеет корней в местном алано-сарматском комплексе вооружения, но каждый из этих типов связан своим происхождением с Центральной Азией [Засецкая, 1994, 39]. Впрочем, нельзя исключать также определенной доли влияния алано-сарматского комплекса вооружения и тактики на европейских гуннов во 2-й пол. IV в. [Хазанов, 1971, 91–94; Симоненко, 2009, 252–254]. Как полагает В. П. Никонов, военное искусство и вооружение европейских гуннов после покорения ими южнорусских степей и паннонской равнины эволюционировало под влиянием завоеванных гуннами германских племен. Впрочем, основной принцип военного искусства гуннов, предполагавший наличие и использование крупных масс конницы, вооруженной дальнебойными луками, изменений не претерпел до гибели Атиллы [Никонов, 2002, 223–317]. Вместе с тем очевидно, что среднеазиатские гунны-хиониты, скорее всего, традиционно поставляли в сасанидскую армию контингенты латников – катафрактов. Это обстоятельство и позволило Аммиану Марцеллину оставить нам краткий, но запоминающийся портрет храброго хионитского царя Грумбата, восседавшего на великолепном коне рядом с Шапуром II: «Рядом с ним [Шапуром] с левой стороны ехал Грумбат, новый царь хионитов, человек средних лет, уже покрытый морщинами, правитель выдающегося ума и прославленный множеством побед» (*Quem iuxta laevus incedebat Grumbates Chionitarum rex novus aetate quidem media rugosisque membris sed mente quadam grandifica multisque victoriarum insignibus nobilis* (Amm. Marc. XVIII. 6. 22.)); «И вот, как только рассвело, царь хионитов Грумбат, взявший на себя проведение переговоров, смело приблизился к стенам, окруженный отборным отрядом телохранителей. Когда опытный наводчик одного орудия заметил, что он находится в поле его обстрела, то натянул свою баллисту и пробил выстрелом панцирь и грудь юному сыну Грумбата, находившемуся рядом с отцом. Высоким ростом и красотой этот юноша превосходил своих сверстников» (*Ideoque cum prima lux advenisset, rex Chionitarum Grumbates fidenter suam operam navaturus tendebat ad moenia cum manu promptissima stipatorum, quem ubi venientem iam telo forte contiguum contemplator peritissimus advertisset, contorta ballista filium eius primae pubis adulescentem lateri paterno haerentem thorace cum pectore perforato perfodit proceritate et decore corporis aequalibus antestantem* (Amm. Marc. XIX. 1. 7)).

В заключение отметим, что реконструкция политической истории хионитов и гуннов накануне их вторжения в пределы «державы» Германариха, описанного Аммианом Марцеллином в заключительной части его сочинения, определенно позволяет судить о военно-политических связях гуннов со среднеазиатскими хионитами

(даже если эти народы не были в полной мере тождественны), а также подтверждает значительную роль аланов в становлении гуннской кочевой «империи». Более поздняя история гуннов времен Аттилы подтверждает подобные связи, ибо только среднеазиатские кочевники могли быть передаточным звеном в процессе рецепции гуннской придворной знатью сер. V в. политических традиций Сасанидского двора, в частности персидских титулов, которые были неоднократно отмечены исследователями [Altheim, 1962, V, 193–242; Шувалов, 2001, 130–145].

## Источники и литература

### Источники

1. Амбарцумян (2009) — Амбарцумян А. А. «Айадгар-и-Зареран». Древнеиранский эпический памятник. СПб., 2009.
2. Нефедкин (2010) — Флавий Арриан. Тактическое искусство / Пер. А. К. Нефедкина. СПб.: Нестор-История, 2010.
3. Снорри Стурлусон (1980) — Снорри Стурлусон. Круг Земной. Сага об Инглингах / Пер. М. И. Стеблин-Каменского. М.: Наука, 1980.
4. Фирдоуси (1960) — Фирдоуси. Шахнаме. От сказания о Ростеме и Сохрабе до сказания о Ростеме и хакане Чина / Пер. Ц. Б. Бану-Лахути. Комм. А. А. Старикова. М.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. 2.
5. Чунакова (1987) — Чунакова О. М. Книга деяний Ардашира сына Папака. М., 1987.
6. Amm. Marc. — Ammiani Marcellini Res Gestae / Hrsg. von V. Gardthausen. Vol. I–II. Leipzig, 1874.
7. Anon. Val. — Valesianus Anonymus. Origo Constantini / Hrsg. von I. König. (Trierer historische Forschungen XI). Trier: THF, 1987.
8. App. — Appiani Historia Romana / Hrsg. von P. Viereck, A. G. Roos. Leipzig, Teubner, 1962. Vol. I.
9. Aur. Vict. — Sexti Aurelii Victoris Opera / Hrsg. von F. Pichlmayr. Leipzig, 1911.
10. Cons. Const. — Consularia Constantinopolitana / Hrsg. von Th. Mommsen // Chronica Minora saec. IV–VII. Berlin, 1892. Vol. I.
11. Const. Porph. de adm. imper. — Константин Багрянородный. Об управлении империей (de administrando imperii) / Под ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. М.: Наука, 1991.
12. Const. Porph. de cerimon. (1829) — Constantini Porphyrogeneti De ceremoniis aulae byzantinae. / Hrsg. von J. J. Reiski. Bonn, 1829. Vol. I.
13. Chron. A. 354 — Chronographus anni CCCLIV / Hrsg. von Th. Mommsen // Chronica Minora saec. IV–VII. Berlin, 1892. Vol. I.
14. Diod. Sic. — Diodore de Sicile: Bibliothèque historique. Fragments / Ed. par P. Goukowsky. Vol. IV: Livres XXXIII–XL. Paris: Les Belles Lettres, 2014.
15. Euseb. Chron. — Eusebii Pamphili Chronicon interprete Hieronymo // Patrologia Latina // Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1866. Vol. XXVII.
16. Euseb. HE; VC; Praep. Evang.; ad Isaiam — Eusebii Pamphili Opera Omnia: Historia Ecclesiastica; Vita Constantini; Praeparatio ad Evangelium; Commentarium ad Isaiam // Patrologia Graeca / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1857. Vol. XX, XXI, XXIV.
17. Eutr. — Eutropi Breviarium ab urbe condita cum versionibus Graecis et Pauli Landolfique additamentis / Hrsg. von H. Droysen // Auctores antiquissimi 2. Berlin, 1879.
18. Fest. — Festi Breuiarium Rerum Gestarum Populi Romani (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum) / Hrsg. von C. Wagener. Leipzig; Prague, 1886.
19. Greg. Tur. — Gregorii Turonensis Opera. Teil 1: Libri historiarum X / Hrsg. von B. Krusch, W. Levison // Scriptores rerum Merovingicarum 1,1. Hannover, 1937.
20. Herod. — Herodiani Regnum post Marcum / Hrsg. von C. M. Lucarini. Muenchen; Leipzig, 2005.

21. Herodot. — Herodoti Historiae / Hrsg. von H. B. Rosen. Berlin; New York: Walter De Gruyter, 2008. Vol. I–II.
22. Hyd. Lem. — Hydatius: Continuatio Chronicorum Hieronymianorum / Hrsg. von Th. Mommsen // Auctores antiquissimi 11: Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. (II). Berlin, 1894.
23. Ioan. Antioch. — Ioannis Antiochensis Fragmenta quae supersunt omnia / Hrsg. von S. Mariev. Berlin; New York: De Gruyter, 2008. (CFHB 47).
24. Ioan. Mal. — Ioannis Malalae Chronographia / Hrsg. von I. Thurn. Berlin; New York: De Gruyter, 2000. (CFHB 35).
25. Ioan. Zon. — Ioannis Zonarae Annales. Libri XIII–XVIII / Hrsg. von Th. Buettner-Wobst. Bonn, 1897.
26. Iord. — Iordanis Romana et Getica / Hrsg. von Th. Mommsen. Berlin, 1882.
27. Iust. — Iustini Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi. Accedunt Prologi in Pompeium Trogum / Hrsg. von O. Seel. Stuttgart, 1972.
28. Langlois (1867) — Faustus de Byzance. Bibliothèque historique / Trad. par V. Langlois. Paris, 1867.
29. Iulian. — L'Empereur Julien. Oeuvres complètes. Discours de Julien César (I–V) / Ed. par J. Bidez. Paris: Les Belles Lettres, 2019.
30. Mingana (1907) — La Chronique d'Arbèles / Trad. par A. Mingana. Leipzig, 1907.
31. Petr. Patr. — Petri Patricii Fragmenta // Corpus scriptorum Historiae Byzantinae. Barthold Georg Niebuhr I: Dexippi, Eunapii, Petri Patricii, Prisci, Malchi, Menandri, Olympiodori, Candidi, Nonnosi et Theophanis, historiarum reliquiae, Procopii et Prisciani panegyrici, graece et latine. Bonnae: Impensis Ed. Weberi, 1829.
32. Philost. — Philostorgius. Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen / Hrsg. von J. Bidez. Leipzig, 1913.
33. Plin. NH — C. Plinii Secundi naturalis historiae libri XXXVII / Hrsg. von L. von Jan, K. Mayhoff. Stuttgart: Teubner, 1967–2002.
34. Procop. — Procopii Caesariensis Opera Omnia / Hrsg. von J. Haury. Leipzig: Teubner, 1905–1913. Vol. I–IV.
35. Ps. Aur. Vict. — Sexti Aurelii Victoris Opera / Hrsg. von F. Pichlmayr. Leipzig, 1911.
36. SHA — Scriptores Historiae Augustae / Hrsg. von E. Hohl. Leipzig, 1965. Vol. I–II.
37. Socr. Schol. — Socrati Scholastici Ecclesiastica Historia / Ed. by R. Hussey. Oxford, 1853.
38. Strab. — Strabon: Géographie / Ed. par G. Aujac. Paris: Les Belles Lettres, 1966–2014. Vol. I–XV.
39. CTh — Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes / Hrsg. von Th. Mommsen. Berlin, 1905. Vol. I–II.
40. Zos. — Zosimi Historia Nova / Hrsg. von L. Mendelsohn. Leipzig, 1887.

## Литература

41. Абаев (1971) — *Абаев В. И.* О некоторых лингвистических аспектах скифо-сарматской проблемы // Проблемы скифской археологии. МИА № 177. М., 1971. С. 10–13.
42. Алексеев (2003) — *Алексеев А. Ю.* Хронография Европейской Скифии. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2003.
43. Артамонов (1962) — *Артамонов М. И.* История хазар. Л., 1962.
44. Балахванцев (2009) — *Балахванцев А. С.* К вопросу о времени и обстоятельствах возникновения «Парфики» Аполлодора Артемидского // Политика, идеология, историописание в римско-эллинистическом мире: Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора Ф. У. Уолбанка / Под ред. О. Л. Габелко. Казань, 2009. С. 89–101.
45. Балахванцев (2015) — *Балахванцев А. С.* Две античные традиции истории ранней Парфии // Ученые записки Казанского университета. 2015. Т. 157. Кн. 3. С. 114–122.
46. Балахванцев (2018) — *Балахванцев А. С.* Политическая история ранней Парфии: Дис. ... докт. ист. наук. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2018.

47. Банников (2011) — *Банников А. В.* Римская армия в IV столетии от Константина до Феодосия. СПб.: Нестор-История, 2011.
48. Банников (2021a) — *Банников А. В.* Поход Юлиана. СПб.: Евразия, 2021.
49. Банников (2021b) — *Банников А. В.* Путь Константина. СПб.: Евразия, 2021.
50. Банников, Шмидт (2013) — *Банников А. В., Шмидт Г. А.* Предыстория военного мятежа 360 г.: сколько раз Юлиан отправлял войска на помощь Констанцию? // Проблемы истории, филологии, культуры. 2013. Вып. 3 (41). С. 44–53.
51. Бартольд (1915) — *Бартольд В. В.* К истории персидского эпоса. Пг.: Изд-во Императорской Академии наук, 1915.
52. Барфилд (2009) — *Барфилд Т.* Опасная граница. Кочевые империи и Китай (221 г. до н.э. — 1757 г. н.э.). СПб.: Ф-т филологии и искусств СПбГУ; Нестор-История, 2009.
53. Беленицкий (1973) — *Беленицкий А. М.* Монументальное искусство Пенджикента. Живопись, скульптура. М.: Искусство, 1973.
54. Борза (2013) — *Борза Ю. Н.* История античной Македонии (до Александра Велико-го) / Пер., науч. ред. М. М. Холода. СПб., 2013.
55. Боровкова (2001) — *Боровкова Л. А.* Царства «западного края» во II–I веках до н.э. (Восточный Туркестан и Средняя Азия по сведениям из «Ши Цзи» и «Хань шу»). М.: ИВ РАН, 2001.
56. Боровкова (2005) — *Боровкова Л. А.* Кушанское царство по древним китайским источникам. М.: ИВ РАН, 2005.
57. Боталов (2009) — *Боталов С. Г.* Гунны и тюрки (историко-археологическая реконструкция). Челябинск, 2009.
58. Боталов, Гуцалов (2000) — *Боталов С. Г., Гуцалов С. Ю.* Гунно-сарматы Урало-Казахстанских степей. Челябинск, 2000.
59. Вдовченков (2017) — *Вдовченков Е. В.* Социальная история сарматов Нижнего Подонья. М.: Аквилон, 2017.
60. Виноградов (1994) — *Виноградов Ю. Г.* Очерк военно-политической истории сарматов в I в. н.э. // Вестник древней истории. 1994. № 2. С. 151–170.
61. Витчак (2012) — *Витчак К. Т.* Скифский язык: опыт описания // *Nartamongae*. 2012. Vol. IX. № 1, 2. С. 115–130.
62. Гадло (1979) — *Гадло А. В.* Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л., 1979.
63. Гордин (2021) — *Гордин Я. А.* Русский человек и Кавказ. 300 лет войны и мира. СПб., 2021.
64. Граков (1947) — *Граков Б. Н.* Гуннаикократоѳевои: пережитки матриархата у сарматов // Вестник древней истории. 1947. № 3. С. 100–121.
65. Гумилев (1960) — *Гумилев Л. Н.* Некоторые вопросы истории хуннов // Вестник древней истории. 1960. № 4 (74). С. 120–125.
66. Гумилев (1965) — *Гумилев Л. Н.* Биография тюркского хана в «Истории» Феофилакта Симокатты и в действительности // Византийский Временник. М., 1965. Т. XXVI. С. 67–76.
67. Гумилев (1974) — *Гумилев Л. Н.* Хунны в Китае. М.: ГРВЛ, 1974.
68. Гумилев (1998) — *Гумилев Л. Н.* История народа хунну: в 2 кн. / Сост. и общ. ред. А. И. Куркчи. М.: Институт ДИ-ДИК, 1998. Кн. 1.
69. Дандамаев (2013) — *Дандамаев М. А.* Ахеменидская империя. Социально-административное устройство и культурные достижения. СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2013.
70. Дандамаев (2015) — *Дандамаев М. А.* Политическая история Ахеменидской державы. СПб.: Академия исследования культуры, 2015.
71. Дзиговский (2012) — *Дзиговский А. Н.* Из истории Буджака последней трети IV в.н.э. // Золото, конь и человек: Сб. ст. к 60-летию Александра Владимировича Симоненко. Киев, 2012. С. 439–449.
72. Дибвойз (2008) — *Дибвойз Н. К.* Политическая история Парфии / Пер., науч. ред. и библиограф. прилож. В. П. Никонорова. СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2008.
73. Дмитриев (2003) — *Дмитриев В. А.* Аммиан Марцеллин и персы (восточная цивилизация в восприятии римского историка IV в. н.э.): Дис. ... канд. ист. наук. Великий Новгород, 2003.

74. Дмитриев (2008) — *Дмитриев В. А.* Всадники в сверкающей броне. Военное дело сасанидского Ирана и история римско-персидских войн. СПб.: Петербургское востоковедение, 2008.
75. Засецкая (1971) — *Засецкая И. П.* Гунны в южнорусских степях. Конец IV — первая половина V в. н. э. (по археологическим данным): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1971.
76. Засецкая (1994) — *Засецкая И. П.* Культура кочевников южнорусских степей в гуннскую эпоху (конец IV–V вв.). СПб., 1994.
77. Засецкая (2008) — *Засецкая И. П.* Сарматы в Северном Причерноморье // Сокровища сарматов. Каталог выставки. СПб., Азов, 2008.
78. Зеймаль (1968) — *Зеймаль Е. В.* Кушанская хронология (материалы по проблеме) // Материалы конференции по истории, археологии и культуре Центральной Азии в Кушанскую эпоху. Душанбе, 1968. С. 111–114.
79. Казанский (1994) — *Казанский М. М.* Могилы алано-сарматских вождей IV в. в понтийских степях // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь: Таврия, 1994. Вып. IV.
80. Казанский (2014) — *Казанский М. М.* Вождеское захоронение гуннского времени в Концештах и его культурно-исторический контекст // *Tractus Aevorum*. 2014. № 1. С. 28–51.
81. Казанский (2020) — *Казанский М. М.* Древности степных кочевников постгуннского времени (середина V — середина VI вв.) в Восточной Европе // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. 2020. Вып. XXV. С. 90–167.
82. Казанский (2021) — *Казанский М. М.* Гунны на Боспоре Киммерийском // Боспорские исследования. Керчь, Симферополь, 2021. Вып. XLII. С. 108–117.
83. Казанский, Мастыкова (2009) — *Казанский М. М., Мастыкова А. В.* «Царские» гунны и акациры // Гунны, готы и сарматы между Волгой и Дунаем: Сб. науч. ст. к юбилею И. П. Засецкой. СПб.: Ф-т филологии и искусств СПбГУ, 2009. С. 114–126.
84. Корнилов (1903) — *Корнилов Л. Г.* Кашгария, или Восточный Туркестан. Опыт военно-статистического описания. Ташкент: Тип. Штаба Туркестанского военного округа, 1903.
85. Кулаковский (2000) — *Кулаковский Ю. А.* Избранные труды по истории аланов и Сарматии / Под ред. С. М. Перевалова. СПб.: Алетейя, 2000.
86. Кузнецов (1961) — *Кузнецов В. А., Пудовин В. К.* Аланы в Западной Европе в эпоху «великого переселения народов» // Советская археология. 1961. № 2. С. 79–95.
87. Курбатов (1958) — *Курбатов Г. Л.* Восстание Прокопия (365–366 гг.) // Византийский Временник. 1958. Т. XIV. С. 3–26.
88. Кычанов (2010) — *Кычанов Е. И.* История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2010.
89. Лебедева (1990) — *Лебедева Г. Е.* Динамика социальной структуры ранневизантийского общества (куриалы, сенаторы по данным кодексов Феодосия и Юстиниана) // Вестник ЛГУ. 1990. Вып. 4 (23). С. 21–30.
90. Лившиц (2010) — *Лившиц В. А.* Парфянская ономастика. СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2010.
91. Литвинова (1885) — *Литвинова П. Я.* Как сажали в старину людей старых на лубок // Киевская старина. (1885). Т. 12. Вып. 6 (июнь). С. 354–356.
92. Луконин (1961) — *Луконин В. Г.* Иран в эпоху первых Сасанидов. Очерки по истории культуры. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1961.
93. Луконин (1969) — *Луконин В. Г.* Культура Сасанидского Ирана. Иран в III–V вв. Очерки по истории культуры. М., 1969.
94. Луконин (1974) — *Луконин В. Г.* Завоевания Сасанидов на Востоке и проблема кушанской абсолютной хронологии // Центральная Азия в кушанскую эпоху. М.: ГРВЛ, 1974. Т. I. С. 302–307.
95. Мехамадиев (2015) — *Мехамадиев Е. А.* Армения и Римская империя в начале IV в.: проблема межгосударственных отношений в эпоху правления армянского царя Трдата III // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени. СПб., 2015. Вып. 12. С. 111–133.

96. Мехамадиев (2018) — *Мехамадиев Е. А.* Галльский узурпатор Магненций и далматская кавалерия в 350 году: к вопросу о трактовке сведений византийского историка Зосима (Zos. II, 42,2 и 4) // Институты, право, идеи. СПб., 2018. С. 28–49.
97. Мехамадиев (2020) — *Мехамадиев Е. А.* Цезарь Константин Галл (351–354) и его военная политика в восточных провинциях Поздней Римской Империи // *Античная древность и Средние века*. 2020. Т. 48. С. 39–52.
98. Мирзоев (2016) — *Мирзоев Е. Б.* Шапур I. Триумф над Римом. М., 2016.
99. Немировский (2005) — *Немировский А. А.* Массагеты Геродота и саки тиграхауда // Эдубба вечна и постоянна. Материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения Игоря Михайловича Дьяконова. СПб., 2005. С. 217–224.
100. Нефедкин (2019) — *Нефедкин А. К.* Конница эпохи эллинизма. СПб.: Изд-во РПГУ им. А. И. Герцена, 2019.
101. Никоноров (1987) — *Никоноров В. П.* Вооружение и военное дело в Парфии: Дис. ... канд. ист. наук. Л., 1987.
102. Никоноров (1995) — *Никоноров В. П.* К вопросу о парфянской тактике (на примере битвы при Каррах) // *Военное дело и средневековая археология Центральной Азии*: Сб. науч. трудов. Кемерово, 1995. С. 53–61.
103. Никоноров (2002) — *Никоноров В. П.* Военное дело европейских гуннов в свете данных греко-латинской письменной традиции // *Записки восточного отделения Российского археологического общества (ЗВОРАО)*. Новая серия. Т. I (XXVI). СПб., 2002. С. 223–317.
104. Никоноров (2003) — *Никоноров В. П.* К вопросу о роли стремя в развитии военного дела // *Степи Евразии в древности и Средневековье*. Кн. II: Материалы научно-практической конференции, посвященной 100-летию со дня рождения М. П. Грязнова. СПб., 2003 [на обложке: 2002]. С. 263–267.
105. Никоноров, Худяков (2004) — *Никоноров В. П., Худяков Ю. С.* «Свистящие стрелы Маодуня» и «Марсов меч Атиллы». Военное дело азиатских хунну и европейских гуннов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004.
106. Откупщиков (2001) — *Откупщиков Ю. В.* Ἀλόλλων (Мифолого-этимологический этюд) // *Очерки по этимологии*. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2001. С. 293–300.
107. Периханян (1973) — *Периханян А. Г.* Сасанидский судебник. «Книга тысячи судебных решений» (Matakdan i hazar datastan). Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1973.
108. Периханян (1983) — *Периханян А. Г.* Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды. М., 1983.
109. Пьянков (1979) — *Пьянков И. В.* К вопросу о путях проникновения ираноязычных племен в Переднюю Азию // *Переднеазиатский сборник*. История и филология стран Древнего Востока. М.: Наука, 1979. С. 193–207.
110. Пьянков (2012) — *Пьянков И. В.* Иранцы и тюрки в евразийских степях скифского и предскифского времени // *Степи Северной Евразии*. Оренбург, 2012. С. 602–605.
111. Пьянков (2013а) — *Пьянков И. В.* Жуны и ди, аримаспы и амазонки // *Средняя Азия и Евразийская степь в древности*. СПб.: Петербургское лингвистическое общество. 2013. С. 416–417.
112. Пьянков (2013b) — *Пьянков И. В.* Массагеты Геродота // *Средняя Азия и Евразийская степь в древности*. СПб.: Петербургское лингвистическое общество. 2013. С. 465–492.
113. Пьянков (2013с) — *Пьянков И. В.* Некоторые спорные вопросы «этногеографии Турана»: полемика археолога с филологами? (По поводу книги Б. И. Вайнберг «Этногеография Турана в древности VII в. до н.э. — VIII в. н.э.». М.: Изд. Фирма «Восточная литература» РАН, 1999) // *Средняя Азия и евразийская степь в древности*. СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2013. С. 598–616.
114. Пьянков (2013d) — *Пьянков И. В.* Рустам — герой «Книги царей»: сказка или быль? // *Средняя Азия и Евразийская степь в древности*. СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2013. С. 531–538.
115. Пьянков (2013е) — *Пьянков И. В.* Саки // *Средняя Азия и Евразийская степь в древности*. СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2013. С. 512–513.

116. Расовский (1936) — *Расовский Д. А.* Половцы // *Seminarium Kondakovianum VIII*. Прага, 1936. С. 175–192.
117. Ременников (1967) — *Ременников А.* Борьба племен Подунавья с Римом в 70-х гг. III в. н.э. // *Античное общество. Труды конференции по изучению античности*. М.: Наука, 1967. С. 188–192.
118. Ростовцев (1915) — *Ростовцев М. И.* Амага и Тиргатао // *Bibliotheca Chersonessitana* 32. Одесса, 1915.
119. Ростовцев (1925) — *Ростовцев М. И.* Скифия и Боспор. Критическое обозрение памятников литературных и археологических. СПб., 1925.
120. Симоненко (2010) — *Симоненко А. В.* Сарматские всадники Северного Причерноморья. СПб., 2010.
121. Симоненко (2011) — *Симоненко А. В.* Римский импорт у сарматов Северного Причерноморья. СПб.: Нестор-История, 2011.
122. Симоненко (2012) — *Симоненко А. В.* Сарматы в среднем Поднепровье // *Золото, конь и человек: Сб. ст. к 60-летию Александра Владимировича Симоненко*. Киев, 2012. С. 45–57.
123. Скрипкин (1990) — *Скрипкин А. С.* Азиатская Сарматия. Проблемы хронологии и ее исторический аспект. Саратов: Издание Саратовского ун-та, 1990.
124. Скрипкин (2010) — *Скрипкин А. С.* Азиатская Сарматия во II–IV веках. Некоторые проблемы исследования // *Сарматы и Восток. Избранные труды*. Волгоград, 2010. С. 11–36.
125. Скрипкин (2012) — *Скрипкин А. С.* О сармато-калмыцких параллелях // *Золото, конь и человек: Сб. ст. к 60-летию Александра Владимировича Симоненко*. Киев, 2012. С. 433–438.
126. Скрипкин (2017) — *Скрипкин А. С.* Сарматы. Волгоград, 2017.
127. Смирнов (1961) — *Смирнов К. Ф.* Вооружение савроматов. М.: Изд-во АН СССР, 1961.
128. Смирнов (1964) — *Смирнов К. Ф.* Савроматы. Ранняя история и культура сарматов. М.: Наука, 1964.
129. Смирнов (1984) — *Смирнов К. Ф.* Сарматы и утверждение их политического господства в Скифии. М.: Наука, 1984.
130. Тохтасьев (2005) — *Тохтасьев С. Р.* Проблема скифского языка в современной науке // *Ethnic contacts and cultural exchanges North and West of the Black Sea from the Greek colonization to the Ottoman conquest*. Iasi, 2005. С. 59–106.
131. Тохтасьев (2013) — *Тохтасьев С. Р.* Иранские имена в надписях Ольвии I–III вв. н.э. // *Commentationes Iranicae: Сб. ст. к 90-летию В. А. Лившица / Под ред. С. Р. Тохтасьева и П. Б. Лурье*. СПб.: Нестор-История, 2013. С. 565–607.
132. Тохтасьев (2015) — *Тохтасьев С. Р.* Синды и скифы // *Археология без границ. Коллекции, проблемы, исследования, гипотезы*. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2015. С. 426–439.
133. Ушкаков, Федюк (2012) — *Ушкаков А. И., Федюк В. П.* Корнилов // *ЖЗЛ*. 1596 (1396). М.: Молодая гвардия, 2012.
134. Хазанов (1971) — *Хазанов А. М.* Очерки военного дела сарматов. М.: Наука, 1971.
135. Хомяков (1900) — *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинение А. С. Хомякова. Т. V. Ч. I: Записки о всемирной истории. М., 1900.
136. Хуршудян (2010) — *Хуршудян Э.* Города Ирана // *Иран-наме*. 2010. № 3 (15).
137. Цукерман (2005) — *Цукерман К.* Аланы и асы в раннем Средневековье // *Краткие сообщения Института Археологии*. М.: Наука, 2005. Т. 218. С. 65–84.
138. Шувалов (2001) — *Шувалов П. В.* У истоков Средневековья: двор Атиллы // *Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени / Под ред. Г. Е. Лебедевой*. СПб., 2001. Вып. 3. С. 130–145.
139. Шувалов (2014) — *Шувалов П. В.* Два железных стремени // *KOINON ΔΩΡΟΝ*. Исследование и эссе в честь 60-летнего юбилея Валерия Павловича Никонорова от друзей и коллег. СПб., 2014. С. 568–576.
140. Щеглов (1998) — *Щеглов Д. А.* Массagetский поход Кира Великого (локализация и историческая интерпретация) // *Военная археология. Оружие и военное дело в исторической и социальной перспективе*. СПб., 1998. С. 114–118.

141. Щукин (2005) — *Щукин М.Б.* Готский путь (Готы, Рим и черняховская культура). СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2005.
142. Alemani (2000) — *Alemaní A.* Sources on the Alans. A Critical Compilation. Handbook of Oriental Studies/Handbuch der Orientalistik. Section VIII: Central Asia. Vol. V. Leiden; Boston; Koeln: Brill, 2000.
143. Altheim (1962) — *Altheim F.* Geschichte der Hunnen. Bd. V: Niedergang und Nachfolge. Berlin: Walter De Gruyter, 1962.
144. Altheim (1969) — *Altheim F.* Geschichte der Hunnen. Bd. I: Von den Anfängen bis zum Einbruch in Europa. Berlin: Walter De Gruyter, 1969.
145. Bachrach (1973) — *Bachrach B.S.* A History of the Alans in the West. From their first Appearance in the Sources of Classical Antiquity through the Early Middle Ages. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1973.
146. Barnes (1981) — *Barnes Th.D.* Constantine and Eusebius. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 1981.
147. Barnes (1982) — *Barnes Th.D.* The New Empire of Diocletian and Constantine. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 1982.
148. Barnes (1998) — *Barnes Th.D.* Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality. Ithaca; London: Cornell University Press, 1998.
149. Barnes (2014) — *Barnes Th.D.* Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire. Oxford: Wiley Blackwell, 2014.
150. Beckwith (2018) — *Beckwith C.* On the Ethnolinguistic Identity of the Hsiung-n, // Language, Society, and Religion in the World of the Turks. Festschrift for Larry Clark at Seventy-Five / Ed. by Zsuzsanna Gulácsi. Turnhout, Belgium: Brepols, 2018. P. 5375.
151. Bevan (1902) — *Bevan E.R.* The House of Seleucus. London: Edward Arnold, 1902. Vol. II.
152. Bivar (2002) — *Bivar A.D.* GONDOPHARES // Encyclopaedia Iranica. 2002. Vol. XI. Fasc. 2. P. 135–136.
153. Christensen (1936) — *Christensen A.* L'Iran sous les Sassanides. Copenhagen, 1936.
154. Diboise (1937) — *Diboise N.C.* A Political History of Parthia. Chicago: The University of Chicago Press, 1937.
155. Fedorov (2010) — *Fedorov M.* Chionite Rulers of Chach in the Middle of the Fourth to the Beginning of the Seventh Century (according to the data of Numismatics) // Iran. 2010. Vol. 48. P. 59–67.
156. Golden (2006) — *Golden P.* Some Thoughts on the Origins of the Turks and the Shaping of the Turkic Peoples // Contact and Exchange in the Ancient World. Honolulu, 2006. P. 136–157.
157. Golden (2016) — *Golden P.* Turks and Iranians: Aspects of Türk and Khazaro-Iranian Interaction, in Turks and Iranians. Interactions in Language and History. By E. A. Csato, L. Johanson, A. Rona Tas and B. Utas. Wiesbaden: Harrassowitz, 2016. P. 79–107.
158. Hamilton (1965) — *Hamilton J.* Alexander's Early Life // Greece & Rome. 2nd Series. 1965. Vol. 12. No. 2 (October). P. 117–124.
159. Harmatta (1950) — *Harmatta J.* Studies on the History of the Sarmatians. Budapest, 1950.
160. Harmatta (1970) — *Harmatta J.* Studies on the History and Language of the Sarmatians. Szeged, 1970.
161. Harmatta (1994) — *Harmatta J.* History of Civilizations of Central Asia. Vol. II: The Development of sedentary and nomadic civilizations: 700 B. C. to A. D. 250. Paris, 1994. P. 485–493.
162. Huang Yungzhi (2016) — *Huang Yungzhi, Li Hui.* The Genetic and Linguistic Evidence for the Xiongnu-Yenisseian Hypothesis // Man in India. 2016. No. 95 (4). P. 93–108.
163. Herzfeld (1931–32) — *Herzfeld E.* Sakastan: Geschichtliche Untersuchungen zu den Ausgraungen am Kuh-i Khwadja // AMI. 1931–32. Vol. 4. P. 1–116.
164. Hyun Jin Kim (2013) — *Hyun Jin Kim.* The Huns, Rome and the Birth of Europe. Cambridge: University Press, 2013.
165. Kazanski (2012) — *Kazanski M.* Les armes et les techniques de combat des guerriers steppiques du début du Moyen-âge. Des Huns aux Avars // Le cheval dans les sociétés antiques et médiévales / Ed. par S. Lazaris // Turnhout: Brepols, 2012. P. 193–199, 287–296.

166. La Vassière de (2010) — *La Vassière de E. Maurice et le Qaghan: à propos de la digression de Théophylacte Simocatta sur les turcs // Revue des Etudes Byzantines*. 2010. T. 68. P. 219–224.
167. La Vassière de (2015) — *La Vassière de E. Theophylact's Turkish Excursus revisited // De Samarcande à Istanbul: étapes orientales. Hommages à Pierre Chuvin — II / Ed. par V. Schiltz*. Paris: CNRS Editions, 2015. P. 91–102.
168. Lerner (1999) — *Lerner J. D. The Impact of Seleucid Decline on the Eastern Iranian Plateau. The Foundations of Arsacid Parthia and Graeco-Bactria*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999.
169. Lizzi Testa (2000) — *Lizzi Testa R. Privilegi economici e definizione di status: il caso del vescovo tardoantico // Rendiconti della academia nazionale dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche*. Roma, 2000. S. IX. Vol. XI. Fasc. I. P. 55–104.
170. Lizzi Testa (2013a) — *Lizzi Testa R. Costantino e il Senato Romano // Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313–2013*. Roma, 2013. Vol. I. P. 351–367.
171. Lizzi Testa (2013b) — *Lizzi Testa R. Costantino nel Codice Teodosiano. La raccolta delle leggi per un nuovo Codice // Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313–2013*. Roma, 2013. Vol. II. P. 273–289.
172. Maenchen-Helfen (1945) — *Maenchen-Helfen O. The Legend of the Origins of Huns, in Byzantion*. 1945. T. XVII. P. 244–252.
173. Nikonorov (1998) — *Nikonorov V. P. Appolodorus of Artemita and the date of his Parthica revisited // Ancient Iran and the Mediterranean World. Proceedings of an international conference in honour of Professor Józef Wolski held at the Jagellonian University, Cracow, in September 1996 / Ed. by E. Dąbrowa*. Kraków, 1998. P. 107–122.
174. Olbrycht (1998) — *Olbrycht M. J. Parthia et ulteriores gentes. Die politischen Beziehungen zwischen dem arsakidischen Iran und den Nomaden der eurasischen Steppen*. Muenchen, 1998.
175. Olbrycht (2004) — *Olbrycht M. J. Aleksander Wielki i świat irański*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2004.
176. PLRE (1971) — *Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J. The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. I: 260–395. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
177. PLRE (1980) — *Martindale J. R. The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. II: 395–527. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
178. Pohl (1988) — *Pohl W. Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567–822 n. Chr*. Muenchen: Verlag C. H. Beck, 1988.
179. Pourshariati (2008) — *Pourshariati P. Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*. London; New York: I. B. Tauris, 2008.
180. Pulleyblank (2000) — *Pulleyblank E. G. Tribal Confederations of Uncertain Identity. The Hsiung-nu // Philologiae et Historiae Turcicae Fundamenta (=Philologiae Turcicae Fundamenta III) / Ed. by H. R. Roemer*. Berlin: Klaus Schwarz, 2000. P. 52–101.
181. Raimondi (2006) — *Raimondi M. Modello costantiniano e regionalismo gallico nell'usurpazione di Magnenzio // Mediterraneo Antico. Economie, Società, Culture*. 2006. Vol. IX (1). P. 267–281.
182. Rezakhani (2017) — *Rezakhani K. ReOrienting the Sasanians. East Iran in Late Antiquity*. Edinburgh: University Press, 2017.
183. Shahbazi (1986) — *Shahbazi A. Sh. ARMY in Pre-Islamic Iran // Encyclopædia Iranica*. 1986. Vol. II/5. P. 489–499.
184. Schuessler (2014) — *Schuessler A. Phonological Notes on Hàn Period Transcriptions of Foreign Names and Words // Studies in Chinese and Sino-Tibetan Linguistics: Dialect, Phonology, Transcription and Text. Language and Linguistics Monograph Series*. Taipei, Taiwan: Institute of Linguistics, Academia Sinica. 2014. Vol. 53. P. 249–292.
185. Sim-Wiliams (1997) — *Sim-Wiliams N. Four Bactrian Economic Documents // Bulletin of the Asia Institute*. 1997. Vol. 11. P. 3–15, (13. doc. 14).
186. Sim-Wiliams (2010) — *Sim-Wiliams N. Bactrian Personal Names. Iranisches Personennamenbuch*. Vol. II. Fasc. 7. Vienna: Verlag des Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010.

187. Speck (2002) — *Speck P.* Kaiser Leon III., die Geschichtswerke des Nikephoros und des Theophanes und der *Liber Pontificalis*. Eine quellenkritische Untersuchung. Teil 1. Die Anfänge der Regierung Kaiser Leons III // Ποικίλα Βυζαντινά 19. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 2002.
188. Speck (2003) — *Speck P.* Kaiser Leon III., Die Geschichtswerke des Nikephoros und des Theophanes und der *Liber Pontificalis*, T. II.: Eine Neue Erkenntnis Kaiser Leons III; T. III.: Die Απόστασις Ῥώμης και Ἰταλίας und der *Liber Pontificalis* // Ποικίλα Βυζαντινά 20. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 2003.
189. Syme (1968) — *Syme R.* Ammianus and the *Historia Augusta*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
190. Tarn (1938) — *Tarn W.W.* The Greeks in Bactria and India. Cambridge: University Press, 1938.
191. Vasiliev (1936) — *Vasiliev A.* The Goths in the Crimea. Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America, 1936.
192. Vovin (2000) — *Vovin A.* Did the Xiongnu speak a Yeniseian language? // *Central Asiatic Journal*. 2000. Vol. 44/1. P. 87–104.
193. Waszak (2016) — *Waszak D.* Addac “Rex Alanorum” // *Nowy Filomata*. 2016. Vol. XX, 1. P. 72–77.

*В. И. Петрушко*

## Некоторые предположения о судьбе первого православного епископа Львовского Макария (Тучапского)

УДК 94(474/476+438):271.2-772(477)-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_79  
EDN WREIOZ



*Аннотация:* На основании предлагаемой автором новой интерпретации документа 1558 г. в статье предлагается новая версия событий, связанных с заменой первого по времени епископа Львовского Макария (Тучапского) епископом Арсением (Балабаном). Высказывается предположение о том, что епископ Макарий не скончался в 1548–1549 гг., как считалось ранее, а был смещен со Львовской епископской кафедры, но при этом сохранил статус викарного архиерея при митрополите Киевском, Галицком и всея Руси. Предполагается, что впоследствии в 1558 г. епископ Макарий в ответ на свое прошение получил от короля Сигизмунда II Августа Пинскую и Туровскую кафедру. В статье рассматриваются причины предполагаемого устранения епископа Макария (Тучапского) с Львовской кафедры.

*Ключевые слова:* Киевская митрополия, Львовская епархия, Пинская епархия, епископ Макарий (Тучапский), епископ Арсений (Балабан), митрополит Киевский, Галицкий и всея Руси Макарий II, король Сигизмунд I, король Сигизмунд II Август.

*Об авторе:* **Владислав Игоревич Петрушко**

Доктор церковной истории, кандидат исторических наук, профессор кафедры общей и русской церковной истории и канонического права Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

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

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-1542-5546>

*Для цитирования:* Петрушко В. И. Некоторые предположения о судьбе первого православного епископа Львовского Макария (Тучапского) // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 79–89.

Статья поступила в редакцию 31.10.2024; одобрена после рецензирования 23.11.2024; принята к публикации 17.12.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

---

*Vladislav I. Petrushko*

## Some Assumptions About the Fate of the First Orthodox Bishop of Lvov Macariy (Tuchapsky)

UDK 94(474/476+438):271.2-772(477)-9  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_79  
EDN WREIOZ



*Abstract:* Based on the new author's interpretation of the 1558 document, the article presents a new version of the replacement of Bishop Makariy (Tuchapsky), the first in time bishop of Lvov, by Bishop Arseniy (Balaban). It is suggested that Bishop Macariy did not die in 1548–1549, as previously believed, but was displaced from the Lvov episcopal see, retaining the status of vicar bishop under the Metropolitan of Kyev, Galicia and All Rus'. It is assumed that later, in 1558, Bishop Macariy, in response to his request, received Turov and Pinsk See from King Sigismund II Augustus. The reasons for the alleged displacement of Bishop Makarios (Tuchapsky) from Lvov See are analyzed.

*Keywords:* Kyev Metropolitanate, Lvov Diocese, Pinsk Diocese, Bishop Makariy (Tuchapsky), Bishop Arseniy (Balaban), Metropolitan Makariy II of Kyev, Galicia and All Rus', King Sigismund I, King Sigismund II Augustus.

*About the author:* **Vladislav Igorevich Petrushko**

Doctor of Church History, Candidate of Historical Sciences; Professor of the Department of General and Russian Church History and Canon Law at the St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.  
E-mail: [vp@sedmitza.ru](mailto:vp@sedmitza.ru)  
ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-1542-5546>

*For citation:* Petrushko V. I. Some Assumptions About the Fate of the First Orthodox Bishop of Lvov Macariy (Tuchapsky). *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 79–89.

The article was submitted 31.10.2024; approved after reviewing 23.11.2024; accepted for publication 17.12.2024.

От времени, когда во главе Киевской митрополии находился митр. Сильвестр (Белькевич) — 1556–1567 гг., сохранился документ, который не поддается однозначной интерпретации. Речь идет о жалованной грамоте Польского короля и великого князя Литовского Сигизмунда II Августа некоему епископу Макарию (АЗР, III, 1848. 95–96), согласно которой ему передавалась Пинская и Туровская епархия<sup>1</sup>.

В этом документе, датированном 22 апреля 1558 г., говорится: «Бил нам чолом епископ Макарий, которого зошлый архиепископ митрополит Киевский на епископство поставил и у себя его мел, абыхмо его хлебом духовным пожаловали, и по животе владыки теперешнего Пиньского и Туровского Макария тое владычество Пинское ему дали».

Согласно тексту грамоты, упоминаемый в ней еп. Макарий был рукоположен в сан архиерея митрополитом Киевским, Галицким и всея Руси Макарием II. О предоставлении еп. Макарию Пинской епархии перед королем Сигизмундом II Августом ходатайствовали виленский воевода и канцлер Великого княжества Литовского Николай Радзивилл Черный<sup>2</sup> и новогрудский воевода и писарь Великого княжества Литовского Иван Афанасьевич Горностай<sup>3</sup>. Король, как следует из содержания документа, внял просьбе владыки Макария и пожаловал его Пинской кафедрой.

Из текста королевского привилея еп. Макарию видно, что в данном случае речь идет не о каком-то светском искателе епископства, каких в ту эпоху было немало, или нареченном владыке, а именно об уже рукоположенном епископе. Упоминание о том, что митр. Макарий II «у себя его мел» (то есть держал при себе), с высокой долей вероятности может быть интерпретировано как указание на то, что данный архиерей, фигурирующий в тексте грамоты без указания кафедры, обладал статусом митрополитичьего викария и не имел под своим началом отдельной епархии. Именно викарным счел указанного еп. Макария в своей «Истории Русской Церкви» митр. Макарий (Булгаков), не став, однако, далее развивать эту тему и идентифицировать личность архиерея, упомянутого в королевской грамоте [Макарий Булгаков, 1996, 191].

Немногочисленные исследователи, касавшиеся вопроса о личности еп. Макария, упомянутого в грамоте короля Сигизмунда II Августа от 22 апреля 1558 г., отождествляли его с владыкой Макарием (Евлашевским) [Mironowicz, 2011, 207–208; Лукашова, 2010]. Между тем о еп. Макарии (Евлашевском) известно, что он возглавил Пинскую епархию только после того, как в 1568 г. епископ Пинский и Туровский Иона III (Протасевич-Островский) стал митрополитом Киевским, Галицким и всея Руси. Епископ Макарий (Евлашевский) занимал Пинскую кафедру до своей кончины в 1576 г., когда его сменил владыка Кирилл (Терлецкий) (АЗР, III, 1848, № 65, 188–189).

Однако если видеть в архиерее из грамоты 1558 г. еп. Макария (Евлашевского), трудно объяснить, почему якобы уже рукоположенный на тот момент архиерей, получивший королевскую экспектативу на Пинскую епархию, так и не стал епископом Пинским и Туровским, а почему-то уступил кафедру еп. Ионе (Протасевичу-Островскому), а затем в течение целого десятилетия ожидал момента, когда сможет все-таки ее занять. В таком случае получается, что еп. Макарий (Евлашевский), будучи законно поставленным архиереем, тем не менее после 1558 г. не занимал вообще никакой церковной должности — ни в одном из источников он не упоминается ни как глава какой-либо епархии, ни как настоятель монастыря. Между тем представить подобную ситуацию в сер. XVI в. довольно сложно.

Но проблема с отождествлением еп. Макария из грамоты 1558 г. с Макарием (Евлашевским) решается еще проще, если обратиться к мемуарам сына этого архиерея — Федора Михайловича Евлашевского, который достаточно подробно описал

<sup>1</sup> Текст грамоты происходит из «Литовской Метрики», хранившейся при Правительствующем Сенате Российской империи в Санкт-Петербурге и в 1887 г. переданной в Московский архив Министерства юстиции (ныне — в составе Российского государственного архива древних актов).

<sup>2</sup> В 1557 г. перешел в кальвинизм.

<sup>3</sup> Православный по вероисповеданию. Скончался в том же 1558 г.

обстоятельства, при которых его отец стал Пинским епископом: «В тым же року [15]72 видечи я пана отца моего осиротялого и велце для смерти малжонки свѣи жалосного, радячисе и намовляючисе з ним зрозумялѣм, жебы дозволил на яким владычестве живото доконать. Доведавшисе о ваканцїей владычества Пинского, чинилѣм велке старане и не успоминаючи прац, накладов и розных практык, кгдаж то все для добродѣя отца моего милого был повинен и але кгда ми до накладов пенязеи не стало и былѣм так нещенсныи, жем се ту около Ляхович у люди тых, котрым се часто в потребах их згожал на узычене пенязеи способить не мogle, и аж о котором мней надеи мялѣм, пан Андрей Жданович Даровский, и по смерти му добрѣ слово зоставуе, же ме пенезми был поратовал, жем то владычество Пинске пану отцови отрымал. На которое року [15]73 стычня 18 дня в Новогородку от митрополита Ионы Протасовича посвѣцонныи был и до Пинска приехал на столицу свою 26 стычня в понеделок» (Свяжынскі, 1990, 96–97). Таким образом, рукоположенный во епископа Пинского 18 января 1573 г. митр. Ионой III еп. Макарий (Евлашевский) однозначно не может быть отождествлен с еп. Макарием из грамоты 1558 г.

Как уже было сказано, в королевской грамоте владыка Макарий фигурирует как лицо, уже получившее епископскую хиротонию, но без указания его епархиального титула. Однако его архиерейская хиротония, безусловно, не могла быть совершена без привязки к конкретной епископской кафедре. Столь же очевидно, что это рукоположение не могло состояться без разрешения короля. Это дает основания предположить, что на момент выдачи грамоты в 1558 г. упомянутый в ней Макарий, скорее всего, был архиереем, некогда по какой-то причине лишившимся своей кафедры, но сохранившим при этом статус законного епископа и находившимся при митр. Макарии II в качестве его викария. В то же время известно, что в сер. XVI в. статусом викарного епископа при митрополите Киевском, Галицком и всея Руси обладал только один-единственный архиерей — епископ Львовский и Каменец-Подольский.

Как известно, создание православной Львовской епархии в 1539 г. стало результатом многолетнего противостояния между православным населением Галиции и римско-католическим архиепископом Львовским Бернардом Вильчеком, стремившимся к еще большему ограничению прав и без того дискриминируемого православного населения Русского воеводства<sup>4</sup> и его принуждению к переходу в католичество. В 1509 г. король Сигизмунд I выдал Бернарду Вильчеку по его просьбе привилей, дававший ему право предоставлять королю кандидатуру митрополичьего наместника, управляющего православным духовенством в Русском воеводстве (Дополнения АИ, 1848, № 50, 137). При этом Вильчек казуистически ссылался на грамоту польского короля Владислава II Ягайло от 6 декабря 1423 г., подтвержденную его сыном королем Владиславом III Варненчиком в 1442 г., фактически наделявшую львовского архиепископа латинского обряда правом контролировать жизнь православных верующих Галиции. В связи с этим король Сигизмунд I подтвердил грамоту Владислава II и Владислава III (Архив ЮЗР, I (10), 1904, № 1, 1–3). В челобитной к митр. Макарию II от 13 декабря 1539 г. православные Галиции и Подолии отмечали, что Сигизмунд I «дал был на нас свой привилей арцибискупу нынешнему, даючи... моц абыхмо тым рыхлей были принужени к их вере» (то есть чтобы православных было легче принуждать к переходу в католицизм) (АЗР, II, 1848, № 198, 359–361). Тем не менее православное население Галиции постоянно предпринимало усилия с целью добиться отмены этого дискриминационного акта.

1 августа 1535 г. король Сигизмунд I издал привилей, которым утверждал митрополичьим наместником в Галиции Макара Рафаиловича Тучапского (Дополнения АИ, 1848, № 53, 140–141). 5 августа 1535 г. Сигизмунд I направил свою грамоту православному перемышльскому епископу Лаврентию (Терлецкому) и дворянину Андрею Рагозинскому, которым поручалось ввести Тучапского в должность наместника (АЗР, 1848, II, № 185, 338). Тем самым львовский римско-католический архиепископ

<sup>4</sup> То есть Галиции.

фактически лишился своей прежней прерогативы поставления митрополичьего наместника в Русском воеводстве.

Макар Рафаилович Тучапский<sup>5</sup> уже с 1520-х гг. был известен как один из «старших» общины православных русинов Львова — предшественницы знаменитого впоследствии Львовского Успенского братства. В 1530 г. Макар Тучапский упоминается как один из попечителей Успенской церкви — единственного православного храма в черте городских стен Львова, расположенной на улице Русской, то есть в городском квартале, отведенном для поселения «схизматиков»-русинов. Макар Тучапский получил широкую известность как один из наиболее активных борцов с дискриминацией православного населения Львова и всего Русского воеводства (см. подр.: [Крип'якевич, 1907]).

6 июля 1535 г. православное духовенство и шляхта Русского и Подольского воеводств, направляя митр. Макарию II челобитную, напоминали: «А ваше святительство рачил до нас писати, иж быхмо от себе доброго человека обрали и до вашего святительства послали». На этом основании, как сообщали митрополиту авторы челобитной, «мы вси, за ласкою вашего святительства, обрали есьмо от нас, яко духовныйи и шляхта и мещане, так все посполство от больших и до меньших, земля Русских и Подольских всих закону Греческого, на имя Макария, мещанина Львовского, которого ж и ваше святительство добре знаешь; за которым же ваше святительство покорне вси просим и чолом бьем, абы ваше святительство рачил на него ласкав быти, и ему тот уряд на Крилосе и у тых вышеписанных землях намесничество дати» (АЗР, II, 1848, № 193, 349–350)<sup>6</sup>.

Впоследствии Макар Тучапский, вероятно, был аноблирован и получил от короля Сигизмунда I дворянство, как следует из королевского привилея 1540 г., в котором Тучапский назван «благородным» («*nobilem Macarium Thuczapsky*») (Архив ЮЗР, I (10), 1904, № 11, 21). В дальнейшем Тучапский, принявший монашеский постриг с именем Макарий, стал архимандритом Свято-Юрского монастыря во Львове<sup>7</sup>. Став митрополичьим наместником в Галиции, архим. Макарий (Тучапский) ревностно отстаивал права православного населения края и по этой причине вступил в острый конфликт с львовским архиепископом латинского обряда Бернардом Вильчеком, который стал добиваться его устранения с поста наместника (АЗР, II, 1848, № 197, 357–359).

В конечном счете король Сигизмунд I, уставший от религиозного противостояния в Галиции, сам посоветовал православным львовянам рукоположить себе епископа и тем окончательно решить проблему назначения митрополичьего наместника. В результате духовенство и шляхта Русского и Подольского воеводств Польского королевства 13 декабря 1539 г. обратились к митр. Макарию II с просьбой поставить архим. Макария (Тучапского) епископом для духовного окормления православных жителей обеих земель (АЗР, II, 1848, № 198, 359–361). Митрополит Макарий II удовлетворил просьбу галичан и подолян, и 22 февраля 1540 г. в митрополичьем Борисоглебском соборе в Новогрудке была совершена хиротония архим. Макария (Тучапского) во епископа Львовского и Каменец-Подольского (АЗР, II, 1848, № 201, 364–365; Дополнения АИ, 1848, № 57, 145–146).

Еще прежде, чем состоялось поставление нового львовского епископа, в конце 1539 г., король Сигизмунд I издал привилей, в котором были указаны границы юрисдикции («*земля Русская и Подольская с поветами Галицким, Львовским, Каменецким, Снятынским, Теревовлянским*»), а также права, обязанности и привилегии нового православного иерарха. В этой грамоте Сигизмунд I в оправдание своего согласия

<sup>5</sup> См. подр.: [Флоря, 2016].

<sup>6</sup> При публикации документ был ошибочно датирован 1539 г.

<sup>7</sup> Вероятно, это произошло в 1537 г. Несмотря на то что Свято-Юрская архимандрия была обещана архим. Макарию (Тучапскому) королем Сигизмундом I еще в 1535 г. (с условием, что это произойдет после смерти архим. Исаакия (Гдашицкого)) (Дополнения АИ, 1848, № 53, 140–141), Свято-Юрский монастырь передан архим. Макарию королем лишь в марте 1537 г. (Дополнения АИ, 1848, № 54, 141–142).

на поставление православного епископа для Галиции и Подолии отмечал, что в связи с тем, что архим. Макарий (Тучапский) ранее, будучи митрополичьим наместником, не имел епископского сана, за хиротониями новых священников и диаконов, антиминсами для новых храмов и по бракоразводным делам приходилось обращаться к православным архиереям в Молдавию, чего отныне делать не придется. В грамоте особо отмечалось, что еп. Макарию (Тучапскому) передаются Галицкая митрополичья резиденция в Крылосе и Уневский Успенский монастырь, также ранее находившийся в ведении митрополита (Дополнения АИ, 1848, № 55, 142–143).

31 марта 1540 г. король Сигизмунд I издал еще один привилей, которым подтверждался епископский сан Макария (Тучапского) и определялась его юрисдикция (Архив ЮЗР, I (10), 1904, № 11, 21). И хотя в 1542 г. собравшийся в Петрокове синод польских римско-католических епископов потребовал упразднения православной Львовской епархии, добиться этого католикам не удалось [Чистович, 1882, 182].

22 февраля 1540 г. в Новоградке-Литовском по случаю епископской хиротонии Макария (Тучапского) состоялся церковный Собор, на котором епископы во главе с митр. Макарием II утвердили присяжную грамоту, подписанную новорукоположенным еп. Макарием и определявшую статус Львовского архиерея как «*дворного епископа с рамени митрополита*» и «*епископа митрополии Галицкой*» (АЗР, II, 1848, № 201, 364–365; Дополнения АИ, 1848, № 57, 145–146).

Фактически это было положение викария митрополита Киевского и Галицкого (по Галицкой митрополии), которому львовский владыка должен был ежегодно после праздника Пасхи передавать половину доходов, получаемых от своей епархии<sup>8</sup>, и власти которого он обещал полностью подчиняться, действуя от его имени. Епископ Львовский также давал обязательство не пытаться возобновить Галицкую митрополию. Антиминсы для храмов Львовской епархии он должен был подписывать от имени митрополита Киевского, Галицкого и всея Руси. В случае проявления непослушания епископ Львовский должен был уплатить огромный штраф — полторы тысячи золотых (из них 1 тысячу королю и 500 — митрополиту) и лишиться епископского сана.

Такое специфическое положение было определено львовскому архиерею не случайно. Митрополит Макарий опасался, что недовольные созданием православной епархии в Галиции католические иерархи Польши смогут добиться возобновления Галицкой митрополии, отдельной от Киевской, с тем чтобы на нее проще было оказывать свое прозелитическое влияние. Викарный статус львовского архиерея, который, по сути, продолжал оставаться наместником митрополита Киевского и Галицкого, должен был служить препятствием на этом пути.

Тем не менее сам владыка Макарий (Тучапский) и православные верующие Галиции были вполне согласны оказаться в довольно жесткой зависимости от митрополита Киевского, так как это обеспечивало им гарантированную поддержку с его стороны, крайне необходимую в условиях противостояния с католиками и защиты своих прав. Вероятно, свою роль играл при этом и материальный фактор, так как новосозданная Львовская епархия на первых порах была весьма небогатой из-за того, что почти все прежнее имущество Галицкой митрополии было расхищено католической знатью. Митрополит Киевский в такой ситуации мог оказать православным галичанам некоторую финансовую помощь. Известно, что в нач. 1547 г. еп. Макарий (Тучапский) и православные жители Львова обращались к митр. Макарию II с просьбой объявить сбор пожертвований на строительство нового каменного Успенского храма во Львове, в ответ на что митрополит Киевский опубликовал окружное послание с призывом помочь православным львовянам (АЗР, III, 1848, 18–19).

Согласие владыки Макария (Тучапского) на зависимый от митрополита статус во многом объяснялось и тем, что он по своему происхождению принадлежал,

<sup>8</sup> В то время в западнорусских епархиях каждый священник ежегодно выплачивал своему епископу т. н. «соборную куницу», или «куничное», в размере 6 золотых.

в отличие от большинства архиереев Киевской митрополии того времени, не к наследственной знати, а к числу наиболее активных православных львовских мещан. Сам он и его собратья-мещане с улицы Русской были православными верующими с весьма развитым религиозным сознанием и стремились прежде всего к нормализации положения дискриминируемых православных жителей Галиции, тогда как среди значительной части православной шляхты того времени уже наметилась тенденция к получению церковных должностей ради стяжания доходов от сопряженных с ними земельных владений.

Став епископом, Макарий (Тучапский) продолжал взаимодействовать с православными горожанами Львова, чья значительно возросшая активность легла в основу деятельности православного братского движения, центром которого стало братство, сформировавшееся вокруг Успенской церкви на Русской улице Львова. Относительно времени создания Львовского Успенского братства среди исследователей до сих пор нет единого мнения (см.: [Шустова, 2016]). И тем не менее, хотя официальное учреждение Львовского Успенского братства традиционно относят к 1580-м гг., так как патриарх Антиохийский Иоаким V (Дау) подписал 1 января 1586 г. благословенную грамоту об учреждении братства и утвердил его устав [Петрушевич, 1868, 101–108], есть все основания полагать, что начало деятельности братства было положено уже при еп. Макарии (Тучапском).

Известно, что владыка Макарий (Тучапский) своими грамотами благословил и поддержал создание православных братств при Благовещенской (1542 г.) (Вестник ЮЗР, 1862, I, № 1, 98–100) и Никольской (1544 г.) (Вестник ЗР, VIII (1), 1869, № 1, 21–24) церквях, которые находились в Галицком и Краковском предместьях Львова соответственно и в дальнейшем стали «младшими» по отношению к Успенскому братству. В связи с этим логично предположить, что аналогичная структура тогда же могла быть создана и при ведущем православном храме Львова — Успенском, однако в дальнейшем в условиях острого противостояния львовских православных мещан с епископами из рода Балабанов — Арсением и Гедеоном, Успенское братство могло быть ими официально упразднено, хотя фактически братская деятельность при Успенской церкви, очевидно, не прекращалась и после этого. Вышеупомянутое обращение еп. Макария к митр. Макарию II по поводу возведения новой каменной Успенской церкви на Русской улице во Львове в 1547 г. также могло быть связано с учреждением при ней братства в 1540-е гг.

В то же время имеются веские основания считать, что между еп. Макарием (Тучапским) и частью православной галицкой шляхты сложились весьма конфликтные отношения, затрагивавшие также и тех представителей духовенства Львовской епархии, которые в ущерб епископской власти переходили под покровительство светских патронов. В противостоянии с ними еп. Макарий нашел поддержку у короля, заинтересованного в том, чтобы ослабить магнатию и шляхту, с которыми польско-литовский монарх в это время конфликтовал. В частности, 11 октября 1544 г. Сигизмунд I издал грамоту, воспрещавшую светским патронам брать под свою защиту тех клириков, которые не подчиняются еп. Макарию, отказываясь приезжать на ежегодные собрания духовенства епархии и выплачивать своему архиерею «куничное» — традиционный ежегодный сбор в пользу правящего архиерея (Архив ЮЗР, I (10), 1904, № 13, 23–24). 22 августа 1546 г. король подписал новый указ, которым приказывал расследовать действия старост и шляхты, чинящих препятствия православному львовскому епископу (Архив ЮЗР, I (10), 1904, № 14, 25).

Конфликт еп. Макария с братией Уневского монастыря, очевидно, также был связан с оппозиционным настроением ряда православных шляхтичей по отношению к архиерею, на который наложилось недовольство монахов переходом ранее номинально митрополичьей Уневской обители под контроль львовского епископа. Действуя под влиянием шляхтича Ванка Лагодовского из Станимира, уневская братия в начале 1540 г. обвинила еп. Макария (Тучапского) в том, что он якобы присвоил себе имущество обители. Но в дальнейшем, на суде, проходившем во Львове

в августе 1540 г., монахи признали, что оклеветали львовского епископа (АЗР, II, 1848, № 205, 370–372). В 1542 г. король Сигизмунд I вынес в отношении Уневской обители компромиссное решение. Монастырь был возведен на степень архимандрии и подчинен епископу, но лишь номинально: братия получили право самостоятельно избирать архимандрита, но утверждать его должен был епископ, который, однако, не имел права вмешиваться во внутреннюю жизнь обители (Архив ЮЗР, I (10), 1904, № 12, 22–23).

Проблема автономии Уневского монастыря, судя по всему, была тесно связана с вопросом о будущем преемнике еп. Макария (Тучапского). Как видно, еще при жизни владыки Макария на львовскую епископскую кафедру начал претендовать вдовый православный шляхтич Марк Балабан герба Корчак. Его активность, направленная на овладение львовской кафедрой, обозначилась задолго до кончины еп. Макария и затрагивала прежде всего монастыри Львовской епархии, судя по тому, что 8 июня 1548 г. король Сигизмунд II Август предписал Марку Балабану не вмешиваться в дела монашеских обителей Галиции, подчиненных еп. Макарию (Тучапскому) (Архив ЮЗР, I (10), 1904, № 167, 427–428).

Тем не менее уже 13 декабря 1548 г. Марк Балабан получил от короля привилей на занятие львовской епископской кафедры. В королевской грамоте указывалось, что это должно произойти после кончины еп. Макария (Тучапского) (Архив ЮЗР, I (10), 1904, № 18, 30–31). Судя по данному документу, еп. Макарий в то время определенно еще был жив. Очевидно, что именно с получением Марком Балабаном королевской экспектативы на львовскую кафедру была связана и передача Марку Балабану графом Яном Амором Тарновским, крупным магнатом-католиком, занимавшим посты великого гетмана коронного, а также воевод Краковского и Русского, ктиторских прав на Уневский монастырь, что король Сигизмунд II Август утвердил своей грамотой также 13 декабря 1548 г. (Архив ЮЗР, I (10), 1904, № 17, 29–30).

Традиционно кончину еп. Макария (Тучапского) датируют концом декабря 1548 г. или началом января 1549 г. на том основании, что 10 января 1549 г. митр. Макарий II подтвердил соглашение львовского епископа с его «крылосом», заключенное Макарием (Тучапским) в 1539 г. (АЮЗР, I, 1863, № 118, 124–126). Данную меру обычно связывают с тем, что епископскую кафедру во Львове к 10 января 1549 г. уже получил новый нареченный архиерей — Марк Балабан, которому предстояло заново выстраивать отношения с влиятельными львовскими «крылошанами».

23 апреля 1549 г. король Сигизмунд II Август подтвердил пожалование львовской епископской кафедры Марку Балабану, сделав это в весьма своеобразной форме: о передаче православной львовской епископии Марку Балабану монарх специальной грамотой извещал львовского римско-католического архиепископа Петра Стажеховского, который, став преемником Бернарда Вильчека, начал настаивать на возобновлении права иерарха латинского обряда назначать наместника православного митрополита в Галиции (Дополнения АИ, 1848, № 58, 147).

Однако назначение Марка Балабана епископом Львовским оспорила влиятельная группа близких к еп. Макарию (Тучапскому) православных львовских мещан — противников семьи Балабанов. Оппоненты Балабана считали его недостойным епископского сана. Вероятно, главной претензией, предъявляемой Марку Балабану, было его крайне грубое обращение с монахами Уневского и Онуфриевского монастырей, в связи с чем король Сигизмунд II Август сначала запретил Балабану вмешиваться в дела земельных владений Уневского монастыря (Архив ЮЗР, I (10), 1904, № 195, 483), а затем 20 ноября 1549 г. и вовсе отобрал у него право патроната в отношении обители в пользу Александра Ванка Лагодовского, предписав возместить нанесенный Уневской братии материальный ущерб (Архив ЮЗР, I (10), 1904, № 196, 484–485). По ходатайству львовских православных мещан наместником Львовской епархии тогда же был назначен епископ Перемышльский Антоний (Радиловский) (Архив ЮЗР, I (10), 1904, № 20, 33). Тем не менее Марк Балабан, вскоре принявший монашеский постриг с именем Арсений, в конечном счете стал полноправным епископом Львовским.

Львовские мещане не зря не желали видеть Арсения (Балабана) своим архиереем. В отличие от владыки Макария (Гучапского), который во главу угла своей деятельности ставил защиту прав православных русинов Галиции, его преемник сосредоточил свою деятельность преимущественно на увеличении доходов Львовской епархии. С этой целью еп. Арсений (Балабан) вновь начал активно бороться за присвоение Уневского и Львовского Онуфриевского монастырей, имевших официальный статус митрополичьих и опекаемых православной галицкой шляхтой и львовскими мещанами соответственно. По приказу еп. Арсения его люди неоднократно совершали вооруженные нападения на оба монастыря (см.: (Зубрицкий, 1849)). Львовских мещан, воспротивившихся передаче Онуфриевской обители епископу, владыка Арсений (Балабан) подверг отлучению от Церкви. После этого в конфликт был вынужден вмешаться митр. Макарий II, который 20 сентября 1551 г. потребовал от еп. Арсения (Балабана) отменить отлучение, наложенное на православных львовян, и не вмешиваться в их дела (Архив ЮЗР, I (10), 1904, № 21, 34–35).

Стремясь завладеть Уневским монастырем, еп. Арсений (Балабан) своими набегами на обитель нанес огромные убытки его братии во главе с архим. Анастасием (Радиловским). Это привело к тому, что в конфликт между архиереем и монастырем вмешался король Сигизмунд II Август, потребовавший от митр. Макария II принять меры к умиротворению ситуации вокруг Уневской обители. Митрополит позывной грамотой от 20 июля 1555 г. вызвал еп. Арсения (Балабана) на свой суд (АЗР, III, 1848, № 14, 66–67).

Львовский епископ не митрополичий суд не явился, прислав вместо себя своего сына — пана Василия Балабана. Но так как решение суда митр. Макария II было принято не в пользу львовского архиерея, еп. Арсений направил королю жалобу на самого митрополита Киевского, Галицкого и всея Руси. По итогам ее рассмотрения Сигизмунд II Август 11 октября 1555 г. вызвал митр. Макария в Краков на свой суд (АЗР, III, 1848, № 15, 67–68). Однако разбирательство у монарха так и не состоялось, так как митрополит вскоре скончался.

Несмотря на то, что при учреждении Львовской епархии декларировался особый статус ее архиереев как викариев митрополитов Киевских и Галицких по галицкой митрополичьей кафедре, как видно, уже при еп. Арсении (Балабане) началась борьба львовских владык за расширение своих прав до уровня типичного епархиального архиерея. Православная шляхта Галиции, из рядов которой вышел еп. Арсений (Балабан), судя по всему, была заинтересована в расширении прав епископа Львовского: это открывало больше возможностей влиять на его поставление, а затем и на самого епископа и даже заявлять свою кандидатуру на выборах архиерея. С учетом реалий церковной жизни того времени в Польско-Литовском государстве фактически речь шла о том, что православная шляхта Галиции стремилась «зарезервировать» за собой львовскую кафедру и стать ее коллективным опекуном, получив при этом преимущественное право определять кандидатуру епископа (правда, в дальнейшем семья Балабанов попытается пойти в этом вопросе еще дальше и вообще сделать львовское епископство наследственным в своем роду).

В то же время православные мещане Львова противились усилению львовского епископа, сознавая, что это приведет их к большей степени зависимости от архиерея-шляхтича и негативно скажется на жизни львовской православной церковной общины. Таким образом, уже в сер. XVI в. фактически формировались предпосылки того конфликта между Львовским Успенским братством и львовским епископом, который приобретет особую остроту к кон. XVI в. при сыне и преемнике еп. Арсения (Балабана) — еп. Гедоне (Балабане).

На основании вышеизложенных фактов можно высказать следующие предположения.

Острый конфликт еп. Арсения (Балабана) со львовскими мещанами, а также содержание вышеупомянутой королевской грамоты-эксpektативы еп. Макарию от 22 апреля 1558 г. позволяют предположить, что переход Львовской епархии

под начало еп. Арсения (Балабана) произошел отнюдь не вследствие кончины еп. Макария (Тучапского), а в результате его устранения со львовской кафедры интригами Марка (Арсения) Балабана.

К данной интриге, возможно, был причастен львовский римско-католический архиепископ Петр Стажеховский, заинтересованный в ослаблении православной общины в Галиции и возвращении себе права назначать наместника православного митрополита в крае и возобновлении своего вмешательства в жизнь православных верующих Галиции.

Устранение еп. Макария (Тучапского) могло носить характер не только православно-католического, но и внутривослывного конфликта — между православными мещанами Львова и галицкой православной шляхтой, выразителем интересов которой выступал Марк Балабан (впоследствии еп. Арсений).

Устраненный со львовской кафедры преосвящ. Макарий (Тучапский), вероятно, был вынужден покинуть Львов, но сохранил при этом статус викарного архиерея при митрополите Киевском, Галицком и всея Руси (единственный среди всех архиереев Киевской митрополии), хотя и оставался фактически не у дел.

Смысл интриги с устранением еп. Макария (Тучапского) со львовской кафедры мог заключаться не просто в занятии его места еп. Арсением (Балабаном), но и в обретении им вместо статуса митрополичьего викария положения полноправного епархиального правящего архиерея, каковыми в дальнейшем и предстают в сохранившихся документах и сам еп. Арсений, и его преемники на львовской кафедре. То есть фактически произошло разделение изначально двусмысленно сформулированного статуса львовского архиерея: митрополичье викариатство осталось за владыкой Макарием (Тучапским), а Львовская епархия перешла к владыке Арсению (Балабану). Более того, можно допустить, что само устранение еп. Макария (Тучапского) со львовской кафедры могло быть мотивировано его викарным статусом, зафиксированным при его рукоположении во епископа, тогда как о принесении подобной присяги еп. Арсением (Балабаном) ничего не известно.

Таким образом, если изложенные предположения являются верными, то в еп. Макарии, фигурирующем в грамоте Сигизмунда II Августа от 1558 г., следует видеть не владыку Макария (Евлашевского), а покинувшего львовскую кафедру владыку Макария (Тучапского). Ситуация, при которой архиерей, лишившийся своей кафедры, но сохранивший статус митрополичьего викария, в дальнейшем просит короля о предоставлении ему новой епархии (владыка Макарий (Тучапский)), выглядит более реалистично, чем вариант, подразумевающий рукоположение архиерея без привязки к конкретной кафедре с последующим обращением к королю о предоставлении епархии и дальнейшим десятилетним пребыванием в неопределенном статусе.

Принимая данную версию, следует отвергнуть мнение о том, что еп. Макарий (Тучапский) умер в кон. 1548 или нач. 1549 г. Если он был устранен из Львова и около десятилетия находился при митрополите Киевском, Галицком и всея Руси (скорее всего, в Новогрудке или Вильно), сохраняя свой статус митрополичьего викария, очевидно, что его кончина последовала намного позднее традиционно рассматриваемой даты. Если еп. Макарий (Тучапский) по протекции двух влиятельнейших литовских вельмож (причем оба они не были католиками) уже на исходе жизни получил в управление Пинскую епархию, то, скорее всего, бывший львовский епископ управлял ею весьма непродолжительное время. По этой причине свидетельств о его деятельности в качестве епископа Пинского и Туровского не сохранилось. По мнению А. Мироновича, преосвящ. Иона (Протасевич-Островский) стал епископом Пинским и Туровским в 1558 г. (см.: [Mironowicz, 2011, 207–208]). В таком случае наиболее вероятным временем кончины еп. Макария (Тучапского) следует признать середину или 2-ю пол. 1558 г.

## Источники и литература

### Источники

1. АЗР, II (1848) — Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1848. Т. 2.
2. АЗР, III (1848) — Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1848. Т. 3.
3. АЮЗР, I (1863) — Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. СПб., 1863. Т. 1.
4. Архив ЮЗР, I (10) (1904) — Архив Юго-Западной России. К., 1904. Ч. 1. Т. 10.
5. Вестник ЗР, VIII (1) (1869) — Вестник Западной России. Вильно, 1869. Т. 8. Отд. 1.
6. Вестник ЮЗЗР, I (1862) — Вестник Юго-Западной и Западной России. К., 1862. Сентябрь. Т. 1.
7. Дополнения АИ (1848) — Дополнения к актам историческим, относящимся к России = Supplementum ad Historica Russiae Monumenta. СПб., 1848.
8. Зубрицкий (1849) — *Зубрицкий Д. И.* Летопись Львовского Ставропигиального братства // ЖМНП. 1849. Ч. 62. Отд. 2. № 4. С. 1–22.
9. Петрушевич (1868) — *Петрушевич А. П.* Акты, относящиеся к истории Южнозападной Руси. Львов, 1868.
10. Свяжынскі (1990) — *Свяжынскі У. М.* Гістарычныя запіскі Ф. Еўлашоўскага. Мінск, 1990.

### Литература

11. Крип'якевич (1907) — *Крип'якевич І.* Львівська Русь в першій половині XVI віку (окончание) // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1907. Т. 79. С. 5–51.
12. Лукашова (2010) — *Лукашова С. С.* Иона III (Протасович (Протасевич)-Островский Иван) // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 25. С. 486–488.
13. Макарий Булгаков (1996) — *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 5.
14. Флоря (2016) — *Флоря Б. Н.* Макарий (Тучапский) // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 42. С. 530–532.
15. Чистович (1882) — *Чистович И. А.* Очерки истории Западно-Русской Церкви. СПб., 1882. Ч. 1.
16. Шустова (2016) — *Шустова Ю. Э.* Львовское Успенское братство // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 42. С. 14–21.
17. Mironowicz (2011) — *Mironowicz A.* Biskupstwo turowsko-pińskie w XI–XVI wieku. Białystok, 2011.

*И. В. Астэр, священник Артемий Денискин*

## Организационно-правовое регулирование социальной деятельности православных учреждений в России XVIII — начала XX вв.

УДК 364(470+571)(091)+271.2-4-9:322(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_90  
EDN VUBEOJ



*Аннотация:* Помощь неимущим, милосердие и благотворительность занимали видное место в общественной и духовной жизни России еще до периода, рассматриваемого в данной статье. Нуждающийся в милости был для древнерусского человека одним из главных «лекарственных средств» для духовного исцеления, на что особо указывала Православная Церковь, объединяя идеей любви к ближнему весь русский народ — князей, духовенство, купцов и крестьян. Однако до XVIII столетия традиции христианского нищелюбия имели стихийный характер социальной помощи населению, специальные регуляторы благотворительной деятельности отсутствовали. Поэтому для обстоятельного анализа авторы выбрали период с 1700 по 1917 годы — время зарождения юридических норм и социальных регуляторов деятельности организаций, ориентированных на помощь ближнему, а также становления системы государственного социального обеспечения. Цель данной статьи — исторический анализ организационно-правового регулирования дореволюционной российской церковной социальной деятельности. В фокусе внимания авторов не только собственная социально ориентированная деятельность специальных объединений, учрежденных Православной Церковью в России и функционирующих на базе приходов и монастырей (братств, сестричеств, богаделен, больниц, бесплатных столовых и др.), но и практика церковного окормления государственных социальных организаций, то есть опыт взаимодействия Церкви и государства в деле общественного призрения.

*Ключевые слова:* социальное служение, благотворительная деятельность, Русская Православная Церковь, попечительства, братства, церковные учреждения, организационно-правовое регулирование, законные акты.

*Об авторах:* **Ирина Валериевна Астэр**

Кандидат философских наук, доцент Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, доцент Санкт-Петербургской духовной академии.  
E-mail: iaster@inbox.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2350-9382>

**Священник Артем Игоревич Денискин**

Магистр богословия, старший преподаватель Вологодской духовной семинарии.  
E-mail: Deniskin.artem@ya.ru ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-8657-7806>

*Для цитирования:* Астэр И. В., Денискин А., свящ. Организационно-правовое регулирование социальной деятельности православных учреждений в России XVIII — начала XX вв. // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 90–100.

Статья поступила в редакцию 02.08.2024; одобрена после рецензирования 04.09.2024; принята к публикации 29.09.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

*Irina V. Aster, priest Artemiy Deniskin*

## Organizational and Legal Regulation of Social Activities of Orthodox Institutions in Russia in 18<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries

UDK 364(470+571)(091)+271.2-4-9:322(091)

DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_90

EDN VUBEOJ



*Abstract:* Assistance to the poor, mercy and charity were significant constituents of social and spiritual life of Russia even before the period considered in the article. A person in need of mercy was one of the main remedies of spiritual healing for any Old Russian person, which was especially emphasized by the Orthodox Church uniting all Russian people –princes, clergy, merchants and peasants – with the idea of love for people. However, until the 18th century the traditions of Christian love-of-the-poor formed spontaneous nature of social assistance to the population; there were no special regulators of charitable activities. The period from 1700 to 1917 is chosen for a thorough analysis for a reason: it was the time when legal norms and social regulators for organizations aimed at helping others started to emerge, and it was also the time when the state social security system started to develop. The purpose of the article is to present a historical analysis of the organizational and legal regulation of the pre-revolutionary social activities of the Russian Church. The study focuses not only on the private socially oriented activities of special associations created by the Orthodox Church in Russia and operating on the basis of parishes and monasteries (brotherhoods, sisterhoods, almshouses, hospitals, charity canteens, etc.), but also on the practice of church care for state social organizations, that is, the experience of interaction between the Church and the state in the sphere of public charity.

*Keywords:* social service, charity, Russian Orthodox Church, guardianship, brotherhoods, church institutions, organizational and legal regulation, legal acts.

*About the authors:* **Irina Valerievna Aster**

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the A. I. Herzen State Pedagogical University of Russia, Associate Professor at the St. Petersburg Theological Academy.

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2350-9382>

**Priest Artyom Igorevich Deniskin**

Master of Theology, Senior Lecturer at the Vologda Theological Seminary.

E-mail: [Deniskin.artem@ya.ru](mailto:Deniskin.artem@ya.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-8657-7806>

*For citation:* Aster I. V., Deniskin A., priest. Organizational and Legal Regulation of Social Activities of Orthodox Institutions in Russia in 18<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries. *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 90–100.

The article was submitted 02.08.2024; approved after reviewing 04.09.2024; accepted for publication 29.09.2024.

Фактически с самого появления на Руси христианской системы ценностей духовно-нравственное воспитание народа в любви к ближнему своему — важная составляющая деятельности Православной Церкви. В русском обществе из поколения в поколение передавались традиции нищелюбия. Накормить голодного, обогреть сироту, приютить странника было делом каждого, чему также способствовало отсутствие до XVIII в. благотворительности в сфере государственной ответственности. Всю общественную благотворительность окормляла Церковь — как словом, так и делом. Именно в монастырях и приходах появились первые бесплатные больницы и приюты для всех нуждающихся. Однако начиная с XVI в. (со времен Стоглавого Собора) русские общественные деятели утвердились в понимании необходимости пересмотра сложившейся системы благотворительности, стало ясно, что простая раздача милостыни чаще всего лишь усугубляет тяжелую социальную ситуацию нуждающихся и приумножает бедность. Впрочем, прошло 150 лет, прежде чем в 1700 г. Петр I издал указ об устройстве богаделен во всех губерниях России. С правления Петра I начинается период становления системы общественного призрения и, по сути, формируется профессиональное отношение к делам милосердия.

Поэтому мы и выбрали для исследования период XVIII — нач. XX вв.: как время становления государственного социального обеспечения и зарождения профессиональной социальной деятельности в организациях — субъектах системы общественного призрения. Изучение документов данного исторического периода позволяет с уверенностью сказать, что в современной России, в общих чертах, функционирует та же система социальной поддержки населения, что была заложена Петром I и развита последующими русскими правителями (особо отметим роль Екатерины II в создании структуры системы общественного призрения).

К тому же социально-правовая основа деятельности общественных организаций разного типа является закономерным следствием исторического развития. Регулирование деятельности церковных учреждений (в первую очередь нас будут интересовать социально ориентированные объединения) не является исключением. Безусловно, в современных российских условиях совершенно иная законодательная база и церковно-политическая ситуация, поэтому изучение опыта дореволюционного социально-правового регулирования нам представляется важным не ради прямого заимствования (что просто невозможно), но в рамках ознакомления с успешным опытом реализации церковных социальных проектов в истории Русской Православной Церкви.

Итак, в период значительных реформ, 8 июня 1701 г., был издан указ, который стал основой для создания различных социальных церковных учреждений в новых организационно-правовых рамках. В указе предписывалось: «в домовых Святейшего Патриарха богадельнях нищим быть, большим и престарелым, которые не могут ходить для собирания милостыни, а для десяти человек больных быть в богадельне одному человеку здоровому, который бы за теми ходил и всякое им вспоможение чинил. А больных в богадельнях велеть лечить, и для того учинить особых лекарей и давать тем лекарям кормовые деньги и покупать лекарства из Патриаршей домовой казны» (Указ именной, 1701, 168). Как видим, документ, подготовленный по велению императора Петра I, накладывает определенные обязательства на церковные богадельни, структурируя работу в них.

С упразднением института патриаршества и учреждением Святейшего Правительствующего Синода 25 января 1721 г. появилась нужда в новых уставных документах. Таким актом стал «Духовный регламент», составленный в том же 1721 г. вице-президентом, а затем первенствующим членом Св. Синода Феофаном (Прокоповичем), архиепископом Псковским.

Согласно указанному документу в сферу церковной опеки входит не только духовенство, но также преподаватели и воспитанники училищных домов [Феофан Прокопович, 1721]. В том же документе при перечислении обязанностей епископов, в частности в п. 9, указывается следующее: «9) Вельми ко исправлению церкви полезно есть

сие, чтоб всяк Епископ имел в доме, или при доме своем школу для детей священнических, или и прочих, в надежду священства определенных. А в школе той был учитель умный и честный, который бы детей учил не только чисто, ясно и точно в книгах честь (что хотя нужно, обаче еще недовольное дело), но учил бы честь и разуметь. И если мощно и наизусть читать две вышеупомянутыя книжицы: одну о догматах веры; а другую о должностях всяких чинов, когда таковыя книжицы изданы будут» [Феофан Прокопович, 1721].

Приведенный фрагмент свидетельствует об общей тенденции рассматриваемой эпохи, выразившейся в принципе обязательства по отношению к социальной деятельности Церкви. Образовательная сфера стала одним из официально утвержденных направлений церковного служения. В дальнейшем патронат государства над церковной деятельностью только усиливался, что выразилось, в частности, в учреждении в 1721 г. на основе бывшего Монастырского приказа особого отдела по делам общественного призрения, который непосредственно подчинялся Св. Синоду. Возглавил данное учреждение бывший московский вице-губернатор В. С. Ершов. В компетенции указанного органа входили обязанности по распределению отставных солдат и офицеров, нуждающихся в опеке, и психически нездоровых людей по монастырям; определение нищих и больных по богадельням, выплата военным пособий по инвалидности. Согласно изданному в январе 1724 г. указу Петра I «О звании монашеском, об определении в монастыри отставных солдат и об учреждении семинарии и госпиталей», монастыри должны были содержать больницы для «солдат отставных, которые трудиться не могут и прочих прямых нищих», а женские монастыри дополнительно должны были принимать «сирот обоего пола» [Законодательство Петра I, 2014, 428–429]. В целом до правления императрицы Екатерины II государство стремилось вменить монастырям функцию попечения о больных, инвалидах и сиротах. Однако только богатые монастыри могли самостоятельно собрать необходимые средства на создание крупных больниц и других общественных учреждений.

После провозглашения Екатериной II Манифеста от 26 февраля 1764 г. о переходе церковных владений в государственную собственность монастыри, лишённые своего земельного ресурса, начали массово закрываться. Большую часть монастырей закрыл Св. Синод, основываясь на Манифесте, разделившем все монастыри на штатные, заштатные и не вошедшие в эти две категории. Как итог, из 954 монастырей, зарегистрированных в Российской империи на 1 января 1762 г., к 1765 г. осталось только 387 (226 штатных и 161 заштатный) (см.: [Зверинский, 1887, 6–7]). Штатные монастыри получали от государства денежные средства на содержание монахов и небольшое количество земельных угодий (6–9 десятин) (см.: [Милютин, 1862, 567]), которые должны были обрабатывать самостоятельно, заштатные существовали главным образом за счет дохода, получаемого от паломников. Дополнительно (указом Св. Синода от 17 мая 1793 г.) государство оплачивало содержание в первоклассных монастырях больниц на 5 человек, а в тех епархиях, где таковых монастырей не было, повелевало «учредить, на тех же основаниях... по одной больнице, в способных к тому, по усмотрению епархиальных архиереев, штатных мужских монастырях, или при архиерейских домах» [Беликов, 1875, 751]. Также предписывалось при архиерейских домах в 26 епархиях открывать богадельни для лиц обоего пола с жалованием на каждого постояльца в 5 руб. в год. Количество в богадельнях «всяких разночинцев самых увечных и пропитания никакого не достать, а при том и родственников никого» могло составлять от 25 до 50 человек в соответствии со штатным регламентом архиерейских домов (Полное собрание постановлений и распоряжений: № 167, 1910, 192).

После правления Екатерины II, в 1-й пол. XIX в., монастыри увеличили свои земельные ресурсы (уже в период царствования Павла I в соответствии с указом от 18 декабря 1797 г. монастырям полагалось по 30 десятин выгодной земли, архиерейским домам — по 60 десятин) (ПСЗРИ 24, № 18273), что способствовало укреплению материально-технической базы обитателей и благоприятным образом отражалось на монастырской благотворительной деятельности.

В 70-е гг. XIX в., в соответствии с рядом правительственных указов, вновь создаваемые монастыри стали обязаны на своих территориях открывать учреждения благотворительного и воспитательного характера. При этом особое внимание Св. Синода было обращено к женским обителям. Так, циркулярным указом от 28 января 1870 г. было определено «епархиальным начальствам усугубить свои попечения как о поддержании и развитии существующих при женских обителях школ, богаделен или больниц, так и об устройстве таковых там, где будет представляться к тому возможность» (Циркулярные указы, 1901, 95). И уже в своем отчете за 1870 г. обер-прокурор Св. Синода Д. Толстой отмечает, что в короткий срок «те из женских обителей, которые и прежде имели в своих стенах воспитательные учреждения, усилили свою попечительность о них, что выражалось или увеличением числа воспитываемых в них детей, или расширением их учебной программы. Другие поспешили вновь открыть воспитательно-благотворительные заведения, преимущественно для детей духовенства» (школы открыли в Харьковском Хорошевском, Пензенском Троицком монастырях, Нижне-ломовской общине) (Извлечение, 1872, 168–170).

Еще одним заметным социальным учреждением России стали женские общины — сообщества не постриженных в монашество, но живущих по монастырскому уставу девушек и женщин. Возникновение их происходило стихийно, «снизу», а своим появлением общинное движение обязано секуляризации церковных земель. Женщины нашли оригинальное решение в сложившейся ситуации и тем самым представили альтернативу привычным монастырям. В кон. XVIII в., благодаря усилиям наиболее активных монахинь, изгоняемых после закрытия их обителей, начали формироваться первые неформальные православные общины, которые напоминали монастыри, но были нацелены на активную жизнь в обществе. Монашеский пример в создании таких общин поддерживали и мирянки, получая ресурсы от соседних городов и деревень, которые искали духовной и социальной помощи. Эти общины редчайше отклонялись от общежительного устава и располагали лишь ограниченными средствами. Обычно их доход формировался от продажи собственных изделий. Совместная молитва постепенно стала основой для полноценного монастырского богослужения, а священники из близлежащих приходов служили Божественную литургию (см. об этом: [Астэр, 2009, 103]). Государство, не отягощенное финансовой поддержкой женских общин, приветствовало их становление. Уже по указу императрицы Екатерины II от 22 июля 1765 г. посвятившим себя уединенной жизни монахиням и белицам позволено было жить в упраздненном Болховском Рождественском монастыре «до их смерти, без казенного содержания» (Полное собрание постановлений и распоряжений: № 250, 1910, 293). Немаловажную роль в развитии женских общин сыграла даже не столько их социальная направленность (прежде чем вновь открыть монастырь, необходимо было организовать богадельню или странноприимный дом, только после расширения их деятельности сестры вводили устав и в дальнейшем могли получить право на открытие монастыря), сколько миссионерская и духовно-нравственная значимость в жизни общества<sup>1</sup>.

В 1864 г., во время царствования императора Александра II, появилась новая форма церковного участия в социальной деятельности — возможность учреждения относительно автономных организаций локального уровня: приходских попечительств. Как представляется, в этот период государство было обеспокоено крайне низким уровнем активности в сфере общественного призрения (что, впрочем, явилось закономерным следствием многолетней политики ограничения деятельности Церкви как регулятора благотворительной деятельности). Сокращение финансирования и социального обеспечения церковных организаций, с одной стороны, и формирование системы государственной социальной поддержки — с другой стороны, стагнировали

<sup>1</sup> Начиная с правления Екатерины II государство отчетливо понимало, что социальную помощь населению оно вполне может предоставлять через свои институты, однако духовно-нравственные традиции важнее передавать через общественные структуры. И женские православные общины здесь играли важнейшую роль.

вовлеченность населения в дело общественного призрения. Духовенство, чье служение было поставлено в жесткие материально-административные рамки, зачастую не имело ресурсов для организации каких-либо церковных учреждений общественного призрения. Согласно «Положению о приходских попечительствах при православных церквях, Высочайше утвержденному 2 августа 1864 года»<sup>2</sup>, в ведении таких учреждений, помимо обеспечения причта, находилась обязанность поиска средств для учреждения и содержания при приходе «школы, больницы, богадельни, приюта и других благотворительных заведений...» [Волчков, 1880, 196]. Указанные меры «Положения...» должны были способствовать увеличению активности как духовенства, так и его паствы в деле социального служения Церкви.

Помимо финансирования, попечительство должно было заботиться «вообще об оказании бедным людям прихода, в необходимых случаях, возможных пособий, также о погребении неимущих умерших и о содержании в порядке кладбищ» [Волчков, 1880, 196]. Однако непосредственная помощь на практике зачастую оказывалась нерегулярно и в исключительных случаях. Попечительства, как правило, оказывали поддержку социальным заведениям, предоставляя им деньги, необходимый инвентарь, топливо, продовольствие и пр. Несмотря на существующие сложности в организации и работе попечительств, их число увеличивалось сообразно с запросами общества. Так, по состоянию на 1907 г. по всей империи насчитывалось 20 045 попечительств, а общая сумма денежных пожертвований, собранных ими, составила 4 288 104 руб. 78 коп. (Всеподданнейший отчет, 1910, 108).

Правление попечительств вело определенного рода отчетную документацию и предоставляло ежегодные рапорты о своей работе епархиальному руководству — в духовные консистории на рассмотрение епархиальному архиерею. Источниками финансирования попечительств служили добровольные пожертвования прихожан, а также частных лиц через кружечные, тарелочные сборы, а также сборы по подписным листам и посредством выдаваемых правящим архиереем сборных книг. В основном, все взносы имели следующие назначения: 1) на содержание храма; 2) на содержание причта; 3) на обеспечение приходской школы и благотворительных заведений (богаделен, приютов и т.п.) (см.: [Волчков, 1880, 196]). Подобное положение свидетельствует о многогранности подхода к финансированию тех или иных церковно-благотворительных инициатив. Распределение материальных средств объясняется субъективным фактором: каким образом воспринимали свою деятельность участники того и иного попечительства.

В 1894 г., при содействии Министерства финансов, на территории Российской империи была организована сеть специальных учреждений, известных как «Попечительства о народной трезвости», которые входили в состав губернских и уездных комитетов и находились под контролем дворян и высшего духовенства. С введением 20 декабря 1894 г. винной монополии «Правила функционирования Попечительств о народной трезвости», утвердившиеся 19 апреля 1895 г., предоставили этим организациям значительные полномочия. Создавались курсы профессиональной подготовки, воскресные школы, «приюты для опьяневших», ночлежки и юридические консультации, открывались социальные столовые, чайные, библиотеки, организовывались творческие вечера, благотворительные концерты. Первые такие организации в сотрудничестве с различными медицинскими учреждениями занимались пропагандой трезвого образа жизни, издавая специальные просветительские материалы (листки, брошюры, книги, плакаты). Деятельность попечительств охватывала широкий спектр социальных инициатив, направленных на профилактику алкоголизма и реабилитацию лиц, страдающих алкогольной зависимостью. С целью контроля средств, поступающих на благотворительность, попечительства выпускали бонусы — талоны, квитанции или чеки для обмена на продукты питания или услуги в определенных лавках, чайных и магазинах, с владельцами

<sup>2</sup> На общецерковном уровне все указы и инициативы Св. Синода визируются верховной властью в лице императора, который издавал соответствующие распоряжения по духовному ведомству.

которых достигалась договоренность в данном вопросе. Но действовало ограничение: на боны невозможно было приобрести спиртные напитки.

Однако, по сути, приходские попечительства — это фонды по управлению денежными средствами, посреднические структуры, которые не занимались предоставлением непосредственной помощи нуждающимся. Как правило, данная прерогатива делегировалась ими церковным братствам, сестричествам и другим социальным учреждениям.

Рассмотрим церковные братства, деятельность которых регулировалась законом № 40863 от 8 мая 1864 г. «О правилах для учреждения Православных церковных братств». Согласно данному законодательному акту, «православными церковными братствами именуется общества, состоящие из Православных лиц разного звания и состояния, для служения нуждам и пользам Православной церкви, для противодействия посягательствам на ее права, со стороны иноверцев и раскольников, для созидания и украшения православных храмов, для дел Христианской благотворительности и для распространения и утверждения духовного просвещения» (ПСЗРИ 49, 1864). Итак, братства имели широкий круг функций — внутренняя и внешняя миссия, социальное служение, катехизация и просвещение. Братства издавали специальную литературу, переводили богослужебные тексты и пособия на языки малых коренных народов, организовывали собрания, музыкальные вечера, образовательные чтения, кружки по интересам и пр. К примеру, деятельность Серафимо-Завьяловского братства Томской губернии была направлена на борьбу с алкоголизмом и сквернословием, а спецификой Стефано-Прокопиевского братства из Великого Устюга была сугубая миссионерская направленность (братство занималось миссией среди автохтонного населения Яренского и Усть-Сысольского уездов — зырян).

Внутренняя и внешняя миссия братств опиралась главным образом на документы, принятые на трех Всероссийских миссионерских съездах, инициированных Православной Церковью в период с 1887 по 1897 г. По итогам первого съезда 25 мая 1888 г. Св. Синод утвердил «Правила об устройстве миссий и о способе действий миссионеров и пастырей Церкви по отношению к раскольникам и сектантам». Целью миссии являлась не только религиозная социализация паствы, включающая укрепление веры и формирование соответствующих поведенческих паттернов, но и объединение народов, инкорпорированных в состав Российской империи на рубеже XIX–XX вв. в процессе инкультурации и создания сплоченных территориальных общин вокруг православия. Для реализации данной цели приходские священники должны были демонстрировать «нравственнопопечительское и всегда участливое отношение... к пастве, внимательно относиться к нравственным и духовным проблемам людей и поддерживать богослужебную дисциплину на своем приходе» (Правила об устройстве миссий, 1904, 630).

Немного ранее начался процесс привлечения православного духовенства и мирян, состоящих в различных братствах, в сферу образования и просвещения, поскольку в соответствии с «Положением о начальных народных училищах» от 14 июля 1864 г. все школы (как системы народного просвещения, так и духовного ведомства) поступали под пастырскую опеку духовенства. Епархиальным архиереям предписывалось принять непосредственное участие в деятельности начальных учебных заведений — войти в состав училищных советов. На священников, в свою очередь, ложилась обязанность контроля воспитательного процесса и приобщение учащихся к традициям православия (см. об этом: [Иванов, Молякова, 2011, 73]). Также духовенство должно было создавать «в местах, зараженных расколом и где развивается сектантство, церковноприходские школы и школы грамоты, распространяя в народе грамотность, делая обучающихся в них детей более способными к усвоению духа Православной церкви и к сознательному участию в церковном богослужении» (Правила об устройстве миссий, 1904, 631).

Регламентация социальной деятельности церковных учреждений велась не только со стороны государства, отдельные распоряжения издавались также епархиальным

руководством. Они публиковались в официальном печатном органе, существовавшем в каждой епархии России кон. XIX в., — «Епархиальных ведомостях». Локальные акты исходили со стороны правящего архиерея, который принимал решения по тем или иным вопросам в результате рассмотрения представлений со стороны духовной консистории, благочинных и настоятелей приходов.

По благословению правящих архиереев, в частности, во 2-й пол. XIX в. создавались многочисленные общества трезвости. Первое общество трезвости в России — «Воздержанность», возникло в конце 1858 г. в Ковенской губернии [Русский вестник, 1859, 235]. В 1859 г. общества трезвости формируются при церковных приходах и в формате частных собраний в Орловской губернии. В 1874 г. аналогичная инициатива была реализована в селе Дейкаловка Полтавской губернии. Через несколько десятилетий, к 1900 г., общее количество обществ трезвости достигло 461, а уже к 1910 г. возросло до 1767 и вскоре превысило 2000, причем из них лишь около 100 были светскими организациями, остальные — православными [Афанасьев].

Другой формой церковного общественного служения стали дома трудолюбия. Первый из них по инициативе св. прав. Иоанна Кронштадтского появился еще в 1882 г. и существенно отличался от других типов приютов и богаделен, поскольку функционировал на принципе найма и не являлся карательным учреждением, как работные дома, создававшиеся еще в период правления Екатерины II по всей России<sup>3</sup>. Нуждающимся людям предоставлялась оплачиваемая работа, а также проживание, питание, медицинское обслуживание. Для неимущих детей и взрослых открывалась возможность получения профессионального образования. Святой праведный Иоанн Кронштадтский прекрасно обустроил четырехэтажное здание, в котором размещались сироты и пожилые инвалиды, бездомные и женщины в кризисной ситуации. Здесь трудились до 25 тыс. человек ежегодно, а получить начальное образование могли 300 детей.

Вскоре примеру батюшки Иоанна Кронштадтского последовали многие общины. Организации домов трудолюбия способствовало и созданное в 1895 г. императрицей Александрой Федоровной Попечительство о домах трудолюбия и работных домах (в дальнейшем — Попечительство о трудовой помощи), разработавшее устав для своих последователей и всесторонне поддерживавшее их инициативы. В результате в 1911 г. в России было уже 253 подобных благотворительных организаций, а число опекаемых ими людей составляло более 20 тысяч человек. Организации содержали «110 домов трудолюбия, 26 школ, 46 Ольгинских приютов, 38 богаделен, 181 учебную мастерскую, 7 дешевых и даровых квартир, 34 дневных убежищ для детей, 67 приютов для детей, 22 детских яслей, 3 магазина, 40 ночлежных домов, 3 пекарни, 52 дешевых и бесплатных столовых-чайных, 13 амбулаторий и санаторий, 11 библиотек-читален, 20 контор для указания работы и т. п. учреждений, 2 временных убежища для ищущих труда, 3 трудовых артели, 3 типографии, 8 трудовых пунктов, 2 детские колонии сельскохозяйственной трудовой колонии, кассы трудовой помощи, бюро газетных вырезок, конторы для раздачи женщинам работ на дом, 2 детских сада, 2 патроната и 2 прачечные» (Указатель учреждений трудовой помощи, 1913, 13).

Далее, помимо собственной социально ориентированной деятельности некоторые церковные учреждения активно взаимодействовали с государством в деле общественного призрения, чему способствовали и принимаемые законодательные меры. Так, после утверждения императором Александром II земской реформы (1 января 1864 г.) в «Положении о земских учреждениях» в гл. 1, подп. IV указывается, что в ведение земств входит «заведывание земскими благотворительными заведениями и прочие меры призрения; способы прекращения нищеты; попечение о построении церквей» (Положение, 1864), что на практике означало сотрудничество с церковными структурами.

Несмотря на достаточно пространную формулировку, благодаря наличию указанного документа у Церкви появлялись возможности к более продуктивной социальной

<sup>3</sup> В рабочих домах труд был обязательным, так как являлся наказанием для заключенных и «молодых ленивцев», просящих милостыню (ПСЗРИ 20). Располагались такие дома при тюрьмах, а первый подобный дом был переоборудован в тюрьму «Матросская тишина».

деятельности за счет различных дотаций, причем не только финансовых. Региональные меры поддержки церковных инициатив в социальной сфере приобретали важное значение, поскольку церковные приходы и монастыри на протяжении XIX — нач. XX в. имели множество финансовых обязательств, де-факто — налогов, которые выполнялись за счет различных сборов. Средства изыскивались на различные нужды, в зависимости от той или иной ситуации. Всего во 2-й пол. 1890-х гг. насчитывалось более 50 различных сборов, как общецерковных, так и региональных (см. подр.: [Беглов, 2014, 58–59]). Очевидно, что при такой налоговой нагрузке на приход социальные инициативы становились попросту невозможны. К тому же начиная с 1808 г. у приходских общин был изъят едва ли не основной источник доходов — свечной сбор. Вся выручка от продажи восковых свечей направлялась в духовные консистории, которые, в свою очередь, перечисляли их в Комиссию духовных училищ. Конечно, большая финансовая обязанность приходов и духовенства в целом тормозила процесс внедрения различных социальных проектов.

Наравне с новыми формами церковных благотворительных учреждений продолжали функционировать приюты, богадельни, ночлежные дома при приходах и монастырях. Посмотрим статистику за 1905–1907 гг. 1905 г.: приходских больниц — 62, богаделен — 879; 1906 г. — 58 больниц и 883 богадельни; 1907 г. — 64 больницы и 853 богадельни (Всепопданнейший отчет, 1910, 99). Приведенные цифры свидетельствуют об относительном постоянстве общего количества приходских социальных учреждений. Причем уже в 1909–1911 гг. можно наблюдать рост приходских богаделен: 1909 г.: 58 больниц и 933 богадельни (Всепопданнейший отчет, 1911, 102); 1911 г.: 64 больницы и 948 богаделен. Добавим к этому 238 монастырских больниц и 162 монастырские богадельни (Всепопданнейший отчет, 1913, 36). Большинство заштатных монастырей не имело возможности содержать собственные социальные учреждения, и основная социальная нагрузка ложилась на приходы и сестричества. И дело здесь не только в больших финансовых возможностях последних, а в выбранной направленности их деятельности.

С началом Первой мировой войны активизировалась деятельность Православной Церкви в сфере общественного патриотического просвещения и помощи пострадавшим в результате боевых действий. Определением Священного Синода от 03.09.1914 г. епархиальным преосвященным было предписано «...призвать вверенное им духовенство к оказанию в возможно-широких размерах помощи раненым воинам во время следования их с места военных действий <...> присылкою белья и других предметов, для раздачи раненым, и вообще материальною помощью» (Всепопданнейший отчет, 1916, 19). Распространялись печатные материалы: Евангелие на русском языке в небольшом формате, «Собрание молитв для употребления воинами во время похода и в больницах», «Краткий молитвенник для православных воинов», «Молитвенная памятка воину, идущему на поле брани», «Молитвослов для мирян», «Краткий молитвослов», «Сборник молитв на всякий час потребных», акафисты, жития святых и пр. богослужебная и духовно-нравственная литература (Всепопданнейший отчет, 1916, 19–20).

Помимо сбора денежных средств и предметов индивидуального пользования, осуществлялась непосредственная помощь воинам. Так, в Петрограде был организован Алексеевский синодальный лазарет на 100 койко-мест в здании, которое принадлежало ведомству Православного исповедания. Содержание осуществлялось из средств жалованья, получаемого членами Св. Синода и работниками центрального аппарата ведомства, которые перечисляли 2% от своего месячного содержания (Всепопданнейший отчет, 1916, 21–22). На местах не только активно шла работа по изысканию денежных средств, но добровольно мобилизовались лица из числа монашествующих для помощи в проведении различных сельскохозяйственных работ. К примеру, в Вологодской епархии в августе 1914 г. от женского Крестовоздвиженского монастыря Яренского уезда 9 послушниц были отправлены для помощи в уборочной кампании семьям солдат (Вологодские епархиальные ведомости, 1914).

Подводя итог обозрению истории организационно-правового регулирования деятельности церковных социальных учреждений в XVIII — нач. XX вв., отметим,

что появление новых форм церковных учреждений и направлений церковной социальной помощи преимущественно происходило в условиях протектората светской власти. Такое положение дел имело как положительное, так и негативное влияние на характер реализации церковных благотворительных проектов. С одной стороны, в распоряжении Церкви имелся ряд возможностей, предоставляемых статусом православия как государственного исповедания Российской империи. С другой стороны, развитие социальной церковной инфраструктуры стагнировалось применением доминирующего административно-командного принципа, что означало наличие целого ряда запретов и излишнюю бюрократизацию, существенно замедляющую появление церковных инициатив в сфере социального служения населению. Отметим, правда, увеличение в период Первой мировой войны государственной поддержки церковных инициатив по обеспечению фронта и тыла необходимыми ресурсами и кадрами. Однако данные действия уже не могли всерьез повлиять на сложившуюся систему социально-правового регулирования благотворительной деятельности церковных учреждений. И после Февральской и Октябрьской революций 1917 г. советское государство одним из первых актов упразднило общественные добровольческие объединения христианского характера и все церковные социально ориентированные учреждения.

## Источники и литература

### Источники

1. Всеподданнейший отчет (1910) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1905–1907 годы. СПб.: Синодальная тип., 1910.
2. Всеподданнейший отчет (1911) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1908–1909 годы. Приложения. СПб.: Синодальная тип., 1911.
3. Всеподданнейший отчет (1913) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1911–1912 годы. Приложения. СПб.: Синодальная тип., 1913.
4. Всеподданнейший отчет (1914) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1914 год. Пг.: Синодальная тип., 1916.
5. Вологодские епархиальные ведомости (1914) — Вологодские епархиальные ведомости. 1914. 1 декабря. № 23. URL: [https://www.booksite.ru/vev/1914/1914\\_23.pdf](https://www.booksite.ru/vev/1914/1914_23.pdf) (дата обращения: 22.11.2024).
6. Извлечение (1872) — Содействие женских монастырей и общин делу образования дочерей духовенства // Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1871 год. СПб.: Синодальная тип., 1872. С. 168–170.
7. Полное собрание постановлений и распоряжений: № 167 (1910) — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Царствование государыни императрицы Екатерины Второй. Т. 1: 1762–1772 гг. СПб.: Синодальная тип., 1910. № 167. П. 20. С. 192.
8. Полное собрание постановлений и распоряжений: № 250 (1910) — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Царствование государыни императрицы Екатерины Второй. Т. 1: 1762–1772 гг. СПб.: Синодальная тип., 1910. № 250. С. 293.
9. Положение (1864) — Положение о губернских и уездных земских учреждениях 1864 г. URL: <http://музейреформ.рф/node/13687> (дата обращения: 21.11.2024).

10. Правила об устройстве миссий (1904) — Правила об устройстве миссий и о способе действий миссионеров и пастырей Церкви по отношению к раскольникам и сектантам», определение Святейшего Синода от 25 мая 1888 года, № 1116 // Миссионерский Спутник. Настольная справочная книжка по расколосектоведению и миссионерству / Под ред. В. М. Скворцова. [Б. м.,] 1904.

11. ПСЗРИ 20 — Полное собрание законов Российской империи. [Собрание 1-е. С 1649 по 12 декабря 1825 г.]. СПб.: Тип. 2-го Отд. собств. Е. И. В. канцелярии, 1830. Т. 20: 1775 по 1780. № 14357.

12. ПСЗРИ 24 — Полное собрание законов Российской империи. [Собрание 1-е. С 1649 по 12 декабря 1825 г.]. СПб.: Тип. 2-го Отд. собств. Е. И. В. канцелярии, 1830. Т. 24: с 6 ноября 1796 по 1798. № 18273.

13. ПСЗРИ 49 — Полное собрание законов Российской империи. Т. 49. Отд. первое: 1864 г. От № 40457–41518. URL: <https://www.prlib.ru/item/358495> (дата обращения: 21.11.2024).

14. Указ именной (1701) — Указ Именной «Об определении в домах Святейшего Патриарха богадельни нищих, больных и престарелых» от 8 июня 1701. Полное собрание законов Российской империи, с 1649 г. Т. IV: 1700–1712. СПб.: Тип. II Отд. собственной Е. И. В. канцелярии, 1830. URL: <http://elibr.shpl.ru/ru/nodes/182-t-4-1700-1712-1830#mode/inspect/page/172/zoom/4> (дата обращения: 20.11.2024).

15. Указатель учреждений трудовой помощи (1913) — Указатель учреждений трудовой помощи на 1913 г. / Сост. под августейш. покровительством ее имп. величества государыни имп. Александры Феодоровны Попечительство о тр. помощи. СПб.: Фототип. и тип. А. Ф. Дресслера, 1913.

16. Циркулярные указы (1901) — Циркулярные указы Святейшего правительствующего синода 1867–1900 гг. / Собр. и изд. А. Завьялов, секр. Святейшего синода. СПб.: И. Л. Тузов, 1901. № 11.

## Литература

17. Астэр (2009) — *Астэр И. В.* Современное русское православное монашество как социкультурный феномен: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. СПб., 2009.

18. Афанасьев — *Афанасьев А. Л.* Трезвенное движение в России в период мирного развития: 1907–1914 годы. Опыт оздоровления общества. URL: <http://literatura.tvereza.info/01/Afanasyev/td1907-1914.html> (дата обращения: 07.12.2024).

19. Беглов (2014) — *Беглов А. Л.* Православный приход Российской империи как объект фискальной политики светских и церковных властей к конце XIX — начале XX в. // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. № 2 (57). С. 58–59.

20. Беликов (1875) — *Беликов П. В.* Отношение государственной власти к Церкви и духовенству в царствование Екатерины II // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1875. № 7. С. 751.

21. Волчков (1880) — *Волчков В.* Руководство для крестьян: Сборник действующих узаконений, касающихся общественного их управления и обязанностей сельских и волостных должностных лиц и нижних чинов уездной полиции. М.: Тип. М. Н. Лаврова и Ко, 1880.

22. Законодательство Петра I (2014) — О звании монашеском, об определении в монастыри отставных солдат и об учреждении семинарии и госпиталей: Именной указ, данный Синоду, № 4450 от 31 января 1724 г. // Законодательство Петра I. 1696–1725 годы. М., 2014.

23. Зверинский (1881) — *Зверинский В. В.* Монастыри в Российской империи. СПб.: Изд-во Центрального статистического комитета Министерства внутренних дел Российской империи, 1887.

24. Иванов, Монаякова (2011) — *Иванов А. Ю., Монаякова О. А.* Церковно-приходские попечительства и начальное народное образование в России в 1864–1914 годах // Вестник ТвГУ. 2011. № 4. С. 73.

25. Милютин (1862) — *Милютин В.* О недвижимых имуществах духовенства в России. М., 1862.

26. Феофан Прокопович (1721) — *Феофан (Прокопович), архиеп.* Духовный регламент 1721 г. URL: <https://drevo-info.ru/articles/26566.html> (дата обращения: 21.11.2024).

*Священник Павел Патокин*

## **Программа помощи супругам в межличностном кризисе «Супружеские встречи»: историко-критический обзор**

УДК 271.2-786-058.833+159.9:316.362.1  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_101  
EDN ZTPXDQ



*Аннотация:* В предлагаемой статье дано описание методологии программы помощи супругам в межличностном кризисе «Супружеские встречи», реализуемой в практике пастырского душепопечения Русской Православной Церкви. Описана история возникновения и распространения программы, означены метаморфозы программы на ее историческом пути. Дана характеристика «испанского», «латиноамериканского», «американского», «этапа разветвления и мирового распространения», а также «польского» этапов развития и реализации программы. Отражены особенности практики рецепции программы в разных странах и конфессиях, дано описание современного положения программы в рамках социального служения Русской Православной Церкви. Приведено статистическое описание территориального и аудиторного охвата программы как в общемировом масштабе, так и в контексте православной рецепции программы. Дан краткий обзор критических и эмпирических зарубежных исследований программы, отражены исследования возможности деструктивного влияния программы на ее участников. Описана эффективность программы в соответствии с данными зарубежных исследований.

*Ключевые слова:* Супружеские встречи, социальное служение в христианстве, психологический тренинг, пастырское душепопечение, современная пастырская практика, супружеские конфликты, развод, брак.

*Об авторе:* **Священник Павел Георгиевич Патокин**

Магистр теологии, бакалавр педагогики, аспирант кафедры Пастырского душепопечения Среденской духовной академии; клирик храма вмч. Георгия Победоносца, Патриаршего подворья на Поклонной горе г. Москвы.

E-mail: patokinpavel@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-8984-6712>

*Для цитирования:* Патокин П., свящ. Программа помощи супругам в межличностном кризисе «Супружеские встречи»: историко-критический обзор // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 101–110.

Статья поступила в редакцию 18.03.2024; одобрена после рецензирования 14.04.2024; принята к публикации 18.05.2024.

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

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

**No. 1**

**2025**

---

*Priest Pavel Patokin*

**Marriage Encounter –**  
**Program to Assist Spouses in Interpersonal Crisis:**  
**Historical-Critical Review**

UDK 271.2-786-058.833+159.9:316.362.1  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_101  
EDN ZTPXDQ



*Abstract:* The article describes the methodology of the program for helping spouses in interpersonal crisis – “Marriage encounter”, implemented in the practice of pastoral counseling of the Russian Orthodox Church. The history of the origin and dissemination of the program is described; the transformations of the program on its historical path are outlined. Characteristics of the stages of the program development and implementation are set out, such as ‘Spanish’, ‘Latin American’, ‘American’, ‘branching out and spreading worldwide’ and ‘Polish’. Peculiarities of the program’s perception in different countries and denominations are shown, and the current position of the program within the social ministry of the Russian Orthodox Church is described. Statistics of the territorial and classroom coverage of the program is presented both on a global scale and in the context of the Orthodox reception of the program. A brief overview of critical and empirical foreign studies of the program is given, and studies of the possibility of its destructive influence on program participants are outlined. The effectiveness of the program is described on the basis of foreign studies.

*Keywords:* Marriage meetings, social ministry in Christianity, psychological training, pastoral care, current pastoral practice, marital conflicts, divorce, marriage.

*About the author:* **Priest Pavel Georgievich Patokin**

Master of Theology, Bachelor of Pedagogy; Postgraduate Student of the Department of Pastoral Care at the Sretensky Theological Academy; Cleric of the Church of Great Martyr George the Victorious at the Patriarchal Metochion on Poklonnaya Gora (Moscow).

E-mail: patokinpavel@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-8984-6712>

*For citation:* Patokin P., priest. Marriage Encounter – Program to Assist Spouses in Interpersonal Crisis: Historical-Critical Review. *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 101–110.

The article was submitted 18.03.2024; approved after reviewing 14.04.2024; accepted for publication 18.05.2024.

## Введение

Современное общество переживает сложный период, характеризующийся кризисом семейно-брачных отношений. Заметными маркерами такого кризиса являются большое количество разводов, порой превалирующее над количеством заключаемых браков, доступность аборт, снижение рождаемости и как следствие — убыль населения. За этими статистическими показателями стоят, помимо прочего, деструктивные тенденции внутри института семьи: утрата семейных традиций и межпоколенных связей, отсутствие передачи опыта семейной жизни и следующее за этим снижение уровня психологической культуры семьи и готовности к браку, элементарный эгоизм и неготовность выйти за рамки интересов личного комфорта. Все это порождает запрос на решение комплекса проблем, возникающих прежде всего между супругами в виде конфликтов и кризисов.

Можно констатировать недостаточность проектов и программ помощи для супругов, имеющих затруднения в поисках способа выхода из межличностного конфликта. Количество организаций, оказывающих помощь супругам в кризисе (под помощью подразумевается нормализация внутрисемейных отношений и сохранение семьи) невелико, и здесь Русская Православная Церковь выступает в ряду источников средств помощи для супругов, ищущих опоры в преодолении сложившегося внутрисемейного кризиса или конфликта.

Еще в 2011 г., выступая на Архиерейском Соборе, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл призвал к созданию на базе приходов семейных клубов [Патриарх Кирилл, 2011]. В рамках деятельности Патриаршей комиссии по вопросам семьи, защиты материнства и детства в 2016 г. был выпущен сборник материалов «В помощь организации семейных центров и клубов на приходе», где отражены наиболее успешные практики Русской Православной Церкви. Однако среди основных направлений деятельности проектов, описанных в сборнике, отсутствует помощь супругам в межличностных конфликтах.

Обеспокоенность деструкцией нравственных основ института семьи и описанными выше тенденциями наблюдается и в Римско-Католической Церкви, накопившей определенный опыт в разрешении социальных проблем. Патриарх Кирилл 7 декабря 2012 г. на встрече с католическим архиепископом Винченцо Пальей сказал: «Сегодня тема семьи — одна из центральных тем в отношениях Церкви с окружающим миром. Если же говорить о ней в контексте двухсторонних отношений между Православной Церковью и Католической Церковью, семья — это та тема, где мы вместе можем сегодня активно взаимодействовать» [Патриарх Кирилл, 2012]. Действительно, как показывает практика социального служения Церкви, взаимодействие с Католической Церковью возможно и уже имеет добрые плоды. Так, одно из католических внутрицерковных средств помощи супругам в кризисе получило распространение на территории Русской Православной Церкви.

## Методология программы

Программа «Супружеские встречи» (помимо этого названия, на территории России встречаются также «Семейный диалог» и «Диалог в семье») построена по принципам группового психологического тренинга. Цель программы — помочь супругам углубить и упрочнить супружеское единство посредством научения основам корректной и созидательной внутрисемейной коммуникации. Главный инструмент программы, предлагаемый супружеским парам как средство преодоления и профилактики кризисов и конфликтов, — межличностный диалог. При этом конечная эффективность программы, по замыслу ее создателей, определяется воздействием на супругов Божией благодати: «эффективность „Супружеских встреч“ нельзя приписывать божеству техники. На деле эта эффективность обусловлена Богом Любви. Истинная „встреча“ — это дар Божий» [Demarest, Sexton, Sexton, 1977, 201].

Программа реализуется в рамках психолого-педагогического подхода, именуемого «Обогащение брака» (Marriage enrichment), практикуемого в США (см.: [Giblin, Combs, 2003]). Цель такого подхода заключается в помощи парам познать самих себя и своих партнеров, исследовать чувства и мысли своих партнеров, поощрять сопереживание и близость, а также развивать навыки эффективного общения и решения проблем (см.: [Bowling, Bowling, Marty, Marty, 2005]). Главный акцент большинства программ в рамках указанного подхода делается на развитие навыков общения в супружеской диаде. При этом возникновение подхода «обогащения брака» полностью обусловлено религиозными источниками, среди которых движение «Супружеские встречи» — одно из первых как по времени возникновения, так и по охвату аудитории. Общее число супружеских пар, принявших участие в различных практиках рецепции и реализации программы, превышает 8,5 млн по данным на 2018 г. Несмотря на профилактический «тон» в названии подхода, его назначение де-факто имеет кризисный характер и «больше похоже на раннее вмешательство или наименее инвазивный подход к решению проблем браков, находящихся в кризисе» [Hof, Miller, 1981, 92].

«Супружеские встречи» часто именуется «программой выходного дня» (weekend program) [Hof, Miller, 1981, 154], что обусловлено временем проведения: программа начинается в пятницу вечером и заканчивается в воскресенье днем. При этом местом проведения программы обычно является загородная гостиница или отель с возможностью размещения участников в конференц-зале. Оригинальная идея программы подразумевает наличие от одной до трех ведущих супружеских пар и одного священника, имеющих опыт прохождения программы и прошедших специальную подготовку. Православная практика рецепции программы подразумевает наличие как минимум одной главной ведущей пары — священника с супругой. Ведущие реализуют программу в группах до 15 супружеских пар, при этом возраст и брачный стаж супругов не ограничивается.

Формат проведения программы подразумевает «лекционную» часть, где основная цель ведущих — изложить с разных позиций способ вести истинный межличностный диалог и воодушевить супругов использовать полученные знания как в предлагаемых заданиях, так и впоследствии. После изложения лекционной части участникам предлагаются задания, где супруги с помощью полученных знаний отвечают на ряд вопросов, формируют в результате написания ответов «письмо» супругу. Кульминацией каждой встречи является момент, когда супруги наедине (в отдельном гостиничном номере) обмениваются написанными ответами — «письмами», и обсуждают их.

Содержание программы двухчастное: теологическое и психологическое. Последнее сосредоточено на супружеском диалоге, который с точки зрения программы в современном мире ввиду греховного повреждения человечества становится источником конфликтов в семье. Истинный диалог невозможно отделить от чувств, и именно эта область человеческого естества предлагается программой как «рабочая», на основе которой и будет происходить истинная встреча супругов [Regula, 1975].

Теологический компонент подразумевает пастырский комментарий к каждой встрече, использование применимого к контексту встречи евангельского текста и, в православной практике рецепции, — литературного наследия свв. отцов и подвижников благочестия. Каждая встреча программы начинается и сопровождается молитвой, в воскресный день участники призваны принять участие в таинствах Исповеди и Евхаристии.

Структура программы варьируется в зависимости от практики рецепции и включает от 9 до 12 тем, на которые делятся три дня выезда. Приведем пример тематической структуры программы в рамках практики ее реализации в Московском центре работы с супружескими парами «Диалог в семье» при приходе храма Воскресения Христова в Толстоपालцеве (Москва). Здесь, помимо ознакомительной и заключительной встреч, представлено 10 тем: «Мои чувства»; «Встреча с самим собой»; «Письмо любви»; «Непонимание чувств»; «Слушать и доверять — ключи к диалогу»;

«Супружество в Божием замысле»; «Бог в нашем супружестве»; «Письмо к тебе о нашей жизни»; «Добрая встреча», «Мы, Бог и другие люди. Диалог в нашей жизни».

В литературе, посвященной исследованию «Супружеских встреч», отсутствует единство во взглядах на методологию программы. Говоря о подходе «Обогащения брака» в целом, в рамках которого реализуется программа, исследователи отмечают, что в его основе лежат принципы гуманистической психологии и психотерапии Карла Роджерса (см.: [Hof, Miller, 1981]). В иных исследованиях в основе программ рассматриваемого подхода выделяют принципы системной семейной психотерапии (см.: [Hedlund, 1980]).

Как и у всех программ подхода «обогащения», основа методологии «Супружеских встреч» исходит из утверждения, что качество супружеских отношений определяется качеством и способом межличностной коммуникации в диаде. В соответствии с этим исследуемая программа предлагает участникам возможность развития эффективных форм межличностного общения, что может положительно влиять на супружеские взаимоотношения.

### **Предпосылки возникновения программы**

Прежде чем излагать историю формирования и распространения программы, необходимо описать предпосылки к возникновению «Супружеских встреч». Так, основа для создания исследуемой программы связана с именем супружеской пары Пэта и Пэтти Кроули. В первые годы после Второй мировой войны супруги искали способы помощи супружеским парам соотечественников в решении семейных проблем. Супруги Кроули взяли за основу принципы техники обсуждения, применимые к общению с ближайшим окружением и сформулированные бельгийским католическим каноником, свящ. Джозефом Кардийном: увидеть, оценить и действовать. Группы семей, практикующие указанные принципы, начали формироваться в разных городах США, а их объединение стало известно как «Движение христианских семей» (Christian Family Movement) (см.: [Genovese, 1975]).

### **Испанский этап**

К 1950 г. «Движение» стало интернациональным и распространилось на территорию Испании, однако условия политики правительства Ф. Франко затрудняли деятельность «Движения». Испанский священник Габриэль Калво видел успехи в брачной жизни супружеских пар своей паствы, принимавших участие в «Движении». В то же время для о. Габриэля было очевидно, что «Движение» рано или поздно прекратит существование в Испании и для сохранения плодов его деятельности требуется преемство.

Священник Габриэль собрал 28 супружеских пар-участников «Движения христианских семей» из Мадрида, которые наиболее преуспели в развитии межличностных отношений, и с их помощью в 1958 г. было основано новое, уникальное движение — «Супружеская беседа» (см.: [Genovese, 1975, 48]). Целью «Беседы», разработанной свящ. Г. Калво, было развитие открытых и честных отношений в супружеской паре через стимулирование супругов к диалогу. Помимо этого, видение священником способа помощи супругам в преодолении кризиса включало в себя и воодушевление пары на определенный образ жизни, который характеризуется исследователями деятельности отца Г. Калво как сопоставление жизни в браке с Божиим замыслом, отраженным в Священном Писании (см.: [Kelly, Kelly, O'Donoghue, 1981]). В течение первых 10 лет существования групп о. Габриэль совершал поездки по Испании, проводя встречи с супружескими парами в различных городах страны. В этот период группы получили первоначальное развитие и распространение внутри испанского региона и были переименованы в «Брачные команды Папы Пия XII».

## Латиноамериканский этап

К 1962 г. сформировалась форма проведения групп в виде трехдневного выездного мероприятия, предполагающего ряд встреч-конференций под новым названием «Супружеская встреча». Ввиду близкого сотрудничества группы «Встречи» получили распространение на территории деятельности «Движения христианских семей». В 1966 г. отец Габриэль в сопровождении супружеской пары участников «Встреч» выступил на международной конференции «Движения христианских семей» в столице Венесуэлы — Каракасе, что послужило началом распространения проекта в странах Латинской Америки и испаноговорящих регионов США. С этого периода и до конца 1960-х гг. программа реализуется под эгидой упомянутого «Движения».

## Американский этап

В том же году начался новый этап в развитии программы «Супружеские встречи». Первые «Встречи» на территории США были организованы в Майами для кубинских беженцев в 1966 г. (см.: [Genovese, 1975]). После этого, в 1967 г., в американском католическом Университете Нотр-Дам, где проходил съезд «Движения христианских семей», была организована группа из нескольких супружеских пар и священников во главе с прошедшими программу ведущими. К следующему году на территории США 50 супружеских пар и 29 священников проводили встречи групп в качестве ведущих, а в 1969 г. был сформирован Национальный исполнительный совет для координации развития движения в Северной Америке. Оно получило название «Супружеская встреча выходного дня». В течение нескольких лет движение широко распространилось по территории США, как в католической среде, так и в протестантской и иудейской. Многие местные организации, реализующие «Встречи», начали развивать послепрограммные проекты сопровождения участников.

Развитие «Супружеских встреч» в США и Канаде связано с именем известного иезуитского священника Чака Галлахера (Fr. Charles A. Gallagher), которым была осуществлена рецепция «Движения» через призму «Духовных упражнений» Игнатия Лойолы. Означенная рецепция подразумевала коррективы в содержательной стороне «Встреч», где о. Чарльз делал акцент на чувствах супругов и обучении диалогу как способу преодоления и профилактики семейных конфликтов. С организационной стороны программы также были внесены изменения: было положено начало глобальному сообществу «Встреч», направленному на дальнейшее сопровождение супружеских пар, вовлечение их в новые проекты.

## Этап разветвления и мирового распространения

Ввиду разногласий в подходах к содержанию «Встреч» произошло разделение движения на «Национальные супружеские встречи» и «Всемирные супружеские встречи», которые сформировались из группы о. Чарльза Галлахера. Последнее ответвление декларирует обновление Римо-Католической Церкви как одну из глобальных задач программы. Однако выполнение этой задачи на определенном этапе осложнилось присутствием в числе организаторов и ведущих супружеских пар, не являющихся членами Римо-Католической Церкви (что соответствовало оригинальной идее отца Г. Калво), вследствие чего «Всемирное» ответвление отделилось от «Национального».

Именно «Всемирные супружеские встречи» получили наиболее широкое распространение по всему миру начиная с 1970-х гг. По официальным данным проекта, «Всемирные супружеские встречи» проводятся в 94 странах мира и курируются шестью римо-католическими епископами; на 2022 г. более 3,5 млн супружеских пар приняли участие в этих «Встречах». В случае «Национальных встреч» содержание программы определялось оригинальным пособием о. Г. Калво, а само ответвление «Движения» закрепило екуменический характер.

## Польский этап

В нашей стране получил распространение польский вариант рецепции программы. Первые «Встречи» на территории Польши были организованы свящ. Стефаном Богушевским на основании полученного им опыта участия в программе в Канаде и состоялись с 7 по 9 мая 1977 г. в деревне Ласки в окрестностях Варшавы. Уже через год, на следующей встрече, где впервые присутствовала чета Ежи и Ирены Гжибовских, было сформировано сообщество и официально зарегистрировано движение «Супружеские встречи (Диалоги)». Именно на этой встрече было принято решение о необходимости изменения программы с учетом нужд и особенностей местных ее участников. Результатом работы в направлении рецепции программы стало принятие в 1996 г. первого устава «Супружеских встреч». Вклад супругов Гжибовских заключался в смене характера встреч с психологического на богословско-психологический, в переработке организационной части и изменении содержания «Встреч» — выбора тем и их последовательности. В результате деятельности свящ. Стефана, а затем его преемника свящ. Мирослава Пилсняка и супругов Гжибовских польское самобытное ответвление программы встреч получило благословение Папского совета по делам мирян в августе 2004 г. и признано международной ассоциацией верующих. Географически «Супружеские встречи» «польской рецепции» с поправкой на конфессиональные догматические и канонические различия реализуются на территории России, Белоруссии, Украины, Литвы, Латвии, Молдавии, Румынии, Казахстана, Бельгии, Германии, Англии, Ирландии и США.

## Современное положение на территории России

Начало процесса рецепции польской программы «Супружеские встречи (Диалоги)» было положено прот. Александром Дягилевым. В 2009 г. свящ. Александр и Любовь Дягилевы приняли участие в «Супружеских встречах» по приглашению прошедшей программу семьи прихожан, после чего уже в мае 2010 г. ими были проведены первые «Супружеские встречи» для православных супружеских пар, а спустя два месяца, 24 августа того же года, благословением митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира был создан православный центр движения «Супружеские встречи» в юрисдикции Санкт-Петербургской епархии.

В 2013 г., 22 сентября, польский вариант движения «Супружеские встречи» был объявлен межцерковным и международным и стал делиться на православное и католическое объединения, где деятельность обоих согласуется с каноническим правом соборных Церквей. Таким образом социальная программа «Супружеские встречи» получила распространение внутри канонической территории Русской Православной Церкви, и в настоящее время она постоянно реализуется на территориях Московской городской, Московской областной, Санкт-Петербургской, Екатеринбургской и Калининградской епархий, Белорусского экзархата и Митрополичьего округа Русской Православной Церкви в Республике Казахстан.

В программе «Диалог в семье», базирующейся в Московской городской епархии и имеющей постоянную выездную площадку во Владимирской епархии, с 2017 г. приняли участие более 370 супружеских пар, в Санкт-Петербургской епархии в программе «Супружеские встречи» — более 1000. Общее количество пар, участвовавших в проекте «Супружеские встречи» (в различных практиках рецепции), перешло отметку в 2000 по состоянию на начало 2023 г.

В рамках рецепции программы на территории Русской Православной Церкви, помимо прочего, возникает вопрос оценки эффективности программы и возможности наступления деструктивных последствий, обусловленных ее влиянием на участников. В отечественном научном поле на момент написания статьи отсутствуют исследования, эмпирически затрагивающие рассматриваемую программу. Однако данные аспекты отражены в зарубежной литературе.

## Эффективность программы

В обзоре имевшихся к 1980 г. эмпирических исследований «Супружеских встреч» за авторством Д. Хэдлунда приводятся данные пяти исследователей: Томаса Сэймура (1977), Мэрлин Бонджин (1976), Роберта Ньюхауса (1976), Майкла Самко (1976) и Джойс Хьюбер (1976). Данные, полученные всеми исследователями, свидетельствуют о значительных положительных изменениях в супружеских парах, участвовавших в программе. При этом показатели тестирования как в первые дни после участия, так и в период от четырех до шести недель после программы отображают высокую эффективность «Встреч» (см.: [Hedlund, 1980]).

В обширном исследовании программы за авторством Д. Хэдлунда представлен ряд показателей, по которым было произведено исследование участников программы. Сравнение «до и после» по всем пунктам анкетирования<sup>1</sup> показало значительную положительную динамику. В группе анкетирования «после» среди наиболее важных тем межличностного общения в супружеской диаде выделены воспитание детей и личные чувства. В той же группе, в сравнении с группой «до», были выделены как наиболее важные для супругов такие ценности, как принятие совместных решений, духовная жизнь, а также свободное время и отдых (см.: [Hedlund, 1980]).

То же исследование свидетельствует о значительном положительном влиянии программы на коммуникативные характеристики супружеских пар. Такие грани межличностного общения, как взаимопонимание, умение слушать, взаимная радость, прощение, духовная жизнь, половые отношения, совместное принятие решений и личные чувства отмечены как получившие наибольшее положительное развитие. Кроме того, отмечена положительная динамика в показателях самооценки, духовного опыта, семейной жизни в целом и служения другим людям (см.: [Hedlund, 1980]).

К 1983 г. В. Догерти было проведено ретроспективное исследование, целью которого было определить отношение к участию в программе супружеских пар в среднем через 4 года после выезда. В числе участников были 129 пар, случайным образом отобранных из числа тех, кто принимал участие в программе в Восточной Айове в течение 10 лет. Из числа опрошенных 80% свидетельствовали о полностью положительном опыте.

## Критика программы

Авторы критических статей отмечают, что многообразие и неповторимость личностей супругов не могут не обуславливать и разную степень индивидуальности, близости и единства в супружеской паре. Поэтому даже в рамках одного выезда невозможно дать единую установку на отказ от индивидуальности и независимости в паре (что, например, особо выделял о. Г. Калво) (см.: [Doherty, McCabe, Ryder, 1978]). Таким образом, лежащее в основе программы видение брака как единственно верное критиковалось В. Догерти, П. МакКэбе и Р. Райдером как идеологическое заблуждение. Авторы выражают опасение о потере индивидуальности супругами в браке, создаваемом по указанному принципу.

Авторы усматривают в практике программы «вульгаризацию» понятия о христианском браке, «когда мы отождествляем „Божий замысел о браке“ с количеством часов, которые пара проводит в совместных занятиях» [Doherty, McCabe, Ryder, 1978, 102]. Под занятиями подразумевается практика «Всемирных встреч», именуемая «Десять и десять», где супруги ежедневно уделяют десять минут написание и десять минут — на обсуждение написанных мыслей, чувств и пр. друг с другом. Здесь же авторы видят трансформацию христианского понятия о браке в набор норм

---

<sup>1</sup> Основные сферы личности исследуемых в рамках анкетирования: коммуникативные навыки; тематика общения; убеждения, установки и ценности.

и правил по достижению единства, что именуется ими идеологией спасения брака через упорный труд над собой (см.: [Doherty, McCabe, Ryder, 1978]). Касательно практики «Десять и десять» авторы отмечают «ритуализацию» межличностного общения в супружеской паре. Подобная техника, с точки зрения исследователей, приобретает магические свойства, «вознаграждая тех, кто ее применяет, и наказывая тех, кто ею пренебрегает» [Doherty, McCabe, Ryder, 1978, 104].

Вышеперечисленные критические замечания касались принципиальных, идеологических аспектов программы. Укажем теперь выделяемые исследователями «процедурные» аспекты. В этом ряду первый выделяемый В. Догерти, П. МакКэбе и Р. Райдером аспект — авторитарность и безальтернативность в изложении предлагаемого участникам материала: «практически нет возможности обсудить или дать обратную связь с ведущим» [Doherty, McCabe, Ryder, 1978, 103]. Помимо этого, авторы не согласны с дисциплинарными мерами (на примере «Всемирных» встреч): «участникам было запрещено задавать вопросы во время презентаций, выходить на улицу, разговаривать в залах или взаимодействовать с другими парами, кроме как в определенное время» [Doherty, McCabe, Ryder, 1978, 103].

В исследовании Т. Боулинг из Кентского университета отмечается необходимость отбора участников программы в зависимости от уровня «кризисности» пар. Посредством такого подхода авторы предлагают избавиться от острого несоответствия между парами участников (см.: [Bowling, Bowling, Marty, Marty, 2005]).

Таким образом, критические замечания касательно методологии проведения программы касаются вопросов свободы участников и возможности дискуссии, а также организации выборки участников под конкретный выезд.

### **Потенциал негативного влияния на супружескую пару**

В вопросе возможности деструктивного эффекта от участия в программе выделяется несколько областей риска. Прежде всего, с высокой вероятностью негативный эффект может быть получен дисфункциональными семьями (см.: [Hedlund, 1980]). По данным исследований, для таких семей способ диалога, предлагаемый программой, может обострить имеющиеся конфликты.

В исследовании Догерти и Уокера (1982) произведен анализ 13 подробных отчетов о случаях негативного эффекта от участия в программе. Авторы пришли к выводу, что «Супружеские встречи» могут привести к ухудшению отношений в диаде или семье супружеских пар, которые не практиковали в совместной жизни выражения глубины чувств (см.: [Doherty, Walker, 1982]). Четырьмя годами позже В. Догерти с соисследователями проинтервьюировали 50 пар, среди которых половина утверждала о крайне положительном опыте участия в программе, а другая половина — о крайне отрицательном опыте (см.: [Doherty, Lester, Leigh, 1986]). Исследователи пришли к выводу, что примерно на каждую восьмую пару участие в программе оказало сильное, значительное влияние. При этом в половине означенных пар наблюдалось значительное улучшение взаимоотношений в диаде, а для другой половины данные исследования свидетельствовали о возникновении сложностей в межличностных отношениях. В качестве рекомендаций авторы предложили более подробно освещать меньшее количество тем, чтобы позволить парам углубить обсуждение и снизить его интенсивность.

По мнению тех же исследователей, стимулирование некоторых супружеских пар к интенсивному межличностному общению может привести к эмоциональному перенапряжению. Авторы видят причины этого явления в том, что «диалог затронул чрезвычайно болезненные темы, и не было никаких послепрограммных предложений, которые помогли бы парам разрешить конфликты, возникшие в результате такого диалога» [Doherty, Lester, Leigh, 1986, 59].

Остро ставится вопрос подбора и подготовки ведущих. Авторитарность, религиозный радикализм, эгоцентричность, отсутствие искренности как черты личности

ведущих резко снижают положительное воздействие программы в целом на супружеские пары участников (см.: [Hedlund, 1980]).

## Заключение

Таким образом, программа помощи супругам в кризисе «Супружеские встречи», реализуемая на канонической территории Русской Православной Церкви, имеет более чем полувековую историю зарубежного развития и практической реализации. Масштаб распространения и охвата аудитории программы позволяет рассматривать ее в качестве религиозного феномена, актуального для изучения. В контексте социального служения Русской Православной Церкви исследуемая программа может быть охарактеризована как наиболее распространенная в деле помощи супругам в межличностном кризисе. Имеющиеся эмпирические данные позволяют утверждать о значительной эффективности программы в деле помощи супругам в кризисе. При этом существует ряд факторов, при которых участие в программе может быть малоэффективным или деструктивным для диады. Имеющаяся критика программы не касается существенных ее аспектов и в некоторых случаях носит субъективный характер.

## Источники и литература

1. Патриарх Кирилл (2011) — Святейший Патриарх Кирилл призвал создавать на приходах миссионерские службы // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1399568.html> (дата обращения: 22.11.2024).
2. Патриарх Кирилл (2012) — Святейший Патриарх Кирилл встретился с председателем Папского совета по делам семьи архиепископом Винченцо Пальей // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2637803.html> (дата обращения: 12.11.2024).
3. Bowling, Bowling, Marty, Marty (2005) — *Bowling T., Bowling H., Marty C., Marty J.* An Overview of Marriage Enrichment // *The Family Journal*. 2005. Vol. 13. P. 87–94.
4. Demarest, Sexton, Sexton (1977) — *Demarest D., Sexton M., Sexton J.* Marriage encounter, a guide to sharing. St. Paul, Minnesota: Caril Ion Books. 1977. 268 p.
5. Doherty, Lester, Leigh (1986) — *Doherty W. J., Lester M. E., Leigh G.* Marriage encounter weekends: Couples who win and couples who lose // *Journal of Marital and Family Counseling*. 1986. Vol. 12. P. 49–61.
6. Doherty, McCabe, Ryder (1986) — *Doherty W. J., McCabe P., Ryder R. G.* Marriage Encounter: A Critical Appraisal // *Journal of marital and family therapy*. 1978. Vol. 4(4). P. 99–107.
7. Doherty, Walker (1982) — *Doherty W. J., Walker B. J.* Marriage encounter casualties: A preliminary investigation // *American Journal of Family Therapy*. 1982. Vol. 10. P. 15–25.
8. Genovese (1975) — *Genovese R. J.* Marriage Encounter // *Marriages and families: Enrichment through communication* / Ed. by S. Miller. Beverly Hills, CA: Sage Publications. 1975. P. 47–59.
9. Giblin, Combs (2003) — *Giblin P., Combs M. P.* Marital enrichment in clinical practice // *Textbook of family and couples' therapy: clinical applications* / Ed. by Sholevar, G. Pirooz. Washington DC: American psychiatric publishing inc., 2003. P. 539–557.
10. Hedlund (1980) — *Hedlund D.* An investigation of the Marriage encounter program. Edmonton, 1980. URL: <https://archive.org/details/Hedlund1980/page/n6/mode/1up> (дата обращения: 28.11.2024).
11. Hof, Miller (1981) — *Hof L., Miller W. R.* Marriage enrichment: Philosophy, process, & program. Bowie, MD: Robert J. Brady Co, 1981. 172 p.
12. Kelly, Kelly, O'Donoghue (1981) — *Kelly D., Kelly M., O'Donoghue M.* Marriage Encounter // *The Furrow*. 1981. Vol. 32 (10). P. 680–681.
13. Regula (1975) — *Regula R. R.* Marriage Encounter: What Makes It Work? // *The Family Coordinator*. 1975. Vol. 24 (2). P. 153–159.

*П. И. Гайденко*

## Канонические ответы митрополита Иоанна II Продрома (†1089) о непростых сторонах христианского брака на Руси

УДК [271.2-74:348:347.62](470)(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_111  
EDN TTCJIW



*Аннотация:* На протяжении всей истории церковного права брачная жизнь христиан и прежде всего священства находилась под особым контролем Церкви. Канонические ответы митрополита Иоанна II Продрома (†1089) являются тому подтверждением. По меньшей мере четыре предложенных святителем правила посвящены регламентации брачных отношений в кругу духовенства. При этом основное внимание первоиерарха и вопрошавшего мниха Иакова было обращено к проблеме соответствия жен духовенства высоким требованиям, предъявляемым к супругам диаконов и пресвитеров. Сопоставление этих норм с правилами, содержащимися в иных древнерусских канонических сборниках того времени, указывает на то, что в целом проблема брачной чистоты была характерна и для Юга, и для Севера Руси. При этом обращает на себя внимание следующее: 1) греческий и древнерусский варианты Канонических ответов далеко не во всем совпадают; 2) творческое отношение мниха Иакова к церковно-правовому тексту; 3) в то время как митрополит Иоанн (судя по греческому тексту) склонен к проявлению искреннего архипастырского снисхождения, мних Иаков (русский инок) стремится к жесточайшей правде. Все это поднимает проблему не только точности древнерусского перевода греческих церковных норм, неопитства и принятия греческой церковно-правовой культуры на Руси, но и места мниха Иакова в системе церковного управления в Киеве.

*Ключевые слова:* церковное право, Канонические ответы митрополита Иоанна II, церковный брак, брак священнослужителей, Русская Православная Церковь.

*Об авторе:* **Павел Иванович Гайденко**

Доктор исторических наук, профессор кафедры исторических наук и архивоведения Московского государственного лингвистического университета, профессор кафедры истории Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана, председатель редакционного совета журнала «Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях», действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.

E-mail: [prof.gaydenko@rambler.ru](mailto:prof.gaydenko@rambler.ru)

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

*Для цитирования:* Гайденко П. И. Канонические ответы митрополита Иоанна II Продрома (†1089) о непростых сторонах христианского брака на Руси // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 111–128.

Статья поступила в редакцию 09.01.2025; одобрена после рецензирования 23.01.2025; принята к публикации 24.01.2025.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

---

*Pavel I. Gaidenko*

## Canonical Answers of Metropolitan John II Prodhomos (†1089) on Difficult Aspects of Christian Marriage in Rus'

UDK [271.2-74:348:347.62](470)(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_111  
EDN TTCJIW



*Abstract:* Throughout the history of church law, marital life of Christians and priesthood in particular was under special control of the Church. This is evidenced by the canonical answers of Metropolitan John II Prodhomos (†1089). At least four rules proposed by the holy bishop are devoted to the regulation of marital relations of the clergy. At the same time, the attention of the first hierarch and the questioning monk Jacob was focused mainly on the problem of compliance of the wives of the clergy with the high requirements imposed on the spouses of deacons and priests. A comparison of these norms with the rules in other Old Russian canonical collections of that time shows that in general the problem of conjugal purity was characteristic of both the South and the North of Rus'. Along with this, the following points are noteworthy: 1) the Greek and Old Russian versions of the canonical answers are far from coinciding in all points; 2) the attitude of monk Jacob to the church-legal text is creative in nature; 3) while Metropolitan John (judging by the Greek text) is inclined to show sincere archpastoral leniency, monk Jacob (a Russian monk) strives to tighten the rules. All these issues raise the problem of both the accuracy of the Old Russian translation of the Greek church-legal norms, neophytism and the adoption of the Greek church-legal culture in Rus', and the place of monk James in the system of church government in Kiev.

*Keywords:* church law, canon law, canonical answers of Metropolitan John II, church marriage, marriage of clergy, Russian Orthodox Church.

### *About the author:* **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; Chairman of the Editorial Board of Journal "Paleorussia. Ancient Rus: in Time, in Personalities, in Ideas"; Full Member of the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law (Barsov Society) at the St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: [prof.gaydenko@rambler.ru](mailto:prof.gaydenko@rambler.ru)

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

*For citation:* Gaidenko P. I. Canonical Answers of Metropolitan John II Prodhomos (†1089) on Difficult Aspects of Christian Marriage in Rus'. *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 111–128.

The article was submitted 09.01.2025; approved after reviewing 23.01.2025; accepted for publication 24.01.2025.

Христианский брак и внутрисемейные отношения, прежде всего отношения между супругами на Руси XI–XIII вв. неоднократно рассматривались в отечественной историографии. Однако едва ли данная большая тема может считаться исчерпанной, особенно тогда, когда возникает необходимость понять, какой была жизнь первых поколений древнерусских христиан и их пастырей. Источники крайне скупы на сообщения о приватной стороне их существования. Едва ли не единственными ее «свидетельствами» остаются канонические правила. Несомненно, вводя или защищая те или иные нормы христианской жизни, они касались неприглядных сторон повседневности. Поэтому возникает соблазн принять обстоятельства, отраженные в этих нормах, за доминирующую действительность, которая несомненно была сложнее, разнообразнее и не так неприглядна. И все же, принимая во внимание лапидарный характер первых древнерусских канонических сборников, логично допустить, что в них в основном прозвучали вопросы и ответы относительно тех затруднений духовнической практики, с которыми пастырям приходилось сталкиваться чаще всего. Указанное замечание в историографии было детально разобрано на примере ответов, данных на вопросы, заданные новгородскими клириками Кириком, Саввой и Ильей<sup>1</sup>. Что же касается Канонических ответов митрополита Иоанна II Продрома (†1089), предложенные в них нормы заслуживают самостоятельного отдельного рассмотрения.

Среди разнообразия вопросов, на которые посчитал необходимым ответить митр. Иоанн, четыре непосредственно либо посвящены, либо затрагивают некоторые особенности семейной жизни христиан Киева, включая и князей, и пастырей. Это правила 12, 13, 15 и 26.

Первое из названных правил рассматривает вопрос о том, как брачные отношения могут влиять на возможность достижения священства. Правило примечательно, поскольку рассматривает путь к священству как в иночестве, так и в браке:

Мужа отлучившася своего подружья, мнишьскаго ради житья, аще отлученая от него жена со инемъ сочтається, не възбраняється ему на иереиство прити: ничтоже бо съгреши; но иже се паче поиметь, сему възбранити ерейства, аще были мысли, ныне хочеть прияти (Канонические ответы, 1880, стб. 6–7).

Не менее примечательно следующее, 13-е правило, посвященное княжеским бракам, точнее бракам княжеских дочерей с инославными:

Иже дщерь благовернаго князя даяти за мужъ во ину страну, идеже служить опресноки и съквернояденью не отметаються, недостоино зело и неподобно праввернымъ се творити своимъ детемъ сочтани[е]: божествный оуставъ и мирскый законъ тояже веры благоверство повелеваетъ поимати (Канонические ответы, 1880, стб. 7).

15-е правило митр. Иоанна сложно по своей структуре и комплексу рассмотренных в нем аспектов жизни христиан. Это и совершение языческих ритуалов на священных местах, и изгнание своих жен с вступлением в брак с иными, и отказ от церковного благословения на супружество, и отказ от причастия, и даже пребывание под наказанием духовника.

И еже жрутъ бесомъ и болотомъ и кладяземъ, и иже поймаются, бе[зъ] благословенья счтаються, и жены отметаються, и свое жены пуцають и прилепляются [инемъ], иже не приимають святыхъ таинъ ни единью летомъ, аще не от отца духовнаго связаны будутъ ни причащаются, — и ты веси яве темъ всемъ чужимъ быти наша веры, отвержени сборная церкви. И всею силою потщися възбранити

<sup>1</sup> См. подр. исследование В. В. Милькова и Р. А. Симонова [Мильков, Симонов, 2011].

и направляти на правую веру: имей к нимъ наказанье и поученье не единою, ни двожь, но различь[но], дондеже уведають и разумеють воистину и добру научатся. Не покоряюще[же]ся и своая злобы не останучеся, чюжа имети от сборныхъ церкви, и нашихъ заповедии не достойны и [не] причастны (Канонические ответы, 1880, стб. 7–8).

Однако самым необычным и интересным из названных правил видится 26-е, посвященное крайне болезненной и непростой проблеме: принятие священником своей жены, возвращенной из плена и пережившей насилие (сексуальное насилие). Данное правило находится в едином контексте со следующим за ним 27-м правилом, также рассматривающим неоднозначную проблему принятия в церковное общение лиц, отвергнувших христианство во время пленения. Весьма примечательно, что архиерей не только вводил нормы, но и пояснял их, наполняя «букву» церковно-правовой нормы христианским духом милости, понимания, сострадания и прощения:

Понеже полонять жены иереемъ, и паки възвращенье имъ будетъ, подобно поимати своимъ мужемъ и симъ приобщатися и не отметатися держанья ради иноплеменникъ осквернения? От сего уведано буди оже д. і. – е и.ѳ. правило рече святаго Василья: «нужю бывающая тли неповинни бывають». И вторыи законъ в Палеи пишеть: «аще отроковица на поли нужю прииметь [от] некого, и восстанеть и возопиеть и не боудеть кто от беды тоя избавляя, дева есть и по тли, занеже противися и воспи». Аще она неповинна [и] от своихъ си чиста, како от иноплеменникъ осквернившася скверна есть? Чистую мужъ свои отгнавъ, како не вменитися в любодейцу еже изгнаньемъ створи любодейцу свою? Луче ми мнитися и не съгрешенье приимати иже от плененья [иереемъ] своя жены, или прелюбодейци иже изгнанья ради творятъ (Канонические ответы, 1880, стб. 14–15).

Таким образом, вопросы брака и сексуальных отношений нашли свое отражение в целом ряде норм Канонических ответов митр. Иоанна, охватив широкий круг проблем семейных отношений как клириков, так и остальных христиан. Правда, здесь приходится заметить, что круг вопросов брака и внутрисемейной жизни в Канонических ответах и численно, и по охвату различных сторон жизни существенно меньше тех, которые прозвучали в «Вопрошании» Кирика Новгородца, Саввы и Ильи. Чем это можно объяснить?

Прежде всего, Канонические ответы существенно (в три раза) меньше созданного в Новгороде «Вопрошания». К тому же различие обнаруживается как в статусе вопрошаемых (мних Иаков обращался к митрополиту, главе церковной организации Руси, в то время как еп. Нифонт, которому докучал своими вопросами Кирик, при всей властности был лицом более доступным), так и в целях. Соглашаясь с совершенно обоснованным мнением С. И. Смирнова и Р. Г. Пихой о том, что оба канонических сборника предназначались для руководства духовникам (см.: [Смирнов, 2004, 180–190; Пихоя, 2016, 42–55]), все же логично допустить, что создание таковых сборников, вероятно, было обусловлено и иными целями. Так, составление «Вопрошания», наиболее вероятно, было инициировано самим Кириком, архиепископским секретарем. Скорее всего, работая над каноническим сборником, Кирик намеревался укрепить влияние и власть новгородского архиерея над местным независимым духовенством, защищенным положением клириков при ктиторских храмах. Во всяком случае, история венчания в 1136 г. новгородского князя Святослава Ольговича «своими попы у святого Николы», в которой еп. Нифонт никак не мог повлиять на княжеское духовенство<sup>2</sup>, а также Устав церкви Ивана на Опоках, ограничивавший

<sup>2</sup> «В то же лѣто оженися Святославъ Олговицъ в Новѣгородѣ, и вѣнцася съ своими попы у святого Николы; а владыка Нифонтъ его не вѣнца, ни попомъ, ни чернцмъ не да на свадбу ити, глаголя: „не достоитъ ти ея поняти“» (Новгородская первая летопись, 2000, 209); [Успенский, 2013, 79–80; Виноградов, 2022, 53–67].

аппетиты архиереев при получении подарков с церкви<sup>3</sup>, хорошо демонстрируют непростую ситуацию в системе административно-канонического управления духовенством Новгорода в XI–XIII вв. При этом было важно предложить священникам некий единый церковно-правовой взгляд на нравы, царившие в Новгороде и его пригороде. В результате «Вопрошание» изобилует правилами и казусами, живописующими крайне трудную и, что немаловажно, лишенную какой-либо интимности неоднозначную жизнь новгородцев и их духовенства<sup>4</sup>. Что же касается мотивов создания Канонических ответов, то таковые видятся еще более сложными. Нельзя исключать того, что они, во-первых, являлись наставлением для митрополичьего хартофилакса при выполнении им своих обязанностей от имени русского первосвященителя и, во-вторых, подобно Правилам митр. Георгия, могли быть наставлением для будущего архиерея (см. об этом: [Артемов, Гайдено, 2021]. Все это нашло отражение как в вопросах, так и в полученных на них ответах.

Итак, как уже было отмечено, первое из названных правил посвящено проблеме соотношения сохранения чистоты брака человека, желающего принять иноческий образ, с возможностью быть рукоположенным. Весьма примечательно и ценно, что данное правило сохранилось и в русской, и в греческой версиях. Однако уже первое сопоставление древнерусской церковно-правовой нормы с греческим вариантом Канонических ответов обнаруживает существенное различие. Русский текст правила начинается с рассмотрения вопроса о допустимости принятия сана «мужем», разлучившимся со своей супругой «ради иноческого жития» в условиях, когда оставленная им супруга «с иным сочетается». Греческий вариант звучит иначе и ничего не говорит об иночестве: «Ἀνδρὸς δὲ ἀλοζυγέντος τῆς ἰδιάς γυναικὸς διὰ τὴν πρὸς τὴν μοναδικὴν πολιτείαν μετέλευσιν, ἢ ἂν ὑλοζυγεῖσα γυνὴ ἑτεροζυγῆ, οὐ χρὴ τὸν τοιοῦτον κολλῆσθαι εἰς ἱερωσύνην ἕλθεῖν οὐδὲν γὰρ οὗτος ἡμάρτηκεν τὸν γὰρ ταύτην λαμβάνοντα μᾶλλον χρὴ παντελῶς εἴργεσθαι τῆς ἱερωσύνης» (Отрывки греческого текста, 1873, 14).

Предложенные А. С. Павловым и А. Ю. Митрофановым переводы передают следующее содержание греческого варианта:

<p>Если муж разведется со своею женою, или если замужняя женщина выйдет замуж за другого: то не должно препятствовать мужу получать священство: ибо он ничем не согрешил; напротив, кто возьмет таковую (т.е. разведшуюся со своим мужем), того следует совершенно устраниать от священства (Отрывки греческого текста, 1873, 14).</p>	<p>Если муж разведется со своей женой, или если замужняя женщина выйдет замуж за другого, то не следует препятствовать мужу получить священство, ибо он ничем не согрешил. Напротив, тот, кто женится на разведенной, того следует совершенно удалить от священства<sup>5</sup>.</p>
--	--

Таким образом, русский вариант, скорее всего, являвшийся переводом, несколько иначе передает смысл предложенного митрополитом предписания. Такая вольность перевода могла объясняться как ошибками самого книжника, из-под пера которого возник русский вариант Канонических ответов, так и особым отношением переводчиков, переписчиков и составителей церковно-правовых текстов и их сводов к своему труду, допускавшим возможность внесения в текст собственных уточнений и интерпретаций.

<sup>3</sup> При всех многочисленных дарениях Церкви князь ограничил право служения епископа в храме лишь одним днем — праздником Рождества Иоанна Предтечи. Аналогичное решение было сделано и относительно благодарности епископу за службу. За проезд владыке полагался лишь рубль, без каких-либо иных подношений (Устав князя Всеволода, 1976, 162)].

<sup>4</sup> О требованиях к нравственной и, в том числе, сексуальной стороне жизни духовенства и первых поколений христиан на Руси см.: [Мильков, Симонов, 2011, 174–183]. Об интимности: [Гайдено, 2014].

<sup>5</sup> Перевод А. Ю. Митрофанова.

Очевидно, что затрагиваемый в греческом варианте аспект связан с возможностью рукоположения разведенного лица. По сути, речь идет о целибате, явлении, не особо поощряемом в русской канонической традиции. Особую остроту эта проблема приобрела в XVI в. в связи с ограничениями, какие налагались на вдовых священников, если те отказывались принести монашеские обеты и удалиться в монастырь. Таким образом, в отношении неженатых, разведенных и вдовых священнослужителей имела место не всегда справедливая, но устойчивая предубежденность в их склонности к нарушению сексуального воздержания<sup>6</sup>. Однако во 2-й пол. XI в., судя по сформулированному митр. Иоанном правилу, ситуация была иной. Священство не было закрыто для разведенных лиц. Даже если бывшая жена вступала во второй брак, сам муж в этом случае «ничем не согрешал».

Причин столь снисходительного в сравнении с XVI–XVII вв. отношения к целибату могло быть несколько. Прежде всего есть все основания полагать, что в епископиях мог иметь место своего рода дефицит духовенства из числа белого духовенства. К тому же целибат был обычным явлением в Византии, нормами и традициями которой руководствовался митр. Иоанн. Весьма примечательно, что канонические рекомендации другого киевского митрополита, Георгия, допускали возможность поставления в епископы «бельца»<sup>7</sup>. А это означает, что таковой мог быть либо целибат, либо женат, но с условием или вдовства, или развода, или удаления супруги ради принятия епископства. Так или иначе, «белец» не был иноком.

Что же касается развода, то таковой был вполне возможен. Главные причины были обусловлены проблемами нравственного облика возможных ставленников и их жен. Последнее обстоятельство могло иметь непреодолимый характер, если жену замечали в измене или же вступлении в брак не будучи девой. Единственным выходом из таковой ситуации становилось удаление от себя супруги, что требовало от священника известной жертвенности и жесткости, особенно если принять во внимание то, что в православии (в восточной христианской традиции) второй брак для пастыря представляется невозможным<sup>8</sup>. Недопустим брак и с разведенной, о чем в том числе говорит данное правило в греческом его варианте<sup>9</sup>. Более того, вступление священ-

<sup>6</sup> См. подр. исследование архиеп. Алексия (Лаврова-Платонова) и историографию вопроса, представленную В. А. Бочкаревым, о вдовом духовенстве на Руси и в России: [Лавров, 1870; Бочкарев, 1906, 25–27].

<sup>7</sup> «Аще еп(с)помъ белца поставя(т). и пострижется еп(с)пъ. и не буде(т) к тому еп(с)пъ» (Неведомых словес, 2004, 254).

<sup>8</sup> Тем не менее вопрос о единственном браке священника не прост. С одной стороны, эта норма закреплена в ряде правил, восходящих к 17-му и 18-му Апостольским правилам. Это должен быть первый брак и для священника, и для его избранницы, от которой требуются не меньшие чистота и целомудрие. Уже первое из названных правил определяет: «Кто по святом крещении двумя браками обязан был, или наложницу имел, тот не может быти епископ, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке священнаго чина». Второе не менее категорично: «Вземший в супружество вдову, или отверженную от супружества, или блудницу, или рабыню, или позорищную, не может быти епископ, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке священнаго чина» (Правила Православной Церкви, 1994а, 78–80). Однако исследования еп. Никодима (Милаша) привели его к выводу, что теоретически второй брак для клириков возможен. Единственность брака вполне может пониматься как отказ от одновременного двое- или многоженства, но никак не противоречит мысли в случае смерти законной супруги вступить в такой же единственный брак с иной женщиной. По мнению еп. Никодима, возложенное на плечи пастырей и членов их семей жесткое бремя ограничений имеет не новозаветную основу, а лишь ревность отцов последующих эпох. Для исправления такового ограничения необходимо самое «малое» — собрать Всеправославный Собор, который бы эту норму отменил (см. наблюдения и суждения еп. Никодима в его работе о второбрачии духовенства: [Никодим Милаш, 1907]). Что же касается исследуемой эпохи, то строгость святоотеческих ограничений не встречала подобных рассуждений.

<sup>9</sup> В последней части рассматриваемого правила митр. Иоанн прямо и недвусмысленно определяет, что священник или будущий пастырь не может быть женат на разведенной: «тот, кто женится на разведенной, того следует совершенно удалить от священства».

ника в интимные отношения вне брака было сурово наказуемо и влекло извержение из сана<sup>10</sup>. О том, насколько сложно в описанных условиях<sup>11</sup> было найти достойных кандидатов в ставленники, можно судить по вопросам к еп. Нифонту<sup>12</sup> и по рекомендациям, данным в Определениях Владимирского Собора относительно испытания-исповеди претендентов на священство:

Нъ хотящи поставлени бытъ, да испытають ихъ потонкоу, аще житие ихъ чисто избърящеть, девство съблюдыши, девицу по законуу приведыши, и законъномуу

<sup>10</sup> В исследуемом контексте красноречив ответ, данный еп. Нифонтом Кирику, вероятно, рассчитывавшему на определенное снисхождение к согрешившим, о том, как быть, если священник совершит блуд: «Белец поп без жены, аще ся случит ему пасти единой токмо, или пьяну, или како? — Аще и мертвые, рече, воскрешай, не может попом быть, такоже и дьяконом». Правда, при всей своей строгости архиерей допускал в этом случае снисхождение в отношении женатых и холостых иподиаконов: «В подьяконстве аще ти ся каеть, приими его, но иное емоу опитемы нетоу, и не даи еже лишитися саноу, такоже и женатымъ». Правда, в случае если дело касалось не священника и не иподиакона, а обычного человека, которого рассматривали в качестве претендента для принятия сана, но оказавшегося в прежние годы излишне любвеобильным, еп. Нифонт не нашел, что ответить: «Аще кто холость боуда, створить блудь и от того ся детя родить, достоить ли поставити дьяякономъ? — Дивно, рече, сде внесено: аже „одиною“ створить, а от того детя боудеть, аже многажды и съ десатью?» (Вопросы Кирика, 1880, стб. 45–47). Аналогичная категоричность присутствует и в правилах митр. Георгия. Так, относительно соблудившего священника архипастырь высказался предельно ясно: «По(п) аще твори(т) блу(д). не пети ему до смрти в ризахъ» (Неведомых словес, 2004, 247). По сути, первосвятитель говорит о пожизненном запрещении священнику служить. С такою же категоричностью первоиерарх высказался и о впадающем в блуд ставленнике во диаконы или во пресвитеры: «Покаалникъ блу(д) твори(т). диакономъ не ставити потомъ» («Аще дьякъ по покаянью блудъ створить не станеть попомъ»); «Аще хоше(т) по покаянью блоу(д) створити дьякъ. не достоить ему стати попомъ» (Неведомых словес, 2004, 247). Правда, митр. Георгий рассмотрел случай, если приходится иметь дело с неподтверждаемыми слухами о согрешениях священника. В этом случае он предложил следующее правило: «Еще прозвитера видиши впадающа въ блу(д). или инии тии молвя(т). ты ему о т(ом) не за(з)ри. Аще хощещи комкати оу него яко ста его мнящи [варю: мня], а не грешна. аще ли обличитя гре(х) его пре(д) митрополито(м), да обличи(т) и да аще ослушавше(с) литургисати начнетъ, тогла от него не комкати» (Неведомых словес, 2004, 252). Описанная строгость вполне вписывается в требования канонов, восходящих к 25-му Апостольскому правилу: «Епископ, или пресвитер, или диакон, в блудодеянии, или в клятвопреступлении, или в татьбе обличенный, да будет извержен от священного чина, но да не будет отлучен от общения церковного. Ибо писание глаголет: не отмстиши дважды за едино (Наум. 1:9). Такоже, и прочие причетники» (Правила Православной Церкви, 1994а, 84–86). Правда, в случае еп. Нифонта в отношении иподиаконов проявляется определенное снисхождение, которое, впрочем, не согласуется с категоричностью древнего правила.

<sup>11</sup> Современные канонические правила все так же строги к кандидатам в священство (см.: [Цыпин, 2009, 284–294]). Однако в Определениях Собора и первых русских вопрошаниях усматривается крайне непростая ситуация. Жизнь первых русских христиан никак не соответствовала высоким идеалам веры. И в этих условиях требования митрополитов к более строгому подбору ставленников оправданны тем более, что нет оснований говорить о недостатке желающих принять священство, что было отмечено еще Е. Е. Голубинским (см.: [Голубинский, 1997, 451–452]). Остроту имела проблема качества таковых претендентов. Вероятно, эту предельно непростую и даже в чем-то драматичную ситуацию можно объяснить особенностями быта, культурной бедностью повседневности и «физиологичностью» интересов подавляющей части населения, включая состоятельные слои, знать и элиты.

<sup>12</sup> Примечательно, что в Кириковом «Впошании» они охватывают целый комплекс вопросов, призванных регламентировать интимную сферу жизни пастырей и их жен, от чистоты жизни которых во многом зависела дееспособность клириков: 77-й, 78-й, 79-й, 80-й, 81-й, 82-й, 83-й, 84-й ответы на вопросы Кирика, а также 17-й ответ на вопрос Саввы (Вопросы Кирика, 1880, стб. 45–47, 55–56). При этом ни в «Впошании», ни в Канонических ответах митр. Иоанна, ни в правилах митр. Георгия ни разу не поднимается вопрос о грамотности претендентов, их канонических знаниях и догматических представлениях. Практически все внимание уделено вопросам сексуальности.

снятию бывшую, аще грамотоу добре сведать; нъ и тоу скоро ихъ не поставляйте, аще боудоуть не кощюньници, ни хыщници, ни пьяници, ни ротници, ни сварливи. Потомъ подобаетъ испытать ихъ о вещехъ греховныхъ, еда в блоудстве содомьствомъ были боудоуть, ли съ скотиною, ли в роукоу съгрешение, или въ татбе, разве аще не детьскаго, ли преже поятия жены своя растылить девство, ли съ многыми легаль боудеть, или от своя жены законьныя блоудъ створилъ боудеть, а или въ лживе послушьстве былъ боудеть, или оубийство створилъ боудеть, волю или ноужею, или резовникъ, или челядь дроуча голодомъ и наготою, страдою насиле твоя, или дани бегая, или чародеець. Аще кто от прежереченныхъ сихъ винъ хотя единою ять боудеть, таковый не можетъ быть попъ, ни дьяконъ, ни причетникъ. Да кто свободенъ боудеть от всехъ сихъ винъ пороучениемъ отца духовнаго, понеже и пороучиться.<sup>3</sup> попъ инехъ съ прочими добрыми свидетели, да поставять ѿ [Определения Владимирского Собора, 1880, стб. 90–91].

Таким образом, требования, предъявленные Собором к кандидатам в священство, рисуют крайне неприглядную картину нравов и жизни Руси, а также весьма невысокий уровень требований к кандидатам в священство, ограниченный лишь вопросами целомудрия, телесной чистоты и элементарной нравственности. Что же касается вводимых митр. Иоанном норм, то греческий вариант правила был посвящен двум вопросам: во-первых, возможности рукоположения разведенного человека («мужа»), в том числе в случае, если прежняя супруга ставленника повторно выходила замуж, и, во-вторых, допустимости претендовать на священство человеку, женатому на разведенной. В первом случае архипастырь, в соответствии с канонами, дает абсолютно положительный ответ, снимающий какие-либо «подозрения» со ставленника, во втором, напротив, категорически запрещает претендовать на какую-либо степень священства.

Русский же перевод несколько изменяет начальный смысл наставления митрополита. Переводчик усложнил ситуацию. В его версии развод произошел по воле супруга «ради иноческого жития». Такое расставание в идеале должно было произойти по взаимному согласию, хотя, например, история пострига прп. Никоном Варлаама, являвшегося сыном боярина Иоанна, наглядно демонстрирует, что жизнь, как правило, оказывалась сложнее. Молодой человек был женат, и его решение принять иночество не встретило у отца, в доме которого пребывала супруга юноши, понимания. Только со временем боярин Иоанн смирился (Житие Феодосия Печерского, 1997, 368–375). При этом у мниха Иакова возник вопрос: может ли такой инок достичь священного сана, если его прежняя супруга вступит во второй брак? И здесь ответ митрополита вполне соответствует тому, как он звучит в греческом варианте.

Остается только понять, что стало причиной искажения греческой нормы: случайная ошибка переводчика или же намеренное вмешательство, объяснявшееся некоторой свободой, которой обладал составитель этого канонического свода не только при выборе вопросов, но и при их редактировании?

Не менее примечательно 13-е правило Канонических ответов, неодобрительно оценивающее привычку выдавать княжеских дочерей замуж в страны, «идеже служить опресноки и съквернояденью не отметаються». Правило представляет собой не столько запрет, сколько архипастырское назидание:

«недостойно зело и неподобно правовернымъ се творити своимъ детемъ», поскольку «божественный оуставъ и мирскыи законъ тояже веры благоверство поведеваетъ поимати».

Исследователями многократно высказывалось мнение, что появление данного предписания, более всего напоминавшего не правило, а назидательный призыв, скорее всего, объяснялось активной брачной политикой русских князей в Западной

Европе. «Опресноки» и «скверноядение» были грехом латинян, христиан западного обряда<sup>13</sup>. Такими они, их пища и обычаи еды представляли в текстах Древней Руси XI–XII вв., например в Послании прп. Феодосия Печерского к князю Изяславу<sup>14</sup>. Такими они и их трапеза останутся в представлениях византийцев и в последующем (см.: [Охлупина, 2022, 321–322]). При этом основным адресатом этого правила, вероятнее всего, необходимо считать кн. Всеволода Ярославича, чьи дочери были замужем за европейскими монархами. Впрочем, подобные браки связывали с Европой и других Ярославичей и их потомков.

Конечно, митрополит имел в виду брачные союзы Руси с домами латинской Европы. Но едва ли его мнение было воспринято современниками в качестве нормы. Не стало оно руководством к действию и для князей последующих XV–XVI вв., когда браки многочисленных ветвей Рюриковичей с инославными невестами в подавляющем большинстве случаев не встречали церковного сопротивления. Тем более, что история самой Византии знала немало подобных союзов. Очевидно, что позиция митрополита, скорее всего, отражала дипломатические интересы Византии рассматриваемого периода. Не более того. Правда, история Пскова знает пример неприятия брачного союза с представительницей латинской Европы. Под 1210 г. Псковская летопись упоминает изгнание кн. Владимира Мстиславича Торопецкого, не поясняя, почему это было сделано (Псковские летописи, 2000, 77). Но о произошедшем более подробно сообщил в своей Хронике Генрих Латвийский, рассказавший, что горожане так поступили из-за того, что княжеская дочь вышла замуж за брата рижского епископа:

<sup>13</sup> О латинянах см. наблюдения Б. И. Чибисова об использовании термина «латиняне», а также замечания А. В. Лаушкина, А. А. Лушниковой и М. Ю. Андрейчевой о восприятии европейцев в русской культуре XI–XIII вв. [Чибисов, 2014, 73–98; Лаушкин, 2019, 24–35; Лушников, 2020, 147–164; Андрейчева, 2019, 112–125].

<sup>14</sup> Если уклониться от дискуссии о личности прп. Феодосия (ученик он прп. Антония Печерского, или же прп. Феодосий — грек) и кн. Изяслава (Изяслава Ярославича или Изяслава Мстиславича) и остановиться на содержании послания, нельзя не признать, что эпистолия содержит практически все присутствовавшие тогда в православной среде стереотипические представления о латинянах: «Азъ, Федось, худый мнихъ, рабъ есмь пресвятой Троицѣ, Отца и Сына и Святаго Духа, въ чистѣй и въ правовѣрнѣй вѣрѣ роженъ есмь. и възпитанъ добрѣ въ законѣ правовѣрнымъ отцемъ и матерью хрестияною, наказывающа мя добру закону и нормамъ правовѣрныхъ послѣдовати, вѣрѣ же латиньской не прилучатися, ни обычая ихъ държати, и комьканиа ихъ бѣгати, и всякого ученья ихъ не слушати, и всего ихъ обычая и норова гнушатися и блюстися, своихъ же дѣчерѣй не даяти за нѣ, ни поймаите у нихъ, ни брататися с ними, ни поклонитися, ни цѣловати его, ни с нимъ въ одиночь съсудѣ ясти, ни пити, ни боршна ихъ приимати. Тѣмъ же пакы у насъ просящомъ Бога дѣля ясти и пити, дати имъ ясти и пити, нѣ въ своихъ съсудехъ. Аще ли не буде съсуда у нихъ, да въ своемъ дати и потомъ, измывъши же, сътворити молитва. Занеже неправо вѣруют и нечисто живутъ: ядятъ съ псы и съ кошками, пьютъ бо свой съчь и ядятъ жѣлвы, и дикѣи кони, и ослы, и удавленину, и мертвечи ну, и медвѣдину, и бобровину, и хвостъ бобровый ядятъ. Въ говѣнье и мяса пуцають първо недѣлѣ поста въ вторникъ. И чрьнци ихъ ядятъ лой и въ суботу постятся и, постившеса, вечеръ ядятъ молоко и яйца. А съгрѣшениемъ не от Бога просятъ прощения, нѣ пращаютъ Попове ихъ по дару. А Попове ихъ не женятся законною женою, нѣ съ робами дѣтей добывающе и служить невъзбранью. И пискупи ихъ наложницъ държати и на войну ходятъ. И опрѣснокомъ служатъ. И иконѣ не цѣлуютъ, ни святыхъ мощей. И крестъ цѣлуютъ, лежаще, написавше на земли, а въставше, попирають ногами. Мертвеча же кладутъ на западъ ногами, а рущѣ положать, а не на персьѣхъ. Женящеса у нихъ поймають двѣ сестреницѣ. А крещаются въ одно погуженье, а мы въ три. Мы же, крещаящеса, мажемъся мюромъ и масломъ, а они соль сыплють крещаемому въ ротъ. Имени же не нарицають святаго, нѣ како прозовуть родители, в то имя и крестятъ. Се же пакы глаголють и Духа Святаго исходящаго от Отца и от Сына Мы же не глаголемъ: от Сына. И ина многа суть яже въ тѣхъ злая и неправая и развращенная, и погыбели полна вѣра ихъ и делеса многа; егоже ни жидове творять, то они творять, много же и въ Савскую ересь въступаютъ». См.: (Послание к князю, 1997, 448, 450; Висковатый, 1939, 535–567); [Костромин, 2011, 6–97; Полонский, 2018, 8–14].

После их отъезда русские во Пскове возмутились против своего короля Владимира, потому что он отдал дочь свою, замуж за брата епископа рижского, и изгнали его изгнание из города со всей дружиной. Он бежал к королю полоцкому, но мало нашел у него утешения и отправился со своими людьми в Ригу, где и был с почетом принят зятем своим и дружиной епископа [Генрих Латвийский, 1938, 151].

Акцент на дочерях тоже естественен. Именно княжны, а не княжичи ради брака с представителями иных правящих домов или родов уезжали на чужбину. Истории не очень счастливого брака кн. Юрия, сына кн. Андрея Юрьевича Боголюбского, с царицей Тamarой, сопровождавшегося его отбытием в Грузию, и малоуспешный союз кн. Романа Даниловича, сына кн. Даниила Галицкого, с Гертрудой Бабенберг, отмеченный переездом молодого князя в Вену (1250-е гг.), — немногие примеры того, как княжичи покидали свои дома и переезжали во владения невест. Именно поэтому данные случаи для своего времени обладали чертами исключительности, а не нормы. Что же касается приведенных примеров, то оба брачных союза оказались неудачными для всех сторон задуманных брачно-династических проектов.

Тем не менее в целом браки русских князей и русской знати с византийцами и европейцами (см. об этом: [Толочко, 2013]) и даже с правителями Степи (см.: [Гагин, 2009; Гагин, 2015; Селезнев, 2019]) являлись своего рода «повседневностью» для княжеского двора. Правда, таковые союзы безусловно должны были закрепляться религиозной церемонией. И если брак совершался с инославным лицом, возникавшие при этом допущения были простительны и допустимы для женской, но никак не для мужской стороны. Так что, невзирая на умолчание русских летописей о большинстве браков с европейцами, подобные «межконфессиональные» союзы в роду Рюриковичей были совершенно обычным явлением. Впрочем, необходимо принять во внимание одно важное обстоятельство. Митрополит Иоанн неодобрительно высказался о выдаче замуж дочерей, но не о принятии инославных невест. Вероятно, это объяснялось тем, что таковой союз предполагал обращение инославной супруги в православие или же по меньшей мере сохранение в православии рожденных от нее детей, как это было в случае многострадальной Гертруды, супруги кн. Изяслава Ярославича, и ее сына Ярополка Изяславича<sup>15</sup>.

Наконец, в русском переводе обычно аккуратный в высказывании рекомендаций первосвятитель обосновал свое мнение туманной и лишённой ясных указаний на конкретные канонические правила и имперские законы отсылкой на «божественный уставъ и мирскыи законъ». Однако подобных запретов в корпусе канонических норм нет.

Примечательно, что тон греческого варианта этого правила несколько иной, чем тот, который присутствует в русском переводе. Он обладает существенно большей ясностью и отсылает не к правилам и законам, а к духовническому праву митрополита накладывать епитимии и вразумлять совершающих опрометчивые поступки, по сути, за непослушание, скрывающееся за словами о «церковной дисциплине»:

Недостойно и весьма неприлично выдавать дочерей благороднейшего архонта (князя) замуж в земли народов, причащающихся опресноками. Ибо он, Божией милостью благочестивый и православнейший [архонт (князь)], подвергается наказаниям церковной дисциплины за подобные браки своих детей<sup>16</sup>.

В то же время, как бы ни были важны княжеские браки, большую проблему представляли брачные союзы и сопровождавшие их празднества в нижних по отношению к княжескому двору и его христианизированному окружению слоях населения. Здесь

<sup>15</sup> О судьбе княгини Гертруды и Ярополка Изяславича см. подр. работы Ш. Сили, Л. Е. Морозовой, Ф. Б. Успенского и иных: [Ипатьевская летопись, 1998, стб. 198]; [Сили, 2014а; Сили, 2014б; Морозова, 2017; Русские княгини, 2024, 35; Литвина, Успенский, 2015; Назаренко, 2016].

<sup>16</sup> Перевод А. Ю. Митрофанова.

по-прежнему существовали обычаи, которые не только в христианском контексте, но и с позиций норм Правды Русской были неприемлемы. Именно на них были обращены суровые угрозы 15-го правила митр. Иоанна. Принимая во внимание, что подобные проблемы нашли свое отражение в новгородском «Вопрошании» Кирика<sup>17</sup>, «Уставе князя Ярослава о церковных судах» и в ряде наставлений<sup>18</sup>, можно заключить, что присутствующий в суждениях киевского архиерея обличительный тон вполне соответствовал масштабу проблемы. Правда, и здесь возникает затруднение, характерное и для других правил святителя, — несоответствие текстов Канонических ответов в их русском и греческом вариантах<sup>19</sup>.

Перевод этих норм, сделанный А. Ю. Митрофановым, позволяет увидеть ряд существенных различий:

Ты и сам знаешь, что оставляющие своих жен и совокупляющиеся с другими женщинами, а также и те [люди], которые ни разу в год не причащаются святых тайн, явно чужды нашей непорочной веры и отсечены от кафолической церкви. И постарайся всеми силами исправить их и обратить к более благочестивому и благоприличному (образу жизни), убеждай их и поучай не единожды или дважды, но часто и различными способами до тех пор, пока они, раскаявшись, не познают истины и не возвратятся на добрый путь. Тех же [людей], которые упорствуют и не оставляют своей злобы, считай чуждыми церкви и недостойными и непричастными нашим догматам<sup>20</sup>.

В греческом варианте хорошо видно, что правило имеет адресный характер и обращено непосредственно к мнihu Иакову, который хорошо знаком с ситуацией, как лицо, вероятно, исполнявшее духовнические и секретарские обязанности, допущавшие его участие в святительском суде над провинившимися христианами, или, возможно, лицо, имевшее право выносить решение о согрешивших от имени митрополита<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> В «Вопрошании» также присутствует внимание к языческим поклонениям и двоеверию в среде новгородских христиан и к поклонению Роду и Рожанице. Последнее отчетливо отражено в 33-м вопросе: «Аже се родоу и рожанице крають хлебы, и сиры, и медь? — Бороняше велми: негде, рече, молвить: „горе пьющим рожанице!“» (Вопросы Кирика, 1880, стб. 31); [Мильков, 2011, 185–260; Гальковский, 1916, 153–191].

<sup>18</sup> Упоминания о совершении языческих жертв и почитании священных мест своим пафосом очень близки к идеям и выражениям «„Слова некоего Христолюбца и ревнителя по правой вере“ о языческих божествах», «„Слова святого Григория“ об идолах», «Слова „О посте к невежам“», «Слова Иоанна Златоуста о том, как первые поганые веровали в идолы и требы им клали» и «„Слова Исайи пророка“ о поклоняющихся роду и рожаницам» (Слово некоего Христолюбца, 2010, 238–242; Слово святого Григория, 2010, 242–244; Слово о посте, 2010, 244–246; Слово Иоанна Златоуста, 2010, 247–250; Слово Исайи пророка, 2010, 255–256); [Гальковский, 1913, 1–14, 17–21, 36–41, 55–56].

<sup>19</sup> «Τοὺς δὲ καταλαμβάνοντας τὰς ἰδίας γαμετὰς καὶ κολλωμένους ἑτέρας, καὶ τοὺς μὴ μεταλαμβάνοντας τῶν ἁγίων μυστηρίων μηδὲ ἀπαξ τοῦ ἑνιαυτοῦ, καὶ αὐτὸς οἶδας προφανῶς ἄλλοτπίους εἶναι τῆς καθ’ ἡμᾶς ἀμώμητου πίστεως, καὶ ἀπεσχισμένους τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας. Καὶ πάσῃ δυνάμει ἀγωνίζου διορθοῦν τοὺτους καὶ μεταλλάττειν, καὶ μεταβάλλειν ἐπὶ τὸ εὐσεβέστερον καὶ εὐσχημονέστερον, χρώμενος ταῖς διδασκαλίαις, οὐχ’ ἀπαξ ἡ δις, ἀλλὰ διαφόρως καὶ πολλὰκις, ἕως ἂν συνιέντες ἐπιγνώσωσι τὴν ἀλήθειαν, καὶ τὸ καλὸν μεταμάθωσιν. Ἐνισταμένους δὲ, καὶ τῆς ἰδίας κακίας μὴ ἀφισταμένους, ἄλλοττρίους λογιζέσθαι τῆς ἐκκλησίας, καὶ τῶν καθ’ ἡμᾶς δογμάτων ἀναξίους τε καὶ ἀμετόχους» (Отрывки греческого текста, 1873, 15–16).

<sup>20</sup> Перевод А. Ю. Митрофанова.

<sup>21</sup> Вопрос о делегировании духовенству права совершения суда, который как будто однозначно положительно решен в современной практике Русской Православной Церкви, все же должен быть отнесен к числу дискуссионных (см.: [Баган и др., 2023, 157]). Так, древнерусские источники не содержат никаких прямых указаний на то, чтобы священник имел право совершать суд (особенно в формально-юридическом понимании суда), что не исключало возможности выступать в иных ролях. Более того, источники не доносят примеров совершения такого суда

Правило рисует крайне неприглядную картину предельно свободного сексуального поведения и безответственного отношения к христианскому браку местного населения: оставление своих жен, сожительство с иными женщинами ради «совокупления», нежелание причащаться хотя бы раз в год. Все это, по мысли первосвященника, «отсекало» распутников от католической веры, т. е. от Церкви<sup>22</sup>. Заслуживает внимания и то, что митрополит призывает мниха Иакова постоянно поучать согрешающих, приводить их к раскаянию и возвращать к благочестивой жизни. Что же касается «по злобе» упорствующих, то таких архиереев предлагает считать чуждыми Церкви и ее учению. При этом митрополит ни разу не упоминает о каких-либо наказаниях, что уже само по себе примечательно<sup>23</sup>.

не только в отношении духовенства, но и мирян. Что же касается совершения пресвитерами суда над клириками и наложения на них наказания, то в одном из своих ответов на вопрос Кирика о том, может ли один священник налагать наказание на другого, еп. Нифонт прямо и категорично заявил: «всяк поп брат есть попу», оставив пастырям лишь право взывать к христианской совести их согрешающих сослужителей либо обращаться к епископу (Вопросы Кирика, 1880, стб. 40). Столь же показательна история суда над прп. Авраамием Смоленским. Присутствовавшее на суде духовенство в лице игуменов участвовало в суде только в качестве лиц с правом совещательного голоса, но при обязательном личном участии (присутствии) епископа на суде. Впрочем, насколько имевшая место процедура совершения суда над прп. Авраамием канонична — открытый вопрос. Несомненно, что рассказ о суде над прп. Авраамием — это сложное агиографическое произведение, к сообщениям которого необходимо подходить с пониманием его гипертекстуальности (см. наблюдения Е. Л. Конявской и А. А. Шайкина [Конявская, 2001; Шайкин, 2020а; Шайкин, 2020б]). Тем не менее отраженные в Житии обстоятельства страданий прп. Авраамия вполне правдоподобны, что позволяет оценивать сообщения агиографа как историческое свидетельство. Указанное достоинство текста было отмечено Риккардо Пиккио [Пиккио, 2002, 119–122]. В таком контексте суд над прп. Авраамием имел явные черты инквизиционного трибунала, при котором окончательное решение оставалось за князем, опиравшимся в свою очередь на мнение своих бояр. В результате именно их оценка суда спасла преподобного от жестокой смерти (Житие Авраамия, 1997, 42–47); [Оспенников, 2020, 140–165]. Что касается того, как описана процедура суда над прп. Авраамием, то таковая очень напоминает княжеский суд, с той лишь разницей, что место князя занимал епископ («князь Церкви»), княжеский двор заменен епископским двором, а место бояр и княжеских судей заняли игумены.

<sup>22</sup> Возможно, здесь митр. Иоанн исходит из норм 80-го правила VI Вселенского (Трульского) Собора, развившего нормы 8-го и 9-го Апостольских правил: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или кто либо из сопричисленных к клиру, или мирянин, не имея никакой настоятельной нужды, или препятствия, которым бы надолго устранен был от своея церкви, но пребывая во граде, в три воскресные дни в продолжении трех седмиц, не придет в церковное собрание: то клирик да будет извержен из клира, а мирянин да будет удален от общения» (Правила Православной Церкви, 1994а, 570–571).

<sup>23</sup> Описанная в ответе митр. Иоанна ситуация (и в греческом, и в древнерусском вариантах) супружеской измены и свободного поведения уже подпадала под действие Устава князя Ярослава Владимировича о церковных судах:

[8] «Аже муж от жены блядет, митрополиту нет коун, кн(я)зь казнит(ь)».

[9] «Аже муж оженитя иною женою, а съ старою не распуститя, митрополиту вина, молоду поняти в дом церк(о)вныи, а съ старою жити».

[10] «Аже поидеть жена от своего мужа за иныи муж или имет блясти от мужа, ту жену поняти в домъ ц(е)рк(о)вныи, а новожена въ продажи митрополиту».

[17] «Аще кто имет две жены водити, митрополиту 20 гривен, а которая подлегла, тую пояти в дом ц(е)рк(о)вныи, а первую жену держати по закону. Имет ли лихо ею держати, казнью казнити».

[18] «Аще муж распуститя с женою по своеи воли, а будет ли венчалная, и дадят митрополиту 12 гривен, будет ли невенчалная, митрополиту 6 гривен» (Устав князя Ярослава, 1976, 87–88).

Правда, оговаривая границы судебной юрисдикции митрополита, Устав изъясил из нее мужей, которые за свои нарушения подпадали исключительно под суд князя. Только в случае развода с венчаной супругой или двоеженства муж подпадал не только под штрафные санкции, но и под штраф в пользу митрополита. Однако в случае виновности жены власть митрополита над виновницей оказывалась безусловной.

Древнерусский вариант несколько иначе расставляет акценты, наполняя правило новыми элементами, которые отсутствуют в греческом оригинале: местами и обрядами языческих жертвоприношений, наказанием от духовного отца<sup>24</sup>. Особо акцентируется внимание на сексуальной стороне отношений согрешающих, их отказе от церковного благословения на брак.

Примечательно и иное. В греческом тексте архиерей призывает терпеливо вразумлять и убеждать виновных, допуская снисхождение к упорствующим. Пастырь должен объяснить человеку, что, поступая так, тот становится чуждым Церкви, вере и непричастным догматам. Призыв митрополита лишен какой-либо агрессии и напора.

В древнерусском переводе, напротив, внимание сосредоточено на неподчинении грешника воле пастыря. Христианская норма подается иначе — как волевой императив, приобретает жесткий и даже повелительный характер. Согрешающий не только противится истине, но и не покоряется тому, кто ему говорит о ней. А значит, таковые «наших заповедей не достойны». К тому же правило митрополита предельно конкретно: оно рассматривает ограниченный круг проблем (супружеские измены мужа); в словах архипастыря присутствуют милосердие и предельная снисходительность к человеческой слабости. У мниха Иакова текст прочитывается иначе. Как уже говорилось выше, в правило, помимо измен, включены языческие жертвоприношения (двоеверие) и непослушание. Текст полон властных и категорических формулировок, стремящихся расширить сферу вмешательства Церкви и рассматривать грешника как упорного и недостойного преступника.

Еще одна грань семейной жизни духовенства открывается в 26-м ответе русского первосвященника. Данное им правило посвящено крайне непростой проблеме — проблеме возвращения и принятия в священническую среду вернувшейся из плена попадьи, подвергшейся насилию. Действительно, как уже говорилось, если жена священника или диакона была уличена в сексуальной измене, клирик был обязан либо расстаться с супругой, что позволяло ему продолжить свое служение, либо, оставшись с ней, оказаться под запретом совершать служение. Появление данного правила во всех смыслах примечательно, поскольку указывает, что прозвучавшая в ответе проблема существовала. Древнерусские тексты действительно фиксируют случаи попадания в плен монашествующих, как, например, об этом сообщает Печерский патерик в рассказах о прп. Евстратии Постнике и Никоне Многострадальном; в руки язычников попал прп. Кукша, «пленником» назван и прп. Моисей Угрин (Киево-Печерский патерик, 1997, 366–379). Однако, как показывает данное правило, от пленения не были защищены и семьи пастырей. При том что поведение жен священнослужителей далеко не всегда являло миру образцы добродетельной христианской жизни, в среде женатого духовенства встречались и примеры настоящей любви (см. об этом: [Гайденко, 2018]).

<sup>24</sup> Крайне сомнительно, чтобы каждый христианин на Руси имел духовного отца. Духовник мог присутствовать лишь в жизни представителей знати, мужей — и только той их части, которая была погружена в церковную жизнь, как это было, например, во взаимоотношениях «Иоанна боярина и сына его Захарии», чьим «золотом и серебром» в Печерском монастыре была построена церковь св. Иоанна Предтечи (Киево-Печерский патерик, 1997, 312). Не менее примечателен патериковый рассказ обращения князей и бояр за советами к прп. Никите, будущему епископу Новгородскому (Киево-Печерский патерик, 1997, 394). Киево-Печерский патерик изобилует подобными сюжетами. Тем не менее концепция С. И. Смирнова о «покаяльной семье», о чем обоснованно высказались А. Е. Мусин и В. А. Ячменик, спорна (см.: [Мусин, 2022; Ячменик, 2023]). И все же ряд наблюдений профессора МДА заслуживает внимания, например в той части, что духовник мог быть выбран и самостоятельно (см.: [Смирнов, 2004, 34]). На такую возможность указывает не только приводимый С. И. Смирновым древнерусский текст Синайского патерика (XIII в.) и один из чинов исповеди (см.: [Смирнов, 2004, 5]; [Патерик Синайский, 1879, 54]), но и, например, 20-й вопрос священника Ильи в «Вопрошании», призванный регламентировать порядок смены духовного отца. «А еже человек восхочет от отца к иному, то рци ему: „отпросись у него“; аще ли не восхочет гнать отца того, да и отай приять и; нъ рци ему: „емли у него молитву, и дарок ему дай, якоже и переди, а со мной исправление держи отай, и слушай меня. Ежели еси был, яко и у того, тако и у сего, несть ти пользы“» (Вопросы Кирика, 1880, стб. 61).

Митрополит в своем правиле фактически научает духовенство различать грех и результат насилия как невинного страдания. Поясняя свою позицию, он обращается к правилам свт. Василия Великого и нормам Второзакония. Впрочем, используемые киевским митрополитом правила свт. Василия нуждаются в пояснении. 4-е и 9-е правила действительно поднимают проблему прелюбодеяния женщин, что могло иметь для священнослужителя необратимые последствия. Однако 10-е правило посвящено клятвам и осуждает неразумное следование таковым, если это становится напрасным препятствием к принятию священства. Поэтому логично предположить, что данное правило было распространено митрополитом не на пастырей, а на диаконов, готовившихся к принятию иерейского сана, и ставленников, желавших только ступить на путь служения. Именно они оказывались в случае насилия над их женами в сложной ситуации, и именно на них, скорее всего, русский первосвятитель распространил эту норму, открывая возможность для дальнейших хиротоний.

Но более всего прямолинейно в своих смыслах обращение митр. Иоанна к нормам Второзакония: «аще отроковица на поли нужо прииме [от] некого, и восстанет и возопиет и не будет кто от беды тоя избавляя, дева есть и по тли, занеже противися и воспи». Здесь архипастырь предельно кратко по форме и предельно точно по идейному содержанию, как на это обратил еще А. С. Павлов, передает библейскую норму, которая, действительно, примечательна:

Если же кто в поле встретится с отроковицею обрученною и, схватив ее, ляжет с нею, то должно предать смерти только мужчине, лежавшего с нею, а отроковице ничего не делай; на отроковице нет преступления смертного: ибо это то же, как если бы кто восстал на ближнего своего и убил его; ибо он встретился с нею в поле, и *хотя* отроковица обрученная кричала, но некому было спасти ее (Втор 22:25–27).

В результате насилие над женой клирика в плену не вменялось в грех ни ей, ни ее супругу после ее возвращения в семью.

Отчасти к этому правилу примыкает следующий, 27-й ответ о возвращавшихся или бежавших из плена. В случае, если вернувшиеся домой, находясь в плену, отрекались от «правoverства», то митрополит установил принимать таковых через помазание миром. Сохранившие же веру обязаны были подойти под очистительную молитву. Потребность в ней могла объясняться тем, что даже питание с иноверцем воспринималось как грех, хотя в данном случае и невольный. Однако милосердное принятие отрекшихся от веры, без вменения таковым какой-либо вины (о ней ничего не говорится), заслуживает внимания. Церковные правила предельно жестко регламентируют такое падение как отступничество. Такая категоричность присутствует и в правилах сщмч. Петра Александрийского (Петр Александрийский, 2024) и в 73-м<sup>25</sup> и 81-м<sup>26</sup> правилах свт. Василия Великого. И все же митр. Иоанн демонстрирует величайшее милосердие, опиравшееся, скорее всего, на понимание тяжести жизни в плену и слабости в условиях русских реалий христианской жизни среди местного населения.

---

<sup>25</sup> «Тот, кто отрекся от Христа и преступил таинство спасения, во все время своей жизни должен плакать и обязан каяться; а во время исхода из этой жизни удостоивается святынь по вере в Божие человеколюбие» (Правила Православной Церкви, 1994б, 446).

<sup>26</sup> «Поскольку многие во время нашествия варваров преступили веру в Бога, дав языческие клятвы и вкусив запрещенные яства, которые перед идолами были принесены в жертву с волхованием, то пусть с ними поступают по законам и правилам, уже определенным отцами. Тех, кто претерпел тяжкое насилие под пытками, не вынес страданий и был принужден к отречению, пусть не принимают в Церковь 3 года, а потом 2 года пусть они слушают и после еще 3-х лет, проведенных в чине припадающих, пусть затем будут приняты в общение. А те, которые без великого насилия предали веру Божию, касались трапезы бесовской, клялись языческими клятвами, да будут извергнуты из Церкви на 3 года и 2 года слушают, 3 молятся с припадающими и еще 3 соучаствуют в молитве с верными, затем да будут приняты к приобщению Благого» (Правила Православной Церкви, 1994б, 450–452).

## Заключение

Таким образом, Канонические ответы митр. Иоанна в области семейных отношений в среде клириков не только демонстрируют предельно аккуратное следование церковно-правовым нормам Византии, но и — что особенно важно! — отличаются предельной снисходительностью. Сопоставление правил митр. Иоанна с иными каноническими сборниками исследуемого периода вполне наглядно демонстрирует единство как для Юга, так и для Севера Руси проблем, касающихся вопросов рекрутирования духовенства, внутрисемейной этики, богословской и канонической грамотности священства и нравственности членов священнических семей.

Тем не менее, как показывают греческий и древнерусский варианты рассмотренных правил, представление о канонической норме и христианском милосердии у митр. Иоанна и мниха Иакова различались. В то время как митрополит постоянно обращается к духу христианских норм, мних Иаков с ревностью неопита стремится к ужесточению требований. Однако эта сторона церковной жизни заслуживает отдельного рассмотрения.

\* \* \*

Автор выражает свою искреннюю признательность С. Ф. Веремееву и Ф. Д. Подбрезкину за помощь и советы, оказанные ими при подготовке статьи.

## Источники и литература

### Источники

1. Вопросы Кирика (1880) — Вопросы Кирика, Саввы и Илии, с ответами Нифонта, епископа новгородского, и других иерархических лиц // Русская историческая библиотека. Т. 6. Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1880. Стб. 21–62.
2. Генрих Латвийский (1938) — *Генрих Латвийский*. Хроника Ливонии / Введ., пер. [с латин.] и комм. С. А. Аннинского; Предисл. В. А. Быстриянского. 2-е изд., [сокращенное]. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1938. XV, 352 с.
3. Житие Авраамия (1997) — Житие Авраамия Смоленского // Библиотека литературы Древней Руси / Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом); под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб.: С.-Петербург. изд. фирма; Наука, 1997. Т. 5. С. 30–65.
4. Житие Феодосия Печерского (1997) — Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси / [Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом)]; Под ред. Д. С. Лихачева и др.]. СПб.: Наука, 1997. Т. 1. С. 352–433.
5. Канонические ответы (1880) — Канонические ответы митрополита Иоанна II // Русская историческая библиотека. Т. 6. Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1880. Стб. 1–20.
6. Киево-Печерский патерик (1997) — Киево-Печерский Патерик // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); под. ред. Д. С. Лихачева и др. Т. 4: XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 296–489.
7. Неведомых словес (2004) — Неведомых(х) словесъ. изложено Георгиемъ. митрополито(м) Киевскимъ. Герману игоумену выпрашающу. оному поведающу // Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем. М.: Индрик, 2004. Вып. 11. С. 233–255.
8. Определения Владимирского Собора (1880) — Определения владимирского собора, изложенные в грамоте митрополита Кирилла II // Русская историческая библиотека. Т. 6. Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 83–102.

9. Отрывки греческого текста (1873) — Отрывки греческого текста канонических ответов русского митрополита Иоанна II / [Публ. и примеч.] Проф. А. С. Павлова. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1873. [2], 21 с.

10. Патерик Синайский (1879) — Патерик Синайский // Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках: [Гл.: LXXXI–XC] / [Соч.] И. Срезневского. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1879. С. 53–110.

11. Петр Александрийский (2024) — *Петр Александрийский св. мч.* Правила (из слова о покаянии). URL.: [https://azbyka.ru/otechnik/Petr\\_Aleksandrijskij/pravila/](https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Aleksandrijskij/pravila/) (дата обращения: 27.12.2024).

12. Ипатьевская летопись (1998) — Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: Языки рус. культуры, 1998. 1105 с.

13. Новгородская первая летопись (2000) — Полное собрание русских летописей. Т. 3: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки рус. культуры, 2000. XI, 692 с.

14. Псковские летописи (2000) — Полное собрание русских летописей. Т. 5. Вып. 2: Псковские летописи. М.: Языки рус. культуры, 2000. 368 с.

15. Послание к князю (1997) — Послание к князю о вере латинской. Того же Феодосия к тому же Изяславу // Библиотека литературы Древней Руси / [Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом); под ред. Д. С. Лихачева и др.]. СПб.: Наука, 1997. Т. 1. С. 448–453.

16. Правила Православной Церкви (1994а) — Правила Православной Церкви: с толкованиями Никодима, епископа далматинско-истрийского. [Репринт: СПб., 1911.] М.: Междунар. изд. центр православ. лит., 1994. Т. 1. XIX, 640, [1] с.

17. Правила Православной Церкви (1994б) — Правила Православной Церкви: с толкованиями Никодима, епископа далматинско-истрийского. [Репринт: СПб., 1911.] М.: Междунар. изд. центр православ. лит., 1994. Т. 2. VII, 635, [3] с.

18. Слово Иоанна Златоуста (2010) — Слово Иоанна Златоуста о том, как первые поганые веровали в идолы и требы им клали // Памятники общественной мысли Древней Руси. Т. 1: Домонгольский период. М.: РОССПЭН, 2010. С. 247–250.

19. Слово Исаяи пророка (2010) — «Слово Исаяи пророка» о поклоняющихся роду и рожаницам // Памятники общественной мысли Древней Руси. Т. 1: Домонгольский период. М.: РОССПЭН, 2010. С. 255–256.

20. Слово некоего Христолюбца (2010) — «Слово некоего Христолюбца и ревнителя по правой вере» о языческих божествах // Памятники общественной мысли Древней Руси. Т. 1: Домонгольский период. М.: РОССПЭН, 2010. С. 238–242.

21. Слово о посте (2010) — Слово «О посте к невежам» // Памятники общественной мысли Древней Руси. Т. 1: Домонгольский период. М.: РОССПЭН, 2010. С. 244–246.

22. Слово святого Григория (2010) — «Слово святого Григория» об идолах // Памятники общественной мысли Древней Руси. Т. 1: Домонгольский период. М.: РОССПЭН, 2010. С. 242–244.

23. Устав князя Ярослава (1976) — Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция. Основной извод] // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Отв. ред. акад. Л. В. Черепнин; Изд. подгот. Я. Н. Щапов; АН СССР. Ин-т истории СССР. М.: Наука, 1976. С. 85–91.

24. Устав князя Всеволода (1976) — Устав новгородского князя Всеволода Мстиславича купеческой организации церкви Ивана на Опоках // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Отв. ред. акад. Л. В. Черепнин; Изд. подгот. Я. Н. Щапов; АН СССР. Ин-т истории СССР. М.: Наука, 1976. С. 158–165.

## Литература

25. Андрейчева (2019) — *Андрейчева М. Ю.* Образы иноверцев в Повести временных лет: монография / РАН, Институт российской истории. СПб.: Нестор-История, 2019. 182 с.

26. Артемов, Гайдено (2021) — *Артемов С. Н., Гайдено П. И.* К истории одного канонического памятника. О возможных причинах появления «Канонических ответов» митрополита Иоанна Продрома // *Христианское чтение*. 2021. № 4. С. 215–226.

27. Баган и др. (2023) — *Баган В., свящ., Волужков Д. В., Гайдено П. И., Митрофанов А. Ю., Оспенников Ю. В., Тарнакин Н. А., Хохлов А. А., Шершинева-Цитильская И. А.* Принципы составительности и обвинительности в церковном судопроизводстве: сочетание элементов, тенденции, перспективы // *Христианское чтение*. 2023. № 3. С. 147–171.
28. Бочкарев (1906) — *Бочкарев В. А.* Историко-канонические очерки. Юхнов: Тип. Подземского, 1906. 8, 150, [2], 7 с.
29. Виноградов (2022) — *Виноградов А. Ю.* Роль архиепископа Нифонта в новгородских событиях 1136 г. // *Slovēne*. 2022. Vol. 11. № 2. С. 53–67.
30. Висковатый (1939) — *Висковатый К.* «К вопросу об авторе и времени написания „Слова к Изяславу о латинех“» // *Slavia*, 1939. № 4. С. 535–567.
31. Гагин (2015) — *Гагин И. А.* Русь XI–XII вв. и ее восточные соседи в международной политике раннего средневековья // *Исторический журнал: научные исследования*. 2015. № 1. С. 81–87.
32. Гагин (2009) — *Гагин И. А.* Русь, Булгария и Половецкая Степь (о значении брачных союзов при заключении политических договоров в эпоху раннего средневековья) // *Известия Самарского научного центра Российской академии наук*. 2009. Т. 11. № 6. С. 7–12.
33. Гайдено (2014) — *Гайдено П. И.* Частная жизнь древнерусского духовенства и его паствы: проблема интимности // *Кирик Новгородец и древнерусская культура: сборник: в 3 ч. Ч. 3 / Отв. ред. В. В. Мильков; Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого. Великий Новгород: НовГУ, 2014. С. 130–155.*
34. Гайдено (2018) — *Гайдено П. И.* К вопросу о каноническо-правовом статусе жен древнерусского духовенства (XI–XIII вв.) // *Христианское чтение*. 2018. № 5. С. 144–155.
35. Гальковский (1916) — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: в 2 т. Харьков: Епархиальная тип., 1916. Т. 1. 376 с.
36. Гальковский (1913) — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: в 2 т. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1913. Т. 2. 308 с.
37. Голубинский (1997) — *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 1, [1]: Период первый, киевский или домонгольский. Кн. 16: Первая половина тома. М.: Крутицкое Патриаршее подворье: Об-во любителей церковной истории, 1997. XXIV, 968 с.
38. Конявская (2001) — *Конявская Е. Л.* К вопросу об особенностях «Жития Авраамия Смоленского» // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2001. № 1 (3). С. 111–113.
39. Костромин (2011) — *Костромин К., свящ.* Проблема атрибуции «Слова Феодосия, игумена Печерского, о вере крестьянской и о латынской» // *Христианское чтение*. 2011. № 1 (36). С. 6–97.
40. Лавров (1870) — *Лавров А. Ф.* Вдовы священнослужители // *Христианское чтение*. 1870. № 12. С. 1019–1056; 1871. № 2. С. 343–382.
41. Лаушкин (2019) — *Лаушкин А. В.* Русь и соседи: история этноконфессиональных представлений в древнерусской книжности XI–XIII вв.: монография. М.: Ун-т Дмитрия Пожарского, 2019. 297 с.
42. Литвина, Успенский (2015) — *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* За что убили Ярополка Изяславича? // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2015. № 3 (61). С. 73–74.
43. Лушников (2020) — *Лушников А. А.* «Свой»/«чужой» в древнерусской книжности: «правoverные», «поганые», «латиняне» // «Свой» / «Чужой» в кросс-культурных коммуникациях стран Запада и России / [Репина Л. П., Лабутина Т. Л., Кузьмина М. В. и др.]; отв. ред. Т. Л. Лабутина; Российская академия наук, Институт всеобщей истории. СПб.: Алетейя, 2020. С. 147–164.
44. Мильков, Симонов (2011) — *Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: ученый и мыслитель // *Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты*. М.: Кругъ, 2011. Вып. VII. 544 с.
45. Морозова (2017) — *Морозова Л. Е.* Великие и неизвестные женщины Древней Руси. М.: Академический проект, 2017. 390, [1] с.
46. Мусин (2022) — *Мусин А. Е.* В поисках общины Древней Руси. URL.: <https://s-t-o-l.com/tserkov/27323-v-poiskakh-obshchiny-drevney-rusi/?ysclid=lxhуахуx5812823961> (дата обращения: 17.12.2024).

47. Назаренко (2016) — Назаренко А. В. «Кодекс Гертруды» после Гертруды: судьба книги на династических перекрестках XII в. // *Polystoria: Цари, святые, мифотворцы в средневековой Европе* / М. А. Бойцов, А. Ю. Виноградов, О. С. Воскобойников и др.; отв. ред. М. А. Бойцов, О. С. Воскобойников; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. С. 85–136.
48. Никодим Милаш (1907) — Никодим (Милаш Н. Т.), еп. Рукоположение как препятствие к браку: (Допустимость второбрачия для свящ. с канонич. точки зрения) / Пер. [и предисл.] Л. Н. Райча. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1907. [2], II, 46 с.
49. Оспенников (2020) — Оспенников Ю. В., Гайденок П. И. Церковный суд на Руси XI–XIV веков. Исторический и правовой аспекты: монография / [Санкт-Петербургская духовная академия, Общество изучения церковного права имени Т. В. Барсова (Барсовское общество)]. СПб.: Изд-во СПбДА, 2020. 257 с.
50. Охлупина (2022) — Охлупина И. С. «Отвратительная еда, плохой хлеб и безмерное пьянство»: трапезы турок, монголов и латинян глазами поздневизантийских авторов // *Античная древность и средние века*. 2022. Т. 50. С. 312–325.
51. Пиккио (2002) — Пиккио Р. Древнерусская литература / [Пер. с итал. М. Ю. Кругловой и др.]; [Предисл. А. С. Демина]. М.: Языки славян. культуры, 2002. 352 с.
52. Пихоя (2016) — Пихоя Р. Г. Возникновение памятников покаянной дисциплины Древней Руси в XI в. // *Пихоя Р. Г. Записки археографа*. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. С. 42–55.
53. Полонский (2018) — Полонский Д. Г. Феодосий «Грек», Климент Смолятич и безымянный патриарх // *Slověne*. 2018. Vol. 7. № 2. С. 8–46.
54. Русские княгини (2023) — Русские княгини и их дворы в XI–XVI веках / А. Л. Корзинин, В. В. Шишкин, Е. Л. Конявская [и др.]; под ред. А. Л. Корзинина; Северо-Западный институт управления РАНХиГС при Президенте РФ. М.; СПб.: Наука, 2023. 599 с.
55. Селезнев (2019) — Селезнев Ю. В. Русские внуки половецких князей (к вопросу о половецких родственных связях в политической борьбе на Руси в XI — первой половине XIII вв.) // *Золотоордынское обозрение*. 2019. Т. 7. № 2. С. 225–241.
56. Сили (2014а) — Сили Ш. Кодекс Гертруды. Ч. I: Новое прочтение иконографической программы // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2014. № 3 (57). С. 90–109.
57. Сили (2014б) — Сили Ш. Кодекс Гертруды. Ч. II: Уточнение датировки // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2014. № 4 (58). С. 64–74.
58. Смирнов (2004) — Смирнов С. И. Древнерусский духовник. М.: ПСТБИ, 2004. 553, [1] с.
59. Толочко (2013) — Толочко П. П. Династические браки на Руси XII–XIII вв. СПб.: Алетейя, 2013. 189, [1] с.
60. Успенский (2013) — Успенский Ф. Б., Литвина А. Ф. «Не достойт ея пояти»: Почему новгородский епископ Нифонт не хотел венчать Святослава Ольговича? // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2013. № 3. С. 79–80.
61. Цыпин (2009) — Цыпин В. А., прот. Каноническое право. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2009. 863 с.
62. Чибисов (2014) — Чибисов Б. И. Термин «латиняне» в византийских и древнерусских письменных источниках (до начала XIII века) // *Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях*. 2014. № 1. С. 73–98.
63. Шайкин (2020а) — Шайкин А. А. Жанровое своеобразие Жития Авраамия Смоленского // *Ученые записки Орловского государственного университета*. 2020. № 3 (88). С. 91–98.
64. Шайкин (2020б) — Шайкин А. А. Интертексты Жития Авраамия Смоленского // *Герменевтика древнерусской литературы*. 2020. № 19. С. 450–473.
65. Ячменик (2023) — Ячменик В. А. «Древнерусский духовник» в эпоху Модерна: Концепт «покаяльная семья» и его религиозно-философские основания в понимании С. И. Смирнова // *Диалог со временем*. 2023. № 82. С. 94–105.

*И. А. Пибаяев*

## Нормативные правовые акты, регламентирующие социальные права священнослужителей Русской Православной Церкви: некоторые зарисовки об источниках регулирования статуса духовенства

УДК 271.2-725:342.7:349.3  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_129  
EDN PDHRAZ



*Аннотация:* В 2024 году Барсовское общество запустило научно-издательский проект «Источники канонического и церковного права Русской Церкви», направленный на систематизацию и анализ корпуса церковно-правовых источников Русской Православной Церкви. Настоящая статья раскрывает сложившуюся систему современных источников права Российской Федерации, определяющую правовое положение священнослужителей. В частности, автором ввиду ограниченного объема статьи намеренно опускаются положения Конституции России и нормы международного права, они будут изложены в полном варианте работы, и рассматривается одна группа — нормативные правовые акты, регламентирующие социальные права священнослужителей (заработную плату, страховой стаж, пенсионное обеспечение). Делается вывод о разновекторной направленности внесения изменений в законодательство, затрагивающее положение священнослужителей. Предполагается, что исследование станет частью комплексного монографического исследования, охватывающего все действующие акты российского законодательства, так или иначе связанные с правовым положением священнослужителей.

*Ключевые слова:* священнослужители, этицизация, статус, автономия, религиозные организации, конституции, источники права, федеральные законы.

*Об авторе:* **Игорь Александрович Пибаяев**

Кандидат юридических наук, доцент, доцент кафедры государственно-правовых дисциплин Волго-Вятского института (филиала) Университета им. О. Е. Кутафина, преподаватель Центра подготовки церковных специалистов Вятской епархии Русской Православной Церкви (Вятское Духовное училище).

E-mail: igor-pibayev@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2332-0309>

*Для цитирования:* Пибаяев И. А. Нормативные правовые акты, регламентирующие социальные права священнослужителей Русской Православной Церкви: некоторые зарисовки об источниках регулирования статуса духовенства // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 129–142.

*Финансирование:* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-78-01013 («Правовой статус религиозных служителей в России и зарубежных странах: метаморфозы государственного регулирования и вызовы современности»): URL: <https://rscf.ru/project/23-78-01013/>

Статья поступила в редакцию 10.01.2025; одобрена после рецензирования 23.01.2025; принята к публикации 24.01.2025.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

---

Igor A. Pibaev

## Normative Legal Acts Regulating Social Rights of Clergy of Russian Orthodox Church: Some Sketches on Sources of Regulation of Clergy Status

UDK 271.2-725:342.7:349.3

DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_129

EDN PDHPAZ



*Abstract:* In 2024, the Barsov Society launched the scientific publishing project “Sources of Canon and Church Law of the Russian Church” aimed at systematizing and analyzing the corpus of church legal sources of the Russian Orthodox Church. This article presents the existing system of current legal sources of the Russian Federation, which determines the legal status of clergy. In particular, due to the limited volume of the article, provisions of the Constitution of Russia and norms of international law are deliberately omitted, being left for presentation in the full version of the research, and just one group – regulatory legal acts concerning the social rights of clergy (wages, insurance experience, pension provision) are considered. It is concluded that introduction of legislative changes affecting the status of clergy is multi-vector in nature. The study is assumed to become part of a comprehensive monographic research that is to cover all current acts of Russian legislation, which in one way or another relate to the legal status of clergy.

*Keywords:* clergy, etatization, status, autonomy, religious organizations, constitutions, sources of law, federal laws.

*About the author:* **Igor Aleksandrovich Pibaev**

Candidate of Juridical Sciences; Docent; Associate Professor of the Department of State Legal Disciplines at the Volga-Vyatka Institute (branch) of the Kutafin Moscow State Law University; Lecturer at the Training Center for Church Specialists of the Vyatka Diocese of the Russian Orthodox Church (Vyatka Theological School).

E-mail: igor-pibayev@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2332-0309>

*For citation:* Pibaev I. A. Normative Legal Acts Regulating Social Rights of Clergy of Russian Orthodox Church: Some Sketches on Sources of Regulation of Clergy Status. *Khristsianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 129–142.

*Funding:* The study was funded by a grant from the Russian Science Foundation No. 23-78-01013 (“Legal Status of Clerics in Russia and Foreign Countries: Metamorphosis of State Regulation and Challenges of Modernity”). URL: <https://rscf.ru/project/23-78-01013/>

The article was submitted 10.01.2025; approved after reviewing 23.01.2025; accepted for publication 24.01.2025.

Действующее российское законодательство не содержит определения понятий «религиозный служитель», «священнослужитель», «духовенство», «религиозный персонал» и др. Вместе с тем термин «священнослужитель» повсеместно используется в российских нормативных правовых актах. Рассмотрение источников регулирования правового статуса священнослужителей представляется важной задачей, необходимой для определения их правового положения (см.: [Гайденко, Волужков, 2024; Гайденко, 2023]), механизмов взаимодействия священнослужителей с органами публичной власти и общественными институтами. Развитие общественных отношений, изменение государственной политики приводит к принятию новых нормативных правовых актов. Возникает необходимость систематизации источников права. «Ясное понимание особенностей системы источников права в конкретный период времени, — как верно указывает Ю. В. Оспенников, — является критически важным для адекватного познания церковного права или отдельных его институтов» [Оспенников, 2023, 187].

Священнослужители в Русской Православной Церкви подразделяются на три степени иерархического священства: епископы, пресвитеры и диаконы. Но для законодателя иерархическое устройство не имеет значения, поэтому под термином «священнослужитель» в работе будем иметь в виду все три степени священства.

В нашем исследовании мы рассматриваем систему законодательства в широком смысле, включая в законодательство о статусе священнослужителей не только законы, но и подзаконные нормативные правовые акты. Мы остановимся на анализе тех норм, которые затрагивают социальные права священнослужителей — если не самую, то одну из самых чувствительных и значимых проблем современного статуса священнослужителей Русской Православной Церкви (см.: [Гайденко, 2023, 8]).

## **Нормы о материальном вознаграждении священнослужителей**

Пункт 4 статьи 24 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 № 125-ФЗ (далее — ФЗ «О свободе совести») предусматривает: «Работники религиозных организаций, а также священнослужители подлежат социальному обеспечению, социальному страхованию и пенсионному обеспечению в соответствии с законодательством Российской Федерации».

На священнослужителей распространяется конституционная норма о гарантированном минимальном размере оплаты труда (далее — МРОТ). Статья 1 Федерального закона от 19.06.2000 № 82-ФЗ (ред. от 27.11.2023) «О минимальном размере оплаты труда» (далее — ФЗ «О МРОТ») установила размер федерального МРОТ в 2023 г.: 19242 руб. Это означает, что никакие организации не могут платить своим работникам меньше указанной суммы, в противном случае установлен штраф в размере 50000 руб. (ст. 5.27 КоАП РФ). Конечно, мы не берем во внимание ситуации, когда работник трудится на условиях неполной занятости либо работает по совместительству (внутреннему или внешнему).

Но кроме МРОТ, установленного на всей территории России, Трудовой кодекс РФ (далее — ТК РФ) в ст. 133.1. предусматривает возможность региональным соглашением о минимальной заработной плате установить размер минимальной заработной платы в субъекте Российской Федерации.

Данная статья также предусматривает, что региональный размер заработной платы устанавливается соглашениями о минимальной заработной плате между органом власти субъекта Российской Федерации, региональными объединениями профсоюзов и объединениями работодателей.

В связи с этим в 2016 г. предстоятель Русской Православной Церкви Патриарх Кирилл обратился с предложением к депутатам Государственной Думы инициировать внесение изменений в Трудовой кодекс РФ. В 2018 г. данная инициатива нашла свое воплощение в новой статье 345.1 Трудового кодекса, предусмотревшей упрощенный порядок отказа религиозных организаций от участия в региональных

соглашениях о минимальной заработной плате. Теперь религиозные организации при отказе в подписании соглашения о региональном МРОТ вправе не прикладывать к указанному отказу протокол консультаций с профсоюзом работников религиозной организации и предложения по срокам повышения минимальной заработной платы работников до размера, предусмотренного указанным соглашением. Руководитель Правового управления Московской Патриархии игум. Ксения (Чернега), комментируя причины такой инициативы, в одном из интервью отметила, что существует невозможность соблюдения требования о минимальной заработной плате «отдаленными сельскими приходами» («Священное» рабочее место).

На сегодняшний день следующие субъекты установили размер МРОТ выше федерального:

– г. Москва – 29389 руб. (Соглашение о минимальной заработной плате в городе Москве на 2024 г. от 02.12.2023 № 77-1532);

– Московская область – 21000 руб. (Соглашение о минимальной заработной плате в Московской области от 20.12.2023 № 195);

– г. Санкт-Петербург – 25000 рублей (Региональное соглашение о минимальной заработной плате в Санкт-Петербурге на 2023–2024 гг. от 14.11.2023 № 382/23-С);

– Ленинградская область – 20125 рублей (Региональное соглашение о минимальной заработной плате в Ленинградской области на 2024 г. от 23.11.2023);

– Республика Башкортостан – 20339 руб. (для работников, работающих на территории Республики, за исключением работников организаций, финансируемых из федерального бюджета, бюджета Республики, местных бюджетов и государственных внебюджетных фондов, а также некоммерческих организаций – Соглашение о минимальной заработной плате в Республике Башкортостан на 2023–2025 гг. от 28.12.2022);

– Республика Татарстан (Татарстан) – 22020 руб. (для работников Республики, кроме работников организаций, финансируемых из федерального бюджета, бюджета Республики и местных бюджетов – Соглашение о минимальной заработной плате в Республике Татарстан от 27.12.2023 № 1151-с);

– Алтайский край – 21070 руб. (для работников внебюджетной сферы (без учета выплат за работу в местностях с особыми климатическими условиями и иных компенсационных выплат, предоставляемых в соответствии с действующим законодательством, соглашениями и коллективными договорами – Региональное соглашение о размере минимальной заработной платы в Алтайском крае на 2022–2024 гг. от 25.11.2021 № 142-с));

– Краснодарский край – 20204,1 руб. (для работников, работающих на территории края, за исключением работников организаций, финансируемых из федерального, краевого и муниципальных бюджетов – Региональное соглашение о минимальной заработной плате в Краснодарском крае на 2022–2024 гг. (Решение Краснодарской краевой трехсторонней комиссии по регулированию социально-трудовых отношений от 30.12.2021 № 11-1));

– Ставропольский край – 22740 руб. (Соглашение на 2022–2024 годы – Распоряжение Правительства Ставропольского края от 09.02.2022 № 50-рп);

– Волгоградская область – 21166,2 руб. (для внебюджетной сферы – в размере 1,1 МРОТ на текущий год – Региональное соглашение о минимальной заработной плате в Волгоградской области от 27.12.2023 № С-55/2023);

– Калининградская область – 20000 руб. (Региональное соглашение о минимальной заработной плате в Калининградской области от 21.12.2023);

– Кемеровская область – Кузбасс – 22992 руб. (Кузбасское региональное соглашение на 2022–2024 годы от 07.10.2021 № 12);

– Ростовская область – 23090,4 руб. (Ростовское областное трехстороннее (региональное) соглашение на 2023–2025 гг. от 23.11.2022 № 14);

– Самарская область – 20204,1 руб. (для работников, работающих на территории области, за исключением работников организаций, финансируемых из федерального, областного и местных бюджетов, государственных внебюджетных фондов

и некоммерческих организаций — в размере 1,05 МРОТ — Региональное соглашение о минимальной заработной плате в Самарской области от 08.08.2024);

— Тульская область — 20650 руб. для работников внебюджетной сферы (Региональное соглашение о минимальной заработной плате в Тульской области от 10.10.2023).

Еще в трех субъектах региональный МРОТ либо равен 20000 руб., либо менее: Омская область — 19500, Саратовская область — 20000, Ульяновская область — 19800 руб. (Размеры МРОТ в субъектах РФ).

Анализ представленных данных показывает значительное превышение региональным МРОТ федерального только в шести субъектах: в Москве, Санкт-Петербурге, Ростовской и Кемеровской областях, Ставропольском крае, Республике Татарстан. В Москве — в 1,53, в Санкт-Петербурге — в 1,3, Ростовской области — в 1,2 раза, в Республике Татарстан — 1,15, Кемеровской области-Кузбасс — 1,19, в Ставропольском крае — в 1,18. В остальных МРОТ колеблется от 19500 руб. (Омская область — 1,013) до 21166,2 руб. (Волгоградская область — 1,1).

Получается, что значительным образом корректировать зарплату в религиозных организациях пришлось бы только в Москве и Санкт-Петербурге, на территории которых сложно отыскать «отдаленные сельские приходы». Кроме того, если мы обратимся к нормам церковного права (правда, это выходит за рамки нашего исследования, но уместно для понимания сути вопроса), то еще в 2013 г. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви с целью изменения в лучшую сторону материального обеспечения духовных лиц принял «Положение о материальной и социальной поддержке священнослужителей, церковнослужителей и работников религиозных организаций Русской Православной Церкви, а также членов их семей» (Положение о материальной и социальной поддержке).

Полагаем, что главной причиной внесения изменений послужило отсутствие первичных профсоюзных организаций в структурах религиозных организаций и стремление избежать «намеков» на их существование. Возможно, что в решении прослеживаются отголоски обстоятельств дела, рассмотренного Европейским Судом по правам человека по делу «Профсоюз „Добрый пастырь“ против Румынии», когда группа священнослужителей предприняла попытку создать профсоюз «Добрый пастырь» без благословения правящего епископа (Sindicatul “Păstorul Cel Bun”).

Подводя итог, отметим, что действующее законодательство обеспечивает уровень денежного содержания священнослужителей в размере не ниже федерального МРОТ, но не гарантирует его повышения в случае осуществления служения в субъекте, в котором действует соглашение о региональном МРОТ (см.: [Пибаев, 2019а]). По нашему мнению, установленный подход противоречит социальному характеру нашего государства, хотя автор признает полемичность такого утверждения.

## **Нормы о налогообложении священнослужителей**

Физические лица, трудоустроенные в религиозных организациях, а также священнослужители получают доход, подлежащий налогообложению. Порядок и размер уплаты налога на доходы физических лиц (далее — НДФЛ) определяется гл. 23 Налогового кодекса РФ (далее — НК РФ). М. О. Шахов верно подчеркивает: «Религиозные организации, как и любые другие организации, являются налоговыми агентами в отношении своих работников, т. е. исчисляют, удерживают НДФЛ из заработной платы и перечисляют в бюджет. Ни для религиозных организаций, ни для их работников по этому налогу не предусмотрено никаких особых правил или льгот. Налоговая ставка установлена ст. 224 НК РФ в размере 13%, кроме некоторых специально предусмотренных этой же статьей случаев, не имеющих отношения к заработной плате» [Шахов, 2011, 219–220].

Вместе с тем с 01 января 2025 г. вступают в силу значительные изменения — вводится многоступенчатая прогрессивная шкала НДФЛ, предусматривающая ставки от 13% до 22%. Отдельно в законе установлены исключения для участников

Специальной военной операции, которых повышение НДФЛ не касается, а также для дополнительных выплат и надбавок, которые получают граждане, работающие в районах Крайнего Севера, приравненных к ним местностях, в других регионах с неблагоприятными или особыми климатическими и экологическими условиями. Изменения предусматривают пятиступенчатую шкалу НДФЛ: при годовом доходе до 2,4 млн руб. — 13%; от 2,5 до 5 млн руб. — 15% с суммы, превышающей 2,4 млн руб.; от 5 до 20 млн руб. — 18% с суммы, превышающей 5 млн руб.; от 20 до 50 млн руб. — 20% с суммы, превышающей 20 млн руб.; свыше 50 млн руб. — 22% с суммы, превышающей 50 млн руб.

Если священнослужитель получит доход в 2025 г. более 200 тыс. руб. в месяц (что представляется, конечно, маловероятным, но не невозможным), то ему придется заплатить 15% НДФЛ к сумме превышения над пороговыми уровнями.

Одинаково осуществляется налогообложение священнослужителей и другими видами налогов, установленных законодательством Российской Федерации (транспортного, земельного, на имущество физических лиц) с иными субъектами права. К примеру, если священнослужитель является пенсионером, то он освобождается от уплаты налога на имущество, но не в силу своего «религиозного статуса», а на общих основаниях. Налоговый кодекс предусматривает льготное налогообложение только для самих религиозных организаций.

Следовательно, в налоговом законодательстве нет льгот для священнослужителей Русской Православной Церкви, основанных на их статусе, обложение налогами происходит по ставкам, одинаковым для всех физических лиц (см.: [Пибаев, 2019б, 74]).

## **Нормы о пенсионном страховании и социальном обеспечении священнослужителей**

Действующее федеральное законодательство относит священнослужителей к застрахованным лицам<sup>1</sup>, подлежащим, в том числе, обязательному социальному страхованию на случай временной нетрудоспособности и в связи с материнством<sup>2</sup>. Периоды деятельности в качестве священнослужителя включаются в страховой стаж<sup>3</sup>; для них

---

<sup>1</sup> В Федеральном законе от 15.12.2001 № 167-ФЗ (ред. от 25.12.2023) «Об обязательном пенсионном страховании в Российской Федерации» в абз. 7 ч. 1 ст. 7 устанавливается понятие и перечень «застрахованных лиц»: «Застрахованные лица — лица, на которых распространяется обязательное пенсионное страхование в соответствии с настоящим Федеральным законом. Застрахованными лицами являются *священнослужители*, являющиеся гражданами Российской Федерации, постоянно или временно проживающими на территории Российской Федерации иностранными гражданами или лицами без гражданства (за исключением иностранных граждан, осуществляющих в Российской Федерации трудовую деятельность в соответствии со статьей 13.5 Федерального закона от 25 июля 2002 года № 115-ФЗ „О правовом положении иностранных граждан в Российской Федерации“), а также временно пребывающими на территории Российской Федерации иностранными гражданами или лицами без гражданства (за исключением высококвалифицированных специалистов в соответствии с Федеральным законом от 25 июля 2002 года № 115-ФЗ „О правовом положении иностранных граждан в Российской Федерации“ и иностранных граждан, осуществляющих в Российской Федерации трудовую деятельность в соответствии со статьей 13.5 Федерального закона от 25 июля 2002 года № 115-ФЗ „О правовом положении иностранных граждан в Российской Федерации“))» (ФЗ № 167).

<sup>2</sup> В п. 5 ч. 1 ст. 2 Федерального закона от 29.12.2006 № 255-ФЗ (ред. от 25.12.2023) «Об обязательном социальном страховании на случай временной нетрудоспособности и в связи с материнством» говорится, что «*священнослужители* <...> подлежат обязательному социальному страхованию на случай временной нетрудоспособности и в связи с материнством» (ФЗ № 255).

<sup>3</sup> В соответствии с абз. 8 п. 2 Приказа Минтруда России от 09.09.2020 № 585н (ред. от 27.05.2024) «Об утверждении Правил подсчета и подтверждения страхового стажа для определения размеров пособий по временной нетрудоспособности, по беременности и родам» (Зарегистрировано в Минюсте России 25.09.2020 № 60040) *периоды деятельности в качестве священнослужителя включаются в страховой стаж* (Приказ Минтруда № 585н).

определен порядок выдачи листка нетрудоспособности (предоставление оплачиваемого больничного)<sup>4</sup>.

Казалось бы, что никаких особенностей в вопросах социального обеспечения священнослужителей не предусмотрено, их положение одинаково с другими гражданами нашей страны. Но не все так однозначно.

В этой связи интерес для нашего исследования представляет ряд писем Пенсионного фонда Российской Федерации (далее также – ПФ РФ) и Министерства финансов Российской Федерации (далее также – Минфин РФ).

Вместе с тем, прежде чем перейдем к рассмотрению их содержания, считаем уместным обозначить вообще возможность рассмотрения писем в качестве источника права, не вдаваясь, конечно, в широкую дискуссию. В системе российского правового регулирования акты, содержащие разъяснения действующего законодательства и обладающие нормативными свойствам, легитимированы Постановлением Конституционного Суда РФ от 31.03.2015 № 6-П (Постановление КС РФ № 6-П). Критерии, позволяющие определить присутствие нормативных свойств у правового акта, дополнительно раскрыты Верховным Судом РФ в постановлении Пленума от 25.12.2018 № 50 (Постановление Пленума ВС РФ № 50). Т. П. Ведешкина подчеркивает: «Формально письма и рекомендации органов исполнительной власти не являются нормативными, суды все чаще квалифицируют их как обладающие нормативными свойствами» [Ведешкина, 2021, 8]. Таким образом, здесь и далее мы будем рассматривать касающееся священнослужителей содержание писем органов исполнительной власти в качестве актов, обладающих нормативными свойствами.

Первым подобным документом, имеющим важное значение для нашего исследования, является Письмо Пенсионного фонда РФ от 18.04.2005 № ЛЧ-25-26/3935 «Об оценке пенсионных прав граждан из числа священнослужителей» (Письмо ПФ РФ № ЛЧ-25-26/3935).

Его принятию предшествовало заключение Соглашения о сотрудничестве между Пенсионным фондом Российской Федерации и Московской Патриархией от 02 февраля 2004 года (далее – Соглашение; Соглашение о сотрудничестве). В Соглашении содержатся два ключевых положения, объясняющие дальнейшее решение вопроса о пенсиях духовенства. Так, по ст. 2 Соглашения ПФ РФ «обязуется осуществлять всестороннее содействие епископату, священнослужителям, монашествующим... в реализации ими права на трудовую пенсию в полном объеме, в том числе с учетом периодов их деятельности до 1990 года», а в соответствии со ст. 3 Русская Православная Церковь «обязуется проработать вопрос о возможности уплаты за каждого священнослужителя и монашествующего страховых взносов на обязательное пенсионное страхование в виде фиксированного платежа для реализации ими права на трудовую пенсию за период после 1 января 2002 года, включая представление в органы ПФ РФ сведений о каждом священнослужителе и монашествующем для регистрации его в системе индивидуального (персонифицированного) учета» (Соглашение о сотрудничестве).

Итак, в письме ПФ РФ однозначно, со ссылкой на Приказ Министерства здравоохранения и социального развития Российской Федерации от 24.11.2004 № 280 (зарегистрировано в Минюсте России 30.12.2004 № 6253) (далее – Приказ Минздрава № 280)<sup>5</sup>, указано на обязательность включения периодов работы священнослужителей в религиозных организациях и участия их в совершении религиозных обрядов до вступления в силу Закона РСФСР от 25.10.1990 № 267-1 «О свободе вероисповеданий» (Закон РСФСР № 267-1) в общий трудовой стаж в случае подтверждения указанных периодов

<sup>4</sup> В соответствии с абз. 5 п. 1 Приказа Минздрава России от 23.11.2021 № 1089н (ред. от 13.12.2022) «Об утверждении Условий и порядка формирования листков нетрудоспособности в форме электронного документа и выдачи листков нетрудоспособности в форме документа на бумажном носителе в случаях, установленных законодательством Российской Федерации» (Зарегистрировано в Минюсте России 29.11.2021 № 66067) определен порядок выдачи листка нетрудоспособности для священнослужителей (Приказ Минздрава № 1089н).

<sup>5</sup> Утратил силу.

документами в общеустановленном порядке. При этом в приказе отмечалось, что понятие «священнослужитель» в законодательстве не раскрывается, а следовательно, отнесение конкретных лиц к духовенству остается в ведении религиозных организаций.

Также в письме подчеркивалась возможность для священнослужителя представить в ПФ РФ справку из Епархиального управления о своей заработной плате в период до 25 октября 1990 г. в целях возможного учета размера зарплаты при уточнении величины расчетного пенсионного капитала по состоянию на 1 января 2002 г.

Главная причина, побудившая ПФ РФ выступить с разъяснениями по вопросам пенсионного обеспечения духовенства, заключалась в настойчивых просьбах религиозных организаций решить проблему с учетом «советского» стажа (Пенсию будут получать все священнослужители; Соглашение о сотрудничестве). Дело в том, что до момента вступления в силу Закона РСФСР от 25 октября 1990 г. № 267-1 лица, которые стали священнослужителями до 25 октября 1990 г., «не имели возможности учесть в трудовом стаже периоды служения (работы) в религиозных организациях или участия в религиозных обрядах до вступления в силу вышеупомянутого закона»<sup>6</sup>.

Попытка решения вопроса принималась и ранее. В частности, указание Министерства социальной защиты населения РСФСР от 6 декабря 1991 г. № 1-112-У (далее — Указание) подобно приказу № 280, предусматривало учет «советского стажа» священнослужителей до 25.10.1990 г. (Указание). Однако Указание утратило силу в связи с Постановлением Минтруда РФ от 20.06.1997 г. № 32 (Постановление Минтруда № 32), и решение вопроса зависло до 2004 г.

В 2006 г. ПФ РФ, желая окончательно поставить точку в вопросе пенсионного обеспечения духовенства, запрашивал Канцелярию Святейшего Патриарха о перечне лиц, принимающих участие в совершении религиозных обрядов, для использования в работе по учету их стажа до 25 октября 1990 г.

Полученный ответ был отражен в Письме ПФ РФ от 9 июня 2006 г. № ЛЧ-25-26/6167 «О пенсионном обеспечении священнослужителей»: «В ответ на запрос сообщая, что в период до 25 октября 1990 г. сводного перечня лиц, принимающих участие в совершении религиозных обрядов, не существовало. В этой связи в спорных случаях отделениям Пенсионного фонда РФ необходимо обращаться за подтверждением стажа лиц, участвующих в религиозных обрядах, в Епархиальные управления» (Письмо ПФ РФ № ЛЧ-25-26/6167; Письмо из Канцелярии Святейшего Патриарха).

Из изложенного следует, что вопрос был решен окончательно и священнослужители, которые оформили пенсию с июля 2001 г. по март 2005 г., получили право на перерасчет назначенных пенсий с учетом периодов служения в религиозных организациях до 25 октября 1990 г. Для этого им нужно было предоставить справку в ПФ РФ за подписью секретаря Епархиального управления.

Вторым существенным документом является Письмо Министерства финансов Российской Федерации от 25.10.2018 № 03-15-06/76716 «О страховых взносах с денежного содержания священнослужителей» (Письмо Минфина № 03-15-06/76716)<sup>7</sup>, посвященное разъяснению вопроса порядка начисления страховых взносов на денежные средства, получаемые за свою деятельность священнослужителями. Почему возникла необходимость соответствующих разъяснений?

Дело в том, что в Русской Православной Церкви священнослужители не заключают с религиозными организациями трудовых либо гражданско-правовых договоров

<sup>6</sup> Статья 31 Закона РСФСР от 25.10.1990 № 267-1 (ред. от 27.01.1995) «О свободе вероисповеданий» гласила: «Граждане, включая священнослужителей, работающие в религиозных объединениях, на их предприятиях и в учреждениях, подлежат социальному обеспечению и социальному страхованию наравне с рабочими и служащими государственных и общественных предприятий, учреждений и организаций» (Закон РСФСР № 267-1). Закон вступил в силу в день официального опубликования — 25 октября 1991 г. Вопрос уплаты взносов и их размера стал предметом обсуждения. См.: (Письмо Б. Н. Ельцину от патр. Алексия II).

<sup>7</sup> Приводится в сокращении.

для совершения богослужений и иных религиозных обрядов, а совершают служение на основании указа руководителя религиозной организации и получают за это денежное содержание.

Министерство финансов РФ, ссылаясь на положения федеральных законов, указало, что священнослужители относятся к числу застрахованных лиц по обязательному пенсионному страхованию и обязательному социальному страхованию на случай временной нетрудоспособности и в связи с материнством. Именно поэтому религиозные организации являются плательщиками страховых взносов с сумм денежного содержания, выплачиваемых священнослужителям за совершение по указу руководителей религиозных организаций богослужений и иных религиозных обрядов, и, соответственно, указанные суммы денежного содержания священнослужителей являются объектом обложения страховыми взносами в общеустановленном порядке на основании подп. 1 п. 1 ст. 420 Налогового кодекса (Письмо Минфина № 03-15-06/76716).

Следовательно, религиозные организации должны осуществлять выплаты страховых взносов в отношении своих священнослужителей в размере 30,2%<sup>8</sup> (общеустановленные тарифы страховых взносов) на официально начисляемое им денежное содержание<sup>9</sup>.

Важные изменения, касающиеся страховых взносов и их размера, были приняты Федеральным законом от 12.07.2024 № 176-ФЗ «О внесении изменений в части первую и вторую Налогового кодекса Российской Федерации, отдельные законодательные акты Российской Федерации и признании утратившими силу отдельных положений законодательных актов Российской Федерации» (далее — ФЗ № 176). Так, п. 1 ст. 427, определяющий категории плательщиков «пониженных тарифов страховых взносов», дополняется подп. 23, относящим к ним централизованные религиозные организации и религиозные организации, входящие в структуру централизованных религиозных организаций.

Для таких религиозных организаций с 2025 г. применяется единый пониженный тариф страховых взносов в размере 0,0% свыше единой предельной величины базы для исчисления страховых взносов и единый пониженный тариф страховых взносов в размере 7,6% в пределах установленной единой предельной величины базы для исчисления страховых взносов (подп. 4 ст. 33.4 ФЗ № 167). Причем данный тариф применяется вне зависимости от применения религиозными организациями упрощенной системы налогообложения. Пониженный тариф страховых взносов применяется по 31 декабря 2026 г. включительно (ч. 7 ст. 8 ФЗ № 176).

Следовательно, в отношении денежного содержания священнослужителей будут действовать пониженные тарифы страховых взносов в период с 01 января 2025 г. по 31 декабря 2026 г.

Рассмотрим на конкретном примере. Если священнослужитель получал ежемесячно 35000 руб., то религиозная организация, в которой он осуществляет свое служение, должна была начислить взносы в размере 30%.  $35000 \times 30\% = 10500$  руб. Применение пониженного тарифа сильно уменьшит сумму взносов:  $35000 \times 7,6\% = 2660$  руб., что уменьшит бремя расходов религиозной организации.

С учетом изложенного нормативного регулирования уплаты страховых взносов отметим, что священнослужители наравне со всеми гражданами РФ могут получить следующие виды пенсий. Во-первых, страховая пенсия. В настоящее время еще действует переходный период, введенный после повышения пенсионного возраста в 2018 г. В 2024 г. на пенсию может выйти священнослужитель 1961 г. рожд. Однако

---

<sup>8</sup> Базовые тарифы взносов, предусмотренных НК РФ, и минимальная ставка взносов на травматизм.

<sup>9</sup> Применительно к Русской Православной Церкви размер денежного содержания определяется штатным расписанием прихода. Штатное расписание утверждается протоколом Приходского собрания, которое, в свою очередь, подлежит обязательному утверждению Епархиальным архиереем.

для этого необходимо, чтобы одновременно выполнялось несколько условий: 1) достижение 63-летнего возраста; 2) не менее 15 лет страхового стажа; 3) наличие не менее 28,2 пенсионных коэффициентов. Условия не являются перманентными: в 2025 г. уже надо иметь не менее 30 пенсионных коэффициентов, а с 2028 г. — достичь 65 лет.

Во-вторых, можно стать получателем социальной пенсии. Возраст выхода на социальную пенсию по старости для мужчин в 2024 г. — 68 лет, а в 2028 г. станет 70 лет. Данный вид пенсии священнослужитель будет получать, если по каким-то причинам не будет иметь необходимого стажа и пенсионных коэффициентов.

В-третьих, существует возможность получить накопительную пенсию. Она формировалась на специальном лицевом счете каждого человека с 2002 г. до 2014 г. (когда была «заморожена») за счет страховых взносов от работодателя. Если в указанный период религиозная организация осуществляла их отчисления, то денежные средства успели накопиться. Если священнослужитель был рукоположен в священный сан после 2014 г. и ранее не трудился на светской работе, то данный вид пенсии у него не формировался.

Отдельного внимания заслуживает вопрос об индексации пенсии священнослужителю, который продолжает осуществлять свое служение в религиозной организации. С 01 января 2025 г. вступит в силу Федеральный закон от 8 июля 2024 г. № 173-ФЗ «О внесении изменений в статью 17 Федерального закона „Об обязательном пенсионном страховании в Российской Федерации“ и статью 26.1 Федерального закона „О страховых пенсиях“» (ФЗ № 173), следовательно, в 2025 г. работающие пенсионеры получают пенсию с учетом индексации 2025 г. Но саму сумму индексации за 2016–2024 гг. работающие пенсионеры смогут получить только после того, как завершат свою трудовую деятельность (Индексация пенсий).

Таким образом, если священнослужитель стал пенсионером с 2016 г. по 2024 г., то его пенсия не подлежала ежегодной индексации, т. к. он официально продолжал осуществлять свое служение, а бухгалтерия прихода отчисляла страховые взносы на сумму полученного им денежного содержания. Ежегодная индексация пенсии в указанный период была бы возможна только в случае, если бы он продолжал свое служение без официального оформления.

### **Изменения в индивидуальном (персонифицированном) учете в системах обязательного пенсионного страхования и обязательного социального страхования**

В завершение рассмотрим некоторые вопросы отчетности религиозных организаций в отношении священнослужителей.

Раньше сведения о трудовой деятельности сотрудников подавали в ПФ РФ по форме СЗВ-ТД. Однако для священнослужителей существовало исключение. Правовое управление Московской Патриархии указывало, что «на священнослужителей сведения о трудовой деятельности (СЗВ-ТД) в отсутствие заключенных с ними трудовых договоров не формировались. Хотя обязанность представления религиозными организациями в отношении священнослужителей сведений о застрахованных лицах по формам СЗВ-М и СЗВ-СТАЖ сохранилась» (Требуется ли предоставлять сведения).

С 2023 г. ПФ РФ и Фонд социального страхования объединились в одно ведомство — Социальный фонд России (далее — СФР). В связи с этим были отменены многие отчетные документы, в том числе СЗВ-ТД, и введена новая Единая форма сведений — ЕФС-1 (Приказ СФР № 2281), которая применяется с 01.01.2024 г., в том числе в отношении священнослужителей. Сохранилась обязанность для религиозных организаций подавать в Федеральную налоговую службу ежемесячно «Отчет по персонифицированным сведениям о физических лицах» с расшифровкой полученной денежной суммы и ежеквартально — «Расчет по страховым взносам».

## Заключение

Подводя итог, отметим существование на федеральном уровне значительного массива нормативных правовых актов, посвященных социальным гарантиям священнослужителей. В частности, располагая их по юридической силе<sup>10</sup>, это:

— Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 № 125-ФЗ;

— Налоговый кодекс РФ;

— Трудовой кодекс РФ;

— Федеральный закон от 15.12.2001 № 167-ФЗ «Об обязательном пенсионном страховании в Российской Федерации»;

— Федеральный закон от 29.12.2006 № 255-ФЗ «Об обязательном социальном страховании на случай временной нетрудоспособности и в связи с материнством»;

— Приказ Минтруда России от 09.09.2020 № 585н «Об утверждении Правил подсчета и подтверждения страхового стажа для определения размеров пособий по временной нетрудоспособности, по беременности и родам»;

— Приказ Минздрава России от 23.11.2021 № 1089н «Об утверждении Условий и порядка формирования листков нетрудоспособности в форме электронного документа и выдачи листков нетрудоспособности в форме документа на бумажном носителе в случаях, установленных законодательством Российской Федерации»;

— Приказ СФР от 17.11.2023 № 2281 «Об утверждении единой формы „Сведения для ведения индивидуального (персонифицированного) учета и сведения о начисленных страховых взносах на обязательное социальное страхование от несчастных случаев на производстве и профессиональных заболеваний (ЕФС-1)“ и порядка ее заполнения»;

— Письмо Пенсионного фонда РФ от 18.04.2005 № ЛЧ-25-26/3935 «Об оценке пенсионных прав граждан из числа священнослужителей»;

— Письмо Пенсионного фонда РФ от 09.06.2006 № ЛЧ-25-26/6167 «О пенсионном обеспечении священнослужителей»;

— Письмо Министерства финансов Российской Федерации от 25.10.2018 № 03-15-06/76716 «О страховых взносах с денежного содержания священнослужителей».

Вместе с тем содержащиеся в них нормы, за некоторым исключением, во многом адресованы не конкретно представителям духовенства, а всем гражданам Российской Федерации, регламентации их материального обеспечения.

В тех случаях, когда законодатель дифференцирует права священнослужителей по сравнению с другими гражданами РФ, в некоторых аспектах это снижает объем социальных гарантий для священнослужителей. В частности, упрощенный порядок отказа религиозных организаций от участия в региональных соглашениях о минимальной заработной плате позволяет платить денежное содержание священнику меньше установленного в субъекте МРОТ, если региональный МРОТ превышает федеральный.

Следует признать, что внесение изменений в законодательство, затрагивающее положение священнослужителей, имеет разновекторную направленность: возможно как появление новых дополнительных мер поддержки (например, в решении вопроса о применении пониженных тарифов страховых взносов), так и снижение уровня гарантий (как это предусмотрено в отношении МРОТ).

Одной из главных проблем, проявившихся в результате применения норм о пенсиях для священнослужителей на практике, стал вопрос по неучету в трудовом стаже

---

<sup>10</sup> Федеральный закон и кодекс обладают равной юридической силой. Но на первом месте отметим Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 № 125-ФЗ, ст. 2 которого гласит: «Законы и иные нормативные правовые акты, принимаемые в Российской Федерации и затрагивающие реализацию права на свободу совести и свободу вероисповедания, а также деятельность религиозных объединений, должны соответствовать настоящему Федеральному закону».

периодов служения до 25 октября 1990 г. Лица, которые стали священнослужителями до этой даты, не имели возможность учесть в трудовом стаже периоды служения (работы) в религиозных организациях или участия в религиозных обрядах до вступления в силу Закона РСФСР от 25 октября 1990 г. № 267-1 (Закон РСФСР № 267-1). Только достижение в 2004 г. договоренностей между Пенсионным фондом Российской Федерации и религиозными организациями, при активном участии патриарха Алексия II, решило эту проблему.

Для современного этапа, по нашему мнению, сохраняет актуальность объем начисления страховых взносов религиозными организациями в отношении денежного содержания священнослужителей. К сожалению, известны случаи, когда начисление осуществляется только на федеральный МРОТ, без других выплат, что при сохранении такой практики в будущем приведет к минимальному количеству пенсионных коэффициентов и маленькой пенсии у священнослужителя. Проблема соблюдения законодательства религиозными организациями (приходами, монастырями и др.) должна всегда находиться под контролем правящего архиерея, Архиерейского Собора, и тогда социальное положение духовенства будет соответствовать его служению Богу и людям.

## Источники и литература

### Источники

1. Закон РСФСР № 267-1 — Закон РСФСР от 25.10.1990 № 267-1 (ред. от 27.01.1995) «О свободе вероисповеданий» (утратил силу) // СПС «КонсультантПлюс».
2. Индексация пенсий — Индексация пенсий: когда, как и на сколько работающим россиянам повысят пенсии. URL: <https://www.garant.ru/article/1735631/> (дата обращения: 18.01.2025).
3. Налоговый кодекс, ч. 2 — Налоговый кодекс Российской Федерации (часть вторая) от 05.08.2000 № 117-ФЗ (ред. от 08.08.2024) // СПС «КонсультантПлюс».
4. Пенсию будут получать все священнослужители — Пенсию будут получать все священнослужители РПЦ. URL: <https://www.sova-center.ru/religion/news/authorities/protection/2004/02/d1696/> (дата обращения: 18.01.2025).
5. Письмо Б. Н. Ельцину от патр. Алексия II — Письмо Председателю Верховного Совета РСФСР Б. Н. Ельцину от патриарха Алексия II от 26 ноября 1990 года. URL: <http://patriarh-i-narod.ru/slovo-patriarha/tserkov-i-obshchestvenno-politicheskaya-zhizn/1462-predsedatelyu-verkhovnogo-soveta-26-noyabrya-1990-goda> (дата обращения: 18.01.2025).
6. Письмо из Канцелярии Святейшего Патриарха — Письмо из Канцелярии Святейшего Патриарха Московского и всея Руси от 03.04.2006 № 1842 // СПС «КонсультантПлюс».
7. Письмо Минфина № 03-15-06/76716 — Письмо Министерства финансов Российской Федерации от 25.10.2018 № 03-15-06/76716 «О страховых взносах с денежного содержания священнослужителей» // СПС «КонсультантПлюс».
8. Письмо ПФ РФ № ЛЧ-25-26/3935 — Письмо ПФ РФ от 18.04.2005 № ЛЧ-25-26/3935 «Об оценке пенсионных прав граждан из числа священнослужителей» // СПС «КонсультантПлюс».
9. Письмо ПФ РФ № ЛЧ-25-26/6167 — Письмо ПФ РФ от 09.06.2006 № ЛЧ-25-26/6167 «О пенсионном обеспечении священнослужителей» // СПС «Гарант».
10. Письмо ПФ РФ № СЧ-08-19/8298 — Письмо ПФ РФ от 21.04.2020 № СЧ-08-19/8298 «О направлении разъяснений по вопросу представления сведений индивидуального (персонифицированного) учета в отношении священнослужителей» Московскому Патриархату Священному Синоду русской православной Церкви. URL: <https://sfr.gov.ru/branches/vologda/news/~2022/02/02/234140> (дата обращения: 18.01.2025).
11. Положение о материальной и социальной поддержке — Положение о материальной и социальной поддержке священнослужителей, церковнослужителей и работников

религиозных организаций Русской Православной Церкви, а также членов их семей. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2775729.html> (дата обращения: 20.01.2025).

12. Постановление КС РФ № 6-П – Постановление Конституционного Суда Российской Федерации от 31.03.2015 № 6-П «По делу о проверке конституционности пункта 1 части 4 статьи 2 Федерального конституционного закона „О Верховном Суде Российской Федерации“ и абзаца третьего подпункта 1 пункта 1 статьи 342 Налогового кодекса Российской Федерации в связи с жалобой открытого акционерного общества „Газпром нефть“» // Российская газета. 13.04.2015.

13. Постановление Минтруда № 32 – Постановление Минтруда РФ от 20.06.1997 № 32 «О признании утратившим силу указания Министерства социальной защиты населения Российской Федерации от 6 декабря 1991 г. № 1-112-У „Ответы на вопросы по применению законодательства о пенсиях и пособиях РСФСР“» // Пенсия. 1997. № 9.

14. Постановление Пленума ВС РФ № 50 – Постановление Пленума Верховного Суда Российской Федерации от 25.12.2018 № 50 «О практике рассмотрения судами дел об оспаривании нормативных правовых актов и актов, содержащих разъяснения законодательства и обладающих нормативными свойствами» // Российская газета. № 6. 15.01.2019.

15. Приказ Минздрава № 1089н – Приказ Минздрава России от 23.11.2021 № 1089н (ред. от 13.12.2022) «Об утверждении Условий и порядка формирования листков нетрудоспособности в форме электронного документа и выдачи листков нетрудоспособности в форме документа на бумажном носителе в случаях, установленных законодательством Российской Федерации» (Зарегистрировано в Минюсте России 29.11.2021 № 66067) // СПС «КонсультантПлюс».

16. Приказ Минздравсоцразвития № 280 – Приказ Минздравсоцразвития РФ от 24.11.2004 № 280 «Об утверждении разъяснения „О порядке включения в общий трудовой стаж периодов работы священнослужителей в религиозных организациях и участия в совершении религиозных обрядов“» (Зарегистрировано в Минюсте РФ 30.12.2004 № 6253) // СПС «КонсультантПлюс».

17. Приказ Минтруда № 585н – Приказ Минтруда России от 09.09.2020 № 585н (ред. от 27.05.2024) «Об утверждении Правил подсчета и подтверждения страхового стажа для определения размеров пособий по временной нетрудоспособности, по беременности и родам» (Зарегистрировано в Минюсте России 25.09.2020 № 60040) // СПС «КонсультантПлюс».

18. Приказ СФР № 2281 – Приказ СФР от 17.11.2023 № 2281 «Об утверждении единой формы „Сведения для ведения индивидуального (персонифицированного) учета и сведения о начисленных страховых взносах на обязательное социальное страхование от несчастных случаев на производстве и профессиональных заболеваний (ЕФС-1)“ и порядка ее заполнения» (Зарегистрировано в Минюсте России 20.12.2023 № 76506) // СПС «КонсультантПлюс».

19. Размеры МРОТ в субъектах РФ – Справочная информация: «Размеры минимальной заработной платы в субъектах Российской Федерации» // СПС «КонсультантПлюс».

20. «Священное» рабочее место – «Священное» рабочее место: кому и как платят зарплату в церкви. URL: <https://ria.ru/20190114/1549247759.html> (дата обращения: 20.01.2025).

21. Соглашение о сотрудничестве – Соглашение о сотрудничестве между Пенсионным фондом Российской Федерации и Московской Патриархией Русской Православной Церкви от 02.02.2004. URL: <http://moseparh.ru/soglashenie-o-sotrudnichestve-mezhdu-pensionnym-fondom-rossijskoj-federacii-i-moskovskoj-patriarxie-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi.html> (дата обращения: 18.01.2025).

22. Требуется ли предоставлять сведения – Требуется ли на священнослужителей предоставлять сведения о трудовой деятельности (форма СЗВ-ТД)? URL: <https://monasterium.ru/monashestvo/konsultatsiya/svedeniya-o-trudovoy-deyatelnosti-forma-szv-td/> (дата обращения: 18.01.2025).

23. Указание – Указание Минсоцзащиты РФ от 06.12.1991 № 1-112-У (ред. от 08.11.1994) «Ответы на вопросы по применению законодательства о пенсиях и пособиях РСФСР» (документ опубликован не был) // СПС «КонсультантПлюс».

24. ФЗ «О МРОТ» – Федеральный закон «О минимальном размере оплаты труда» от 19.06.2000 № 82-ФЗ (ред. от 27.11.2023) // СПС «КонсультантПлюс».

25. ФЗ «О свободе совести» — Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 № 125-ФЗ (ред. от 06.04.2024) // СПС «КонсультантПлюс».
26. ФЗ 167 — Федеральный закон от 15.12.2001 № 167-ФЗ (ред. от 25.12.2023) «Об обязательном пенсионном страховании в Российской Федерации» // СПС «КонсультантПлюс».
27. ФЗ № 173 — Федеральный закон от 8 июля 2024 г. № 173-ФЗ «О внесении изменений в статью 17 Федерального закона „Об обязательном пенсионном страховании в Российской Федерации“ и статью 26.1 Федерального закона „О страховых пенсиях“» // СПС «КонсультантПлюс».
28. ФЗ № 176 — Федеральный закон от 12.07.2024 № 176-ФЗ «О внесении изменений в часть первую и вторую Налогового кодекса Российской Федерации, отдельные законодательные акты Российской Федерации и признании утратившими силу отдельных положений законодательных актов Российской Федерации» // Официальный интернет-портал правовой информации. URL: <http://pravo.gov.ru> (дата обращения: 18.01.2025).
29. ФЗ № 255 — Федеральный закон от 29.12.2006 № 255-ФЗ (ред. от 25.12.2023) «Об обязательном социальном страховании на случай временной нетрудоспособности и в связи с материнством» // СПС «КонсультантПлюс».
30. Sindicatul “Păstorul Cel Bun” — ECtHR. Sindicatul “Păstorul Cel Bun” v. Romania. § 10. Application no.2330/09. Judgment of 9 July 2013. URL: <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%7B%22001-122763%22%7D%7D> (дата обращения: 18.01.2025).

## Литература

31. Ведешкина (2021) — *Ведешкина Т. П.* Письма и рекомендации федеральных органов исполнительной власти как нетипичный источник трудового права России // Трудовое право в России и за рубежом. 2021. № 3. С. 7–10.
32. Гайденко (2023) — *Гайденко П. И.* Круглый стол «Духовенство XI–XXI вв. в обществе и государстве: каноническое и правовое положение» // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 1–22.
33. Гайденко, Волужков (2024) — *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.
34. Оспенников (2023) — *Оспенников Ю. В.* Актуальные проблемы изучения церковного права (промежуточные итоги работы Барсовского общества) // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 180–198.
35. Пибаев (2013) — *Пибаев И. А.* Конституционно-правовой статус военных священников в Российской Федерации и Италии: история и современные тенденции // Актуальные проблемы российского права. 2013. № 10 (35). С. 1223–1231.
36. Пибаев (2019а) — *Пибаев И. А.* Право религиозных организаций на отказ от присоединения к региональным соглашениям о МРОТ как нарушение конституционного права на достойную жизнь // Институт уполномоченных по правам человека в системе конституционных гарантий: сборник докладов. М.: РГ-Пресс, 2019. С. 180–184.
37. Пибаев (2019б) — *Пибаев И. А.* Правовой статус священников Русской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви: исторические и современные аспекты. М.: Проект, 2019. 112 с.
38. Пибаев (2022) — *Пибаев И. А.* Конституционно-правовое регулирование статуса религиозных служителей. Вестник Пермского университета. Юридические науки. 2022. № 57. С. 454–475. DOI 10.17072/1995-4190-2022-57-454-475.
39. Селивановский (2018) — *Селивановский И. С.* Акты, обладающие нормативными свойствами: благо или ошибка правового регулирования (признание «квазинормативных» актов в правовой системе России) // Юридическая мысль. 2018. № 5. С. 55–61.
40. Шахов (2019) — *Шахов М. О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Изд-во Сретенского м-ра, 2019. 880 с.

*А. В. Ведяев*

## О новых случаях церковного суда над архиереями Русской Православной Церкви

УДК 271.2-745:348.58  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_143  
EDN ZFGVGV



*Аннотация:* Предпринятое в статье исследование продолжает тематику, связанную с церковным судопроизводством, которую ранее разрабатывал автор. В 2024 году состоялись новые случаи церковного суда над архиереями Русской Православной Церкви: в начале года последовала попытка осуждения бывшего патриаршего экзарха Африки митрополита Леониды (Горбачева), закончившаяся его отправкой за штат, а в июле был лишен священного сана епископ Игнатий (Пунин), ранее занимавший Минусинскую кафедру. Эти процессы еще не исследованы с точки зрения церковного права, поэтому их рассмотрение является актуальным и может иметь важное практическое значение для обобщения правоприменительной практики и совершенствования церковной нормативной базы. В статье сделаны выводы о том, что обоим подсудимым предъявлялись обвинения нравственного характера, что хотя примененные в деле епископа Игнатия каноны в целом и соответствовали совершенным им нарушениям, однако все же были допущены некоторые процессуальные нарушения: формально истекший срок полномочий большинства судей, отсутствие сведений о составе суда и о присутствии обвиняемого на заседании суда, и др. Также указывается на пробелы в Положении о церковном суде, которые в отдельных случаях делают обжалование судебных решений невозможным. Статья написана на основе доклада, прочитанного автором на VIII Барсовских чтениях (Санкт-Петербургская духовная академия, 06.12.2024 г.).

*Ключевые слова:* Барсовские чтения, Барсовское общество, церковное право, каноническое право, Положение о церковном суде, Высший общецерковный суд, церковные наказания, лишение сана, история Русской Православной Церкви, епископ Игнатий (Пунин), митрополит Леонид (Горбачев).

*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](mailto:wedalv@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9395-8741>

*Для цитирования:* Ведяев А. В. О новых случаях церковного суда над архиереями Русской Православной Церкви // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 143–154.

Статья поступила в редакцию 10.01.2025; одобрена после рецензирования 23.01.2025; принята к публикации 24.01.2025.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

---

*Alexey V. Vedyayev*

## New Cases of Church Trials of Bishops of the Russian Orthodox Church

UDK 271.2-745:348.58  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_143  
EDN ZFGVGU



*Abstract:* The research presented in the article continues the study of the topic related to church proceedings, which was developed earlier. In 2024, there were new cases of church trials of bishops of the Russian Orthodox Church: at the beginning of the year, an attempt was made to convict Metropolitan Leonid (Gorbachev), the former Patriarchal Exarch of Africa, which ended with his dismissal from the staff; and in July, Bishop Ignatius (Punin) was defrocked, who had previously headed Minusinsk diocese. Since these processes have not yet been studied in view of church law, their consideration is relevant and may be of important practical significance for generalizing law enforcement practice and improving the church regulatory framework. The following conclusions are made. Both defendants faced moral charges. Generally consistent with the violations committed, the canons applied in the case of Bishop Ignatius included some procedural violations: the formally expired term of office of most judges, the lack of information about the composition of the court and the appearance of the accused at the court session, etc. It is also pointed out that there are gaps in the Regulations on the Ecclesiastical Court, which in some cases make it impossible to appeal against court decisions. The article is based on the report presented at the VIII Barsov Readings (St. Petersburg Theological Academy, 06.12.2024).

*Keywords:* Barsov Readings, Barsov Society, church law, canon law, Regulations on the Ecclesiastical Court, Supreme Ecclesiastical Court, ecclesiastical punishments, defrocking, history of the Russian Orthodox Church, Bishop Ignatius (Punin), Metropolitan Leonid (Gorbachev).

*About the author:* **Alexey Viktorovich Vedyayev**

Candidate of Theology; Associate Professor, Head of the Department of Church Practical Disciplines at the Samara Theological Seminary; Full Member of the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law (Barsov Society) at the St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9395-8741>

*For citation:* Vedyayev A.V. New Cases of Church Trials of Bishops of the Russian Orthodox Church. *Khristsianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 143–154.

The article was submitted 10.01.2025; approved after reviewing 23.01.2025; accepted for publication 24.01.2025.

## Введение

В середине 2024 г. состоялся церковный суд над бывшим епископом Минусинским Игнатием (Пуниным). Отметим, что до этого последними случаями осуждения архиереев были запрещения в служении бывшего епископа Костомукшского Игнатия (Тарасова) и бывшего епископа Армавирского Игнатия (Бузина) (см.: [Ведяев, Гайденко и др., 2023, 285]). Одновременно данные запрещения стали первыми примерами работы Высшего общецерковного суда по первой инстанции. Решения по указанным делам были приняты 2–3 марта 2021 г., их утверждение Патриархом состоялось не позднее 08 апреля 2021 г. (см.: [Ведяев, Гайденко и др., 2023, 285–286]). Таким образом, со времени осуждения двух епископов до суда над еп. Игнатием (Пуниным) прошло чуть более трех лет, и новый процесс стал третьим случаем работы Высшего общецерковного суда по первой инстанции. (Ирония судьбы заключается в том, что все три осужденных епископа носят имя Игнатий.) Напомним также, что последний случай лишения епископа священного сана в Русской Православной Церкви был немного ранее: синодальным решением от 29 декабря 2020 г. (бывший епископ Череповецкий Флавиан (Митрофанов)) (см.: [Ведяев, Гайденко и др., 2023, 279]).

Также несколько ранее осуждения еп. Игнатия (Пунина) планировался церковный суд над бывшим патриаршим экзархом Африки митрополитом Клинским Леонидом (Горбачевым), однако он так и не состоялся.

Поскольку со всех этих событий прошло совсем мало времени, они не изучены должным образом с церковно-правовой стороны. Поэтому их рассмотрение представляется важным и интересным. Также отметим, что настоящее исследование продолжает тематику, которую автор разрабатывал ранее, в т.ч. по осуждению архиереев в новейший период (см.: [Ведяев, 2022; Ведяев, Гайденко и др., 2023, 285]).

## Несостоявшийся суд над митрополитом Леонидом (Горбачевым)

В начале 2024 г. планировалось проведение церковного суда над митр. Леонидом (Горбачевым), бывшим патриаршим экзархом Африки и временным управляющим Ереванской епархией, почисленным на покой. Однако в итоге суд так и не состоялся. Хронология этих событий показана в табл. 1.

Таблица 1

### Хронология рассмотрения дела митр. Леонида

Дата	Решение	Кто принял
08.09.2023	Освобождение от должности настоятеля храма Всех святых на Кулишках (г. Москва)	Патриарх
11.10.2023	Освобождение по собственному желанию от должности Патриаршего экзарха Африки, с сохранением временного управления Ереванско-Армянской епархией	Св. Синод
27.12.2023	Освобождение от временного управления Ереванско-Армянской епархией и почисление на покой	
29.01.2024	Неявка на заседание	Высший общецерковный суд
01.03.2024	Назначение места служения в связи с определением места пребывания на покое	Патриарх, Краснодарский митрополит

14 сентября 2023 г. был опубликован патриарший указ от 08 сентября 2023 г. об освобождении митр. Леонида от должности настоятеля храма Всех святых на Кулишках г. Москвы (Указ митрополиту Леониду от 08.09.2023). В данном храме с 29 декабря

2021 г. располагалось управление Патриаршего Экзархата Африки, с 27 октября 2023 г. его настоятелем был назначен прот. Вадим Леонов [Храм Всех святых на Кулишках].

Спустя чуть более месяца, на синодальном заседании 11 октября 2023 г. (Определения Синода от 11.10.2023), был рассмотрен рапорт митр. Леониды о причинах, препятствующих ему исполнять обязанности патриаршего экзарха Африки, в связи с чем он был освобожден от этой должности, но с сохранением временного управления Ереванско-Армянской епархией, а исполняющим обязанности экзарха был назначен епископ Зарайский Константин (журнал № 93).

На следующем синодальном заседании, состоявшемся 27 декабря 2023 г. (Определения Синода от 27.12.2023), митр. Леонид был освобожден от временного управления Ереванско-Армянской епархией и почислен на покой (журнал № 129). Примечательно, что в принятом решении архиерею не определено место пребывания на покое. Данное требование содержится в ст. IV.1 Положения о материальной поддержке духовенства 2013 г. (Положение о материальной и социальной поддержке, 2014). По данному документу епархия, где архиерей находится на покое, обеспечивает ему оплату транспорта, ремонта жилья, медицинских услуг и прочее (ст. IV. 4). Одновременно с этим епархия последнего места служения архиерея выделяет ему содержание в размере архиерейского оклада (ст. IV. 4).

В январе 2024 г. митр. Леонид был вызван на заседание Высшего общецерковного суда, назначенное на 29 января 2024 г., по делу о нарушениях, допущенных при передаче храма Всех святых [За что преследуют митрополита Леонида]. В своем телеграм-канале митрополит сообщил, что на заседание не пошел, а также сообщил, что ревизионную комиссию в храм прислали через два месяца после того, как его освободили от должности настоятеля [За что преследуют митрополита Леонида].

Высший общецерковный суд вполне мог вызвать митр. Леонида повторно еще два раза и рассмотреть дело заочно в случае неявки, однако этого так и не произошло. Спустя чуть больше месяца, 01 марта 2024 г., появилось распоряжение митрополита Краснодарского и Кубанского Василия настоятелю храма вмч. Георгия Победоносца г. Краснодара (Распоряжение прот. Илие Быстрову от 01.03.2024). В нем говорится, что в связи с определением Краснодарского края местом пребывания на покое митр. Леонида и по поручению Патриарха местом служения архиерея назначается указанный храм, с выплатой содержания от него.

Следует отметить, что формально по действующим документам Экзархат Африки или Ереванская епархия (где митр. Леонид был временным управляющим) также должны представлять митрополиту определенный объем материальной помощи. В г. Краснодаре митр. Леонид жил в детстве (был пономарем в храме вмч. Георгия Победоносца) [Леонид Горбачев: *биография*]. Вероятно, этим объясняется выбор данного храма в качестве места пребывания митр. Леонида на покое.

Таким образом, суд над митр. Леонидом так и не состоялся, а причиной возможного суда могли быть финансовые вопросы. Ранее автором случаи осуждения архиереев в новейшей истории Русской Православной Церкви были разделены на три группы (расколы, нравственные проступки и лжесуд) (см.: [Ведяев, Гайденок и др., 2023, 159]). Дело митр. Леонида, вероятно, следует отнести к группе нравственных проступков, скорее, его правильнее назвать попыткой церковного суда по нравственным вопросам.

## Суд над епископом Игнатием (Пуниным)

Еп. Игнатий (Пунин) начинал свое священническое служение в Смоленской епархии, где 07 июля 2005 г. стал викарным епископом; с 2009 г. он является викарием Патриарха, с 12 марта 2013 г. управляет Выборгской епархией (Санкт-Петербургская митрополия), а 24 августа 2023 г. переводится на Минусинскую кафедру [Игнатий Пунин: *биография*]. Стоит отметить, что в Смоленской епархии он был во время управления ею нынешним Патриархом, с ним же перешел на служение в Московскую епархию.

(Интересно и то, что именно с Выборгской кафедры начинал архиерейское служение Патриарх Кирилл, в те годы – викарий Ленинградской епархии.)

Спустя несколько месяцев после назначения в Минусинскую епархию последовала череда событий, которая чуть менее чем через год привела к лишению еп. Игнатия сана. Хронология этих событий показана в табл. 2.

Таблица 2

### Хронология рассмотрения дела еп. Игнатия

Дата	Решение	Кто принял
13.02.2024	Освобождение от управления Минусинской епархией	Патриарх
12.03.2024	Утверждение решения об освобождении от управления епархией, почисление на покой	Св. Синод
19.07.2024	Лишение сана	Высший общецерковный суд
25.07.2024	Утверждение решения о лишении сана	Св. Синод

13 февраля 2024 г. на патриархийном сайте появилась заметка о передаче дела еп. Игнатия (Пунина) Высшему общецерковному суду на основании п. 2 ст. 33 Положения о церковном суде [Епископ Игнатий освобожден от управления]. В ней говорилось, что Патриарху поступили обвинения в адрес еп. Игнатия в нарушении Устава Русской Православной Церкви при управлении Выборгской епархией и при освобождении от управления ею. Также отмечалось его освобождение от управления Минусинской епархией на основании пп. «у» ст. 7 гл. 4 Устава Русской Православной Церкви. Временным управляющим был назначен Красноярский митрополит Пантелеимон (Минусинская епархия входит в данную митрополию).

Упомянутая норма Устава (Устав Русской Православной Церкви, 2017) говорит о праве Патриарха назначать временного управляющего епархией в ряде случаев, в частности, при нахождении епархиального архиерея под церковным судом.

Спустя месяц синодальным решением от 12 марта 2024 г. (Определения Синода от 12.03.2024) было утверждено решение об отстранении еп. Игнатия от управления Минусинской епархией, а сам он был почислен на покой с пребыванием в Нижегородской епархии (журнал № 12). Этим же решением был избран новый епархиальный архиерей Минусинской епархии (журнал № 13).

Через четыре месяца состоялся церковный суд. Синодальным решением от 25 июля 2024 г. (Определения Синода от 25.07.2024) было утверждено решение Высшего общецерковного суда от 19 июля 2024 г. о лишении еп. Игнатия сана, и он как обычный монах был определен в Нижегородскую епархию (журнал № 80). Фактически его место пребывания не изменилось. Текст решения Высшего общецерковного суда официально не публиковался в качестве отдельного документа, однако его резолютивная часть приводится в синодальном решении.

Еп. Игнатию были предъявлены следующие обвинения:

- 1) Нарушения при сдаче дел в Выборгской епархии, повлекшие крупный материальный ущерб (в т. ч. из-за договоров, оформленных «задним числом»);
- 2) Нарушения бухгалтерского учета, повлекшие растрату там, где еп. Игнатий был настоятелем;
- 3) Нарушения в сфере церковно-наградного права (Устав, Положение о церковных наградах 2013 г. и 2017 г.): присвоение полномочий Патриарха (награждение богослужебно-иерархическими наградами без его благословения), утверждение епархиальных наград (без благословения Патриарха) и награждение ими;
- 4) Присвоение антиминов Выборгской епархии при переезде на новое место служения.

В качестве обоснования лишения сана в судебном решении содержатся ссылки на четыре канона. Далее говорится о необходимости утверждения решения Патриархом и Св. Синодом в соответствии с п. 1 ст. 49 Положения о церковном суде.

**Каноны, нарушение которых вменялось еп. Игнатию**

<b>Канон</b>	<b>Содержание канона</b>
Ап. 25	Лишение сана епископа, пресвитера и диакона, обличенных в блудодеянии, клятвопреступлении и воровстве
Ап. 34	Епископам не предпринимать превышающих их власть действий без мнения первого епископа, который в свою очередь не должен решать общих дел без мнения своих архиереев
Ап. 38	Запрет епископу присваивать церковные вещи
Антиох. 9	Епископ не предпринимает никаких дел, выходящих за пределы его епархии, без рассуждения митрополита и согласия прочих епископов

**Сравнительный анализ канонов при осуждении архиереев**

<b>№ п/п</b>	<b>Осуждение</b>		<b>Каноны</b>			
	<b>Архиерей</b>	<b>Год</b>	<b>Ап. 25<sup>1</sup></b>	<b>Ап. 34</b>	<b>Ап. 38</b>	<b>Ант. 9</b>
1	Митр. Филарет (Денисенко)	1992 <sup>2</sup>	+	–	–	–
2	Еп. Диомид (Дзюбан)	2008	–	+		+
3	Митр. Симеон (Шостацкий)	2018	+	+		–
4	Митр. Александр (Драбинко)		+	+		–
5	Еп. Флавиан (Митрофанов)	2020	+	–		–
6	Еп. Игнатий (Тарасов)	2021	+	–		–
7	Еп. Игнатий (Бузин)		+	–		–
8	Еп. Игнатий (Пунин)	2024	+	+		+

Содержание канонов<sup>3</sup>, использованных в деле, показано в табл. 3. Два из них регламентируют порядок управления в Поместной Церкви (34-е Апостольское правило и 9-е правило Антиохийского Собора), из них одно говорит о первом епископе, а другое уже именует его митрополитом. В современной практике эти правила распространяются на взаимоотношения архиереев с их предстоятелем вне зависимости от титула последнего, в т.ч. если это патриарх. Аналогичное мнение высказывает прот. Владислав Цыпин: «Подобно высшей церковной власти в древних автокефальных митрополиях, в Патриархатах церковная власть осуществляется в единении первоиерарха-предстоятеля с собором епископов» [Цыпин, 2009, 425]. Рассматриваемые правила однозначно направлены на нарушения, допущенные еп. Игнатием в сфере церковно-наградного права. (Стоит отметить, что обвинения в награждении патриаршими наградами выдвигались в числе прочих еп. Гавриилу (Стеблuchenko) в 1991 г.; он был запрещен в служении на три года, см.: [Ведяев, Гайденко и др., 2023, 274–275, 277–278].)

Оставшиеся два правила в деле еп. Игнатия (25-е и 38-е Апостольские правила) фактически квалифицируют действия осужденного епископа как воровство. Одно из них (25-е правило) содержит еще несколько правонарушений, однако они не подпадают под обвинения, предъявленные ему.

Из всех использованных в судебном деле канонов санкции имеет только один – 25-е Апостольское правило, подразумевающее лишение сана. В связи с этим следует

<sup>1</sup> Использовались разные составы этого правила: митр. Филарет, митр. Симеон и митр. Александр – клятвопреступление; еп. Флавиан – воровство (возможно, и иные составы); еп. Игнатий (Тарасов) и еп. Игнатий (Бузин) – точно неизвестно.

<sup>2</sup> Лишение сана; позже, в 1997 г., был анафематствован.

<sup>3</sup> Каноны приводятся по изданию: (Книга правил, 2004).

признать, что наложенное на еп. Игнатия наказание соответствовало совершенным деяниям. Их сущность можно охарактеризовать как нравственные проступки.

В церковных судах над архиереями в новейшей истории Русской Православной Церкви использовались три упомянутых канона — 25-е и 34-е Апостольские правила и 9-е правило Антиохийского Собора (см.: [Ведяев, Гайдено и др., 2023, 305–307]). Специфическим для дела еп. Игнатия стало использование 38-го Апостольского правила. Для удобства эти сведения представлены в табл. 4. Как видно, данные правила были использованы в семи делах.

Каноны о порядке управления в Поместной Церкви использовались в делах еп. Диомида, митр. Симеона и митр. Александра. Во всех этих трех случаях использовалось 34-е Апостольское правило, в деле еп. Диомида — еще и 9-е правило Антиохийского Собора. Данные каноны применялись к нарушению прав, связанных с компетенцией вышестоящих церковных инстанций (еп. Диомид — обращение ко всей Русской Православной Церкви, остальные — присоединение к неканонической структуре без санкции священноначалия).

Более широкое распространение имело 25-е Апостольское правило, оно использовано в шести делах. Поскольку данный канон подразумевает несколько составов правонарушений, он был использован по-разному. Для митр. Филарета, митр. Симеона и митр. Александра это было клятвопреступление (см.: [Ведяев, Гайдено и др., 2023, 230, 272]), для еп. Флавиана — воровство (возможно, также и оба иных состава) (см.: [Ведяев, Гайдено и др., 2023, 282]), для еп. Игнатия (Тарасова) и еп. Игнатия (Бузина) — точно неизвестно (см.: [Ведяев, Гайдено и др., 2023, 291–292]).

Автором ранее к группе осужденных за раскол архиереев были отнесены митр. Филарет, еп. Диомид, митр. Симеон и митр. Александр; к группе нравственных нарушителей — еп. Флавиан (Митрофанов), еп. Игнатий (Тарасов) и еп. Игнатий (Бузин) (см.: [Ведяев, Гайдено и др., 2023, 159]). Как видно, к различным группам осужденных используются разные составы, предусмотренные 25-м Апостольским правилом.

С процессуальной точки зрения дело еп. Игнатия (Пунина) рассматривалось по нормам Положения о церковном суде 2008 г. (в редакции 2017 г.) (Положение о церковном суде, 2017). В соответствии с ним дело передается в Высший общецерковный суд первой инстанции распоряжением Патриарха при наличии заявления или сообщения о церковном правонарушении, при этом сроки рассмотрения дела устанавливает Патриарх или Св. Синод, и Патриарх может временно освободить лицо от должности при допущенных им особо тяжких нарушениях (п. 2 ст. 33). Принятое решение в течение пяти рабочих дней передается Патриарху, в некоторых случаях — Св. Синоду (если они имеют следствием освобождение от должности, на которую лицо было назначено им) (п. 1 ст. 49). В некоторых случаях предусмотрено повторное рассмотрение дела тем же судом (в т.ч. — несогласие стороны, тогда она направляет ходатайство в течение пяти рабочих дней (п. 3 ст. 50)). В некоторых случаях архиереи могут обжаловать вступившее в силу решение на Архиерейском Соборе, в т.ч. запрещение в служении или иное прещение, следствием которого является освобождение от управления епархией (п. 5 ст. 50).

В целом прохождение церковного суда соответствовало указанным нормам. Утвердить решение Высшего общецерковного суда мог Патриарх и без Св. Синода, поскольку участие последнего обязательно предусмотрено лишь в случае наложения наказания, влекущего освобождение от управления епархией, а в данной ситуации суд осуществлялся над архиереем на покое. При осуждении в марте 2021 г. двух епископов к запрещению в служении эти решения утвердил единолично Патриарх (см.: [Ведяев, Гайдено и др., 2023, 285–286]). Хотя в тех случаях как раз было бы целесообразнее осуществить это синодальным решением, поскольку суд осуществлялся над архиереями, формально лишь отстраненными от управления епархиями.

Решение было утверждено в достаточно короткий срок: 19 июля была пятница, а 25 июля — четверг. Таким образом, это был четвертый рабочий день (не считая дня заседания Высшего общецерковного суда). В связи с этим непонятно, было ли желание

осужденного пересмотреть решение тем же судом. В Положении явно просматривается пробел: установлен одинаковый срок для передачи дела для утверждения и для подачи ходатайства о пересмотре. Очевидно, что передача дела на утверждение должна осуществляться после истечения срока для обжалования. В случае с осуждением двух епископов в начале 2021 г. этот промежуток составил чуть более месяца (см.: [Ведяев, Гайденко и др., 2023, 286]).

Возникает вопрос и о праве обжалования решения на Архиерейском Соборе. В постановлении по делу еп. Игнатия этого нет. В случае с осуждением двух епископов в марте 2021 г. такое право указывалось в этих решениях (см.: [Ведяев, Гайденко и др., 2023, 288, 290]). Впрочем, они были осуждены лишь к запрещению в служении. Буквальное толкование норм Положения говорит об отсутствии такого права у еп. Игнатия, поскольку он уже был на покое и принятое решение не влекло к отстранению его от управления епархией. В то же время такое право теоретически будет у осужденного к лишению сана архиерея, на момент суда лишь отстраненного от управления епархией. Представляется, что такая формулировка нормы Положения является дискриминационной и несправедливой.

Поскольку судебное решение не было опубликовано полностью, неизвестно, присутствовал ли на суде обвиняемый и было ли использовано отложение дела при его отсутствии.

Большая проблема вновь видится с составом церковного суда. Во-первых, в решении он не указан, хотя мог быть самым разным из-за наличия нескольких заместителей у некоторых судей. Во-вторых, возникает вопрос о легитимности его полномочий, поскольку у большинства судей четырехлетний срок полномочий давно не продлевался из-за отсутствия Архиерейского Собора с 2017 г. Эти проблемы отмечались автором и ранее, как и то, что такая же проблема была в судах 2021 г. над еп. Игнатием (Тарасовым) и еп. Игнатием (Бузиным), а также то, что все же это не противоречило принципам догматики и каноники (см.: [Ведяев, Гайденко и др., 2023, 293–294]). В настоящее время Высший общецерковный суд состоит из пяти членов и четырех заместителей для двоих из них; из действующих членов только двое имеют полномочия до ближайшего Архиерейского Собора, у остальных он истек в 2020–2021 гг. (в т.ч. у тех, которых замещают) (см.: [Ведяев, Гайденко и др., 2023, 298–299]). В то же время по Положению Высший общецерковный суд состоит из председателя и четырех членов, а дела в отношении архиереев он рассматривает в полном составе (п. 1 и 3 ст. 29).

В деле еп. Игнатия не использовалось запрещение в служении в качестве временной меры. Автором ранее отмечалось ее применение с такой целью в более ранних делах в отношении архиереев (см.: [Ведяев, Гайденко и др., 2023, 174]). Впрочем, это было необязательно. В судах над еп. Игнатием (Тарасовым) и еп. Игнатием (Бузиным) такое наказание было использовано, но как окончательное (см.: [Ведяев, Гайденко и др., 2023, 286]).

## **Заключение**

Минувший 2024 г. был ознаменован двумя новыми случаями церковного суда над архиереями Русской Православной Церкви, причем оба они находились на покое, а до конца было доведено только одно дело.

Архиереем, который был отдан под суд, однако так и не был осужден, стал митр. Леонид (Горбачев), бывший патриарший экзарх Африки и временный управляющий Ереванской епархией, находящийся на покое. С сентября 2023 г. его постепенно стали отстранять от всех церковных должностей, что закончилось в декабре 2023 г. почислением на покой. В январе 2024 г. он был вызван на заседание Высшего общецерковного суда, однако не явился на него. Вместо повторных вызовов и рассмотрения вопроса заочно при неявке, в марте 2024 г. было определено место пребывания митр. Леонида на покое. Таким образом, церковный суд не состоялся.

Архиереем, который был осужден Русской Православной Церковью в 2024 г., стал еп. Игнатий (Пунин), управляющий Минусинской епархией. В феврале 2024 г. он был отстранен Патриархом от управления епархией, в марте это подтвердил Св. Синод и почислил его на покой. В июле он был лишен сана Высшим общецерковным судом, и вскоре это решение было утверждено Св. Синодом. При этом Высший общецерковный суд всего лишь третий раз работал по первой инстанции. В качестве обвинений в судебном решении были указаны нарушения при передаче дел в предыдущей епархии (Выборгской), фактически сводящиеся к двум проступкам — воровству и святотатству, а также нарушение полномочий в сфере церковно-наградного законодательства. В решении были указаны четыре канона, два из которых регламентируют вопросы взаимоотношения архиерея с первым епископом, один запрещает воровство (38-е Апостольское правило) и еще один (25-е Апостольское правило) содержит ряд составов церковных правонарушений (в т. ч. воровство). При этом только последнее предусматривает прещение, причем в виде лишения сана. Первые, очевидно, связаны с обвинениями в церковно-наградных вопросах. Таким образом, фактически обвинение сводилось к нарушениям в нравственной сфере, а наложенное наказание соответствовало предусмотренным за совершенное деяние канонами. По сравнению с иными церковными судами над архиереями новейшего периода только одно правило (38-е Апостольское) стало специфичным для дела еп. Игнатия, остальные использовались и ранее. Наиболее широко — 25-е Апостольское правило, причем в разных своих составах для различных категорий осужденных: для уклонившихся в раскол это было клятвопреступление, для нравственных нарушителей — обычно воровство.

Недостатком дела еп. Игнатия в сфере материального церковного права стало использование канонов без санкций. С процессуальной точки зрения нормы Положения о церковном суде 2008 г. (в редакции 2017 г.) были полностью соблюдены. Вызывают нарекания лишь следующие вопросы:

- 1) Отсутствие сведений о составе церковного суда и формально истекший срок полномочий у практически всех судей;
- 2) Отсутствие сведений о присутствии подсудимого на заседании церковного суда и об отложении заседания в случае его отсутствия;
- 3) Отсутствие сведений о желании осужденного обжаловать решение тому же составу церковного суда;
- 4) Пробел в Положении о церковном суде, устанавливающий одинаковый срок для обжалования и для передачи решения для утверждения, что может привести к утверждению решения ранее подачи ходатайства об обжаловании;
- 5) Формальная необязательность утверждения решения Св. Синодом (достаточно было утверждения лишь Патриархом);
- 6) Несправедливость норм Положения о церковном суде, формально разрешающих обжалования решения о лишении сана Архиерейскому Собору лишь в случае осуждения действующего епископа, но не находящегося на покое, как это было с еп. Игнатием;
- 7) Отсутствие запрещения в служении как временной меры.

Формально нелегитимный состав суда хотя и не нарушает общий принцип осуждения архиереев Собором епископов, все же может иметь серьезные негативные последствия в будущем: архиереи, осужденные таким судом, — еп. Игнатий (Пунин), еп. Игнатий (Бузин) и еп. Игнатий (Тарасов), — впоследствии, когда все-таки состоится Архиерейский Собор, могут поставить перед своими собратьями-архиереями вопрос даже не об обжаловании осуждения, а о признании его недействительным и нелегитимным. Такие прецеденты были, правда, по другим причинам. В частности, в 1992 г. Синод Украинской Церкви объявил недействительным лишение сана в 1991 г. еп. Иоанафана (Елецких) (см.: [Ведяев, Гайденок и др., 2023, 300–301]). Кроме того, Архиерейский Собор может изменить норму Положения о церковном суде о невозможности обжалования им осуждения находящегося на покое епископа.

Следует также задуматься о вопросе контроля за исполнением наложенного церковного наказания осужденными лицами, чтобы предотвратить их возможное постепенное уклонение в аморальный образ жизни. Целесообразным представляется возложение этой функции на какие-то существующие церковные органы или создание специальных структур, наподобие государственной Федеральной службы исполнения наказаний. В этом случае имеет смысл внесение соответствующих норм в Положение о церковном суде или разработка специального документа по этому вопросу (наподобие государственного Уголовно-исполнительного кодекса).

Для исследований автора в сфере церковного судопроизводства характерен анализ статистических сведений. В частности, таковые имелись при изложении церковных процессов над архиереями новейшего времени (см.: [Ведяев, Гайденко и др., 2023, 324–325]). Сравнительный анализ этих данных (средних) и новых случаев судов над архиереями приведен в табл. 5. Из них видно, что возраст обоих архиереев во время церковного суда был приблизительно одинаковым, но еп. Игнатий дольше был в сане, поскольку был рукоположен намного раньше (средние значения — 53 года и 14,5 лет). Возраст обоих архиереев на момент суда практически совпадает со средними данными прочих осужденных архиереев, однако срок служения больше как общих цифр, так и срока служения осужденных за нравственные поступки (у митр. Леонида практически совпадает с общими цифрами). Вероятной причиной такого разрыва здесь является то, что священноначалие терпело малозначительные проступки архиереев, однако перестало это делать, когда их проступки перестали быть малозначительными. Особенно это касается еп. Игнатия после его перевода на другое место служения.

Таблица 5

**Статистические сведения об осужденных архиереях  
(в сравнении с прежними судами)**

№ п/п	Архиерей	Дата рождения	Дата архиерейской хиротонии	Осуждение			Иные суды новейшего времени (средние значения возраст/служение, лет)	
				Дата	Возраст, лет	Служение, лет	Нравственные проступки	Общее
1	Митр. Леонид	26.10.1968	17.06.2013	29.01.2024 <sup>4</sup>	55	10	Нравственные проступки	Общее
2	Еп. Игнатий	17.04.1973	07.07.2005	19.07.2024/ 25.07.2024	51	19 <sup>5</sup>	47/5	51/9

В целом следует отметить, что с момента последних церковных судов над архиереями, состоявшихся весной 2021 г., последовало осуждение лишь одного архиерея, поэтому такие случаи все же остаются единичными. Вероятно, осуждение было связано с невозможностью разрешить возникшие проблемы иными способами.

<sup>4</sup> Заседание Высшего общецерковного суда, на которое он не явился.

<sup>5</sup> Из них почти 11 лет в качестве епархиального архиерея (12.03.2013–13.02.2024).

## Источники и литература

### Источники

1. Книга правил (2004) — Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М.: Русский Хронограф, 2004. 448 с.
2. Указ митрополиту Леониду от 08.09.2023 — Митрополиту Клинскому Леониду: Указ № У-02 / 147 от 8 сентября 2023 года. URL: <http://moseparh.ru/ukaz-u-02147-ot-8-sentyabrya-2023.html> (дата обращения: 24.11.2024 г.)
3. Определения Синода от 11.10.2023 — Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 11 октября 2023 г. // ЖМП. 2023. № 11. С. 14–23.
4. Определения Синода от 12.03.2024 — Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 12 марта 2024 г. // ЖМП. 2024. № 4. С. 18–33.
5. Определения Синода от 25.07.2024 — Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 25 июля 2024 г. // ЖМП. 2024. № 8. С. 20–35.
6. Определения Синода от 27.12.2024 — Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 27 декабря 2023 г. // ЖМП. 2024. № 2. С. 30–45.
7. Положение о материальной и социальной поддержке (2014) — Положение о материальной и социальной поддержке священнослужителей, церковнослужителей и работников религиозных организаций Русской Православной Церкви, а также членов их семей: Принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 4 февраля 2013 г. // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2, ч. 1. Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии, 2014. С. 73–81.
8. Положение о церковном суде (2017) — Положение о церковном суде: Принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2008 г. (в редакции 2017 г.). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5082532.html> (дата обращения: 24.11.2024).
9. Распоряжение прот. Илии Быстрову от 01.03.2024 — Распоряжение № 20-р от 1 марта 2024 года протоиерею Илии Быстрову. URL: <https://mitropoliakuban.ru/rasporjazhenie-20-g-ot-1-marta-2024-goda-protoiieriju-ilie-byistrovu/> (дата обращения: 24.11.2024).
10. Устав Русской Православной Церкви (2017) — Устав Русской Православной Церкви: Принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2000 г., в редакции 2017 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133114.html> (дата обращения: 24.11.2024).

### Литература

11. Ведяев, Гайденок и др. (2023) — «К покаянию и исправлению»: суды над архиереями в истории и современности Русской Церкви: монография / А. В. Ведяев, П. И. Гайденок, Ю. В. Оспенников, И. А. Устинова; Санкт-Петербургская духовная академия, Барсовское общество. СПб: Изд-во СПбДА, 2023. 352 с.
12. Ведяев (2022) — *Ведяев А. В.* Суд над архиереями в новейшей практике Русской Православной Церкви // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 196–212.
13. Епископ Игнатий освобожден от управления — В связи с нахождением под церковным судом епископ Игнатий (Пунин) освобожден от управления Минусинской епархией. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6102612.html> (дата обращения: 24.11.2024).
14. За что преследуют митрополита Леонида — За что преследуют митрополита Леонида? URL: [https://ruskline.ru/news\\_rl/2024/01/30/za\\_chno\\_presleduyut\\_mitropolita\\_leonida](https://ruskline.ru/news_rl/2024/01/30/za_chno_presleduyut_mitropolita_leonida) (дата обращения: 24.11.2024).
15. Игнатий Пунин: *биография* — Игнатий, монах (Пунин Игорь Иванович). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/59061.html> (дата обращения: 24.11.2024).
16. Леонид Горбачев: *биография* — Леонид, митрополит (Горбачев Леонид Эдуардович). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3010995.html> (дата обращения: 24.11.2024).
17. Цыпин (2009) — *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2009. 863 с.
18. Храм Всех святых на Кулишках — Храм всех святых на Кулишках (Москва). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2195529.html> (дата обращения: 24.11.2024).

## Приложение 1. Краткие сведения об осужденных архиереях

<b>Архиерей<sup>6</sup></b>	
	<b>Леонид<sup>7</sup></b> (Горбачев Леонид Эдуардович), митрополит на покое <sup>8</sup> , бывший Клинский, патриарший экзарх Африки, временный управляющий Ереванско-Армянской епархией <b>Род. 26.10.1968 г.</b> , арх. хиротония 17.06.2013 г. Ленинградская духовная семинария (1990–1992), Афинский государственный университет (1998–2002). <i>Заседание Высшего общецерковного суда — 29.01.2024 г. (не явился)</i> <i>Определение места нахождения на покое — 01.03.2024 г.</i>
	<b>Игнатий</b> (Пунин Игорь Иванович), епископ на покое <sup>9</sup> , бывший Минусинский и Курагинский (Красноярская митрополия) <b>Род. 17.04.1973 г.</b> , арх. хиротония 07.06.2005 г. Смоленская духовная семинария (1990–1995 гг.). <i>Лишен сана Высшим общецерковным судом 19.07.2024 г.</i> <i>Утверждено Св. Синодом 25.07.2024 г.</i>

<sup>6</sup> Фотографии и сведения — с официального сайта Русской Православной Церкви (URL: <http://www.patriarchia.ru>).

<sup>7</sup> Заливкой выделен случай несостоявшегося суда.

<sup>8</sup> Отстранен от должностей: 11.10.2023 г. — патриаршего экзарха Африки; 27.12.2023 г. — управляющего Ереванско-Армянской епархией (с почислением на покой).

<sup>9</sup> Отстранен Патриархом 13.02.2024 г., почислен на покой Св. Синодом 12.03.2024 г.

А. А. Хохлов

## Территориально-культурная локализация как фактор церковного правосознания: к постановке проблемы

УДК [348:340.1:911.3](470+571)(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_155  
EDN NQVSGH



*Аннотация:* В статье ставится проблема взаимосвязи церковного правового сознания и географической локализации христианских общин. Утверждается обусловленность правопонимания членов Церкви и правоприменительной практики историческими, этническими и культурными факторами. Накопленный исторический, этнографический и социально-психологический материал позволяет сделать вывод, что, несмотря на общецерковный авторитет норм церковного права, в различных локалитетах они могут пониматься по-разному, а в ряде случаев находиться в жесткой зависимости от локальной традиции. Указанная ситуация в особенности характерна для России с ее значительными пространствами, этнокультурной мозаичностью и относительно слабой связью внутренних территорий друг с другом. Данная тема, в силу своей сложности и междисциплинарного статуса, до сих пор не становилась предметом специального научного изучения. В связи с чем настоящей публикацией открывается обширное и перспективное исследовательское поле, освоение которого позволит по-новому понять и осмыслить правовое наследие Церкви и его реализацию в истории и современных российских реалиях. Статья написана на основе доклада, сделанного автором на VIII Барсовских чтениях (Санкт-Петербургская духовная академия, 06.12.2024 г.).

*Ключевые слова:* церковное право, канон, закон, Церковь, правосознание, менталитет, культура, география, этнос, территориально-культурная локализация.

*Об авторе:* **Александр Анатольевич Хохлов**

Доктор исторических наук, доцент кафедры истории Татарстана, антропологии и этнографии Высшей школы международных отношений и мировой истории Института международных отношений, истории и востоковедения ФГОУВПО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», старший научный сотрудник Центра изучения религии и миграционных процессов Академии наук Республики Татарстан, действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.

E-mail: [kazan\\_molodezh@mail.ru](mailto:kazan_molodezh@mail.ru)

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

*Для цитирования:* Хохлов А. А. Территориально-культурная локализация как фактор церковного правосознания: к постановке проблемы // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 155–160.

Статья поступила в редакцию 10.01.2025; одобрена после рецензирования 23.01.2025; принята к публикации 24.01.2025.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

---

*Alexander A. Khokhlov*

## Territorial and Cultural Localization as Factor of Church Legal Consciousness: Problem Stating

UDK [348:340.1:911.3](470+571)(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_155  
EDN NQVSGH



*Abstract:* The article raises the problem of relationship between the church legal consciousness and geographical localization of Christian communities. It is argued that the legal understanding of Church members and law enforcement practices are conditioned by historical, ethnic and cultural factors. The accumulated historical, ethnographic and socio-psychological material brings to a conclusion that despite the universal authority of the norms of church law, they are understood differently in different places, and in some cases strictly depend on a local tradition. This situation is particularly characteristic of Russia, with its vast expanses, ethno-cultural mosaic, and relatively weak connection of inner territories with each other. Due to its complexity and interdisciplinary status, this topic has not yet been the subject of specific scientific research. Thus, the article opens up an extensive and long-range research field whose development will make for a new understanding and comprehension of the legal heritage of the Church and its implementation in history and present Russian realities. The article is based on a report presented at the VIII Barsov Readings (St. Petersburg Theological Academy, 06.12.2024).

*Keywords:* church law, canon, law, Church, legal consciousness, mentality, culture, geography, ethnicity, territorial and cultural localization.

*About the author:* **Alexander Anatolyevich Khokhlov**

Doctor of Historical Sciences; Associate Professor of the Department of History of Tatarstan, Anthropology and Ethnography at the Higher School of International Relations and World History of the Institute of International Relations, History and Oriental Studies at the Kazan (Volga Region) Federal University; Senior Researcher of the Center for the Study of Religion and Migration Processes at the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; Full Member of the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law (Barsov Society) at the St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: [kazan\\_molodezh@mail.ru](mailto:kazan_molodezh@mail.ru)

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

*For citation:* Khokhlov A. A. Territorial and Cultural Localization as Factor of Church Legal Consciousness: Problem Stating. *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 155–160.

The article was submitted 10.01.2025; approved after reviewing 23.01.2025; accepted for publication 24.01.2025.

Утверждение о полисубъектности правового сознания сегодня в юридической антропологии принято считать аксиоматичным и не требующим специальных доказательств. Правосознание эксплицитно реализует себя как на индивидуальном, так и на групповом и общественном уровнях, что позволяет говорить не столько о правосознании как таковом, сколько о *совокупности различных правосознаний*, на том основании, что в правосознании центральное место занимает именно субъект осознания права (см.: [Муслумов, 2013, 16]). Указанное в полной мере относится и к правосознанию в Церкви, выступающей неотъемлемой частью того социального пространства, в котором она реализует себя здесь и сейчас. Однако если так выглядит картина в вертикальном разрезе, то в горизонтальном проступает не менее примечательная особенность: в условиях России, с присущей ей спецификой исторического и культурного развития, в немалой степени обусловленной географией и этнокультурным многообразием, правовое сознание (в том числе церковное) зависимо еще и от конкретных территориально-культурных локалитетов во всей сложности их внутренней организации.

В современной российской государственной правовой системе имеет место важный конституционный принцип единства правового пространства страны, обеспечиваемого надлежащим контролем соответствующих органов федеральной и региональной власти. Единство правового пространства квалифицируется правоведами как важнейшее условие суверенитета, безопасности и целостности государства, в силу чего верховенство общепринятого на его территории закона имеет статус неоспоримый. Зададимся вопросом, не ровно ли такими же предстают правовые идеалы и принципы церковной организации, всей силой церковно-правовой традиции ориентированной на их реализацию везде и всюду, где имеются действующие христианские общины? Возможно, приведенная аналогия покажется несколько грубой и не вполне корректной. Однако дело не в иллюстрациях и формулировках, а в сути поставленного вопроса. Не имея возможности уделить достаточно внимания его раскрытию, между прочим отметим, что едва ли найдутся основания отрицать, к примеру, хотя бы тот факт, что границы митрополий и епархий, в силу издревле установленных норм, как правило, приводятся в соответствие с территориально-административным делением государства. Для Русской же Церкви данный подход на всем протяжении ее истории и вовсе был практически безальтернативен. По крайней мере, установка на это просматривается во все исторические периоды, включая современный. Таким образом, в приведенном примере видятся точки соприкосновения двух систем и та синхронность государственно-церковного развития, которая отражает специфику земного бытия Церкви. Так же, как и государство, Церковь категорически заинтересована в сохранении и неукоятельном воспроизведении на местах всего корпуса церковно-правовых норм. Однако при этом все же открытым остается вопрос: возможно ли достижение этой цели в полной мере? И дело не только в значительном индивидуальном разнообразии субъектов правосознания, создающем в епархиальной или приходской повседневности многочисленные «вариации на тему» (данный аспект проблемы мы опустим), но и в существенном значении условий среды, в которых происходит привитие и культивация церковно-правовых принципов и правил, в ее специфике, конфигурации и содержании.

Исторически Россия отличалась значительными и крайне разнообразными с природно-географической точки зрения территориями. Это вызывало к жизни свои культурно-психологические эффекты. Так, В. О. Ключевский постулировал: природа — «колыбель народа» [Ключевский, 1987, 63]. Бескрайние пространства и суровый климат на протяжении длительного времени способствовали формированию и консервации относительно замкнутых территориально-культурных ареалов, связь между которыми была жестко ограничена. Такое состояние вызывало кристаллизацию особенного, по-своему уникального этнокультурного профиля населявших их общностей, характеризовавшихся самобытной психологией мировосприятия, коммуникации и, как следствие, практикой решения возникавших в повседневности проблем, постепенно оформлявшихся в локальную традицию.

Во 2-й пол. XX в. полевые данные, накопленные советской этнографией, в конечном счете подвигли специалистов к разработке оригинальной системы районирования страны, стержневым элементом которой выступила категория историко-этнографической области (наряду с провинцией и районом), население которой, несмотря на различный национальный состав, в силу общности исторических судеб выработало в своей среде ментальные и культурно-бытовые универсалии<sup>1</sup>. Н. А. Бердяев, подчеркивая неоднородность культурно-психологического склада российского населения, в частности, отмечал, что «Россия — христианский Восток, который в течение двух столетий подвергался сильному влиянию Запада и в своем верхнем культурном слое ассимилировал все западные идеи» [Бердяев, 1955, 7]. Однако в его нижних слоях «остался сильный природный элемент, связанный с необъятностью русской земли, с безграничностью русской равнины. <...> Элемент природноязыческий вошел и в русское христианство. В типе русского человека всегда сталкиваются два элемента — первобытное, природное язычество, стихийность бесконечной русской земли и православный, из Византии полученный аскетизм, устремленность к потустороннему миру» [Бердяев, 1955, 7]. Суждение мыслителя, выраженное в красочных философско-религиозных образах, позволяет между тем зафиксировать принципиально важный вывод об имманентной мозаичности российского ментального пространства в вертикальной и горизонтальной проекциях, которое в условиях самобытного исторического опыта проявляется в том числе в многообразии этнопсихологических норм — «исторически сформировавшихся систем гласных и негласных предписаний и рекомендаций, выработанных в процессе этнокультурной социализации с целью регуляции интерперсональных контактов, поведения и деятельности в различных жизненных ситуациях» [Резников, 2007, 112].

Интенсивные политические, экономические, социальные и иные трансформации XX в., а затем и информационная революция начала XXI в. несколько, а порой и существенно сгладили региональные различия, связав многочисленные локалитеты рядом общепринятых ценностных и нормативных универсалий, но не устранив в полной мере местные традиции, несмотря на все более возрастающую интенсивность межкультурного взаимодействия, миграцию и т.п. Континуум глубинных архетипов правосознания и фундаментальных, зачастую негласных нормативов поведения продолжает сохраняться и сегодня, выражаясь в различных сторонах действительности, эмоциональных и волевых состояниях этнофоров, их темпераменте и т.д. (см. подр.: [Резников, 2007, 112]). Эту живучую тенденцию наглядно проиллюстрировал в своих трудах британский культур-антрополог Б. Малиновский на примере африканских автохтонов.

Антрополог должен не упускать из виду весьма простой, но, тем не менее, постоянно забываемый факт, что всякий раз, вступая в контакт с африканским населением, европеец имеет дело не с *tabula rasa*, не с бесконечно пластичным материалом, с которым можно сделать все что угодно... Утверждение, что племенные африканцы подчинены своему культурному детерминизму, означает, что, когда мы собираемся внедрять новые гастрономические привычки, новые методы земледелия или же новые статусы и законы, мы неизбежно пытаемся заменить ими те или иные культурные реалии. <...> Это может просто-напросто привести к конфликту и дезорганизации... Везде, где бы ни жили африканцы — будь то в племени или вне его, — уходящая корнями в традицию система социальных, экономических и правовых факторов и ценностей остается для африканца источником силы и вдохновения [Малиновский, 1997, 377–378].

В России в этой части даже в кон. XX в. по местам наблюдалась едва ли не более экзотическая картина, несмотря на десятилетия жесткого искоренения советской

---

<sup>1</sup> Так, сегодня мы с уверенностью можем говорить о специфическом характере «уральцев», «сибиряков», «дальневосточников», «кавказцев» и т.д.

властью этнопсихологических «пережитков» в союзных республиках и внутренних регионах РСФСР и безальтернативное утверждение диктата общегосударственного закона взамен традиционных форм права. Так, В. В. Бочаров вспоминал, как в 1980-х гг., будучи в экспедиции в Абхазии, получил сведения от информантов одного из сел, которые сообщили, что у них «совсем недавно имела место вражда между двумя родами, причем представитель одного рода возглавлял местную организацию КПСС, другого — сельский совет. События зашли довольно далеко, имелись случаи серьезных акций с обеих сторон по нанесению имущественного ущерба. В общем, вражда затихла после того, как из Очамчиры прибыл высокопоставленный партийный чиновник и провел „обряд замирения“ в местном клубе. Информация передавалась нам „по секрету“ за „дружеским ужином“ после дневной полевой работы» [Бочаров, 2012, 96]. Полагать (пусть даже априорно), что распространение христианства с его корпусом регулятивных норм на указанных территориях принципиально не сталкивалось и не сталкивается с аналогичными вызовами, а церковное право понимается и реализуется так, как это мыслят в синодальных комиссиях, — весьма опрометчиво.

Наряду с ситуативными факторами, которые в правоприменении подчас играют определяющую роль, особое место в рассматриваемом вопросе занимают местные правовые обычаи — узловыe элементы поколенческой культурной трансмиссии. Сами по себе они чрезвычайно иллюстративны. Как отмечает диакон В. Сократилин, проблема обычаев в том, что они «могут отражать учение Церкви и преломлять веру на практике как верно (т. н. „добрый обычай“), так и неверно (т. н. „суеверие“). Обычай может играть важную роль в деле христианского воспитания, как это было, например, в так называемых „традиционных обществах“, где преемственность религиозного самосознания, ценностей и идеалов от родителей к детям гарантировалась самим укладом жизни. Однако, вырванный из своего культурно-религиозного контекста, обычай может служить отрыву от подлинно христианских ценностей и опыта Христа» [Сократилин]. Если же принять за основу мнение В. В. Болотова о том, что «канонично то, что полезно для Церкви», то правосознание и, как следствие, вся правоприменительная практика могут подвергаться радикальной трансформации в сторону повышения значимости утилитарных мотивов в ущерб их церковно-правовому соответствию. В реальных условиях правосознание, как правило, не определяется одной только ситуативной выгодой, а испытывает на себе давление совокупности прочих факторов, приобретающих в конечном счете значительный модифицирующий потенциал. В случае высокой степени интериоризации групповых норм на местах, которые априорно не ощущаются субъектами правосознания как нечто внешнее и давящее, почти автоматическое смещение акцента с прописных норм на нормы обычного права протекает без существенного внутреннего сопротивления и ощущается как бы вполне естественным и комфортным (см.: [Гофман, Левкович, 1973, 17]). Учитывая высокую степень императивности правового обычая, являющейся одной из его ключевых характеристик и часто вовсе никак не проявляющей себя до появления признаков девиантного (отклоняющегося) поведения, его «невидимость» на уровне правового сознания в какой-то момент может актуализироваться и через позицию силы, принимая на себя груз личной ответственности по принципу «наши предки всегда так поступали». В этом смысле показательно мнение некоего местного жителя одного из внутренних районов Северной Америки, высказанное им в беседе с антропологом К. Клакхоном: «В старину не было никакого закона; каждый делал то, что было правильно» [Klukhon, 1949, 29].

Значение рассматриваемой проблемы, конечно же, не следует преувеличивать. Имеет место точка зрения, что сегодня, в целом, авторитет церковного права в повседневной жизни Церкви на местах вполне устойчив, не подвержен избыточной эрозии и спекуляциям. Странники данного взгляда указывают как на многочисленные «конвенциональные» теоретические суждения субъектов правосознания в лице епископата и прочего духовенства, так и на правоприменительную практику общецерковного и епархиального судопроизводства. Впрочем, не исключено, что достижение

этого становится возможным в т.ч. за счет наличия механизмов относительно эффективного «церковно-общественного контроля», обусловленного вероятностью огласки грубого нарушения правоприменительных принципов в ситуации «информационного общества». Это побуждает епархиальные структуры (в т.ч. суды) ограничивать как личные пристрастия и предпочтения, так и влияние местной традиции, сохраняя при этом хотя бы видимость приверженности общецерковным регулятивным нормам. Однако не стоит упускать из виду и того, что материалы епархиальных судебных процессов недоступны для научного анализа, в том числе и в аспекте выявления характерных детерминант и акцентуаций их акторов.

Смеем предположить, что правовое сознание церковных субъектов в территориально-культурных локалитетах в условиях исторически и культурно обусловленных российских реалий в той или иной мере (или же потенциально) всегда будет зависеть от местной специфики. Но, несмотря на очевидные сложности на пути объективного раскрытия поставленной проблемы, в том числе и сугубо методологического плана, все же видится необходимым дальнейшее изучение вопроса, как и создание благоприятных условий для его организации. Практическая целесообразность такого сомнений не вызывает, поскольку, очевидно, послужит повышению уровня правосознания на местах и конструктивизации правоприменительной практики в соответствии с идеалами и принципами церковного Предания.

### Источники и литература

1. Бердяев (1955) — *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. Париж: YMCA-Press, 1955. 224 с.
2. Бочаров (2012) — *Бочаров В. В.* Неписанный закон: Антропология права. Научное исследование: Учебное пособие. СПб.: Изд-во РХГА, 2012. 386 с.
3. Гофман, Левкович (1973) — *Гофман А. Б., Левкович В. П.* Обычай как форма социальной регуляции // Советская этнография. 1973. № 1. С. 14–24.
4. Ключевский (1987) — *Ключевский В. О.* Сочинения: в 9 т. М.: Мысль, 1987. Т. 1. 430 с.
5. Малиновский (1997) — *Малиновский Б.* Научные принципы и методы культурного изменения // Антология исследований культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. Т. 1. С. 371–384.
6. Муслумов (2013) — *Муслумов Р. Р.* Правовое сознание личности. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2013. 84 с.
7. Резников (2007) — *Резников Е. Н.* Психология этнического общения. М.: Ин-т психологии РАН, 2007. 201 с.
8. Сократилин — *Сократилин В., диак.* Каноны и каноническое право православной церкви. URL: <https://clck.ru/3Eyshi> (дата обращения: 28.12.2024).
9. Kluckhohn (1949) — *Kluckhohn C.* Mirror for man. N. Toronto: McCraw-Hill Book Company, 1949. 342 p.

*Г. Н. Самуилов*

## **Античные гипотезы об управлении мирозданием и людьми (О Провидении: Сенека, Плутарх vs Жозеф де Местр)**



УДК 1(44)(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_161  
EDN BFXPTK

*Аннотация:* В статье рассматривается вопрос о влиянии идей Сенеки и Плутарха на Жозефа де Местра. Размышления Сенеки и Плутарха об управлении мирозданием и людьми рассматриваются Жозефом де Местром в перспективе общечеловеческой (универсальной) веры в Провидение. Данная тема проблематизируется в связи с необходимостью объяснить, как возможна несправедливость по отношению к добродетельным людям при допущении существования морального устройства мироздания и его устроителя и гаранта Бога.

*Ключевые слова:* провидение, моральное измерение мироздания, антропология, этика, зло, наказание.

*Об авторе:* **Геннадий Николаевич Самуилов**

Кандидат философских наук, доцент кафедры философских наук МГЛУ; доцент Сретенской духовной академии.

E-mail: samouil@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2548-4007>

*Для цитирования:* Самуилов Г. Н. Античные гипотезы об управлении мирозданием и людьми (О Провидении: Сенека, Плутарх vs Жозеф де Местр) // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 161–175.

Статья поступила в редакцию 23.11.2024; одобрена после рецензирования 24.12.2024; принята к публикации 13.01.2025.

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

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

**No. 1**

**2025**

---

*Gennady N. Samuylov*

**Ancient Hypotheses of Governance of Universe and People**  
**(On Providence: Seneca, Plutarch vs Joseph de Mestres)**

UDK 1(44)(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_161  
EDN BFXPTK



*Abstract:* The article examines the influence of the ideas of Seneca and Plutarch on Joseph de Maistre. Joseph de Mestres examines the reflections of Seneca and Plutarch on the governance of the universe and people in the perspective of the common human's (universal) belief in Providence for all mankind. This topic is problematized because of the need to explain how injustice towards virtuous people is possible if it is assumed that there exists a moral structure of the universe and its maker and guarantor, God.

*Keywords:* providence, moral dimension of the universe, anthropology, ethics, evil, punishment.

*About the author:* **Gennady Nikolaevich Samuylov**

Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophical Sciences at the Moscow State Linguistic University; Associate Professor at the Sretensky Theological Academy.

E-mail: samouil@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2548-4007>

*For citation:* Samuylov G. N. Ancient Hypotheses of Governance of Universe and People (On Providence: Seneca, Plutarch vs Joseph de Mestres). *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 161–175.

The article was submitted 23.11.2024; approved after reviewing 24.12.2024; accepted for publication 13.01.2025.

## Введение

В интеллектуальной истории Европы Жозеф де Местр (1753–1921) занимает видное и прочное место в качестве идеолога консерватизма. Интерес к творчеству савойского аристократа не иссякает уже третье столетие. Проводятся научные семинары, конференции [Armenteros, Lebrun, 2011], ведется исследовательская работа, издаются книги [Armenteros, 2011] и пишутся статьи, причем не только на Западе, но во всем мире, включая такие страны, как Бразилия и Россия [Даренский и др., 2024]. Парадоксальным образом этот интерес главным образом сохраняется и развивается в академическом пространстве. Секрет такого устойчивого интереса кроется в ярком писательском таланте и стиле автора, в богатом историко-философском содержании его произведений, а самое главное, в том, что его мысль с самого начала и по настоящее время остается актуальной, поскольку она родилась и обрела силу в самой сердцевине непрекращающейся битвы революционных и консервативных идеологий. Поскольку противостояние продолжается и сегодня, творчество графа остается востребованным христианами для отстаивания собственной картины мира и соответствующего образа жизни и мыслей в борьбе с парадигмой атеистически ориентированного позитивизма.

Вопрос о *Провидении* является ключом к пониманию творческого наследия Жозефа де Местра, особенно это касается его «Рассуждений о Франции» и «Санкт-Петербургских вечеров», где он утверждает, что о каком бы предмете ни шел разговор, речь всегда идет о Провидении [Местр, 1996, 18].

Свое исследование вопроса о Провидении граф начинает в одной из самых первых своих книг, «Размышление о Франции». Революционные события потрясли его своим масштабом и силой. Парадоксальность заключается в том, что для Местра эти чудовищные события революции наглядно демонстрируют присутствие и действие Бога в истории.

Местр всматривается в это присутствие Провидения в истории на протяжении всей своей жизни. Итогом его размышлений стали «Санкт-Петербургские вечера», издание которых увидело свет спустя несколько месяцев после его смерти. В этом произведении Местр опирается на исторический опыт человечества, из которого он извлекает и формулирует принцип универсальности. Он стремится создать парадигму, способную противостоять атеистическому и материалистическому, или, более широко, — некому общему сциентистскому движению, в котором нет места вере в реальное присутствие Бога в мире и его истории. Главный тезис, на котором он постоянно настаивает: мир нужно рассматривать в его целокупности, особо подчеркивая его духовные основания.

В истории философии вопрос о Провидении рассматривался Платоном, стоиками, в частности Хрисиппом, Сенекой, а в связи с вопросами судьбы, свободой воли, благодати и предопределения — также такими мыслителями, как Цицерон, перипатетик Александр Афродисийский, Плутарх, Халкидий, блж. Августин. Практически невозможно достичь хоть какой-то ясности в вопросе о Провидении отдельно от таких сопутствующих тем, как необходимость, случайность, судьба, происхождение зла, предопределение и свобода воли, поскольку они представляют собой некое семантическое единство, в котором эти понятия определяются друг через друга.

В самом начале «Санкт-Петербургских вечеров» Местр определяет и ставит свою задачу именно как метафизическую: «рассмотреть и измерить в совокупности пути Промысла в управлении моральным миром» [Местр, 1996, 12], исследовать мироздание в его моральном аспекте. Вопрос о Провидении — это не просто сквозная, пронизывающая все произведение тема, но и неустранимая методологическая компонента рассуждений. Все обсуждаемые вопросы и проблемы обнаруживают свою истинную значимость только в свете Божественного всеприсутствия.

Рассуждения Местра на данную тему основываются не только на философски осмысленном христианском учении, но и опираются на интеллектуальное и религиозное общечеловеческое наследие цивилизации. А это и есть принцип универсальности:

положения христианского учения находят подтверждение в верованиях всех времен и народов.

Размышления Сенеки и Плутарха об управлении мирозданием и людьми рассматриваются Жозефом де Местром в перспективе общечеловеческой (универсальной) веры в Провидение. Данная тема проблематизируется в связи с необходимостью объяснить, как возможна несправедливость по отношению к добродетельным людям при допущении существования морального устройства мироздания и его устроителя и гаранта Бога.

## Сенека

Для понимания рассуждений Сенеки на данную тему очень важно учитывать общую парадигму стоического учения, в рамках которой понятия «рок», «фатум», «природа» связаны с «необходимостью», с детерминизмом всего происходящего согласно «закону» и его строгой причинно-следственной связи, царящей над всем, причем такой силой «необходимости», изменить которую не под силу и богу. То есть, с одной стороны, миром (богами и людьми) правит мировой закон (Необходимость): *«этот стремительный и беспрепятственный бег происходит по велению вечного закона, которому повинуются все на земле»*, «мы не знаем, что распоряжается нашей жизнью и смертью, но знаем, что та же необходимость управляет и богами. Одно и то же необратимое движение увлекает за собой богов и людей. Сам творец и правитель вселенной, написавший законы судьбы, следует им; однажды издав приказ, он сам теперь вечно [своему закону] повинуются». «Мастер» (бог, демиург) не властен изменить саму материю, но лишь может придать ей ту или иную форму. С другой стороны, бог дал душе человека оружие, благодаря которому она способна противостоять несчастьям и невзгодам. Парадоксальным образом утверждается, что человек может даже превосходить богов. Интересна аргументация, как вообще возможно подобное? Поскольку бог во всех смыслах находится по ту сторону зла, он в отличие от человека не подвержен несчастьям и невзгодам, в то время как люди могут развивать в себе мужество и добродетели. Именно это позволяет человеку подниматься выше богов. С другой стороны, «бог стойков» изначально стремится избавить людей от всего, что могло бы их заставить поступать против собственной воли, вплоть до того, что люди всегда могут уйти из мира. Имеется в виду, что у человека всегда есть возможность уйти из жизни, тем самым освободив себя от власти природного детерминизма. Именно в этом контексте нужно понимать значение смерти как короткого пути к свободе. Сенека утверждает, что смерть это короткая и удобная дорога, которая ведет человека на свободу. «Всякое место, всякое время могут научить вас, как легко отказаться от жизни и кинуть назад природе полученный от нее дар. Стоя пред алтарем, глядя на торжественные обряды священнодействия, внимая молитвам о продлении жизни, учитесь смерти» (см.: [Сенека, 2001]).

Обращаясь к теме взаимоотношений людей и богов, Сенека отмечает, что часто люди, которые заявляют, что не верят, на самом деле верят в Провидение. Все их сомнения — это на самом деле жалобы на него. Примирить человека с богами возможно при условии, если человек становится добродетельным. Именно добродетель роднит богов и людей: «ибо для лучших из людей они — лучшие из богов». «Природа не допускает, чтобы доброе вредило доброму. Добрых людей и богов связывает дружба, родившаяся из общей для них добродетели». И более того, «это родство и сходство, ибо добрый человек отличается от бога лишь по времени; он — его ученик, его подражатель, его подлинное потомство, которое великий родитель, суровый наставник добродетели, воспитывает твердо и жестоко, как и земные строгие отцы».

Когда мы видим, как добродетельный муж, угодный богам, страдает, трудится, потеет, карабкается на вершину, а дурной веселится и купается в наслаждениях, это похоже на то, как римляне воспитывали собственных детей, желая их видеть скромными и приучая их к выносливости и мужеству. Своих детей они приучали к суровой

дисциплине, а в рабах поощряли наглость. Сенека заявляет, что с богом — то же самое. Доброму мужу он не дает веселиться, испытывает его, закаляет, готовит его для себя.

Местр в самом начале «Санкт-Петербургских вечеров» ставит тот же вопрос, что и Сенека в своем трактате «О Провидении»: «почему добродетельные люди подвергаются несчастьям?» [Сенека, 2001, 86], как это возможно — «счастье злых и несчастье праведных» [Местр, 1996, 17], если мир управляется Провидением?

В ответ на распространенное мнение против существования Провидения, которое основывается на многочисленных примерах страдания праведников и благополучия злых людей, Местр замечает, что оно было бы несокрушимо, если бы мы знали наверняка, что добрый человек страдает именно потому, что он добр, а злодею сопутствует успех именно потому, что он злодей [Местр, 1996, 16, 20]. В общем, утверждение, что преступление в целом торжествует, а добродетель несчастна, — ложно. Это утверждение следовало бы, согласно Жозефу де Местру, переформулировать в вопрос следующим образом: «Почему в земной жизни праведник не избавлен от несчастий, подобных настаивающим преступника, и почему злой не лишен тех благ, которыми может наслаждаться праведник?» В этом варианте проблема предстает уже в иной перспективе. Ответ Местра прост: праведник страдает в силу своей причастности к человеческой природе.

Мир управляется всеобщими законами, и каждый человек в качестве человека подвержен всем несчастьям человеческой природы.

Однако универсальные и незыблемые законы сами по себе еще не доказывают, что существует равенство благ и несчастий. «Бог не допускает, чтобы с добрыми людьми случались настоящие несчастья». Все благо (счастье) Бог поместил внутри, также как и настоящие несчастья. Подлинное несчастье — это когда душой обладают нечистые помышления, корыстные замыслы, слепое вождление, алчность. И напротив, обладание добродетелью делает человека счастливым. Добродетель содержит сама в себе максимум счастья. «Настоящее благо — это то, что достается на долю только хороших людей, а настоящее зло бывает уделом только мерзавцев» [Сенека, 2001, 100].

## Плутарх и Местр

Местр очень высоко оценивает творчество Плутарха. Он считает, что «нет ни одной здоровой идеи в политике или морали, которая ускользнула бы от здравого смысла Плутарха». При этом его идеи лишены привкуса всякого рода сектантства, местничества или ограниченности. Они принадлежат всем временам и народам» (см.: [Maistre, 1876]).

Влияние интеллектуального наследия Плутарха на графа де Местра было столь значительным, что Р. Триомф утверждает, «что порой граф без всякой ссылки на какой-либо конкретный труд Плутарха просто „плутархизирует“, что свидетельствует о том, насколько он был верен его духу» [Triomphe, 1968, 429].

Местр без конца цитирует «Изиду и Озириса» в «Mémoire au duc de Brunswick», в «Размышлениях о Франции» он обращается к «Жизнеописаниям», в частности Ликурга, Солона, Нумы. В «L'étude sur la souveraineté» мы встречаем определение Бога из трактата Плутарха «La dissertation sur l'EI de Delphes», который определяется как высшее существование, как источник всякого другого существования (см.: [Maistre, 1992, 173])<sup>1</sup>. В «Essai sur le principe générateur» Местр цитирует «Пир семи

<sup>1</sup> «Quand on a dit du grand Etre qu'il existe, on n'a rien dit encore: il faut dire qu'il est l'Existance. „C'est un réelement étant qui par un seul maintenant emplit le toujours (Plutarque, Oeuvres morales, dissertation sur le mot EI. J. de M). Une goutte de cet Océan incommensurable d'existence semble se détacher et tomber sur l'homme qui parle et agit au nom de la divinité: son action étonne et donne une idée de la création. Les siècles s'écoulent, et son ouvrage reste. Tout ce qu'il y a parmi les hommes de grand, de bon, d'aimable, de vrai, de durable, tient à l'Existence source de toutes les existences; hors d'elle il n'y a qu'erreur, putréfaction et néant“».

мудрецов», доказывая, что душа — это орудие Бога, как орудие души — тело. Обращается Местр и к другим работам популярного в XVIII в. платоника.

Особое место для Местра занимает небольшая трактат Плутарха «Об отсрочках Божественной справедливости в наказании виновных» («Sur les délais de la justice divine, dans la punition des coupables»), комментированный перевод которого он осуществил [Maistre, 1876]. В русском переводе Л. А. Ельницкого он носит название «„Почему Божество медлит с воздаянием“ (с греческого на русский)».

Этот трактат напрямую связан, наряду с трактатом Сенеки «О Провидении», с размышлениями о наказаниях и наградах, о судьбах злых и добрых людей. Можно говорить как о влиянии мысли мудрецов древности на савойского аристократа, так и о полной идентичности некоторых идей у Местра, Сенеки и Плутарха.

Такую близость идей мы можем видеть на примере комментированного перевода трактата «О промедлении Божественной справедливости», выполненного Жозефом де Местром. В этом трактате он находит совпадение мысли Плутарха со своими собственными рассуждениями о природе человека, о Провидении и эсхатологии.

В предисловии Местр признается, что хочет сделать такой вид перевода, который будет подобен тому, что сделал знаменитый в его время Мендельсон, переводя и комментируя диалог Платона «Федон». Он хочет воспользоваться древним трактатом в качестве образца и модели, в рамках которых его идеи могут быть хорошо структурированы и получают дополнительную глубину в свете работы такого авторитетного автора, как Плутарх.

Местр считает, что Плутарх относится к предмету исследования с удивительной строгостью и мудростью, что он никогда не поддавался искушению воображения, никогда не вел себя, как поэт. Если он что-то и придумывал, то не для обеливания или украшения, но для подтверждения истины.

Местр был практически убежден, что Плутарх был знаком с истинами христианства. Он указывает на то, что Плутарх жил в особенное время, а именно в эпоху истинного просвещения человечества христианством. Ему трудно поверить, что такой любознательный человек, каким был Плутарх, мог не знать христианства. Ведь, например, он специально ездил в Египет для обучения, поэтому был прекрасно осведомлен об эллинистическом иудаизме и его религиозных практиках. Таким образом, «все вероятности объединяются в пользу предположения» знакомства Плутарха с христианством. Но никаких конкретных доказательств этого не существует (см. подр.: [Glaudes, 2007, 1250–1254]).

Как бы то ни было, для Местра несомненно, что трактат Плутарха «О промедлении божественной справедливости» является одним из наиболее близких в античности к христианскому миропониманию. Воодушевленный мыслью о пользе трактата, Местр перевел его, признавая, что местами позволял себе довольно свободно истолковывать текст. Он упразднил форму диалога, которая стесняла его. Когда в ходе работы мысль Плутарха казалась ему неполной, он иногда позволял себе ее укрепить своими интерпретациями, основанными на своих собственных размышлениях. В своей работе он обращался также и к переводам, которые были сделаны до него. Особое место принадлежит переводу Амио, который был особо уважаем специалистами за его французский язык. Однако Местр подчеркивает, что этот перевод любили прежде всего филологи и литераторы, которым удалось освоить специфику его языка. Вне этого круга его больше почитали, чем читали. По мнению Местра, текст перевода Амио может вводить читателя в заблуждение. Местр уверен, что его собственный перевод гораздо удачней для тех, кто желает лучше понять Плутарха. Он следует в точности порядку глав, как это сделано в переводе Амио. Таким образом, для тех, кто желает сравнить эти два перевода, это будет сделать нетрудно.

Дата появления самого трактата Плутарха не может быть установлена точно. Ее помещают во второе десятилетие II в., когда Плутарх уже отошел от написания исторических биографий, чтобы сосредоточиться на задачах религиозного назидания (см. об этом: [Plutarque, 2010]).

В начале трактата вниманию читателя предлагается дискуссия о справедливости, аналогичная тем, какие мы встречаем в диалогах Платона «Государство» или «Законы» [Платон, 1994]. Миф, подобный мифу об Эре из Памфилии из 10-й книги «Государства» (см. об этом: [Самуйлов, 2024а; Самуйлов, 2024б]), венчает утверждение Плутарха о наличии божественной справедливости.

Действие разворачивается в портике Дельф. Спор, вызванный речью эпикурейца, происходит между Патроклом, родственником Плутарха, Тимоном, братом автора, Олимнихом и самим Плутархом, который является самым пожилым в группе и доминирует в беседе. Эпикурец проблематизирует предположение о факте задержки с наказанием преступников. В ответ Плутарх замечает, что не всякому человеку дано понять смысл и значение этих задержек с наказанием. Он убежден, что это под силу только проницательному законодателю, который может постичь настоящий смысл и истинное значение промедления, потому что существуют неявные процессы как во времени, так и в пространстве между кажущимися независимыми событиями.

### *Возражения против существования Провидения*

Эпикурец считает, что отсрочки наказаний совсем не нужны тем, кто пострадал, то есть эти задержки бесполезны для жертв. Для них это одно из самых сильных возражений, которые можно выдвинуть против Провидения. Они не прощают писателей, которые сделали эту медлительность своего рода атрибутом Провидения. По их мнению, медлительность божества в наказании преступников сама по себе безнравственна, потому что ее можно понять как проявление безразличия божества к жертвам. Такого рода медлительность усиливает наглость и дерзость преступников, и наоборот, наказания, немедленно поражающие преступников, способны останавливать грядущие преступления и дают хоть какое-то чувство удовлетворения жертвам и их близким. Немедленное возмездие должно служить увещанием для преступников, чтобы остановить их в осуществлении преступных планов.

Медлительность разрушает уверенность людей в существовании Провидения, потому что наказание, вместо того чтобы поразить преступников сразу же, как только проступок был совершен, происходит позже, и преступники видят в нем уже только несчастье и, называя его несчастьем, а не наказанием, воспринимают его именно в таком качестве, без раскаяния о содеянном. Такое правосудие, которое наказывает преступников «медленно», носит неустойчивый, запоздалый и беспорядочный характер, который больше похож на случайность, чем на Провидение. Такая медлительность ослабляет авторитет правосудия и уничтожает страх перед неизбежностью наказания за преступление.

Чтобы опровергнуть эту логику, Плутарх опирается на аргументы, разработанные платонической традицией. Во-первых, он указывает на то, что у нас нет полного знания о Боге и обо всем, что происходит в мировой истории. Во-вторых, если мы допускаем существование Бога, то последний может быть мыслим только как суверен, как абсолютная справедливость, и именно она определяет для каждого из преступников время и меру наказания.

Логика установленных людьми законов далеко не всегда является безупречной, а некоторые законы и предписания и вовсе оказываются слишком неопределенными. Но если мы не можем оценить по-настоящему человеческие дела, то насколько труднее нам понять, почему боги наказывают одних преступников позже, а других — раньше.

### *Божественное первоначало является благом*

Плутарх напоминает нам, что, по Платону, первоначало, будучи трансцендентным, вместе с тем является парадигмой, первообразом всех благ и всего существующего. В этом контексте человеческая добродетель — это своего рода путь

воссоединения с истинным благом, доступным для существ, обладающих способностью «следовать за богом».

«Природа» предстает в качестве организованного мира (космоса) через определенное сходство и соучастие в божественной форме и добродетели. Это Бог дает жизнь и зажигает свет разума. Человеческая душа, созерцающая звездное небо, приучает себя любить и искать порядок и гармонию. Философ, созерцающий объекты, которые все подчиняются закону порядка и разума, ненавидит страсти, вызывающие дисгармонию и беспорядок, и старается избегать всего того, что «делается случайно» и становится источником всякого зла (см.: [Плутарх, 1979]).

### *Полезность промедлений с наказаниями*

Поскольку человек естественным образом получает от Бога возможность достижения добродетели через подражание и стремление к совершенству, задержки с наказанием могут иметь положительное значение. Они могут выполнять самые разные положительные функции. Все люди нуждаются в этом: одни для улучшения и развития своих достоинств, другие для изменения своего внутреннего состояния, исправления его и восстановления чистого состояния души.

Божественное промедление служит моделью и примером для подражания. Чтобы уменьшить среди людей жестокость, Божество хочет научить людей подражать Божественной кротости и терпению, хочет научить их действовать в соответствии с порядком и умеренностью. Для того чтобы совершать дело справедливости, необходимо отбросить вспыльчивость и гнев, которые способствуют злу, поскольку изгоняют разум. Бог учит людей долготерпению, которое является необходимым свойством Божественной добродетели. Если простым, быстрым и одновременным наказанием исправляются очень немногие, то долготерпение может приводить к исправлению многих.

*Полезность промедления для виновных (преступников).* Время нужно, чтобы исправить самих виновных. Если люди ограничиваются наказанием ради наказания и наказание прекращается, как только виновный испытал страдание, не стремясь выйти за границы самого наказания, то Бог, напротив, когда применяет справедливое наказание к больной душе, тщательно исследует страсти, чтобы увидеть, можно ли их искоренить и привести виновных к покаянию, и, таким образом, Он дает дополнительное время тем, у кого порок не является ни абсолютным, ни неизлечимым.

Бог не ускоряет наказание для всех. Если он и удаляет «неизлечимое существо» из жизни, то удаляет его, потому что человек становится опасным и вредным как для других, так и для себя самого, потому что он срастается со злом. Для самих преступников будет лучше, если они будут наказаны или даже лишены жизни, поскольку это лучше, чем оставаться со злом и во зле. Тем людям, в ком, по всей видимости, склонность к ошибкам укоренилась больше из-за незнания блага и добра, чем из-за преднамеренного выбора зла, Бог дает время измениться.

Промедление наказания может изменить состояние ума человека и его образ жизни. Плутарх приводит примеры царей: некоторые из них становились жестокими тиранами, но по каким-то причинам изменялись и впоследствии являли собою образец справедливого и человеколюбивого правления. В истории есть немало примеров, когда, приобретя тираническую власть с помощью зла, иные цари впоследствии применяли власть во благо и становились полезными для своего народа. Только Бог настолько долготерпелив, что может ждать, когда время даст позитивные плоды.

Иногда Бог не наказывает сразу, для того чтобы со временем открыть истинный смысл преступления, показать всем скрытые действия и тайные злодеяния.

Также промедление дает возможность спасти тех, кто не виновен в преступлении, например в ситуации, когда беременную преступницу, приговоренную к смертной казни, оставляют в живых, чтобы дать возможность родиться невинному ребенку.

Также Провидение может использовать одних людей для наказания других. Иногда люди сначала могут выступать в качестве карающей силы, прежде чем

они сами будут сокрушены. Так обстояло дело с большинством тиранов. Однако и в этом случае Бог не уничтожал всю династию: Одиссей, Асклепий и многие другие известные герои являлись потомками злых и подлых предков.

Бог может использовать тиранов, чтобы исправить моральное состояние народов, потому как некоторые народы оказываются в состоянии, требующем наказания и возмездия. Все это показывает, что наказания могут применяться тогда и такими способами, которые не очевидны для людей.

### *«Палинодия», раскаяние как немедленное наказание*

Виды воздаяния и наказания могут быть самыми разными. Самая простая классификация различает внутренние наказания, такие как раскаяние, и внешние наказания. Угрызение совести — это немедленное возмездие, это своего рода страдание, которое немедленно и обязательно следует за несправедливостью. Нарушение моральных законов причиняет страдания, которые и являются воздаянием за проступки. Упорство во грехе ведет к внутреннему и внешнему разложению, человек становится развращенным, он извращает свою собственную природу.

Все преступники, которые, как кажется многим, избежали немедленных ударов возмездия, искупают свои преступления в течение более длительного времени, в продолжение которого они испытывают страдания.

### *Наказание находится уже в самом преступлении*

Преступление и порок черпают из самих себя материал и инструменты для наказания, они сами по себе являются очень искусными мастерами, которые творят свою жалкую жизнь. Они добавляют к содеянному множество страхов и душевных страданий, жестоких страстей (стыд, страх, раскаяние, страсти и неприятности). Ибо нет ни твердости, ни меры, ни постоянства, ни уверенности в правильности своего выбора у существа, пораженного злом. Душа каждого преступника ищет способа избежать воспоминаний о своих преступлениях, она пытается отвергнуть угрызения собственной совести, чтобы восстановить ее чистоту, чтобы начать новую жизнь.

Таким образом, можно установить духовно-нравственный закон: причиняя кому-то боль, человек вредит самому себе. Тот, кто хочет причинить вред другому, вредит самому себе, «своей собственной печени» (Hésiode. Trav. 266, puis 265).

### *Счастье преступников иллюзорно*

Большинство преступников, скрывающихся за стенами своих особняков, символизирующих силу и славу, тем не менее становятся жертвами наказания, но никто этого не понимает. Там, где алчность, любовь к деньгам, безумное стремление к удовольствиям и зависть укореняются вместе со злым умыслом и «затаившимся суеверием», там им сопутствуют душевное бессилие, страх смерти, быстрая смена желаний и тщетное стремление к славе, которое сопровождается хвастливостью. Плутарх заявляет, что вся жизнь таких людей разрушена и перевернута с ног на голову пороком.

### *Наказание потомков злодеев*

Что касается наказания потомков преступников, то грехи родителей ложатся на потомство. Местр уверен, что Плутарх разделяет эту универсальную истину, которая в христианской традиции интерпретируется в контексте учения о первородном грехе. В самом трактате Плутарха это предположение было подвергнуто критическому осмыслению, суть которого сводится к тому, что если сами преступники понесли справедливое наказание, то нет никаких причин наказывать их потомков,

которые не совершили сами никакого преступления. С одной стороны, было бы несправедливо наказывать дважды за одни и те же поступки. Если боги не наказывают самих совершивших злодеяния, но заставляют невиновных потомков расплачиваться за деяния их предков, то это видится явной несправедливостью.

С другой стороны, если блага передаются по наследству, почему бы тогда не передавать и наказания? Если люди верят, что честь семьи наследуется и распространяется на потомков, то тогда мы должны признать, что, унаследовав достоинства родителей, люди могут наследовать и их грехи и испытывать наказания, возмездие за ошибки родителей. Многие примеры показывают, что потомки искупают грехи своих предков.

Однако люди, опираясь на принцип индивидуальности и личности, отказываются принять такую логику. Почему ребенок или дети детей несправедливого и злого человека должны страдать из-за ошибок своих прародителей? Плутарх уточняет, что неверно думать, будто боги решительно все «грехи отцов вменяют в вину их детям». Если от испорченного человека происходит добродетельный сын, подобно тому, как от большого — совершенно здоровый, то он избавляется от наследственного наказания, как если бы он из преступной семьи был принят в семью добродетельную. Но если он сохраняет болезненное сходство с порочным родом, то должен, конечно, принять на себя и наказание, назначенное преступнику, как долю наследства.

Также не стоит удивляться, что ради излечения человека Божество часто наказывает только склонность к разврату, к разбою, к несправедливости, чтобы излечить порок и искоренить зло прежде, чем оно возьмет верх.

### *Коллективная ответственность*

У этой проблемы есть социальное измерение. Плутарх считает, что наказания богами целых городов могут быть легко объяснены. Ведь город представляет собой единое и взаимосвязанное целое, подобно живому существу. Каждое существо имеет в себе некое единство, которое проявляется в своей главной черте характера, определяющей, в свою очередь, его деятельность, его поведение. Город, поскольку он сохраняет свою самобытность, идентичность, должен сохранять свои собственные черты, привнесенные предками, как отрицательные, так и положительные, в силу того же права, которое дает ему долю в его могуществе и славе.

### *Семейный аспект*

Семья имеет свое уникальное положение, из которого проистекает определенная сила, заложенная в ее природе. Все дети естественным образом укоренены «в сущности» своего отца как в принципе, на основании которого они живут, формируют свою жизнь, поведение и свое «умонастроение». Потомство несет в себе и содержит частицу породившего его отца, а стало быть, по справедливости, оно разделяет и его наказание, и его вознаграждение. Следовательно, справедливо, если они, будучи частью предков, разделят и участь предков. Таким образом, не только от одного человека к другому, но и от души к душе передаются определенные предрасположенности, ухудшения или улучшения. Плутарх допускает такую возможность, что не только порок и добродетель, но и печаль, и радость, и все остальное передаются в акте зачатия. Это предположение Плутарха займет особое место у Жозефа де Местра и будет развито в его рассуждениях о заразности зла и распространении физиологических, психологических и моральных болезней.

### *О посмертном воздаянии (миф о Феспесии)*

Очевидно, что все эти размышления Плутарха основаны на определенных допущениях, из которых наиболее важными являются те, что предполагают существование вечной души. Вопрос о природе души является принципиальным: остается ли наша

душа неразрушимой после разрушения тела? Этот вопрос подводит к следующим гипотезам: либо наши души совершенно неразрушимы, либо они могут жить некоторое время после смерти, либо они погибают вместе с телом. В заключительной части диалога Плутарх рассказывает историю о Феспесии из Сол. По форме этот рассказ напоминает знаменитый миф об Эре сыне Армения из 10-й книги «Государства» Платона. Первоначальный образ жизни Феспесия представляет собой отвратительное зрелище. Он был горд, чванлив, циничен и т. п., вел себя самым злонамеренным образом, пока с ним не приключилось несчастье. Он упал с высоты и потерял сознание. В этом состоянии он находился три дня. Очнулся лишь будучи уже перед могилой, когда его собирались похоронить. После этого события его поведение радикально поменялось, он стал вести добродетельный и благочестивый образ жизни. Окружающие его люди не могли поверить своим глазам и просили его рассказать о том, что с ним приключилось. Он рассказал о том, как он побывал в загробном мире. По возвращении в этот мир он радикально изменил в лучшую сторону как свой образ жизни, так и свой образ мыслей.

Но самого по себе допущения о существовании души после смерти недостаточно для удовлетворения требований справедливости. Возмещение ущерба и наказания за поступки прошлой жизни, которые душа получает после смерти, оставляют людей равнодушными, потому что они не могут их воспринимать и не верят в них, в то время как те, кто видят, как наказания применяются к их детям и потомкам, отвращаются от зла, потому что они видят все собственными глазами. Нет более постыдного и мучительного наказания, чем видеть, как ваша собственная семья страдает по вашей вине: дети преступника, его родственники, его род расплачиваются за него.

Плутарх приводит и контраргументы. Например, Бион считал, что бог был бы более смешным, чем врач, если он наказывал бы детей преступников. Это как если бы врач пытался лечить сына или внука от болезни отца или деда или как если бы он пытался вылечить отца или деда, занимаясь лечением сына или внука [Plutarque, 2010, XVII, 73].

В этом диалоге Плутарха явным образом развиваются и интерпретируются философско-религиозные идеи Платона из диалогов «Горгий», «Государство», «Федон», «Федр» и «Законы» [Plutarque, 2010, XLI].

В трактате подчеркивается особенность закономерностей морального мира, события обретают свое значение, исходя из единого источника, внеположенного времени. Причинные ряды не прямо пропорциональны временным. Поэтому может показаться, что медлительность Божества с возмездием потворствует злодеям. У преступника возникает иллюзия безнаказанности, а у обиженных и наблюдающих со стороны укрепляется сомнение в существовании Провидения. Божество медлит, а злодеяние приносит свои плоды немедленно. Понять эту медлительность Бога можно, если исходить из того, что наказание не должно вплотную соответствовать преступлению, а скорее должно как можно более от него отличаться; — *Божество хочет Своим примером избавить нас от жестокости и упорства в жажде наказания*. Особо обращается внимание на гнев, который, отринув разум, причиняет еще большие беды.

Само наказание исправляет немногих, а промедление — многих. Главная цель промедления — это излечение души. Это лечение души, называемое законом и справедливостью, есть величайшее искусство. И именно Бог является величайшим мастером, так как это Он выковал меру справедливости, которая мерит, когда, как и насколько следует наказывать каждого из преступников. Провидение наказывает не за каждое преступление в отдельности, но в совокупности и лишь позднее. Только неисправимым оно тотчас же пресекает жизнь [Плутарх, 1997, 200–202]. Наказание призвано сохранять и оберегать порядок, страх наказания является невидимой преградой злу.

Другой преградой, кроме страха, объявляется отсутствие полного знания у человека. Местр подчеркивает тот факт, что *человек ничего не знает наверняка*. Это незнание выступает необходимым условием для морального выбора. И здесь мы оказываемся в ситуации, когда силлогизм подталкивает нас сделать вывод, что необходимым условием свободы является отсутствие полного знания. Антитезисом этой антиномии

будет утверждение Сократа, что, собственно, только знание и является свободой, только познавая Бога, мы вместе с этим знанием обретаем свободу и блаженство.

### *Значение истории*

Нужно признать, что есть сильное сходство и в смысле логики изложения, и в смысле целей при сопоставлении исторических событий у Местра с Плутархом. По сути, история дает им материал для исследования вопроса о Провидении, она наглядно демонстрирует закономерности морального мира. История является иллюстрацией незыблемости моральных законов. Людям остается только научиться извлекать уроки.

В книгах Плутарха настойчиво подчеркиваются и старательно демонстрируются закономерности, которые, с одной стороны, свидетельствуют о действии Провидения, с другой — практически наглядно показывают благость, милосердие и справедливость Божества. На примерах отдельных людей, семей и народов в их исторической перспективе люди могут видеть более ясно и отчетливо, нежели рассматривая эти свойства в рамках непосредственных условий события.

Ко времени Плутарха вопросы Провидения, Промысла, судьбы и свободной воли, а также «основные точки расхождения и методы аргументации по этим вопросам были уже разработаны» [Диллон, 2002, 213]. К этому времени сложились основные подходы к этой проблематике, а именно — платонический, перипатетический, стоический. Плутарх, в противоположность стоикам, делает строгое различие между Судьбой, или порядком природы, и Промыслом: «Бог силою своего Промысла порой делает так, что элементы оказываются в положении, которое для них неестественно» (De fac. 927a). Местр полностью согласен с данным различием между Природой и Богом, например, он использует его в своем рассуждении о чуде.

В полемике со стоиками Плутарх приходит к тезису о невозможности объяснить наблюдаемое, опираясь только на физические закономерности и законы. Требуется допустить существование иной силы. Так, например, круговые движения небесных тел не могут рассматриваться в качестве естественных, если исходить из стоического огня, поскольку он должен был бы просто подниматься вверх. «Стоики ошибаются, по его мнению, смешивая Зевса и Промысл с Судьбой и Необходимостью. Какова была бы нужда в мастере... если бы природа и без Его участия могла производить все, что нужно, в совершенной форме?» [Диллон, 2002, 215].

Этот же вопрос поднимается в трактате «О падении оракулов», на этот раз в связи с природой пророческих способностей. Там развивается доктрина двойственной причинности, которую Плутарх возводит к Платону, речь идет о разработках двух линий аргументации, о Боге и необходимости. Те, кто пытается объяснить пророческую способность естественными причинами (конкретно — испарениями, исходящими от земли), тем самым полностью устраняют роль божественного Промысла. Местр использует эту же схему, когда рассматривает стремление все объяснять с помощью законов природы. Он говорит, «что [тогда] сами законы являются волей законодателя. Если же они — это чисто механический результат деятельности известных стихий, то тогда эти стихии, чтобы создать всеобщий и неизменный порядок, сами должны быть приведены в порядок» неким законодателем [Местр, 1996, 437].

### *От платонической справедливости к христианскому Провидению*

Местр признаёт, что на земле существует зло и оно реально. Истина эта доказывается повседневным опытом, историей, личным страданием. Воспользовавшись классической *типологией видов зла*, различающей метафизическое, физическое и моральное зло, мы можем сказать, что Бог ни в каком смысле не может быть творцом зла морального, или греха. Но непостижимо, как Он мог бы быть и творцом зла физического, которого бы вовсе не существовало, если бы разумное создание, злоупотребив своей свободой, не сделало его необходимым (см.: [Местр, 1996, 24]).

Не будь на земле зла морального, не существовало бы и зла физического. Зло вошло в мир только по вине свободного создания, и пребывать в мире оно может лишь как лечебное средство или искупление (см.: [Сенека, 2001, 90]).

*Зло как страдание.* Человек страдает или по причастности к роду Адама, или за свои собственные поступки, за свой образ мыслей и жизни. Этот тезис позволяет Местру объяснить, по какой причине страдают праведники и дети. Зло и благо распределены между людьми безразличным образом, несчастьям подвержено все человечество. Если страдает невинный, то — как человек вообще, то есть страдает человеческая природа, «и всегда по заслугам». Мы испытываем страдания, потому что этого заслуживаем.

*Зло как наказание.* Зло существует, и более того, в этом смысле оно существует по всей справедливости, то есть болезни, различные наказания — это элементы правосудия. В силу того, что зло непрерывно существует, то оно, по справедливости, непрерывно наказывается. Местр следует за Фомой Аквинским и соглашается, «что Бог является творцом зла карающего, но не зла порочащего» («Сумма теологии», ч. I, quaest. 49, art. 11; см.: [Фома Аквинский, 2003]). На земле существует зло, и действует оно непрерывно, а значит, его должно непрерывно обуздывать карой (см.: [Местр, 1996, 33]). Несправедливость Бога по отношению к человеку невозможна, иначе нужно предположить иную субстанцию справедливости. Данный порядок вещей установлен Богом, Который по природе Своей справедлив, следовательно, данный порядок вещей также справедлив.

*Зло как порок.* Проявляется или как изъян и недостаток, или как процесс деградации той или иной степени. Если же искать онтологическую причину зла, то общеплатоническая убежденность в невозможности постичь ее из-за отсутствия у нее формы в «Исповеди» блж. Августина запечатлена в тезисе, что в самом поиске этой сущности заключено зло — в силу невозможности достичь желаемого, поскольку зло не существует онтологически. Бессмысленно искать то, чего нет (см.: [Блж. Августин, 1991, кн. 7]). Именно в тот момент, когда ищешь, мыслишь причину зла, оно и обретает свое относительное существование.

*Учение о первородном грехе.* Местр считает, что без этого учения нельзя понять феномен человека (см.: [Glaudes, 2007, 1253]). Каждый человек в качестве человека подвержен как всем благам, так и всем несчастьям человеческого рода. Первородный грех объясняет всё, и без него ничто не объяснимо. И воспроизводится он ежеминутно. Видимо, прежде всего это выражается в своеволии. Внутренняя рассогласованность и внешняя панорама человеческой жизни свидетельствуют об испорченности человеческой природы, зло рождается в душе человека. К тому же человек лишен возможности не знать самого себя, в глубине своего существа он ищет хоть какую-то неиспорченную часть и не может ее найти: все осквернено грехом, и весь человек — одна сплошная язва (см.: [Местр, 1996, 61]). В волевой способности человек чувствует смертельную рану. Он не знает, чего хочет. Он не хочет того, чего хочет. Он хочет того, чего не хочет. Он хотел бы хотеть. В самом себе он обнаруживает нечто чуждое и более сильное, чем он сам.

Невозможно представить, что таким человека мог сотворить Бог, потому что Бог благ. Невозможно, чтобы Бог создал существо, для которого будет естественно любить зло. Значит, если человек подвластен неведению и злу, то лишь в силу порчи, которая, в свою очередь, является следствием преступления. Человеческий род происходит от одной пары, и, будучи их потомками, все люди наследуют грех Адама. Аргументация исходит из посылки, что всякое существо, обладающее способностью к размножению, может произвести на свет лишь подобное себе самому создание. Правило это исключений не допускает.

Главным следствием первородного греха стала невозможность созерцать Бога, т. е. Истину: поврежденный разум не способен более к истинному созерцанию. Человеческая душа стала больной, что выражается в способности испытывать всякого рода страдания. А грех осуществляет себя в роковой склонности к злу. В силу первородной болезни и первородного греха мы подвержены всем видам физических страданий

в целом, всем видам греха и порока. Доказательством истинности данного тезиса служат опыт, история (см.: [Местр, 1996, 65]). Эта склонность ко злу в той или иной мере превозмогла совесть и закон, порождая прегрешения и проступки. И в соответствии со сказанным Местр предлагает следующую логическую цепочку: нельзя быть злым, не будучи дурным, дурным — не будучи испорченным, испорченным — не будучи наказанным, наказанным — не будучи виновным.

Но Местр говорит еще и о грехе второго порядка. Бывают такие прегрешения, которые своими последствиями способны довести человека до полного вырождения. Если некое существо подверглось порче и выродилось, то его потомство будет напоминать собой это существо не в первоначальном состоянии, а в том, до которого оно дошло в своей деградации. Именно так, по его мнению, появились дикари. Правда, он отмечает, что в силу большего знания древних о Боге нам трудно представить значение того греха, который привел к такому дикому состоянию. В связи с этим приводится максима о том, что наказания всякий раз соразмерны познаниям виновного. А сам факт дикости может свидетельствовать о том, что человек изначально был создан как благое существо, поскольку, как говорит блж. Августин, «всякая природа, которая может стать хуже, хороша» (Блж. Августин. «О свободном решении». 3, 13, 36; «Исповедь». 7, 12, 18; см.: [Блж. Августин, 1991]). Существуют преступления, способные исказить в человеке моральное начало. И эта порча может передаваться по наследству.

Местр считает, что уже языческая философия, опираясь на опыт и свои собственные силы, открыла первородный грех. Тимей из Локр вслед за своим учителем Пифагором высказал мысль, что «пороки наши происходят от отцов наших и тех стихий, из которых мы состоим». Платон, Аристотель, Цицерон, Овидий по этому вопросу высказали схожие мысли (см. подр.: [Местр, 1996, 62–65]).

## Заключение

Все работы Местра разрабатываются на основе истории философии. Он помещает свои идеи в историко-философский контекст. Кроме того, он ищет в истории общие принципы, которые существовали всегда и разделяются всеми культурами. Именно эти универсальные истины являются предметом дискуссий и обсуждений, разработанных Местром.

Необходимо отметить огромное влияние античной литературы на европейскую культуру в целом. Местр глубоко и широко опирается на эту культуру. Следует согласиться с тем фактом, что Местр настаивает на единстве человеческой цивилизации, что позволяет ему, в свою очередь, говорить о принципиальном родстве мистического язычества, иудаизма и христианства. Мы видим на примерах Сенеки и Плутарха, как Местр использует методологию и аргументы, разработанные в античных философско-религиозных традициях, особенно когда дело касается религиозных, этических, моральных, политических и метафизических вопросов. Для Сенеки и Плутарха, как и для Жозефа де Местра, самой важной частью человеческого знания является исследование истинной реальности, которая находится под прямым или косвенным руководством Божественного правления.

## Источники и литература

1. Блж. Августин (1991) — *Августин, блж. Исповедь*. М., 1991.
2. Даренский и др. (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.*

3. Диллон (2002) — *Диллон Дж.* Средние платоники. СПб., 2002.
4. Местр (1996) — *Местр Ж. де.* Санкт-Петербургские вечера. СПб., 1996.
5. Местр (1997) — *Местр Ж. де.* Рассуждения о Франции. М., 1997.
6. Платон (1994) — *Платон.* Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2–4.
7. Плутарх (1979) — *Плутарх.* Моралии. «Почему Божество медлит с воздаянием» / Пер. и коммент. Л. А. Ельницкого // *Вестник древней истории.* 1979. № 1; № 2.
8. Самуйлов (2024а) — *Самуйлов Г. Н.* Богословские интуиции в античной философии (досократики, Платон, Аристотель). М.: Сретенская духовная академия, Изд-во Сретенского м-ря, 2024.
9. Самуйлов (2024б) — *Самуйлов Г. Н.* Платон и Жозеф де Местр // *Христианское чтение.* 2024. № 2. С. 199–214.
10. Самуйлов (2024в) — *Самуйлов Г. Н.* Интерпретации аристотелевской философии (Жозеф де Местр vs Фрэнсис Бэкон) // *Христианское чтение.* 2024. № 3. С. 255–277.
11. Сенека (2001) — *Луций Анней Сенека.* Философские трактаты / Пер. с лат. и комм. Т. Ю. Бородай. СПб.: Алетейя, 2001. 2-е изд. [Пер. выполнен по: *Seneca in ten volumes.* London: Loeb Classical Library, 1970–1972].
12. Фома Аквинский (2003) — *Св. Фома Аквинский.* Сумма теологии. Киев: Эльга Ника-Центр, 2001. Ч. I.
13. Armenteros (2011) — *Armenteros C.* The French Idea of History, Joseph de Maistre and his Heirs 1794–1854. Ithaca; London: Cornell University Press, 2011.
14. Armenteros, Lebrun (2011) — *Joseph de Maistre and the legacy of Enlightenment* / Ed. by C. Armenteros and R. A. Lebrun. Oxford: The Voltaire Foundation, 2011.
15. Glaudes (2007) — *Maistre J. de.* Œuvres, suivies d'un Dictionnaire / Ed. par Pierre Glaudes. Paris: Editions Robert Laffont, 2007.
16. Maistre (1876) — *Maistre J. de.* «Délais de la justice divine, dans la punition des coupables». Ouvrage de Plutarque, nouvellement traduit, avec des additions et des notes, par le compte Joseph de Maistre // *Oeuvres du conte Joseph de Maistre.* Tom deusieme. Paris, 1876.
17. Maistre (1992) — *Maistre J. de.* De la souveraineté du peuple, Un anti-contrat sociale. Paris: Puf, Questions, 1992.
18. Maistre (1989) — *Maistre J. de.* Ecrits sur la revolution. Paris, 1989.
19. Plutarque (2010) — *Plutarque.* Sur les délais de la justice divine / Texte établit par Y. Vernière, trad. et notes par F. Frasier. Paris: les Belles Lettres, 2010.
20. Triomphe (1968) — *Triomphe R.* Joseph de Maistre. Étude sur la vie et la doctrine d'un matérialiste mystique. Genève: Droz, 1968.

*А. М. Гагинский*

## Майнонг и горизонт вопроса о бытии

УДК 1(430+436)(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_176  
EDN GCAKJX



*Аннотация:* Задача данной статьи довольно проста: рассмотреть онтологические контуры теории предметов австрийского философа А. Майнонга, что позволит увидеть горизонт вопроса о бытии у М. Хайдеггера, или то, как последний выходит к теме бытия как открытости, через которую он трактует Бога (и теологию) как некий предмет, который вписывается в рамку онтотеологии. Поэтому автора интересует лишь широта вопрошания о бытии у обоих философов. В частности, автор исследует теорию предметов в контексте онтологических проектов Brentano и Хайдеггера, в свете чего обсуждается базовая онтологическая лексика этих мыслителей. В самом деле, если сущность/субстанция представляет собой основное значение сущего, как полагал Brentano вслед за Аристотелем, то онтология должна ограничиваться совокупностью сущностей, или множеством вещей. Однако такой подход совершенно не устраивал Майнонга, который строит свою теорию предметов на существенно иных основаниях. В частности, если у Brentano область действительного/реального (Realen) противопоставлялась существующему (Existierenden), ибо реальное было связано с миром вещей, а существующее охватывало все мыслимое, или представимое, то для Майнонга данные понятия выступают как синонимы, поскольку действительное есть существующее, тогда как область того, что выходит за пределы действительного (Wirklichen), фиксируется понятием наличия (Bestand) или возможности (Möglichkeit), т. е. противопоставляются не реальное и существующее, а действительное и возможное, существующее и наличествующее. Автор полагает, что прояснение этих позиций помогает не только уяснить онтологические основания теории предметов Майнонга, но и лучше понять горизонт вопрошания о бытии у Хайдеггера.

*Ключевые слова:* А. Майнонг, Ф. Brentano, М. Хайдеггер, бытие, сущее, существование, сущность, наличие, реальность, фикция, теория предметов, данность.

*Об авторе:* **Алексей Михайлович Гагинский**

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

E-mail: algaginsky@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9412-9064>

*Для цитирования:* Гагинский А. М. Майнонг и горизонт вопроса о бытии // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 176–188.

Статья поступила в редакцию 28.06.2024; одобрена после рецензирования 23.07.2024; принята к публикации 17.08.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

*Alexey M. Gaginsky*

## Meinong and the Horizon of the Question of Being

UDK 1(430+436)(091)

DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_176

EDN GCAKJX



*Abstract:* The task of this article is rather simple: to consider the ontological contours of the Austrian philosopher A. Meinong's theory of objects, which will allow us to see the horizon of the question of Being in M. Heidegger, or how the latter comes to the theme of Being as openness, through which he treats God (and theology) as a certain object that fits into the framework of ontotheology. This article therefore by no means pretends to expose the philosophy of Meinong or Heidegger in detail; the author is only interested in the breadth of the questioning of Being. Specifically, the author delves into the theory of objects within the framework of Brentano and Heidegger's ontological projects, thereby discussing Meinong's fundamental ontological vocabulary. Indeed, if essence/substance represents the basic meaning of Being, as Brentano, following Aristotle, believed, then ontology should be limited to the totality of essences, or the multitude of things. However, this approach did not suit Meinong at all, who builds his theory of objects on essentially different grounds. In particular, whereas Brentano opposed the real (Realen) to the existent (Existierenden), because the real was connected with the world of things, and the existent encompassed everything conceivable, or imaginable, for Meinong these concepts act as synonyms, since the real is the existent, whereas the realm of what goes beyond the real (Wirklichen) is fixed by the concept of presence (Bestand) or possibility (Möglichkeit), i.e. it is not the real and the existent that are opposed, but the real and the possible. The author believes that the clarification of these positions helps not only to clarify the ontological foundations of Meinong's theory of objects, but also to better understand the horizon of Heidegger's questioning of Being.

*Keywords:* F. Brentano, A. Meinong, M. Heidegger, being, existence, essence, presence, reality, fiction, theory of objects, givenness.

*About the author:* **Alexey Mikhailovich Gaginsky**

Candidate of Philosophical Sciences, Senior Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9412-9064>

*For citation:* Gaginsky A. M. Meinong and the Horizon of the Question of Being. *Khristsianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 176–188.

The article was submitted 28.06.2024; approved after reviewing 23.07.2024; accepted for publication 17.08.2024.

Задача данной статьи довольно проста: рассмотреть онтологические контуры теории предметов А. Майнонга, что позволит увидеть горизонт вопроса о бытии у М. Хайдеггера, или то, как последний выходит к теме бытия как открытости, через которую он трактует Бога (и теологию) как некий *предмет*, который вписывается в рамках онтологией. Поэтому нижеследующее отнюдь не претендует на то, чтобы во всех деталях раскрыть философию Майнонга или Хайдеггера, меня здесь интересует лишь широта вопрошания о бытии. Это вопрошание (со всей его специфичностью) стало возможным благодаря (1) аристотелевскому ренессансу в немецкой философии XIX в. [Petersen, 1913, 137], а также (2) важнейшим прозрениям Ф. Brentano, которые стали основой для «новых типов онтологий» у его учеников, среди которых был и А. Майнонг.

В самом деле, если сущность/субстанция представляет собой основное значение сущего, как полагал Brentano вслед за Аристотелем, то онтология должна ограничиваться совокупностью сущностей, или множеством вещей. По крайней мере, к такой точке зрения Brentano приходит в поздний период своего творчества, когда он формулирует свою реистическую позицию [Chrudzimski, 2004, 176–210; Chrudzimski, Smith, 2004; Sauer, 2017], хотя основания для этого имеются уже в его диссертационном исследовании:

Основанием сущего в смысле истинного служат операции человеческого рассудка (in den Operationen des menschlichen Verstandes), который соединяет и разделяет, утверждает и отрицает, а не высшие реальные принципы (Realprincipien), из которых метафизика стремится познать ὄν ἢ ὄν. А потому такое сущее, как и сущее κατὰ συμβεβηκός, надлежит исключить из метафизического рассмотрения [Brentano, 2012, 53].

И это не просто историко-философское наблюдение, на самом деле Brentano мыслит не только *вслед за*, но и *вместе с* Аристотелем, понимая дело таким образом, что основание ὄν ὡς ἀληθές, т.е. сущего в смысле истины, следует искать in den Operationen des menschlichen Verstandes, а не in den höchsten Realprincipien [Aristoteles. Metaphysica 1027b16–1028a5]. Иначе говоря, совокупность вещей, т.е. «область вне духа», рассматривается как сама реальность, которая является первичной и основополагающей, тогда как область ὄν ὡς ἀληθές оказывается более широкой и включает в себя все, что можно помыслить, включая козлооленей, кентавров и Юпитера. С точки зрения Аристотеля, у такого подхода есть определенные резоны, ибо в суждениях мы чаще заблуждаемся, в отличие от простого ощущения, которое по большей части достоверно: «Чувственное восприятие в каждом случае истинно, а если и ложно, то в самой незначительной степени (ἢ αἰσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα το ψεῦδος)» [Aristoteles. De anima 428b18–19; 428a11–12; Metaphysica 1051b17–32]. И хотя Brentano в общем и целом следует за Аристотелем, откуда и вырастает его реизм, тем не менее дело для него обстоит существенно иначе: чувственное, или внешнее восприятие теряет свою достоверность.

В самом деле, в рамках эмпирической психологии выясняется, что *внешнему восприятию* нельзя полностью доверять, поскольку лишь *внутреннее восприятие* обладает непосредственной достоверностью.

Вот еще одна характерная черта, общая для всех психических феноменов: они воспринимаются исключительно во внутреннем сознании, в то время как физические феномены даны лишь во внешнем восприятии. <...> Однако внутреннее восприятие, наряду со своеобразием своего объекта, обладает еще одной особенностью, а именно той непосредственной, несомненной очевидностью, которая — среди всех [форм] познания предметов опыта — присуща исключительно ему. Итак, если мы говорим, что психические феномены — это те, которые схватываются через посредство внутреннего восприятия, то этим сказано лишь, что их восприятие непосредственно очевидно (ihre Wahrnehmung unmittelbar evident sei). Более того! Внутреннее восприятие является не только единственным непосредственно

очевидным; только оно и есть, по сути дела, восприятие в собственном смысле слова. Мы же видели, что феномены так называемого внешнего восприятия при опосредованном обосновании никоим образом не могут оказаться истинными и реальными (als wahr und wirklich); и тот, кто доверчиво принимает их за то, чем они казались, будет опровергнут совокупностью проявлений этой ошибки. Таким образом, так называемое внешнее восприятие не является, строго говоря, восприятием; и психическими, следовательно, могут называться лишь те феномены, по отношению к которым возможно восприятие в собственном смысле слова. <...> Мы сказали, что психические феномены — это те феномены, по отношению к которым только и возможно говорить о восприятии в собственном смысле. С таким же успехом мы можем сказать, что только они — феномены, которым, наряду с интенциональным, присуще также и действительное существование (eine wirkliche Existenz) [Брентано, 1996, 35–36; Brentano, 1924, 128–129].

Такая позиция существенно контрастирует с поздним реизмом Брентано, и хотя он был весьма последовательным мыслителем, тем не менее именно описанный здесь подход позволяет вынести *естественную установку* за скобки и начать изучение *ὄν ὡς ἀληθές*, или *esse intentionale*, в качестве действительного существования. Иначе говоря, вся сфера сущего, понимаемая как *ens rationis*, *ens logicum*, или ментальное сущее, которая дана во внутреннем восприятии и при этом является непосредственно очевидной, может быть истолкована как *eine wirkliche Existenz*, действительное существование. Это делает *ὄν ὡς ἀληθές* абсолютно легитимной сферой исследования, а затем побуждает вообще отказаться от «предрассудка в пользу действительного», как скажет Майнонг, и задаться *вопросом о горизонте нашей восприятия*, который по своему объему совпадает с безграничной сферой *ὄν ὡς ἀληθές*.

Как известно, Майнонгу потребовалось некоторое время, чтобы сформулировать свою теорию предметов, поскольку он не сразу смог подобрать подходящие способы выражения и исключить менее удачные<sup>1</sup>. В отличие от Брентано, он не занимался изучением античной и средневековой традиции и, подобно многим аналитическим философам, не испытывал большого интереса к истории понятий. И хотя первоначально определенные исторические устремления у него все же были (однако же не связанные именно с историей философии) [Майнонг, 2003, 9–11], но, как он сам отмечал впоследствии, то, «что история, с которой я все-таки однажды начинал, совершенно чужда моим наклонностям, мне стало ясно давно» [Майнонг, 2003, 13]. Вероятно, с этим связано одно принципиальное обстоятельство историко-философского плана, с которого я хотел бы начать. А именно, в контексте развития философской мысли XX в. в целом и критики метафизики в частности, довольно интересно посмотреть, как Майнонг в самом начале столетия понимает метафизику и как стремится ее преодолеть.

В своей обобщающей работе «О теории предметов» он намеревается «указать на такую область науки, которая то упускается из виду, то, по крайней мере, недостаточно признается в ее своеобразии», при этом речь идет о некоей всеобщей науке

<sup>1</sup> См. о нем: [Chrudzinski, 2007; Jacqueline, 2015]. Недавно вышел русский перевод последней книги [Жаккетт, 2023], однако я не считаю возможным использовать его в научных целях, поскольку переводчик не владеет материалом, с которым работает. Например, он не только неправильно передал фамилию Дэйла Джэкета (который был по происхождению американцем, и его фамилия, разумеется, должна транскрибироваться в соответствии с принятыми нормами), но и придумал некие «намеренные объекты» (intended objects) и совершенно чудовищное «под-существование» (subsistence). Терминологические пояснения переводчик дает в Послесловии [Жаккетт, 2023, 534–535], из которого становится ясным, что он просто не знаком с историей философской лексики, австрийской философией и вообще с немецким языком (В. В. Целищев обосновывает свои переводческие решения совершенно неуместной ссылкой на английскую «Википедию»). Хуже того, он даже не потрудился посмотреть исследования отечественных коллег, профессионально занимающихся Майнонгом (например, работы Д. Миронова или В. Селиверстова). Одним словом, данный перевод представляет собой очень печальный и весьма поучительный случай того, как нельзя относиться к делу.

(einer allgemeinen Wissenschaft, einer umfassenden Wissenschaft), которая способна охватить все «мировое целое в соответствии с его сущностью и его предельными основаниями» [Meinong, 1904, 3–4; Майнонг, 2011, 203–204]. Надо сказать, весьма достойная задача не только для метафизики, но и для всей предшествовавшей философии, однако проблема в том, что согласно Майнонгу, что метафизика изначально была ориентирована на исследование лишь *совокупности действительного сущего*, а потому не обладает необходимой степенью универсальности.

Метафизика, несомненно, должна иметь дело с совокупностью всего того, что существует. Однако совокупность всего того, что существует (die Gesamtheit dessen, was existiert), включая также и все то, что существовало и будет существовать (was existiert hat und existieren wird), все же бесконечно мала по сравнению с совокупностью предметов познания (der Erkenntnisgegenstände). Этот факт часто не замечают, поскольку присущий человеческой природе живой интерес к действительному (Wirklichen) приводит к тому, что люди преуменьшают значение недействительного. Недействительное трактуется как чистое ничто (das Nichtwirkliche als ein bloßes Nichts) или, точнее, как нечто такое, что либо вообще не представляет интереса для познания, либо не заслуживает особого внимания [Майнонг, 2011, 205; Meinong, 1904, 5].

С точки зрения Майнонга, метафизика с древних времен рассматривает сущее как сущее, т.е. она ограничена именно областью существующего, или действительного, т.е. ὄν ἐνεργείᾳ, тогда как огромное множество предметов, которые нельзя отнести к действительному, или реальному, попросту выпадают из поля ее зрения. Так, например, предмет математики нельзя назвать чем-то действительным, или существующим, ибо число не есть материальная вещь, а потому Майнонг полагает, что область легитимного исследования необходимо расширить, ибо математика имеет дело не с вещественным, а с возможным, или наличным.

То бытие (das Sein), которым должна заниматься математика как таковая, абсолютно не является существованием (Existenz); в этом отношении математика никогда не выходит за пределы наличия (Bestand): ведь прямая линия существует (existiert) в столь же малой степени, как и прямой угол, правильный многоугольник — в столь же малой степени, как и круг. <...> Хотя математик и может активно пользоваться понятием «существование (Existenz)», но он сам несомненно признает, что скорее именно «возможность (Möglichkeit)» является тем, что он требовал от предметов своего теоретического исследования. При этом «возможность» может употребляться в данном случае даже в самом что ни на есть позитивном смысле этого вообще-то чисто негативно характеризуемого понятия [Майнонг, 2011, 206–207; Meinong, 1904, 6–7].

Таким образом, сферу математики, равно как и сферу логики, как и вообще все области, которые имеют дело с абстрактными закономерностями, начиная от логического следования и заканчивая следованием законам жанра, Майнонг относит к сфере *наличествующего*, ибо она представляет собой не просто хаотический набор элементов, но определяется внутренней логикой, согласно которой, например, хоббиты добрые, а орки злые, Холмс работает частным детективом, а Вертер был безнадежно влюблен. Понятно, что к действительному положению дел эти высказывания имеют лишь опосредованное отношение, ибо они не фиксируют какую-то реальную ситуацию в физическом мире, но вполне точно описывают наличие тех или иных обстоятельств в вымышленных мирах. Это еще раз подтверждает, что необходимо строго различать наличное и действительное<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> В качестве развития этой темы в наше время можно указать на позицию В. К. Шохина, который полагает, что можно говорить о *существовании* художественных персонажей (короля Артура, Вертера, Шерлока Холмса). См.: [Шохин, 2021; Шохин, 2023]. Со своей стороны,

Далее, здесь важно обратить внимание на то, что Майнонг обращается с философскими понятиями иначе, чем это делает Brentano. Если у последнего область действительного/реального (Realen) *противопоставлялась* существующему (Existierenden), ибо реальное было связано с миром вещей, а существующее охватывало все мыслимое, или представимое, как это было и у Аристотеля, то для Майнонга данные понятия выступают как синонимы, поскольку действительное есть существующее, тогда как область того, что выходит за пределы действительного (Wirklichen), фиксируется понятием наличия (Bestand) или возможности (Möglichkeit), т.е. противопоставляются не реальное и существующее, а действительное и возможное, существующее и наличествующее. И надо признать, что понимание лексики у Майнонга более логично. Чтобы в дальнейшем не запутаться в этой терминологии, следует зафиксировать: реальность и существование (Brentano) соотносятся с существованием и наличием (Майнонг).

Кроме того, в отличие от Brentano, который вслед за Аристотелем сводил сущее к сущности, οὐσία, т.е. к вещам и их свойствам, реалiam, Майнонг не спешит отождествлять «мировое целое» с действительностью, ὄν ἐνεργεία, называя такую редукцию предрассудком. Причина этого в том, что Майнонг строит *не метафизику и не онтологию, но теорию предметов*, его интересует не то, что существует, а то, что можно помыслить, или представить, одним словом, все то, что может быть так или иначе дано сознанию. Австрийскому философу очень важно удержать открытым горизонт данного в его максимальной широте, ибо он должен охватывать вообще все, с чем мы можем иметь дело, независимо от его бытия или небытия. Поэтому он говорит, что теория предметов открыта не только действительному и возможному, но даже и невозможному, т.е. любым фикциям и вообще любой данности, например, мы можем говорить о круглом квадрате, который невозможен как геометрическая фигура, но вполне доступен для осмысления, ибо круглый квадрат предстает как некий предмет для нашей познавательной деятельности — пусть этот предмет и чисто негативный, но именно в этом его польза.

Что объединяет все эти виды предметности? В качестве наиболее общего понятия, каковым у Аристотеля было *многозначное сущее*, у Майнонга выступает *многозначное бытие*, которое охватывает существующее и наличествующее, ибо «бытие (das Sein), как мы видели, при определенных обстоятельствах можно брать не только в смысле существования, но и в смысле наличия (im Sinne von Existenz sondern auch im Sinne von Bestand)... поскольку это бытие (ein Sein) не является ни существованием, ни наличием (das weder Existenz noch Bestand ist)» [Майнонг, 2011, 210; Meinong, 1904, 11]. Это значит, что необходимо ввести еще одно значение бытия, которое будет охватывать всякую предметность как таковую, независимо от того, существует она или не существует, наличествует или не наличествует. Этот третий вид бытия фиксирует область *чистых предметов*, которые называются так потому, что рассматриваются лишь с точки зрения содержания, или своего *что*, т.е. в своей смысловой определенности, как говорит Майнонг, в качестве так-бытия, Sosein, но при этом без какой-либо привязки к вопросу о том, существует такой предмет или не существует. Поэтому *бытие чистых предметов* оказывается как бы «по ту сторону бытия или небытия» [Майнонг, 2011, 212; Meinong, 1904, 12]. Это наиболее общее и неопределенное бытие (ein Sein) Майнонг сначала называл квазибытием, но затем благообразно отказался от такого наименования, поскольку оно вносит путаницу.

Словоупотребление Майнонга и правда может запутать, а между тем речь идет о довольно простых и важных дистинкциях. А именно, сферу реальных вещей

---

Майнонг определил бы *бытие* этих фигур как *наличие*, т.е. их наличие в культуре, их данность нашему сознанию, но не как существование, или реальность. В.К. Шохин в этом вопросе солидаризируется с терминологией Ф. Брэдли, который сопоставляет реальность и существование, в чем совпадает со словоупотреблением Brentano, от которого Майнонг стремился уйти, ибо применение понятия существования к нереальным сущностям на самом деле вносит серьезную путаницу и угрожает онтологии. Но это отдельный вопрос, который здесь нет возможности обсуждать.

Майнонг фиксирует понятием существования, тогда как сферу возможных предметов он связывает с понятием наличия. Эти две сферы представляют собой первые два значения бытия. Однако этого недостаточно, ибо мы можем мыслить и говорить о таких предметах, которые следует называть невозможными, потому что они никоим образом не могут быть связаны с существованием или наличием, т. к. круглый квадрат или золотую гору нельзя отнести ни к первому, ни ко второму значению бытия. Например, если теорема Пифагора указывает на сферу возможного, то речь о круглом квадрате предполагает уже нечто невозможное, а потому эти виды бытия следует разграничивать. Значит, мы говорим о *действительном, возможном и невозможном*, которые будут соответствовать *вещам, абстракциям и химерам*, или *физическому, идеальному и фиктивному*. Все эти сферы обладают своей спецификой, каждая охватывает определенный регион, а потому каждую из них можно исследовать лишь на основе их содержательности, предметности, т. е. предмет из каждой сферы предоставляет свою чуждость, или таковость, для исследования.

Стало быть, разнообразие чуждостей может изучать одна всеобщая наука. Именно поэтому Майнонг считает необходимым ввести еще одно значение, которое он не очень удачно называет *неким бытием* (ein Sein), находящимся «по ту сторону бытия или небытия (jenseits von Sein und Nichtsein)». Понимая всю проблематичность такого определения, австрийский мыслитель вводит для него более корректное обозначение — *внебытие* (Außersein) [Майнонг, 2011, 212; Meinong, 1904, 13], т. е. внебытие по ту сторону бытия и небытия. Такая лексема уже не содержит в себе никакой парадоксальности и не вызывает затруднений, более того, она позволяет избежать недоразумений и выделить безграничную сферу чистых предметов, т. е. чуждостей, или таковостей, которая охватывает вообще все, что можно помыслить, включая действительное, возможное и невозможное, что и является главной целью теории предметов.

При этом можно заметить, что эта позиция выходит за пределы онтологии, ибо чистые предметы внебытийны, т. е. они вне онтологии, а потому проект Майнонга есть теория предметов, а не формальная онтология. Эта теория и есть искомая *allgemeine Wissenschaft*, которая способна охватить все «мировое целое в соответствии с его сущностью и его предельными основаниями» [Майнонг, 2011, 203–204; Meinong, 1904, 3–4], поскольку ее предмет есть чистая таковость, чуждость. Для Майнонга это аксиоматичное положение, с которого он начинает работу «О теории предметов»:

Положение о том, что познание невозможно, если оно не является познанием чего-то, или, если представить это в более общем виде, суждение и представления невозможны, если они не являются суждениями и представлениями о чем-то, принадлежит к наиболее самоочевидным положениям, что выявляется при самом элементарном рассмотрении данных переживаний [Майнонг, 2011, 202].

Этот подход задает максимально широкий горизонт вопрошания, который Майнонг стремится зафиксировать. Все остальное уже является спецификацией данного в этом горизонте, а теория предметов основывается на самой данности чего-либо. Однако какой бы ни была эта данность, о какой бы чуждости, таковости или предметности ни шла речь, все это *есть* некий предмет познания, а потому он, взятый как предмет, относится к внебытию. Итак, мы имеем:

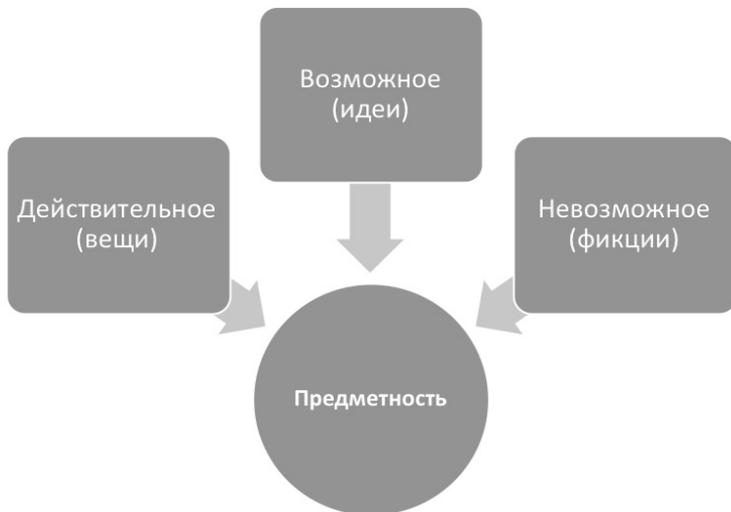
<b>Внебытие, чистые предметы</b>	Существование	Действительное	Вещи
	Наличиевание	Возможное	Идеи
	Небытие	Невозможное	Фикции

Исходя из сказанного, позицию Майнонга будет полезно также сопоставить с онтологией Аристотеля (рис. 1 и 2). С моей точки зрения, несмотря на существенные различия, остается нечто общее в подходах этих мыслителей. Но если Аристотель остается в области онтологии, поскольку его интересует сущее в качестве сущего, то Майнонг выходит за пределы онтологии, т.к. чистая предметность пока еще лишена онтологического статуса и указывает лишь на содержание, значение, предмет мысли.

### Аристотель (рис. 1)



### Майнонг (рис. 2)



При этом Майнонг считает, *весьма превратно* толкуя Brentano, что метафизика распространяется лишь на физические и психические феномены, а потому она охватывает только совокупность действительного, тогда как тождество и различие, например, находятся вне разделения на физическое и психическое, а значит, и вне действительного, вне метафизики.

Если... все, что существует в мире, является либо психическим, либо физическим, тогда метафизика, поскольку она связана со всем физическим, равно как и психическим, вообще является наукой о совокупности действительного (von der Gesamtheit des Wirklichen). <...> Однако тот, кто может говорить о том, что эти две вещи тождественны или различны, должен непременно что-то о них знать. Все же это его знание также связано с тождеством и/или различием, и тождество само по себе столь же далеко от бытия вещью, как и различие. И тождество, и различие находятся вне разделения на психическое и физическое, поскольку они вообще находятся вне реального (außerhalb des Realen). Но ведь также существует знание о недействительном (von Nichtwirklichem). И вне зависимости от того, как широко метафизика понимает свои задачи, существуют более общие вопросы, которые, в отличие от вопросов метафизики, касаются не только действительности. И именно такого рода вопросами занимается теория предметов [Майнонг, 2011, 225 (с изм.); Meinong, 1904, 37].

Из этого видно, что Майнонг и правда был весьма чужд историко-философским занятиям, а потому стремился преодолеть метафизику путем расширения сферы познаваемого. По всей видимости, он не проштудировал даже великую книгу Brentano о многозначности сущего у Аристотеля, которую вскоре с большим вниманием начнет изучать молодой Хайдеггер [Heidegger, 1978, 56]. Иначе он мог бы заметить, что в теории предметов, по существу, нет большой новизны, поскольку она своеобразно переоткрывает не что иное, как ὄν ὡς ἀληθές, или *ens rationis*, *ens logicum*, одним словом, *esse intentionale*. При этом надо отметить, на что указывал и сам Brentano, что область ὄν ὡς ἀληθές гораздо шире, чем область действительного и категориального сущего, поскольку она включает в себя не только действительное и возможное (а с точки зрения Майнонга, еще и невозможное), но и вообще все мыслимое, о чем можно сделать какое-либо высказывание. Например, область ὄν ὡς ἀληθές охватывает даже небытие, ибо можно сказать, что небытие *есть* небытие (διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φανερόν) [Aristoteles. *Metaphysica* 1003b10]. И можно добавить, что, подобно всем прочим чтойностям, или *нечто*стям, небытие можно исследовать в его небытийности, как противоположность бытию, т. е. небытие есть также предмет мысли, нечто мыслимое.

Отсюда следует, что метафизика, конечно, никогда не ограничивалась исследованием сферы действительного, но уже у Аристотеля и на протяжении всего Средневековья, а особенно в поздней схоластике, тщательно исследовала то, что Майнонг назвал областью чистой предметности<sup>3</sup>. При этом можно отметить, что греческие и средневековые химеры принадлежат не к сфере действительного или возможного, но суть чистые нечтости, или предметности. О средневековой философии подробнейшим образом пишет Г. В. Вдовина<sup>4</sup>, а относительно греческой следует сказать, что для предметности здесь было слово *нечто* (τὶ), которое я называю понятием

<sup>3</sup> О предшественниках Майнонга в поздней схоластике см.: [Вдовина, 2023].

<sup>4</sup> Например: «В середине – второй половине XVII в. ментальное сущее занимает схоластических философов уже не как тень реального сущего, малоценная сама по себе, хотя и могущая в какой-то мере поспособствовать лучшему пониманию реального как такового. Отныне *ens rationis* – полноценный предмет логического и метафизического исследования. Во многих философских курсах ментальное сущее наряду с реальным полноправно входит в состав “сущего вообще” – как отдельная область *entia*, вызывающая жгучий интерес логиков и метафизиков. Этот интерес объясним, так как *ens rationis* – это образцовый, выделенный случай ментального (= интенционального) объекта, к которому не примешивается, сбивая перспективу, никакое экстраментальное бытие или возможность экстраментального бытия. И в разного типа анализах, которым подвергают ментальное сущее философы постсредневековой схоластики, они пытаются понять, как работает когнитивная интенциональность, как она конституирует объекты – чистые объекты – интеллекта, каковы отношения, возникающие между конститутивным актом и объектом как таковым, и т. д. Перед нами раскрывается то самое исследовательское поле, в котором трудились Brentano и его ученики и которое возделывалось схоластическими философами за двести лет до брентановской школы» [Вдовина, 2020, 143–144].

*нечто*, по аналогии с *чтойностью*, *таковостью* и *этовостью*. *Нечто* (таковость, значение, чистый предмет) может указывать на смысл чего-либо безотносительно к его бытию, ибо оно относится к тому, что в принципе можно помыслить: кентавр или козлооленя — это нечто, предмет мнения, т.е. нечто мыслимое, но не обязательно существующее, «ведь и „козлооленя“ означает нечто (σημαίνει μὲν τι), но еще не истинное или ложное, пока не добавлено „быть“ или „не быть“» [Aristoteles. De interpretatione 16a16–18; ср.: Brentano, 2018, 368–369, прим.]. Отсюда следует, что область внебытия, или область чистых предметов, имеет более долгую историю в философии, чем полагал Майнонг. Стало быть, едва ли можно принять версию преодоления метафизики, озвученную Майнонгом.

В трактовке Brentano область *существования*, или ὄν ὡς ἀληθές, ens rationis, охватывает все, что можно помыслить, куда относятся и те примеры, которые обсуждает Майнонг, когда говорит о невозможных предметах, таких как золотая гора или круглый квадрат, ибо сюда же следует отнести козлооленей, кентавров и вообще любую химеру. Можно сказать вместе с Майнонгом, что goldene Berg ist von Gold, sondern auch das runde Viereck ist so gewiß rund als es viereckig ist (курсив тут мой), золотая гора *есть* из золота, круглый квадрат *есть* как круглый, так и квадратный [Майнонг, 2011, 208; Meinong, 1904, 8], причем во всех этих случаях связка *ist* будет выступать в значении ὄν ὡς ἀληθές, а не в смысле действительности или возможности. Поэтому область теории предметов столь же широкая, как и область ὄν ὡς ἀληθές, ибо как первая включает в себя действительное, возможное и невозможное, так и вторая охватывает эти регионы<sup>5</sup>.

Однако ὄν ὡς ἀληθές как таковое Майнонга не интересовало, как ясно из сказанного выше, поскольку существование он связывал с узкой сферой действительного, а потому область внебытия чистых предметов в его глазах больше соответствовала тому, что Brentano называл представлениями. Согласно Brentano, представления *предшествуют* суждениям, т.е. они *прежде* принятия или отклонения, когда выносятся решение о том, существует предмет представления или не существует, а потому можно сказать, что представления как раз и относятся к области внебытия, или добытия [Brentano, 2018, 350–353]. Иначе говоря, как брентановские представления *прежде* суждений, а значит, и *прежде* существования и истины, так и чистые предметы Майнонга *прежде* существования и наличия, а потому и внебытийны.

Brentano утверждал, что представительство — это основополагающая деятельность сознания, первичная *данность*, короче говоря, открытость сущего для души, которая имеет совершенно нейтральный характер и не является ни истинной, ни ложной, поэтому неопределенная и непосредственная *данность предмета представления* обретает более конкретные черты лишь благодаря суждению<sup>6</sup>. И в свете этого совершенно

<sup>5</sup> Разница между внебытием чистых предметов и ὄν ὡς ἀληθές состоит в том, что первое — это совокупность *представлений*, т.е. отдельных предметов, единичностей, которые рассматриваются сами по себе и вне какой-либо бытийности, тогда как сфера ὄν ὡς ἀληθές скорее фиксирует уже область *суждений* об этих предметах, т.е. те случаи, когда мы что-то высказываем о какой-либо предметности. Иначе говоря, хотя по объему эти сферы совпадают, они фиксируются на разных аспектах этой проблематики.

<sup>6</sup> Как поясняет О. Краус, «Первое из писем [Brentano] должно лишь устранить некоторые закоренелые ошибки относительно учения об „имманентном объекте“ и, в частности, известные заблуждения, распространяемые учениками Brentano. Если я представляю нечто о моем объекте (о содержании моего представления), то этим еще ничего не говорится о том, есть это нечто или же нет. А теперь некоторые — следуя старым лекциям Brentano — различают акт (= интенциональное отношение), содержание (имманентный предмет, имманентный объект) и, *в-третьих*, предмет, объект как таковой. Само по себе это тройное различие не является феноменогностическим (или феноменологическим) различием, которое может быть сделано в самом акте представительства. Оно имеет в виду вопрос, существует или не существует то, что я представляю как объект. А этот вопрос может быть решен только путем размышления об актах суждения, — относящихся к тому, что я представляю, — которые, однако, как раз нельзя принимать во внимание при рассмотрении простого представительства (des bloßen Vorstellens)» [Brentano, 1974, 191–192].

неудивительно, что и Майнонг приходит к понятию данности, которая фундирует теорию предметов, ибо последние не существуют, но каким-то образом даются нам.

Однако нет ни одного предмета, который хотя бы в возможности не был предметом познания. <...> Предполагая наличие разума (Intelligenz) с неограниченными возможностями, мы утверждаем, что нет ничего непознаваемого, и, соответственно, все, что является познаваемым, *есть*. Однако, поскольку о вещах, обладающих бытием, а также, в частности, существующих, предпочтительнее было бы сказать, что они «имеются» (es gibt), то, возможно, яснее можно было бы выразиться следующим образом: все, что познаваемо, нам дано, а именно дано в познании. В этой степени все предметы являются познаваемыми. Данность (Gegebenheit) как наиболее общее свойство может быть присуща всем этим предметам без исключения вне зависимости от того, есть они или их нет [Майнонг, 2011, 218].

Весьма интересным следствием теории предметов Майнонга является то, что *вопрос о бытии здесь не только вытесняется, но и не может быть поставлен*. В частности, если всеобщая наука занимается всеми предметами вообще, безотносительно к их бытию и небытию, если существование является производной от функции суждения, как это было у Brentano, и если существование ограничено областью действительного, то центральная проблематика философии связана именно с теорией познания, а не с онтологией. Однако и в этом случае теория предметов имеет большое значение, поскольку она задает столь широкий горизонт вопрошания, что довольно сложно представить, можно ли вообще найти что-то более общее. И в этом, как это ни странно, позиция Майнонга сближается с метафизикой Аристотеля, поскольку их методологические основания довольно схожи в том отношении, что оба мыслителя ищут ответа на вопрос, какая наука является первой и наиболее общей [Brentano, 2012, 8–9]. Но если у Аристотеля речь идет о сущем, поскольку оно сущее, различные значения которого Стагирит старается прояснить, то у Майнонга фокус внимания смещается в сторону вопроса о том, как предметы даны познанию, а потому наиболее общая наука имеет дело не с бытием, а с внебытием. Поэтому Майнонг не ставит и не может поставить вопроса о бытии чистых предметов (подобно тому, как Гуссерль не ставил вопрос о бытии сознания), ибо для его философии такой подход просто нерелевантен. Точнее говоря, вопрос о бытии внебытийного в системе Майнонга был бы противоречием.

С этой точки зрения весьма интересно взглянуть на онтологию Хайдеггера, которого во всем этом интересовал прежде всего горизонт вопрошания, или вопрос о данности, который обсуждался у Майнонга и Гуссерля. В частности, когда Хайдеггер проясняет смысл онтологического различия, он говорит о данности бытия, в противоположность сущему, которое *есть*, существует. Разница состоит в том, что если Майнонг говорит о внебытийности, внесущности (außerseiend) предмета в теории познания, то Хайдеггер возвращается к Аристотелю и спрашивает о данности как смысле бытия и сущности сущего.

И что может быть дано (es geben), кроме природы, истории, Бога, пространства, числа? Обо всем перечисленном мы говорим, хотя и в разных смыслах, что оно *есть* (es ist). Мы называем его сущим (Seiendes). Соотносясь с ним, будь то теоретически или практически, вступаем в отношение с сущим. Помимо этого сущего *нет ничего*. Возможно, помимо перечисленного сущего ничто иное не *есть*, но, возможно, *дано* (gibt es) кое-что еще, что, правда, не *есть*, но тем не менее в некотором смысле, который еще предстоит определить, *дано* [Хайдеггер, 2001, 12 (с изм.); Heidegger, 1989, 13–14].

Бытие у Хайдеггера также внесуще, если по-русски — вне сущего, außerseiend, однако, в отличие от теории предметов Майнонга, в фундаментальной онтологии речь

идет не о совокупности внесущих предметов (можно сказать, генад в смысле Прокла), а о самой их данности. Если Майнонг постулирует, что данность (Gegebenheit) присутствующим предметам без исключения, вне зависимости от того, есть они или нет, то Хайдеггер задает вопрос о природе этой данности, в свете чего нам постижима вся эта совокупность столь различных предметностей. Стало быть, горизонт вопрошания о бытии у Хайдеггера совпадает с горизонтом теории предметов Майнонга, и приступая к изучению фундаментальной онтологии, об этом хорошо бы не забывать, ибо понимание бытия у Хайдеггера без понимания его горизонта будет оставаться непросветленным.

## Источники и литература

1. Brentano (1996) — *Брентано Ф.* Избранные работы / Сост. и пер. с нем. В. Анашвили. М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1996. 172 с.
2. Brentano (2012) — *Брентано Ф.* О многозначности сущего по Аристотелю / Пер. с нем. Н. П. Ильина. СПб.: ВРФШ, 2012. 247 с.
3. Brentano (2018) — *Брентано Ф.* Будущее философии / Пер. с нем. Р. А. Громова. М.: Академический проект, 2018. 629 с.
4. Вдовина (2020) — *Вдовина Г. В.* Химеры в лесах схоластики. *Ens rationis* и объективное бытие. СПб.: СПбПДА; РГПУ им. А. И. Герцена, 2020. 440 с.
5. Вдовина (2023) — Начала интенциональной философии: от поздних схоластов до Майнонга / Науч. ред. Г. В. Вдовина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2023. 440 с.
6. Жаккетт (2013) — *Жаккетт Д.* Алексис Майнонг: Пастырь не-бытия / Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2023. 560 с.
7. Майнонг (2003) — *Майнонг А.* Самоизложение / Пер. с нем. Р. А. Громова. М.: ДИК, 2003. 80 с.
8. Майнонг (2011) — *Майнонг А.* О теории предметов / Пер. с нем. В. В. Селиверстова // Эпистемология и философия науки. 2011. Т. 27. № 1. С. 202–229.
9. Хайдеггер (2001) — *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб.: ВРФШ, 2001. 449 с.
10. Шохин (2021) — *Шохин В. К.* Так называемый парадокс художественной литературы и трансцендентальная онтология // Философский журнал. 2021. Т. 14. № 1. С. 20–35.
11. Шохин (2023) — *Шохин В. К.* Опыт стратификации реальности у Френсиса Брэдли, его критики и персоналистическая альтернатива // Философский журнал. 2023. Т. 16. № 1. С. 54–71.
12. *Aristoteles.* De anima — *Aristoteles.* De anima / Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961. 338 p.
13. *Aristoteles.* De interpretatione — *Aristoteles.* De interpretatione // *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione* / Ed. L. Minio-Paluello. Oxford: Clarendon Press, 1966. P. 49–72.
14. *Aristoteles.* Metaphysica — *Aristoteles.* Metaphysica / Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1970. 2 vol.
15. Brentano (1924) — *Brentano F.* Psychologie vom empirischen Standpunkt. Mit Ausführlicher Einleitung, Anmerkungen und Register herausgegeben von Oskar Kraus. Leipzig: Felix Meiner, 1924. Bd. 1. 279 S.
16. Brentano (1974) — *Brentano F.* Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe ausgewählt, erläutert und eingeleitet von Oskar Kraus. Hamburg: Felix Meiner, 1974. 228 S.
17. Chrudzimski (2004) — *Chrudzimski A.* Die Ontologie Franz Brentanos. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004. 222 S.
18. Chrudzimski (2007) — *Chrudzimski A.* Gegenstandstheorie und Theorie der Intentionalität bei Alexius Meinong. Dordrecht: Springer, 2007. 386 S.

19. Chrudzimski, Smith (2004) — *Chrudzimski A., Smith B.* Brentano's Ontology: From Conceptualism to Reism // *The Cambridge Companion to Brentano* / Ed. by D. Jacquette. Cambridge University Press, 2004. P. 197–219.
20. Heidegger (1978) — *Heidegger M.* Vorwort zur ersten Ausgabe der „Frühen Schriften“ (1972) // *Heidegger M.* Frühe Schriften. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. S. 55–58. (Gesamtausgabe, 1).
21. Heidegger (1989) — *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. (Gesamtausgabe, 24).
22. Jacquette (2015) — *Jacquette D.* Alexius Meinong. The Shepherd of Non-Being. Dordrecht; London: Springer, 2015. 434 p.
23. Meinong (1904) — *Meinong A.* Über Gegenstandstheorie // *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* / Hrsg. von A. Meinong. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1904. S. 1–50.
24. Petersen (1913) — *Petersen P.* Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert. Hamburg: C. Boysen, 1913. 220 S.
25. Sauer (2017) — *Sauer W.* Brentano's Reism // *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School* / Ed. by U. Kriegel. New York: Routledge, 2017. P. 133–143.

*Л. А. Карелина*

## Задача богословия с точки зрения И. В. Киреевского и ее решение в наследии А. С. Хомякова и протоиерея Ф. Ф. Сидонского

УДК 1(470)(091)+271.2-1  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_189  
EDN GAXNEV



*Аннотация:* Иван Васильевич Киреевский поставил задачу формулировки нового цельного знания, опирающегося на опыт святых отцов и современную философию, но реализовать ее не успел. Известно, что это сделал его соратник, выдающийся богослов-мирянин Алексей Степанович Хомяков. Ту же задачу решал и их современник, представитель академического богословия протоиерей Федор Федорович Сидонский, отпевавший И. В. Киреевского в Казанском соборе. Речь, произнесенная о. Феодором над гробом Ивана Васильевича, свидетельствует о том, что он не только был знаком с сочинениями почившего философа, но лично с ним общался. В статье предпринят сравнительный анализ богословских сочинений А. С. Хомякова и протоиерея Ф. Сидонского с точки зрения решения задачи, поставленной И. В. Киреевским. Иван Васильевич подчеркивал важность личного религиозного опыта. В связи с этим богословские сочинения Алексея Степановича и протоиерея Феодора Сидонского, которые оба не только обладали научными степенями, но, по свидетельству современников, явили собой образцы достойной христианской жизни, имеют особенную ценность.

*Ключевые слова:* И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, протоиерей Федор Сидонский, богословие, национальная философия, личный религиозный опыт.

*Об авторе:* **Любовь Альфредовна Карелина**

Аспирант Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: karelina.lyub@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1545-8298>

*Для цитирования:* Карелина Л. А. Задача богословия с точки зрения И. В. Киреевского и ее решение в наследии А. С. Хомякова и протоиерея Ф. Ф. Сидонского // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 189–200.

Статья поступила в редакцию 02.07.2024; одобрена после рецензирования 04.08.2024; принята к публикации 05.09.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

---

*Liubov' A. Karelina*

## Task of Theology According to I. V. Kireevsky and its Implementation in Works of A. S. Khomyakov and Archpriest F. F. Sidonsky

UDK 1(470)(091)+271.2-1

DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_189

EDN GAXNEV



*Abstract:* Ivan Vasilyevich Kireevsky set the task of formulating new holistic knowledge based on the experience of the Holy Fathers and modern philosophy, but passed away without realizing it. This task, as is known, was accomplished by Alexei Stepanovich Khomyakov, Kireevsky's associate, an outstanding secular theologian. Besides him, this task was tackled by their contemporary, representative of academic theology, Archpriest Fyodor Fyodorovich Sidonsky who performed the funeral service for I. V. Kireevsky in the Kazan Cathedral. The speech delivered by Father Theodore at Kireevsky's coffin testifies that he was familiar with the works of the late philosopher and even personally communicated with him. The article presents comparative analysis of theological writings of S. Khomyakov and Archpriest F. F. Sidonsky in the perspective of implementing the task set out by I. V. Kireevsky. He emphasized the importance of personal religious experience. And, since both Khomyakov and Fr. Theodore had academic degrees and exemplified a worthy Christian life, their theological works are of special value.

*Keywords:* I. V. Kireevsky, A. S. Khomyakov, Archpriest F. F. Sidonsky, integral knowledge, national philosophy, personal religious experience.

*About the author:* **Liubov' Alfredovna Karelina**

Postgraduate Student of the St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

E-mail: karelina.lyub@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1545-8298>

*For citation:* Karelina L. A. Task of Theology According to I. V. Kireevsky and its Implementation in Works of A. S. Khomyakov and Archpriest F. F. Sidonsky. *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 189–200.

The article was submitted 02.07.2024; approved after reviewing 04.08.2024; accepted for publication 05.09.2024.

Выдающийся отечественный философ Иван Васильевич Киреевский (1806–1856) говорил о своем времени: богословия сейчас в России фактически нет, но «есть задача, соединив принципы святоотеческого любознания и достижения современной западной философии, дать современному человеку новое цельное знание» (Киреевский, 1904, 270). Преждевременная кончина прервала его работу над сочинением «О необходимости и возможности новых начал в философии». И. В. Киреевский завершил только первую, критическую часть исследования истории философской науки, не успев представить положительное изложение своей концепции. В подготовительных материалах ко второй части своего исследования И. В. Киреевский высказал мнение о том, что теоретическое религиозное знание «не имеет религиозного значения только потому, что рациональному мышлению неместимо сознание о Живой Личности Божества и о Ее живых отношениях к личности человека» (Киреевский, 2002, 281). По мнению К. М. Антонова, на первый план для него выходит «не познание высших, изменяющих человека истин, а личное отношение человека к Богу» [Антонов, 2013, 45].

А. С. Хомяков, готовивший к публикации в «Русской беседе» материал своего соратника, глубоко сожалел о «невознаградимой потере для нашей бедной науки» (Хомяков, 1994, 228), отмечал, что «специальность его была философия» и она «строилась у него так своеобразно, что мы могли надеяться видеть когда-нибудь у себя начало новой философской эры, которой позавидовали бы другие народы» (Хомяков, 1994, 228). Он решает задачу, поставленную почившим соратником, используя достижения современной философии уже на богословском уровне.

Но, кроме богослова-мирянина, эта же проблема волновала и его современника, представителя академического богословия — прот. Ф. Ф. Сидонского (1804–1873). Именно он отпелал И. В. Киреевского в Казанском соборе. Речь о. Федора, сказанная над гробом Ивана Васильевича, была напечатана в том же номере «Русской беседы», где было опубликовано незаконченное сочинение почившего. И. С. Аксаков дал ей высокую оценку, подчеркнув, что «едва ли не в первый раз говорится о литературе и философии священником над гробом покойника» (цит. по: [Полякова, 2009, 54]). Протоиерей Ф. Сидонский раскрывает значение наследия И. В. Киреевского для развития отечественного просвещения и, опираясь на собственный опыт общения с ним, характеризует его личные качества, выделяя «мягкость чувства, дававшую особенную прелесть разговору... необычайную тонкость диалектики в споре, сопряженную с самой добросовестной уступчивостью, когда противник был прав, и с какою-то нежною пощадою, когда слабость противника была явною» (Сидонский, 1856, 2).

Цель данного исследования — выявление особенностей того, как решали задачу, поставленную И. В. Киреевским, его современники — А. С. Хомяков и прот. Ф. Сидонский, возможно, лично обсуждавшие с ним те вопросы, которые Иван Васильевич не успел сам раскрыть во второй части сочинения «О необходимости и возможности новых начал в философии». В соответствии с мнением Киреевского о влиянии личного религиозного опыта на философские и богословские представления авторов, для решения поставленной задачи необходимо напомнить основные факты биографий А. С. Хомякова и прот. Ф. Сидонского.

## **Биографические сведения**

Изучению жизни и деятельности А. С. Хомякова посвящены многочисленные публикации, включая масштабный труд В. З. Завитневича [Завитневич, 1902], ставившего его в один ряд с Петром I, М. В. Ломоносовым и А. С. Пушкиным. Материалов о прот. Ф. Сидонском значительно меньше. Наиболее обстоятельное исследование представлено в монографии Ирины Алексеевны Поляковой «Федор Федорович Сидонский (1805–1873). Право на биографию», изданной в 2009 г. [Полякова, 2009].

Алексей Степанович всего на один год старше прот. Федора. Несмотря на разное социальное происхождение, оба получили прекрасное образование. Дворянин

Хомяков экстерном закончил математический факультет Московского университета, а в сер. 20-х гг. изучал современную немецкую философию в кружке Любимудров. Сын деревенского диакона прот. Ф. Ф. Сидонский был вторым номером в разрядном списке выпускников 1829 г. Санкт-Петербургской духовной академии. Время его учебы пришлось на инспекторское служение свт. Иннокентия (Борисова), читавшего курсы сравнительного и основного богословия. Возможно, именно он и пробудил интерес Федора Федоровича к философии. Еще одним выдающимся преподавателем, оказавшим влияние на прот. Ф. Сидонского, был библиеист прот. Герасим Петрович Павский.

А. С. Хомяков в нач. 30-х гг. уволился с военной службы и приступил к самостоятельным исследованиям в области философии, истории и богословия. В этот период Алексей Степанович работал над оставшимся незаконченным масштабным историческим сочинением «Семирамиды». Считается установленным, что его самое раннее богословское сочинение — «Трактат о Церкви», было написано уже в нач. 40-х гг., но опубликовано оно анонимно на французском языке вместе с первой из трех полемических брошюр только в 1853 г., в 1855-м вышла вторая брошюра, а в 1858 г. — третья.

Протоиерей Феодор Сидонский после окончания учебы был назначен клириком Казанского собора и приступил к преподавательской деятельности в СПбДА. В 1833 г. было издано его сочинение «Введение в науку философии» (Сидонский, 1833), за которое автор удостоился полной Демидовской премии. Однако так успешно начавшаяся научная карьера прот. Ф. Сидонского продолжалась недолго. В 1835 г. был отстранен от академической деятельности прот. Г. П. Павский, а следом за ним и его ученик. Протоиерей Ф. Сидонский знал 17 языков и много занимался переводами современной западной литературы, написал несколько исследований по церковной истории, но основной областью его научных интересов была философия. Большая часть его материалов осталась неопубликованной.

Судьбы А. С. Хомякова и прот. Ф. Сидонского были омрачены преждевременными утратами близких людей. В семье Хомяковых сначала умерли двое малолетних детей, а в 1852 г. скончалась жена Алексея Степановича. Прот. Ф. Сидонский овдовел уже в 1835 г., оставшись с двумя малолетними сыновьями на руках, а в конце жизни похоронил и их.

По-видимому, непосредственное знакомство А. С. Хомякова и прот. Ф. Сидонского произошло во 2-й пол. 50-х гг. В 1857 г. возобновило свою деятельность «Общество любителей российской словесности», которое до своей кончины в 1860 г. возглавлял А. С. Хомяков, а прот. Ф. Сидонский был его участником. Оба на тот момент входили в состав Императорской Академии наук в области русского языка и словесности: Алексей Степанович как член-корреспондент, а о. Феодор — как действительный член.

После смерти И. В. Киреевского А. С. Хомяков подготовил к печати рукописные фрагменты его трудов, и в послесловии к публикации изложил свои комментарии к ним. Это было его последнее философское сочинение. В России богословские труды А. С. Хомякова вышли уже посмертно, в 1860-х гг.: сначала, отдельные материалы, — в «Православном обозрении», а в 1867 г. — пражское издание, подготовленное Ю. Ф. Самариним. Сочинения Алексея Степановича вызвали дискуссии в церковной периодике. Его апологетами выступили один из редакторов «Православного обозрения» профессор церковной истории А. М. Иванцов-Платонов [Иванцов-Платонов, 1869; Иванцов-Платонов, 1870] и профессор кафедры пастырского богословия СПбДА Н. И. Барсов [Барсов, 1869].

Протоиерей Ф. Сидонский в 1865 г. был удостоен звания доктора философии и возглавил открывшуюся кафедру этой дисциплины в Санкт-Петербургском университете. В 1871 г. о. Феодор получил приглашение занять должность профессора по кафедре богословия и приступил к преподаванию новой дисциплины. Чтение курса «Генетического введения в православное богословие» продолжалось всего один год. В 1873 г. прот. Ф. Сидонский скоропостижно скончался. Его лекции изданы по конспектам учеников в 1877 г. в журнале СПбДА «Христианское чтение» (Сидонский, 1877). Огромная

библиотека прот. Ф. Сидонского, насчитывающая более 20000 книг, была выкуплена Санкт-Петербургской духовной академией у его наследников.

Оба автора явили собой образцы достойной христианской жизни для современников. Хорошо известно высказывание профессора СПбДА Н. И. Барсова о Хомякове: он считал его «лучшим христианином земли русской» [Барсов, 1869, 183]. Духовник о. Феодора прот. Сергей Галахов называл свое духовное чадо «красою духовного просвещения и светилом многостороннего образования в церкви и отечестве» (цит. по: [Полякова, 2009, 74]). Если А. С. Хомяков сделал многое для преодоления векового разрыва между аристократией и народом, то прот. Ф. Сидонский своим личным примером высокообразованного священника противостоял антиклерикализму представителей образованного класса.

## **Философские основания в богословских концепциях**

### **А. С. Хомякова и прот. Ф. Сидонского и их основные источники**

Протоиерей Федор выделяет в наследии И. В. Киреевского его мнение о том, что «правда философии диалектического рассудка имеет свои права в свойственных ей пределах и делается неправдою только вследствие непонимания этих пределов: но есть возможность более полной и глубокой философии, которой корни лежат в познании полной и чистой Веры, — православия. Западная наука приготовила ее возможность, и в этом состоит ее великая заслуга перед человечеством» (Сидонский, 1854, 7). Протоиерей Ф. Сидонский, как и славянофилы, видел необходимость создания национальной философии с учетом православной традиции.

Уже в своем раннем сочинении «Введение в науку философии» он утверждал, что именно философия, которая собирает и переосмысливает достижения всех прочих наук, подтверждает авторитет религии и помогает лучше понять ее предмет: «где ищут отчетливого убеждения в вере, только наука, помогающая развитию нашего самосознания, может подавать надежную помощь» (Сидонский, 1833, 179). По его мнению, богословие «только излагает мысли готовые, высказанные в священных памятниках» (Сидонский, 1833, 289), при этом истины богословия — «как бы путеводные звезды, поставленные по местам горизонта умозрительного, дабы ум мог безопаснее двигаться в обширной области человеческого мышления» (Сидонский, 1833, 288).

А. С. Хомяков сформулировал свое представление о соотношении веры и разума в последних философских статьях. Он разделяет мнение И. В. Киреевского, полагавшего, что вера является высшей формой деятельности разума, а следовательно, религиозная жизнь человека определяет все стороны его жизни и деятельности, поэтому «разум точно так же не может сомневаться в своей творческой деятельности — воле, как и в своей отражательной восприимчивости — вере, или окончательном сознании — рассудке» (Киреевский, 1900, 343).

Философскому наследию А. С. Хомякова посвящено значительное количество в том числе и современных исследований. Многочисленные неопубликованные историко-критические исследования философских систем о. Федора проанализированы в диссертации Елены Игоревны Векслер «Религиозная философия Ф. Сидонского (Опыт реконструкции)» [Векслер, 2007].

У Канта прот. Ф. Сидонский принимает только нравственное доказательство существования Бога, А. С. Хомяков же соотносит кантовское представление о вещи в себе и явлении с внутренним и внешним в Церкви. Отец Феодор характеризует систему Гегеля критично: по его мнению, она, выходя «в своих воззрениях на природу из понятия о „духе“, кончила так сказать плотью» (Сидонский, 1877, 450); А. С. Хомяков использует гегелевский принцип снятия противоречия тезиса и антитезиса в синтезе для раскрытия межконфессиональных различий, усваивая православию роль преодоления противоречий между романизмом и протестантизмом. Оба автора принимают

положение Шеллинга о развитии самосознающего разума. Так, прот. Ф. Сидонский отмечает, что на философию распространяется общий природный закон развития, который, с одной стороны, относится к познавательным способностям человека, а с другой — к расширению сферы его познавательных интересов.

Характерная особенность философии Нового времени — внимание к антропологической стороне в отношениях Бога и человека, — проявившаяся в концепции И. В. Киреевского, находит отражение в богословских сочинениях Алексея Степановича и о. Феодора. Эти сочинения не представляют собой систематического изложения вероучения: авторы решают конкретные практические задачи и обращаются к определенной аудитории.

Трактат о Церкви А. С. Хомякова стилизован под древний катехизис, более поздние материалы представляют собой полемические брошюры. Приоритетной задачей автора является критика западных конфессий, а заодно и отечественного школьного богословия. Обосновывая преимущества православия, А. С. Хомяков обращался в значительной степени к образованным представителям своего сословия не только в России (где среди них были нередкими случаи обращения в католичество), но и европейских стран. Неслучайно непосредственные адресаты его полемических брошюр — конкретные представители западного богословия.

Лекционный курс «Генетическое введение в православное богословие» прот. Ф. Сидонского подготовлен в соответствии с требованиями нового Университетского устава, принятого в 1864 г., согласно которому профессору предлагалось «излагать общее богословие или общую христианскую апологетику, то есть такую науку, в которой излагается учение о религии и откровении вообще и о христианской религии в частности, с изложением самых источников богословия: библии (экзегетика) и церковного предания» (Университетский устав, 1863, 125). Целью преподавания было определено «систематическое изложение общих философско-богословских понятий о религии притом с ее социальной стороны» (Университетский устав, 1863, 125). Протоиерей Ф. Сидонский читал лекции будущим специалистам в области гуманитарных наук в период усиления естественнонаучной критики христианства.

Протоиерей Ф. Сидонский, также как и А. С. Хомяков, стремился преодолеть разрыв между философией и богословием, присущий школьному богословию XIX в. Различие в подходах мыслителей в значительной степени обусловлено тем, что первый из них получил максимально возможное богословское образование, а для второго в рамках действующего академического Устава 1814 г. оно было недоступно.

### **А. С. Хомяков: отношение Церкви-личности и Триипостасного Бога**

Богословские труды А. С. Хомякова в определенной степени — плод коллективного обсуждения богословских проблем не только с И. В. Киреевским, но и с соратниками-славянофилами: И. С. Аксаковым, А. В. Кошелевым, Ю. Ф. Самариным, и изучены они не менее хорошо, чем его философские сочинения. Среди современных исследований, посвященных их изучению, выделяются многочисленные публикации прот. Павла Хондзинского, в том числе его монография «Церковь не есть академия» [Хондзинский, 2016]. По его мнению, Алексей Степанович «близок к тому, чтобы поставить знак равенства между философией и богословской наукой» [Хондзинский, 2013, 54].

Все исследователи отмечают акцентированную полемическую составляющую богословского наследия А. С. Хомякова. Он стремится доказать, что односторонняя ограниченность романизма и протестантизма преодолевается в православии. Выстраивая свою критику западных конфессий, Алексей Степанович сопрягает догматическое изменение Символа веры католиками с нравственным преступлением — эгоизмом, нарушением братской любви. Хомяков принимает тезис коллеги Ю. Ф. Самарина о том, что «Церковь не доказывает себя, а поучает и предписывает, определяет, во что должно верить и как должен жить каждый ее член» (Самарин, 1880, 22). Он резко критикует

схоластичность догматического богословия митр. Макария (Булгакова), а свое сочинение «О Церкви» неслучайно называет катехизисом.

Один из первых критиков богословских сочинений А. С. Хомякова прот. А. В. Горский отмечал, что он редко обращается к Священному Писанию, не всегда его корректно цитирует (см.: [Горский, 1900, 518]). В основном Алексей Степанович апеллирует к церковному Преданию, которое связывает прежде всего с церковными Соборами как выразителями коллективного сознания Церкви. Творения свв. отцов для него оказываются менее авторитетны, поскольку они, как и все остальные члены Церкви, могут ошибаться, но он учитывает их опыт в противостоянии ересям.

В богословии А. С. Хомякова коллективное преобладает над личным, поэтому для него в отношениях с Богом действующим лицом со стороны человека выступает Церковь. Он рассматривает ее как живую личность и определяет следующим образом: Церковь — «не множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати» (Хомяков, 1994, 5). Благодать подается Святым Духом, который определяет внутреннюю сторону жизни Церкви, поэтому экклезиология у Алексея Степановича связана прежде всего с пневматологией.

Еще одна характерная особенность концепции А. С. Хомякова — заимствованная из романтизма приоритетность внутреннего аспекта в Церкви над внешним. Поскольку жизнь и Крестная смерть Иисуса Христа относятся к внешней стороне жизни Церкви, главным событием в ее жизни для него является не Боговоплощение, а Пятидесятница. Сошествие Святого Духа, по мнению богослова-мирянина, представляет собой дарование познания истины взаимной любви христиан: «исповедует Церковь, что Дух Святой, исходящий от Отца, открывает Церкви не только внешние, но и внутренние тайны Божии» (Хомяков, 1994, 11).

С другой стороны, А. С. Хомяков подчеркивает, что творец Церкви — Триипостасный Бог. Анализируя его фрагмент «О Троице», прот. Павел Хондзинский показывает, что внутритроические отношения Алексей Степанович определяет следующим образом: Бог Отец — субъект, Сын — объект, а Святой Дух — новое познание в любви [Хондзинский, 2015]. Таким образом, в рамках концепции А. С. Хомякова исхождение Святого Духа на Церковь идентично внутреннему действию Святого Духа в Троице и отличается от внешнего посылания Святого Духа через Иисуса Христа, которое исповедуют католики, добавив в Символ веры *Filioque*. Следствием этой идеи является положение об аналогии единства Церкви единству Пресвятой Троицы.

Внутреннее причастие Истины для А. С. Хомякова оказывается истее, чем евхаристическое единение со Христом, так как в Церкви-организме внутреннее для него преобладает по своему значению над любыми внешними проявлениями, в том числе историческими событиями земной жизни Иисуса Христа, которые, по его мнению, не могут влиять на ниспослание Святого Духа Богом Отцом. Он не видит необходимости второго пришествия Спасителя, так как в день Пятидесятницы «на главы учеников, собравшихся в единомыслии молитвы, снизошел Дух Божий и возвратил им присутствие Господа, не присутствие, осязаемое чувствами, но присутствие невидимое, не внешнее, но внутреннее» (Хомяков, 1994, 150).

По мнению А. С. Хомякова, «внешнее единство — есть единство, проявляющееся в общении, таинствах, внутреннее — единство Духа» (Хомяков, 1994, 11). В разделе о таинствах он практически отождествляет веру в Триипостасного Бога с верой Церкви в саму себя, поскольку «она себя признает орудием и сосудом божественной благодати, и дела свои признает за дела Божии, а не за дела лиц, по видимому ее составляющих» (Хомяков, 1994, 12). Для сакраментологии Алексея Степановича существенно представление о равном распределении даров Святого Духа, которые, по его мнению, изначально были даны не индивидуально, а всей первохристианской общине.

Главным таинством богослов-мирянин считает Крещение во оставление грехов. В нем человек «изъявляет свое согласие на искупляющее действие благодати» (Хомяков, 1994, 13) и входит в единство Церкви. По мнению А. С. Хомякова, оно содержит

«в себе начало всех других» таинств (Хомяков, 1994, 12), про которые говорит буквально: «мы их не отвергаем» (Хомяков, 1994, 13). Причина такой особенной роли таинства Крещения кроется в том, что его может совершить любой член Церкви и только без него, по мнению Хомякова, Церковь не будет существовать. Характерной особенностью экклезиологической концепции А. С. Хомякова, которую отмечали все его критики, является неприятие разделения Церкви на учащую и учащуюся, каковое разделение акцентировано, в частности, в догматических сочинениях митр. Макария (Булгакова). За церковной иерархией Хомяков оставляет совершение всех таинств, но, по его мнению, избираться церковные служители должны общиной, а совершительницей таинств является «вся Церковь в одном лице, хотя и недостойном» (Хомяков, 1994, 14).

В таинстве Миропомазания человек, введенный в церковную общину, принимает дары Святого Духа. Алексей Степанович неизменно подчеркивает, что действующим лицом в совершении каждого таинства является Церковь во всей своей полноте. Так, силу оправдания в таинстве Покаяния имеет только она, а в таинстве Елеосвящения именно Церковь благословляет жизненный путь человека. Смысл таинства Брака он видит в облечении грешного и вещественного в праведность и чистоту. И наконец, освящение причащающегося в таинстве Евхаристии возможно только в случае искренней веры, в противном случае оно будет в осуждение. А. С. Хомяков подчеркивает не только духовное, но и телесное соединение в таинстве с Иисусом Христом.

В последних работах он переходит от понятия о Церкви как живом организме к Церкви-общине, и здесь на первый план выходят нравственно-волевые понятия, обусловленные уже христологией и сотериологией. Причину изменения концепции Алексея Степановича в литературе часто связывают с его дискуссиями в переписке с диаконом Англиканской церкви Пальмером. Однако в то же время, в нач. 50-х гг., он встречался с архиеп. Димитрием (Муретовым), занимавшим Тульскую кафедру. Этот собеседник А. С. Хомякова был лучшим выпускником Киевской духовной академии, любимым учеником свт. Иннокентия Херсонского. Архиепископ Димитрий хорошо знал немецкую философию, его лекции по догматическому богословию существенно отличались от «Православно-догматического богословия» митр. Макария (Булгакова), слушавшего у него этот курс, поэтому он вполне мог повлиять на изменение представлений богослова-мирянина.

В сер. 50-х гг. Алексей Степанович утверждает, что признание Христа Спасителем является необходимым условием искупления, но для него все же важна не внешняя миссия Иисуса, а предвечная жертва Агнца. По сравнению с ранними сочинениями он говорит уже о персональном, а не коллективном спасении. По его мнению, единство истинной Церкви представляет собой согласие личных свобод. «Тайна Христа, спасающего тварь... есть тайна единства и свободы человеческой в воплощенном Слове» (Хомяков, 1994, 179–180), которая «открыта в Церкви свободному единству и свободе верующих» (Хомяков, 1994, 180).

В западных конфессиях связь между ними нарушена рабством или раздором. Итоговое определение отличия православия от западных конфессий А. С. Хомяков выражает в философских категориях свободы и единства. «Единство внешнее, отвергающее свободу и потому недействительное — таков романизм. Свобода внешняя, не дающая единства, и потому также недействительная — такова Реформа» (Хомяков, 1994, 183).

### **Протоиерей Феодор Сидонский: личные отношения человека и Абсолюта**

Естественно, прот. Ф. Сидонский был знаком с трудами А. С. Хомякова. Хотя о Федор не высказывался о них публично, но, конечно, он имел свое мнение о богословских представлениях Алексея Степановича, что подтверждают некоторые фрагменты его лекций.

Особенности построения лекционного курса прот. Ф. Сидонского определяют практические цели, поставленные Уставом 1864 г. Он акцентирует внимание слушателей на нравственной проблематике и ставит своей целью привить им стремление к выработке из себя человека, «каков он должен быть по идее — идеального человека, тождественного, по его мнению, христианскому представлению о человеке как образе Божиим. Кроме того, значительное внимание он уделяет опровержению рациональной критики христианства, в том числе со стороны современной естественной науки. Профессор СПбДА Николай Павлович Рождественский в своей аннотации к публикации лекций прот. Ф. Сидонского оценивает их как результат «весьма зрелых размышлений серьезного ума и... весьма ценный вклад в русскую богословскую науку» [Рождественский, 1876, 336].

Для философской концепции прот. Ф. Сидонского характерно стремление к примирению противоположностей: он сочетает умозрение с эмпиризмом, частное с коллективным. Бесконечное с конечным, по его мнению, соединено в душе человека, а противоположность между объективным и субъективным устраняется в мистическом соединении души со Сверхсущим. Протоиерей Федор подчеркивает, что в христианстве «реализм и идеализм имеют свои естественные размеры и отношения» (Сидонский, 1877, 591). Духовный элемент, сообщаемый в таинствах, воплощается в видимом и выражает «реализм в убеждении», а нравственное учение, основанием которого является христология, — «идеализм в стремлении» (Сидонский, 1877, 592) человека, целью которого является усыновление Творцом.

Отец Федор утверждает, что идея Абсолюта изначально дана человеческому духу, а Его ограниченное познание возможно как результат движения всех способностей человеческого духа — чувства, воли, разума. Оно должно начинаться с внутреннего религиозного опыта, который, объединяясь с внешним опытом познания мира, синтезируется в философское восприятие мира, человека, истории человечества и завершается постижением идеи Абсолюта [Векслер, 2007, 85]. В этом процессе важно коллективное философское творчество, так как отдельные люди могут ошибаться, а человечество в целом — нет.

Сущность христианства, по мнению прот. Ф. Сидонского, состоит в признании «Божества и человечества в лице Иисуса Христа» (Сидонский, 1877, 453). Н. П. Рождественский справедливо отмечает, что «около этого вопроса автор сосредоточил всё христианское богословие, всё учение о сущности христианства и примкнул к нему всё историческое развитие христианского учения и догматических истин христианства» [Рождественский, 1876, 329]. Значительное внимание в своем курсе прот. Феодор уделяет выявлению особенностей личности Спасителя как идеального человека. Опираясь на евангельские тексты, о. Федор проясняет «Его душенстроение, мировоззрение и нравственное величие» (Сидонский, 1877, 455). В проповеди Иисуса Христа о Царстве Божием прот. Ф. Сидонский подчеркивает принципиальную важность веры человека «в ту отеческую любовь со стороны Бога, которая так милостиво прощает кающегося грешника» (Сидонский, 1877, 471). Он утверждает, что только в этом случае «Спаситель может явиться совершителем царства Божия на земле» (Сидонский, 1877, 471). Это положение соотносится с его представлением о личных отношениях человека и имманентностью Абсолюта как активной любящей силы.

Естественно, что вероучение для прот. Ф. Сидонского, как представителя академического богословия, основано на Откровении. Как и его учитель прот. Герасим Павский, он истолковывает Библию исторически. В своих лекциях о. Феодор выделяет следующие недостатки экзегезы в истории Церкви: буквализм, имеющий глубокие корни в древнеиудейском почитании буквы Священного Писания, а также то, что Католическая Церковь не поднялась до понимания «писания не по условиям своего времени, а по понятиям времени происхождения писания» (Сидонский, 1877, 99). Он отмечает заслуги протестантов, которые «вели науку к составлению правил экзегетики, — выработке метода для правильного уразумения Св. Писания» (Сидонский, 1877, 99).

В лекционном курсе прот. Ф. Сидонский ничего не говорит о святоотеческой экзегезе, поскольку «смотреть на Ветхий Завет через призму Нового, а на Новый — через призму святых отцов было для него нарушением принципа „историзма“» [Сухова, 2004, 107], как и для прот. Герасима Павского. В то же время он отмечает, что «писатели церковные не находили опасным пользоваться терминами и выражениями... философии [Платона] относительно Божества, но... не шли далее более или менее внешних элементов» (Сидонский, 1877, 578–579). Именно в этом он видит их заслугу в углублении богословского знания. Сам прот. Ф. Сидонский идет дальше — ищет «срединный путь», примиряющий философию и религию, общей целью которых является самопознание.

Историческое толкование Священного Писания сводит к минимуму прообразовательную связь Ветхого и Нового Заветов, что находит отражение и в оригинальной сакраментологии прот. Ф. Сидонского, который выделяет прежде всего исторические обстоятельства установления таинств. Он замечает, что в таинстве Крещения, по учению Церкви, благодать состоит не только во введении человека в Церковь, как утверждал А. С. Хомяков, но и «в прямом и действительно благодатном даре, который известным образом определяется в православных катехизисах и под известными условиями связывается со священнодействием и совершением этого таинства» (Сидонский, 1877, 580). Миропомазание о. Федор соотносит с возложением рук апостолов для восполнения благодатных сил, полученных в Крещении.

Действенность таинства Евхаристии прот. Ф. Сидонский связывает с взаимным проникновением идеальной и реальной жизни души. Поэтому для сближения человека со Христом необходимо «стремиться к духовному с Ним общению, но скрытому под тем или другим внешним образом» (Сидонский, 1877, 581). В таинстве Елеосвящения он подчеркивает реальность действия исцеляющей благодатной силы. В связи с раскрытием смысла таинства Брака прот. Ф. Сидонский говорит о Церкви, так как брачный союз, по его мнению, «есть как бы отпечатление союза Христа и Церкви» (Сидонский, 1877, 583). Таким образом, Церковь, с одной стороны, является совершительницей таинств, а с другой, понятие о ней автор соотносит с таинством Брака, но не в прообразовательном смысле ветхозаветных аналогий, а реальной христианской семьи.

Смысл таинства Покаяния прот. Ф. Сидонский связывает с догматом искупления, поскольку в обоих случаях прощаются грехи: в таинстве Покаяния — личные грехи, а в искуплении — первородный грех. В отношении догмата искупления он обращает внимание на то, что «дело, совершенное Христом, в писаниях апостольских получило различные обозначения: не только искупление, но и примирение, спасение, оправдание, всыновление» (Сидонский, 1877, 589). Для концепции прот. Ф. Сидонского предпочтительней термин — «всыновление», как наиболее соответствующий личным отношениям Бога и человека. Он критикует юрицизм преобладающего понятия искупления, упрекая в этом католическую схоластику. В историческом толковании Евангелия прот. Ф. Сидонский рассматривает Крестную смерть лишь как самое сильное свидетельство высочайших духовных качеств Иисуса Христа, сравнивая предсмертное поведение Его и Сократа и не связывая Воскресение с Его собственным действием.

В отличие от А. С. Хомякова прот. Ф. Сидонский считает, что на лиц, приемлющих священство, благодать действует особенным образом, а их служение имеет двоякую цель: «низведение благодатных даров... и водительство верующих в разумении тайн царствия Божия» (Сидонский, 1877, 585), но уже при апостолах они выбирались верующими. Изменению практики он связывает с разъединением иерархии и общества. Одним из следствий «безучастия мирян к делам церкви и в частности — к делу избрания пастырей» (Сидонский, 1877, 586) было в одних Церквах принижение, в других — чрезмерное возвышение иерархии. В вопросе о роли иерархии в Церкви прот. Ф. Сидонский близок к А. С. Хомякову. Он утверждает, что «апостолы не давали преемникам... своим... прав на *господство в Церкви* (курсив автора. — Л. К.) и над Церковью» (Сидонский, 1877, 586).

В апологетической части своего курса прот. Ф. Сидонский опровергает естественно-научную критику христианства, и здесь для него важен опыт свв. отцов, которые в свое время противостояли гностическим нападкам на христианство. По его мнению, достижения в различных областях знания получают результирующее осмысление в философии, которая, в свою очередь, способствует углублению понимания вероучительных положений. Мнению позитивизма о человеке, «вполне подавленном природою, без надежды сколько-нибудь бороться с нею» (Сидонский, 1877, 106), он противопоставляет представление о нем как «существе, среди других существ, поставленным в (относительно — конечно) наивыгоднейшее положение, существом, способным не только возноситься над действительностью вообще, но и бороться с нею и побеждать ее» (Сидонский, 1877, 105).

Протоиерей Ф. Сидонский считает, что свобода человека пределами своими опирается на природу самого его существа: «разумному существу настолько предоставлено свободы, насколько оно может выяснить свою разумность по идее, насколько он находит себя в согласии с законом своей природы и чувствует в себе стремление подняться до идеала своей природы» (Сидонский, 1877, 105). «Таинственное общение с „Богом силы“ есть источник тех чудес, которые изумляют людей „плотского воззрения“ на мир, но бросают яркий свет на наше высокое назначение и значение среди окружающей природы» (Сидонский, 1877, 470–471). Он считает, что свобода человека ограничена его природой, поэтому чем совершеннее его нравственное состояние и любовь к Творцу, тем более реальным становится преодоление естественных законов.

## Выводы

Подводя итоги, можно отметить, что действительно богослов-мирянин А. С. Хомяков и представитель академического богословия прот. Ф. Сидонский в своих сочинениях представили оригинальные варианты решения задачи, поставленной И. В. Киреевским. Для обоих авторов не подлежит сомнению то, что христианство проникает всю жизнь человека: вера освещает разум и восстанавливает нравственную жизнь.

В их материалах можно отметить выраженную антропоцентричность богословской проблематики, актуализированную современной философией. Оба автора считают возможным приближение к познанию Бога, но А. С. Хомяков — коллективным сознанием Церкви, а прот. Феодор выделяет первичность углубления самосознания человека, и уже затем, по его мнению, личный опыт выдающихся мыслителей традиции складывается в общее мнение Церкви.

Святоотеческое наследие оба автора рассматривают как образец действия Церкви против искажения ее учения как со стороны еретиков, так и от внешних нападок. Причем А. С. Хомяков основное внимание уделяет межконфессиональным различиям, а прот. Ф. Сидонский — апологетике веры перед лицом рациональной критики.

Оба используют для определения православной позиции понятие свободы. В критике романизма и протестантизма А. С. Хомяков подчеркивает важность единства личных свобод членов Церкви. Протоиерей Ф. Сидонский в своей апологетике демонстрирует прямую зависимость свободы человека от его нравственного состояния, определяющегося близостью к Творцу.

В положительной части своих трудов Алексей Степанович рассматривает отношение Церкви-личности с Троициным Богом. Центральная тема для него — экклезиология, связанная прежде всего с пневматологией и триадологией.

Прот. Ф. Ф. Сидонский считает основанием христианства Боговоплощение. В его лекционном курсе центральное место занимает христология, а экклезиология раскрывается в связи с сакраментологией, при этом в формулировке богословских положений он опирается на историческое толкование Священного Писания.

## Источники и литература

### Источники

1. Киреевский (1904) — *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений: в 2 т. СПб., 1904.
2. Киреевский (2002) — *Киреевский И. В.* Разум на пути к истине. М., 2002.
3. Самарин (1880) — *Самарин Ю. Ф.* Сочинения: в 8 т. М.: Тип. А. И. Мамонтова, 1880. Т. 5.
4. Сидонский (1833) — *Сидонский Ф. Ф., прот.* Введение в науку философии. СПб.: Тип. Конрада Вингебера, 1833.
5. Сидонский (1856) — *Сидонский Ф. Ф., прот.* Слово ключаря Казанского собора при отпевании тела И. В. Киреевского // Русская беседа. 1856. № 2.
6. Сидонский (1877) — *Сидонский Ф. Ф., прот.* Генетическое введение в православное богословие // Христианское чтение. 1877. № 1–2. С. 79–113; № 3–4. С. 449–493; № 5–6. С. 553–600.
7. Университетский устав (1863) — Университетский Устав 1863 г. СПб.: Тип. Иосафата Огризко, 1863.
8. Хомяков (1900) — *Хомяков А. С.* Собрание сочинений: в 8 т. М.: Университетская тип., 1900. Т. 8.
9. Хомяков (1994) — *Хомяков А. С.* Сочинения: в 2 т. М.: Московский философский фонд; Медиум, 1994. Т. 2.

### Литература

10. Антонов (2013) — *Антонов К. М.* Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
11. Барсов (1869) — *Барсов Н. И.* Новый метод в богословии // Христианское чтение. 1869. № 2. С. 177–201; № 3. С. 346–377.
12. Векслер (2007) — *Векслер Е. И.* Религиозная философия Ф. Ф. Сидонского (Опыт реконструкции): Дис. ... канд. филос. наук. Уссурийск: Уссурийский гос. пед. ин-т, 2007.
13. Горский (1900) — *Горский А. В., прот.* Замечания на богословские сочинения Хомякова // Богословский вестник. 1900. Т. 3. № 11. С. 475–543.
14. Завитневич (1902) — *Завитневич В. З.* Алексей Степанович Хомяков: в 2 т. Киев: Тип. И. И. Горбунова, 1902.
15. Иванцов-Платонов (1869) — *Иванцов-Платонов А. М., прот.* Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова // Православное обозрение. 1869. № 1. С. 97–119.
16. Иванцов-Платонов (1870) — *Иванцов-Платонов А. М., прот.* Взгляд на прошедшее и надежды в будущем // Православное обозрение. М., 1870. № 2. С. 234–279.
17. Полякова (2009) — *Полякова И. А.* Федор Федорович Сидонский (1805–1873). Право на биографию. СПб.: Изд-во РХГА, 2009.
18. Рождественский (1876) — *Рождественский И. П.* По поводу издания богословских лекций о Сидонского // Христианское чтение. 1876. № 9–10. С. 290–336.
19. Сухова (2014) — *Сухова Н. Ю.* «Дело протоиерея Герасима Павского»: проблема «историзма» в русской библеистике // Филаретовский альманах. М., 2014. № 10. С. 88–106.
20. Хондзинский (2013) — *Хондзинский П., прот.* Laientheologie или христианская философия? // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2013. С. 42–59.
21. Хондзинский (2015) — *Хондзинский П., прот.* Фрагмент «О Троице» в общем контексте богословского наследия А. С. Хомякова // Вопросы философии. 2015. № 2. С. 83–93.
22. Хондзинский (2016) — *Хондзинский П., прот.* Церковь не есть академия. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016.

*А. С. Михайлов*

## Футурологические сценарии в историософии К. Н. Леонтьева



УДК 1(470)(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_201  
EDN EYIXLS

*Аннотация:* В статье изучаются футурологические сценарии К. Н. Леонтьева, о которых он писал в 1888–1891 гг., и опровергается имеющееся в историографии мнение о том, что Леонтьев в конце жизни принял тезис Вл. С. Соловьева об исключительно религиозном призвании России и разуверился в призвании культурном. Леонтьев продолжал в письмах к своим знакомым выражать надежды на «культурное созидание», то есть построение нового восточнославянского культурно-исторического типа. Особое внимание уделено отношению Леонтьева к социализму в эсхатологической перспективе. Леонтьев в 1888–1891 гг. проявлял повышенное внимание к социализму, особенным образом понятому (как «новый феодализм» и «грядущее рабство», подразумевающее жесткую организацию общества и появление новых сословных групп), который, как он полагал, способен задержать наступление всемирного смешения, за которым последует эсхатологический финал.

*Ключевые слова:* история русской мысли, общественно-политическая мысль, К. Н. Леонтьев, Вл. С. Соловьев, эсхатология, цивилизационный подход, социализм, футурология, апокалиптика, историософия.

*Об авторе:* **Артём Сергеевич Михайлов**

Аспирант кафедры истории России XIX века – начала XX века исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова.

E-mail: [artem2010\\_1998@bk.ru](mailto:artem2010_1998@bk.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-7677-4585>

*Для цитирования:* Михайлов А. С. Футурологические сценарии в историософии К. Н. Леонтьева // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 201–211.

Статья поступила в редакцию 19.01.2025; одобрена после рецензирования 29.01.2025; принята к публикации 01.02.2025.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

---

*Artyom S. Mikhailov*

## Futurological Scenarios in K. N. Leontiev's Historiosophy

UDK 1(470)(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_201  
EDN EYIXLS



*Abstract:* The article presents a study of K. N. Leontiev's futurological scenarios, which he wrote about in 1888–1891. It refutes the opinion widespread in historiography that at the end of his life Leontiev accepted Vl. S. Soloviev's thesis about Russia's exclusively religious mission and lost faith in the cultural mission. In letters to his acquaintances, Leontiev continued to express his hopes for "cultural creation", that is, developing a new East Slavic historical-cultural type (system of views). Particular attention is paid to Leontiev's attitude to socialism in the eschatological perspective. In 1888–1891, Leontiev showed increased attention to socialism, viewing it in a special way (as "new feudalism" and "future slavery", implying a rigid organization of society and emergence of new class groups), which, as he believed, could delay the onset of "world mixing", which would be followed by an eschatological finale.

*Keywords:* history of Russian thought, socio-political thought, K. N. Leontiev, Vl. S. Solovyov, eschatology, civilizational approach, socialism, futurology, historiosophy.

*About the author:* **Artyom Sergeevich Mikhailov**

Postgraduate Student of the Department of Russian History of the 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries of the Faculty of History at the Lomonosov Moscow State University.

E-mail: artem2010\_1998@bk.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-7677-4585>

*For citation:* Mikhailov A. S. Futurological Scenarios in K. N. Leontiev's Historiosophy. *Khristsianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 201–211.

The article was submitted 19.01.2025; approved after reviewing 29.01.2025; accepted for publication 01.02.2025.

На закате своих дней К. Н. Леонтьев подверг глубокому переосмыслению ключевые аспекты собственной историософии. Под сенью храмов Оптиной пустыни он продумывал различные варианты будущего России. Наиболее емкое выражение эти футурологические сценарии нашли в его переписке, где «оптинский отшельник», как иногда называли Леонтьева современники, формулирует три пути, по которым вскоре может пойти Россия.

Первый из них наследовал прежним леонтьевским историософским построениям и предполагал создание собственной оригинальной культуры, то есть нового культурно-исторического типа. Второй сценарий вторил чаяниям Вл. С. Соловьева по подчинению «славянской государственности» папству. В свою очередь, третий вариант сводился к установлению социалистического режима, который стер бы «с лица земли буржуазную Европу» (Леонтьев, Розанов, 2014, 536).

Впрочем, помимо этих трех вариантов, был еще и четвертый, эсхатологический. Он выносится за рамки предложенной концепции «трех путей» по той причине, что он является осью всей историософии Леонтьева, пронизывающей также его футурологические построения. Действительно, *finis mundi* мыслился им как нечто неизбежное. Вопрос лишь в том, как скоро и в связи с какими внешними факторами это произойдет, что способно удерживать наступление конца истории и в чем именно оно будет состоять. Таким образом, под «эсхатологическим сценарием» понимается здесь особый акцент на столь волновавшей Леонтьева в последние годы жизни проблематике конца света. Этот сценарий допускает слияние с «общевропейской федерацией», гибель России от нашествия с Востока («от меча пробужденных китайцев») или же гибель всего мира из-за крупнейшей катастрофы, могущей быть следствием стремительного научно-технического прогресса.

Описанные метаморфозы в историософии Леонтьева происходили на последнем этапе его творчества (1888–1891), начало которого было спровоцировано статьей Соловьева в «Вестнике Европы» «Россия и Европа» (1888). В ней Соловьев настаивал на том, что русская культура является культурой европейской.

В феврале 1888 г. Леонтьев начал писать статью «Владимир Соловьев против Данилевского», которая публиковалась в журнале «Гражданин» с 8 апреля по 2 июня того же года. Важнейшей составляющей их полемики был вопрос о «призвании» России. Все прежние мысли Леонтьева были связаны с созданием самобытной многоосновной восточнославянской культуры с центром в Царьграде. Такое призвание он называл «культурным». Соловьев настаивал на сугубо религиозном призвании России. Он понимал его как воссоединение Церквей и полагал, что Русская Православная Церковь должна вернуться в лоно Католической. Соловьев утверждал, что всякое государственное, экономическое, научное, философское и эстетическое обособление России от Запада было бы помехой на пути к преодолению Великой схизмы (см.: (Леонтьев, 2007а, 323)). Таким образом, для Соловьева призвание России было религиозным, а для Леонтьева — «культурным», с той оговоркой, что даже создание нового культурно-исторического типа Леонтьеву представлялось лишь отсрочкой конца света и продлением истории на 1000–1200 лет. Другие же футурологические сценарии продления исторического процесса (которые Леонтьев начал продумывать уже после 1888 г.) предполагали «отсрочку» на гораздо меньший временной промежуток.

Р. А. Гоголев, один из немногих исследователей, который занимался эсхатологией Леонтьева специально, проводит в своих работах ту мысль, что Леонтьев после начала полемики с Вл. Соловьевым и последующего за ней пересмотра собственной историософии верил только в религиозное призвание России (см.: [Гоголев, 2006, 215; Гоголев, 2007, 123; Гоголев, 2006, 216]). Возможно, в этом он следует за оценкой прот. Иосифа Фуделя (на которого он по преимуществу ссылается), писавшего, что Леонтьев к концу жизни разуверился во всем, кроме Церкви (цит. по: [Резвых, 2015, 92–93]).

Тем не менее при последовательном чтении корреспонденции и публицистических работ Леонтьева можно убедиться, что «оптинский отшельник» не принял тезиса Соловьева о только религиозном призвании России и даже в последние годы,

как будет показано далее, он пишет о будущем России далеко не всегда исключительно в мрачных тонах.

Имеет смысл рассмотреть в хронологическом порядке все места в переписке К. Н. Леонтьева с главными его корреспондентами в последний этап его творчества — с Т. И. Филипповым, прот. И. И. Фуделем, А. А. Александровым, К. А. Губастовым и В. В. Розановым, — где так или иначе упоминается тема призвания России.

10 октября 1888 г. он пишет Филиппову, что тот излишне пессимистично смотрит на церковные дела, и хотя сам признаёт, что «все идет к концу», в то же время считает, что «все еще надолго поправимо». Там же он оспаривает мнение Филиппова о том, что история равномерно движется по нисходящей, и предлагает более справедливую, на его взгляд, схему, представляющую собой зигзагообразную линию — тоже, впрочем, нисходящую. Следует сказать, что эта идея появилась у Леонтьева ранее, как минимум к 1885 г.: в примечании этого года к более ранней статье «Как надо понимать сближение с народом» он предлагает ту же схему (см.: (Леонтьев, 2006, 178)). Что касается обозначенного письма Филиппову, то в нем Леонтьев далее поясняет своему собеседнику, что конец действительно неизбежен, однако на пике одного из витков-подъемов, на пути к одному из которых, согласно его схеме, Россия сейчас находится, будет воплощена его мечта о создании многоосновной русской культуры. Этот последний интенсивный подъем мыслитель подписывает на своей схеме как «Царьград и мой проект сосредоточения» (Леонтьев, Филиппов, 2012, 520). Интересно, что по тому же рисунку Леонтьева взятие Царьграда и создание самобытной русской культуры не будет последним подъемом: за ним следует еще несколько взлетов и падений, впрочем, уже менее интенсивных — историческое развитие постепенно затухает.

27 апреля 1889 г. Леонтьев в письме к Филиппову выражает надежды на усиление сословного строя в России и присоединение Царьграда, которое, согласно его теории, должно будет стать началом создания оригинальной культуры. Важнейшими составляющими, которые обеспечили бы такое будущее, он называет сословную неравноправность, присоединение Царьграда с последующей «централизацией церковного управления» и сохранение поземельной общины (сохранение самодержавия мыслится *conditio sine qua non*). Эти три составляющие он считает мерилami того, «имеет ли Россия особую от Запада будущность или она только лет на сто, не более, помоложе Франции и пойдет позднее туда же, т. е. к черту... (в нигилистическую республику, например)» (Леонтьев, Филиппов, 2012, 535). Однако в этом же письме мыслитель просчитывает и иные варианты будущего России, а также переходит к формулированию трех сценариев будущего, о которых было сказано выше.

К. А. Губастову 7 июня 1889 г. Леонтьев писал, что Соловьев действительно оказал на него влияние и теперь он тоже сомневается в каком-либо ином призвании России, кроме религиозного. При этом мыслитель добавляет, что в своих словах он не уверен, и предлагает далее несколько вариантов будущего России, в каждом из которых она будет играть важнейшую роль. Среди этих вариантов Леонтьев отмечает возможность создания «пестрой, своеобразной культуры» в духе Данилевского (и прибавляет неоднозначное «увы, едва ли!»), исполнение религиозного призвания, как пророчит Соловьев, и, наконец, «разрушительно-социалистическое назначение». Важно и другое пояснение Леонтьева: он полагает, что до окончательного, всемирного смещения так или иначе еще далеко, поэтому «предварительной-то борьбы, работы, побед, поражений, неожиданных, то приятных, то ужасных открытий, стеснений и разделений — предстоит еще столько (особенно если вспомнить — какие есть еще миллионы нехристиан на земле), — что будет время и для России исполнить какое-то (теперь еще неясное и спорное), но во всяком случае великое назначение...» (Леонтьев, 2020, 293–294).

Наиболее ярко выражает позицию Леонтьева в вопросе о призвании России письмо к Губастову от 17 августа 1889 г. В нем мыслитель сначала пишет, что видит религиозный подъем в русском обществе, и хотя он и оговаривается, что все это может

быть лишь «эфемерной реакцией», от которой через 20–30 лет «и следа не останется», но вместе с тем спрашивает самого себя, прав ли он в этих сомнениях. Леонтьев признаётся, что сейчас он сомневается в религиозно-культурной будущности России чаще, чем когда-либо, однако сам же не вполне доверяет своим сомнениям. С одной стороны, ему не нравится «некоторая вялость правительственных мер», но, с другой стороны, он вспоминает, что «все истинно прочное, вековое создавалось медленно, толчками, нередко неожиданными, идеями смутными, неясными» (Леонтьев, 2020, 319).

В следующем 1890 г. Леонтьев, комментируя отставку Бисмарка, которая, по его мнению, ослабит Германию, главного противника России, говорит: «Дай, Господи! Дожить до войны и присоединения Царьграда» (Леонтьев, Филиппов, 2012, 585). Надо заметить, что пожеланий подобного толка в письмах Леонтьева различным его адресатам можно найти очень много. Надежды на взятие Царьграда он выражал вплоть до самой смерти.

В том же году, в ноябре, в письме к Филиппову Леонтьев рассказывает колоритную историю про грека Михаила Демьяновича Политова, двоюродного брата его жены, который несколько лет назад «открыл случайно греческий огонь». Способ его изготовления Политов готов передать русскому правительству и уже, по словам Леонтьева, ездил в Петербург представлять свое открытие, где был даже проведен эксперимент. Мыслитель просит Филиппова принять Политова с его открытием в Петербурге (см.: (Леонтьев, Филиппов, 2012, 608–609)). Важнее всего здесь пояснение Леонтьева, что использование греческого огня, будь оно даже не слишком эффективным в техническом смысле, было бы важным, самобытным элементом культурного обособления России. В этом же контексте он вспоминает о некоем пророчестве, что Константинополь будет отвоеван у турок только тогда, когда найдут секрет приготовления греческого огня (см.: (Леонтьев, Филиппов, 2012, 608–609)). Во многом фарсовый проект использования русской армией греческого огня все же указывает на то, что Леонтьев намеренно изыскивал признаки, могущие подтвердить его пошатнувшуюся веру в культурно-созидательную роль России.

Тема призвания России была одной из ключевых и в переписке с прот. И. Фуделем. Еще в июле 1890 г. Фудель писал Леонтьеву, что он не согласен с ним только «во взгляде на культуру и призвание России», и в этом он, по собственным словам, поддается влиянию Вл. Соловьева (Леонтьев, Фудель, 2012, 232), то есть признаёт только религиозное призвание России. Спустя некоторое время Леонтьев отвечает ему, что Соловьев и на него оказал довольно сильное влияние в сомнениях относительно русской «культурной оригинальности», и в мнении о скорее религиозном, чем культурном призвании России он с ним «почти», хотя и «не совсем», согласен. Он поясняет далее, что исполнение религиозного призвания было бы невозможным без прочного государства и того самого «идиотропизма» (своеобычности), который предполагает культурное обособление от Запада (Леонтьев, Фудель, 2012, 250). Эту же самую мысль Леонтьев выразил еще в статье «Владимир Соловьев против Данилевского»: для воссоединения с католиками необходимо укрепление как русской государственности, так и православия, на котором эта государственность основывается. Без веры в народе воссоединение не будет иметь смысла, а удержание и укрепление этой веры зависят от сильной организации Церкви (см.: (Леонтьев, 2007а, 360)).

В письме от 19 января – 1 февраля 1891 г. Леонтьев писал прот. И. Фуделю, что Соловьев нападает на «культурное славянофильство», утверждающее идиотропию особенностей России в быту и государственном устройстве, их отличие от западных, а также «самобытность национального духа нашего» скорее из полемических соображений, так как это мешает его главной цели – преодолению схизмы, соединению Церквей под эгидой Рима. Леонтьев убежден, что «для исполнения особого и великого религиозного призвания Россия должна все-таки значительно разниться от Запада и государственно-бытовым строем своим». В этом же письме Леонтьев проводит мысль, что можно и не верить в будущее России по Данилевскому, предполагающему четырехосновный культурный тип, но желать его (Леонтьев, Фудель, 2012, 265).

29 марта 1891 г. Леонтьев писал ему же: «Вижу, что пока Россия идет (почти) во всем превосходно, и радуюсь самой вечной гражданской радостью». В этом же письме он намечает два проекта союза государств — славянский союз и восточный. Первый их них, либеральный, означает «гибель», «либеральную революцию» и соответствует панславистским устремлениям. Второй же, восточный союз откроет «новый период созидания», когда под руководством России объединяются четыре православных королевства — Греция, Румыния, «Пансербия», Болгария, — а также два мусульманских государства — Персия и Турция (состоит из остатков азиатской Турции, Сирии, Палестины, Аравии и Египта, из которого предполагается прогнать англичан, а Суэцкий канал подвергнуть «международной нейтрализации»). Леонтьев предполагает возможных союзников и противников при таком раскладе и далее комментирует: «При таком сочетании сил — я в победе нашей уверен». Обо всем этом он предлагает представить записку императору (Леонтьев, Филиппов, 2012, 619–621).

Это письмо интересно главным образом тем, что написано оно было за восемь месяцев до смерти и спустя более чем два года после начала полемики с Соловьевым, который, по словам самого Леонтьева, поколебал его прежнюю веру в призвание России. Очевидно, что эта перемена произошла не внезапно, ему требовалось время для осмысления этого спора и переосмысления своей философии истории. Здесь же видно, что даже по прошествии значительного времени после начала полемики с Соловьевым Леонтьев хотя и пересмотрел свои взгляды, но не отказался полностью от своего прежнего культурного идеала для России и все еще предлагает возможные варианты его воплощения.

Розанову 13 июня 1891 г. он писал, что «ряд блестящих торжеств еще будет у России, бесспорно, в ближайшем будущем» (уместно здесь вспомнить упомянутую выше нелинейную схему будущего развития России, которую Леонтьев представил в письме к Филиппову), хотя и подчеркивал, что «человечество старо» и сам он уже ничего не надеется изменить: «И если Россия осуждена, после короткой и слабой реакции, вернуться на путь саморазрушения, что „сотворит“ один и одинокий пророк?» (Леонтьев, Розанов, 2014, 253).

В письме к Розанову от 30 июля 1891 г. Леонтьев обещает ему выслать тетради, в которых собраны отзывы о леонтьевских публицистических работах и по случаю отправки их Розанову снабжены его собственными комментариями (Леонтьев, Розанов, 2014, 275). В примечании к одной из критических статей, посвященных сборнику «Восток, Россия и славянство», Леонтьев описывает проект «Восточного союза», схожий с тем, о котором он писал ранее Филиппову. Согласно этому проекту, для создания «Восточной конфедерации» России потребуются разрушение владычества турок в Европе при сохранении его в Азии и Африке, а Австрию предполагалось ослабить, но не уничтожить, чтобы она стала противовесом против Германии и «либеральных западных славян» в том случае, если империя Гогенцоллернов распадется (в последнем случае роль Австрии сводится к санитарному кордону). Сохранение суверенной Германии также важно для сохранения баланса сил в Европе, потому как ее существование будет сдерживать геополитическое влияние Франции. Военный союз между Российской империей и Францией Леонтьев оценивал положительно, ибо Франция может «своими кровью и деньгами» помочь «России разрешить Вост[очный] вопрос», тогда как сама Франция, разьедаемая либерализмом и социализмом, будет еще быстрее «склоняться к упадку» в культурном смысле (Леонтьев, Розанов, 2014, 576–577).

Данная маргиналия атрибутируется самим Леонтьевым как «Прим. 1891 года», поэтому сложно ее датировать точнее: она могла писаться как незадолго перед отправкой (впрочем, надо заметить, что она находится в середине опубликованных «Тетрадей с наклейками»), так и за некоторое время до нее (например, в конце марта того же года, когда он описывал аналогичный проект в письме к Филиппову).

Как можно видеть, Леонтьеву в последние годы жизни был присущ особый тон, гораздо более мрачный, чем прежде. Отец Иосиф Фудель, приезжавший в Оптину пустынь как раз в это время (июнь 1891 г.), отметил эту перемену в общем настроении

Леонтьева: «...он был в настроении скрытой внутренней тревоги, но внешне более спокоен, чем когда-либо раньше». По его словам, Леонтьев «как бы постепенно отчуждался от этого мира». Протоиерей И. Фудель поясняет, что если раньше разговоры Леонтьева о конце света еще «поглощались как-то... спорами или же его мечтаниями о призвании России», то теперь бывший консул «не мысленно только приходил к положительному выводу, а видел воочию приближающийся конец» (Фудель, 2012, 463–464). Отсюда о. И. Фудель и делает вывод, что Леонтьев «в последние годы» принял тезис Соловьева о религиозном призвании России, а собственные его надежды потерпели крах. Вместе с тем нельзя не учитывать и то, что о И. Фудель мог переоценить значение этой последней перемены в общем настроении Леонтьева, который в то время готовился принять постриг (это случилось 18 августа того же года).

Итак, письма 1888–1891 гг., в которых затрагивается вопрос культурного или религиозного призваний России, свидетельствуют о том, что Леонтьев не принял тезиса Вл. Соловьева об исключительно религиозном призвании России и не оставил окончательно надежд на создание славяно-восточной новой многоосновной культуры. Однако перемен в его историософии отрицать не приходится. После начала полемики с Соловьевым в мысли Леонтьева действительно отчетливо прослеживаются эсхатологические мотивы, он начинает сомневаться в воплощении своего «культурного идеала». Произошедшую перемену в своей мысли отмечал и сам «оптинский отшельник». Однако окончательно надежд на построение славяно-восточной культуры он не оставил. По его же собственному выражению, в «культурный идеал» необязательно верить, но желать его осуществления ничто не мешает. Складывается впечатление, что Леонтьев сам не мог (или не хотел) поставить точку в вопросе о возможности построения новой многоосновной культуры: определенные отрывки из его писем свидетельствуют, казалось бы, о полном разочаровании в «культурном идеале», однако нередко за мыслью о сомнительности или полной невозможности воплощения этого идеала следует другая, выражающая надежды на положительный исход или как минимум задержание разлагающих, смешивающих и уравнивающих процессов в обществе. Мыслитель время от времени сомневался в осуществлении своего «культурного идеала», но не разочаровался в нем окончательно. Он не признал истинным тезис Соловьева об исключительно религиозном призвании России, хотя и допускал такой сценарий в качестве одного из возможных. Следует отметить, что Леонтьев, при всех своих симпатиях к католицизму, признал бы необходимость соединения Церквей под главенством Римского папы только в том случае, если такое решение примет «Восточно-Всееленский Собор», который определит в том числе отношение к католицизму (см.: (Леонтьев, Фудель, 2012, 302)). Византию и «Фанар» мыслитель предпочитал Риму до тех пор, пока «все восточное духовство не велит нам смириться перед св[ятым] отцом — преемником Петра!» Показательны в смысле отношения Леонтьева к католицизму его слова о том, что он «и теперь готов с радостью (не изменяя восточному догмату) поцеловать у Льва XIII туфлю» (Леонтьев, Фудель, 2012, 90).

Нерешенность этого вопроса для Леонтьева прослеживается не только по переписке. Это ясно видно в том числе по черновой редакции работы «Культурный идеал и племенная политика» (1890). Можно заметить смену настроения мыслителя непосредственно во время написания статьи. Сначала он пишет про восточный союз, взятие Царьграда, «перенесение духовно-культурного центра тяжести из „финских блаз“ на берега Босфора» и считает для России эту будущность обеспеченной — разве что сомневается в том, будет ли она долговечна (Леонтьев, 2009б, 231). Потом он пишет, что период «бессознательного творчества» в истории закончился, но остался еще простор для «сознательного созидания», поэтому можно развить религиозную и «житейскую» самобытность и создать четырехосновный славяно-восточный культурно-исторический тип. Но как только мысль Леонтьева перескакивает на равноправность, либерализм и капитализм, подвижность, социализм — он тут же начинает сомневаться в осуществимости мечты о «подлинно национальной» культуре, о которой писал только что: «Иногда я спрашиваю себя: а если и это все

мечта?» Если это мечта и если этот идеал «несбыточен», то тогда всемирного вторичного глобального (то есть остатков всех культурно-исторических типов) смешения не избежать. Поэтому Леонтьев подчеркивает, что в сам идеал он верит, но «в минуту таких колебаний» он меньше верит именно в то, что Россия этот идеал сумеет осуществить (Леонтьев, 2009б, 250–252).

Этот вариант статьи «Культурный идеал и племенная политика» является черновым и еще недостаточно обработанным. Он представляет собой очень раннюю редакцию работы. Про социализм автор сначала не хочет говорить «по цензурным соображениям», но через несколько страниц все же пишет о нем. Однако эта черновая редакция тем важнее для данной работы, что позволяет проследить ход мыслей Леонтьева: как менялась она при написании этой статьи, так она менялась и в переписке — разница только во времени между этими переменами. Такая неопределенность стала фундаментальной настроенностью бытия Леонтьева в последние годы его жизни и нашла свое последнее выражение в его последних словах, когда он метался в предсмертной хворатке: «Еще поборемся!» И потом: «Нет, надо покориться!» (см.: (Александров, 1995, 374)).

Необходимо также подробнее остановиться на восприятии Леонтьевым социализма как одного из возможных сценариев. У «оптинского отшельника» выработалось двойственное отношение к социализму — как к следующей ступени либерально-эгалитарного прогресса («ультра-либерализм»), с одной стороны, и как к «новому феодализму», «рабству», с другой стороны.

Капитализм и подвижность Леонтьев рассматривал как параллельные явления, потому что развитие капитализма влечет за собой увеличение подвижности как капиталов, так и людей. Если социалисты («архилиберальные коммунисты») выступают против капитализма, то они неизбежно, уверен Леонтьев, будут бороться и с подвижностью. Ограничение последней автоматически означает поприще прав личности и, следовательно, ведет к неравноправию. Неравноправность и неподвижность требуют наличия «сословий горизонтальных и групп вертикальных», к каковым мыслитель относил провинции, города, общины и семьи — все «неравномерно одаренные свободой и властью». Именно такой вариант социального устройства Леонтьев считал «феодализмом будущего». Феодализм в данном случае он понимал в смысле «глубокой неравноправности классов и групп», «децентрализации и группировки социальных сил», а также «нового закрепощения лиц другими лицами и учреждениями, подчинения одних общин другим общинам, несравненно сильнее или чем-нибудь облагоустроенным» (Леонтьев, 2007б, 214–215).

Впервые Леонтьев задумался об экономическом вопросе и роли социализма в 1870-е гг., а в нач. 1880-х его интерес к этой проблематике укрепился (см.: [Фетисенко, 2012, 74]). Интересно, что учение гептастилизма начинает оформляться в русле этих мыслей и параллельно им, то есть в 1882–1883 гг. Исследовательница О. Л. Фетисенко отмечает, что к 1880 г. проблематика ограничения, «спасительного насилия» и «созидательного стеснения» стала регулярной составной частью публицистики Леонтьева (см.: [Фетисенко, 2012, 76]) и дальше эта тема стала появляться в его работах чаще. Если сначала мыслитель говорил о «социалистическом феодализме» осторожно, то в «Письмах о восточных делах» (1882–1883) и впоследствии в статье «Владимир Соловьев против Данилевского» (1888) он уже писал об этом прямо (см.: [Фетисенко, 2012, 77]).

Особенно много рассуждений о социализме содержат те немногие сохранившиеся тексты, которые раскрывают концепцию гептастилизма. Надо сказать, два первых столпа новой семиосной культуры имеют прототипы в административном устройстве Афонского монастыря. Первый столп — «сосредоточенное в Царьграде православие», то есть церковная организация православия после освобождения Константинополя. Второй столп — «принудительная организация собственности и труда», иными словами, созидательный социализм будущего как «новый феодализм».

В гепталистских текстах Леонтьев проводит ряд параллелей между монастырским устройством и коммунистическим, сравнивая, разумеется, только экономическую,

организационную составляющую. Жесткая организация и сословность соответствуют его политическим идеям о сильной самодержавной власти и неравноправности.

В «Четырех письмах с Афона» (второе письмо, 1872 г.) Леонтьев указывает на то, что в кинovie все «более или менее равны», подчиняются «безусловно избранному обществом игумену и помощникам его» (важно пояснение «и помощникам его» — это подразумевает наличие иерархии власти), причем «собственности не сохраняет при себе никто». Такое устройство, уверен Леонтьев, может стать предметом изучения для коммунистов, так как «эта дисциплина, этот страх не материальной природы — это несокрушимая идеальная узда веры, любви и почтения» (Леонтьев, 2005, 139–140).

В этот же период Леонтьев пишет в работе «Византизм и славянство» (1872–1874) о том, что без деспотизма формы «не могли обойтись ни Прудон, ни коммунисты: первый желал бы покрыть всю землю малыми семейными скитами, где муж-патриарх командовал бы послушниками, женой и детьми, без всякого государства». Коммунисты же, в свою очередь, стремились бы к тому, чтобы «распределить все человечество по утилитарным кинovieм, в которых царствовал бы свободно свальный грех под руководством ничем не ограниченного и атеистического конвента» (Леонтьев, 2005, 409).

В начале еще в бытность Леонтьева на Афоне в 1872 г. (напечатан в 1884–1885 гг.) историософском трактате «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения» он снова заводит разговор о будущем «принудительном» характере коммунизма, который приведет к установлению «нового рабства» — и в этом контексте, как заметила О. Л. Фетисенко (см.: [Фетисенко, 2012, 79]), хотел перейти к теме сравнения такого устройства с монастырским, но в итоге оставляет эту задумку, свидетельством наличия которой является примечание «Монахи», сделанное Леонтьевым в конце абзаца (Леонтьев, 2007б, 213).

Таким образом, можно выдвинуть гипотезу о «криптофонском» ядре гептастилистского проекта Леонтьева.

В статье «О всемирной любви» (1880) Леонтьев, говоря о неотвратимости социализма, «по крайней мере, для некоторой части человечества», прогнозирует два сценария дальнейшего развития: или «победители устроятся... свободнее, либеральнее нас» (имеется в виду коммунизм как «гиперлиберализм»), или, напротив, «законы и порядки их будут несравненно стеснительнее наших, строже, принудительнее, даже страшнее» (подразумевается коммунизм как «феодализм будущего»). На втором сценарии Леонтьев останавливается подробнее. Он поясняет: «В последнем случае жизнь этих новых людей должна быть гораздо тяжелее, болезненнее жизни хороших, добросовестных монахов в строгих монастырях (например, на Афоне)». Мысль о загробном блаженстве среди афонского кинovieта видится Леонтьеву ключевой, так как позволяет вывести его из «лабиринта ежеминутной тонкой борьбы». При этом он выражает неуверенность по поводу того, «будет ли эта мысль утешительна для людей предлагаемых экономических общежитий» (Леонтьев, 2014, 200–201).

После 1888 г. Леонтьев начинает мыслить будущее России разновариантно, отказавшись от веры в безусловную осуществимость гептастилистского идеала. Вместе с тем мысль о социализме, включенном прежде в качестве второго из семи столпов, у него не только сохранилась после 1888 г., но еще и в значительной мере усилилась, стала появляться чаще в его письмах и публицистике.

Социализм, как Леонтьев писал Губастову 17 августа 1889 г., должен будет стать новой формой, новой организацией общества, которая если и должна быть кем-то учреждена, то самодержавным царем: «...славянский Православный Царь возьмет когда-нибудь в руки социалистическое движение (так, как Константин Византийский взял в руки движение религиозное) и с благословения Церкви учредит социалистическую форму жизни на место буржуазно-либеральной». Такой социализм, по Леонтьеву, будет представлять из себя «троякое рабство» — общинам, Церкви и царю (Леонтьев, 2020, 322).

Аналогичные мысли можно найти в переписке с Розановым. 13 июня 1891 г. Леонтьев в письме возлагает надежды на союз «социализма („грядущее рабство“

по мнению либерала Спенсера) с Русским Самодержавием и пламенной мистикой (которой философия будет служить как собака) — это еще возможно, но уж жутко же будет многим» (Леонтьев, Розанов, 2014, 253). Ту же мысль «оптинский отшельник» выразил в уже упомянутом письме к Филиппову 27 апреля 1889 г., в котором он предполагает три возможных варианта русского будущего (Леонтьев, Филиппов, 2012, 536).

«Монархический социализм», способный создать новую организацию, ограничив общую подвижность в обществе (горизонтальную, вертикальную и подвижность капиталов), Леонтьев считает необходимой мерой, чтобы приостановить наступление всемирного смещения и продлить тем самым историю. Роль социализма является, таким образом, скорее сдерживающей, реакционной. Леонтьев начиная с 1888 г. больше надеялся на «подмораживание», чем на созидание, — впрочем, и после 1888 г. он подчеркивает кратковременность и недолговечность этих «подмораживающих» мер. Так, в письме к Губастову от 15 марта 1889 г. он комментирует свои ранее сказанные слова о социализме как «феодализме будущего» в том смысле, что либерализм является сугубо разрушительным, в то время как социализм «может стать созиданием», однако созидание это «купится ценою долгой приостановки того безумного движения, которое охватило теперь (с 18 века) разрушаемый эгалитарной свободой старый мир» (Леонтьев, 2020, 231). Леонтьев поясняет, что в противном случае, если социализм не будет в состоянии создать «новое неравенство» и «новую разновидность развития» путем или реформ, или крови, то в таком случае «близится конец всему». Таким образом, приостановка подвижности посредством социализма способна, пишет Леонтьев, «задержать (но не навсегда устранить) приближение неминуемого все-таки „светопреставления“» (Леонтьев, 2020, 231).

Тема «государственного рабства» в лице социализма, установленного сверху, русским царем, появляется также в письме к Александрову 3 мая 1890 г. Саму эту идею Леонтьев находит «чуждой» его вкусам, однако, полагаясь на свои предчувствия, считает ее объективной («объективно и беспристрастно предчувствую») и проводит параллель с Константином Великим, вставшим во главе христианского «движения», что способствовало «организации христианства». Слову «организация» Леонтьев придает большое значение — для него это «благоустроенный деспотизм», а также «узаконение хронического, постоянного, искусно и мудро распределенного насилия над личной волей граждан» (Леонтьев, 2020, 447).

Таким образом, Леонтьев видел в «монархическом социализме», который создаст прочную организацию общества и станет «грядущим рабством», надежду на отсрочивание наступления самой последней фазы триединого процесса — всемирного смещения. В этом состоит отличие от прежних его идей о создании семиосновной культуры. Тот идеал подразумевал создание полноценного культурно-исторического типа, период существования которого составил бы 1000–1200 лет. После разочарования в гептастилизме Леонтьев, не оставляя все-таки надежд на «культурное созидание», начинает отводить существованию России и мира гораздо меньший временной срок, ибо человечество, как он писал в 1890 г., сильно устарело.

## Источники и литература

### Источники

1. Александров (1995) — Александров А. А. Памяти К. Н. Леонтьева // К. Н. Леонтьев: pro et contra: в 2 кн. / Вступ. ст. А. А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А. П. Козырева. СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. Кн. 1. С. 359–375.

2. Котельников, Фетисенко (2020) — Котельников В. А., Фетисенко О. Л. Комментарии // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2. С. 567–942.

3. Леонтьев (2005) — *Леонтьев К. Н.* Византизм и славянство // *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2005. Т. 7. Кн. 1. С. 300–444.
4. Леонтьев (2006) — *Леонтьев К. Н.* Как надо понимать сближение с народом? // *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2006. Т. 7. Кн. 2. С. 156–180.
5. Леонтьев (2007а) — *Леонтьев К. Н.* Владимир Соловьев против Данилевского // *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 316–392.
6. Леонтьев (2007б) — *Леонтьев К. Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 159–234.
7. Леонтьев (2009а) — *Леонтьев К. Н.* Кто правее? // *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2009. Т. 8. Кн. 2. С. 57–180.
8. Леонтьев (2009б) — *Леонтьев К. Н.* Культурный идеал и племенная политика <фрагменты ранней редакции> // *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2009. Т. 8. Кн. 2. С. 230–244.
9. Леонтьев (2012) — *Леонтьев К. Н.* <О новой культуре> // *Фетисенко О. Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: (идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой половины XX века). СПб.: Пушкинский Дом, 2012. С. 122–123.
10. Леонтьев (2014) — *Леонтьев К. Н.* Наши новые христиане // *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2014. Т. 9. С. 165–186.
11. Леонтьев (2020) — *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2.
12. Леонтьев (2021) — *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3.
13. Леонтьев, Фудель (2012) — «Преємство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель. Переписка. Статьи. Воспоминания / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. 750 с. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К. Н. Леонтьева: в 12 т. Кн. 1).
14. Леонтьев, Филиппов (2012) — Пророки Византизма: переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2012. 728 с.; 4 с. цв. вклейка (Сер.: «Русские беседы»).
15. Фудель (2012) — *Фудель И. И.* Мое знакомство с К. Леонтьевым (письмо С. Н. Дурылину) // «Преємство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель. Переписка. Статьи. Воспоминания / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К. Н. Леонтьева: в 12 т. Кн. 1). С. 431–467.

## Литература

16. Гоголев (2007) — *Гоголев Р. А.* «Ангельский доктор» русской истории. Философия истории К. Н. Леонтьева: опыт реконструкции. М.: АИРО-XXI, 2007. 160 с.
17. Гоголев (2006) — *Гоголев Р. А.* Русский Иеремия. (Эсхатологические представления К. Н. Леонтьева) // Эсхатологический сборник. СПб.: Алетейя, 2006. С. 203–224.
18. Резвых (2015) — *Резвых Т. Н.* «Апокалипсис и Россия»: эсхатологическая тема у С. Н. Дурылина // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 3 (59). С. 83–118.
19. Фетисенко (2012) — *Фетисенко О. Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: (идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой половины XX века). СПб.: Пушкинский Дом, 2012. 784 с., ил.

*Епископ Филарет (Гусев)*

## Отношение к Русской Православной Церкви Н. А. Бердяева и И. А. Ильина

УДК 1(470)(091)(092):271.2  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_212  
EDN FNXLKS



*Аннотация:* В данной статье анализируются особенности отношения к Русской Православной Церкви двух крупнейших философов своего времени — Н. А. Бердяева (1874–1948) и И. А. Ильина (1883–1954). Цель анализа — аргументировать православный характер личных убеждений обоих мыслителей, несмотря на критику отдельных аспектов их воззрений со стороны некоторых исследователей. Показано, что оба философа участвовали в жизни Церкви, ее святых таинствах, о чем говорят воспоминания их духовных наставников (прот. Алексия Мечёва — у Н. А. Бердяева; митр. Анастасия (Грибановского) и о. Иоанна (Шаховского) — у И. А. Ильина). Опровергается идея, будто бы Н. А. Бердяев отвергал догматическое учение Православной Церкви. Рассматривается критика обоими мыслителями отдельных проблем жизни Церкви. У Н. А. Бердяева это отсутствие духа свободы и творчества; сближение с государством; институализация Церкви, затмевающая ее вселенский характер. У И. А. Ильина речь идет прежде всего об утрате православным духовенством и паствой глубины религиозного опыта.

*Ключевые слова:* Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, Русская Православная Церковь, религиозный опыт, догматика, таинства, церковно-государственные отношения, русская философия, богословие.

*Об авторе:* **Епископ Филарет (Гусев Валерий Сергеевич)**

Магистр истории; vicарий Нижегородской епархии, епископ Дальнеконстантиновский, руководитель отдела Нижегородской епархии по взаимодействию с высшей школой, председатель епархиальной богослужебной литургической комиссии, благочинный Кстовского округа, преподаватель Нижегородской духовной семинарии.  
E-mail: igumen\_filaret@mail.ru

*Для цитирования:* Филарет (Гусев), еп. Отношение к Русской Православной Церкви Н. А. Бердяева и И. А. Ильина // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 212–218.

Статья поступила в редакцию 04.10.2024; одобрена после рецензирования 03.11.2024; принята к публикации 07.12.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

---

*Bishop Filaret (Gusev)*

## Attitude of N. A. Berdyaev and I. A. Ilyin Towards the Russian Orthodox Church

UDK 1(470)(091)(092):271.2  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_212  
EDN FNXLKS



*Abstract:* The article analyses peculiarities of the attitude of two major philosophers of their time – N. A. Berdyaev (1874–1948) and I. A. Ilyin (1883–1954) – to the Russian Orthodox Church. The aim of the study is to provide arguments in favour of the Orthodox nature of the personal beliefs of both thinkers, despite the criticism of certain aspects of their views by some researchers. It is shown that both philosophers participated in the life and holy sacraments of the Church, as evidenced by the memoirs of Archpriest Alexei Mechev, spiritual mentor of N. A. Berdyaev, and Metropolitan Anastasius (Gribanovsky) and Father John (Shakhovsky), spiritual mentors of I. A. Ilyin. The opinion that N. A. Berdyaev rejected the dogmatic teaching of the Orthodox Church is refuted. The criticism of certain problems of the life of the Church by both thinkers is analyzed. N. A. Berdyaev's criticism concerns the loss of the spirit of freedom and creativity; rapprochement with the government; institutionalisation of the Church, which obscures its universal character. I. A. Ilyin's criticism concerns primarily the loss of the depth of religious experience by Orthodox clergy and their flock.

*Keywords:* N. A. Berdyaev, I. A. Ilyin, Russian Orthodox Church, religious experience, dogmatics, sacraments, church-state relations, Russian philosophy, theology.

*About the author:* **Bishop Filaret (Gusev Valeriy Sergeevich)**

Master of Historical Sciences; Vicar of Nizhny Novgorod Diocese; Bishop of Dalnekonstantinovo; Head of Department for Interaction with Higher Education of the Nizhny Novgorod Diocese; Chairman of the Diocesan Theological Liturgical Commission; Dean of the Kstovsky district; Teacher at the Nizhny Novgorod Theological Seminary.  
E-mail: igumen\_filaret@mail.ru

*For citation:* Filaret (Gusev), bishop. Attitude of N. A. Berdyaev and I. A. Ilyin Towards the Russian Orthodox Church. *Khristsianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 212–218.

The article was submitted 04.10.2024; approved after reviewing 03.11.2024; accepted for publication 07.12.2024.

Н. А. Бердяев (1874–1948) и И. А. Ильин (1883–1954) являются одними из наиболее популярных и актуальных мыслителей сегодня. В их наследии поднимается множество различных вопросов, которые не теряют своей актуальности в современную эпоху. Несмотря на то что разные аспекты учения мыслителей достаточно исследованы в научных кругах, отдельный интерес представляет проблема отношения Н. А. Бердяева и И. А. Ильина к Русской Православной Церкви. Стоит заметить, что эта проблема так и не получила однозначного решения в исследовательских кругах. Н. А. Бердяева причисляют то к православным христианам, то к гностикам, то к католикам или вовсе агностикам. Существует и довольно широкий диапазон оценок наследия И. А. Ильина: для одних он православный мыслитель, для других либеральный масон, агент ГПУ или вовсе фашист. Таким образом, возникает необходимость объективного анализа проблемы отношения обоих мыслителей к Русской Православной Церкви.

К вере Н. А. Бердяев пришел уже достаточно поздно, в зрелый период жизни, и остался верующим до конца своих дней. В переписке с Л. Шестовым у Н. А. Бердяева можно встретить следующую фразу: «Моя трагедия не есть трагедия неверия. Это трагедия веры» [Баранова-Шестова, 1983, 290]. В этом важном источнике, проливающим свет на религиозные воззрения мыслителя, раскрывается драма духовной жизни Н. А. Бердяева. Мыслитель искренне признает, что его жизнь протекает в условиях постоянного противоречия между догматическим характером проповедуемого Православной Церковью учения и личными убеждениями. Несмотря на эту амбивалентность, Н. А. Бердяев оставался православным и всегда рассматривал себя как «христианского писателя» [Половинкин, 2017, 142–143]. Именно в христианстве он видел основу всей своей философии, особенно же антропологии, персонализма.

Философская интерпретация христианства у Н. А. Бердяева формировалась в контексте развивающегося в то время «нового религиозного сознания» [Нижников, 2011, 44–46]. Тогда большая часть отечественной интеллигенции, оказавшись вне Церкви, пыталась обрести собственный религиозный путь. Это в той или иной степени коснулось и самого Н. А. Бердяева, духовная жизнь и интеллектуальный путь которого были сконцентрированы вокруг «богоискательства». Идентифицируя себя как православного христианина (его духовным наставником был прот. Алексей Мечёв), Н. А. Бердяев ратовал за пересмотр ключевых богословских положений христианского вероучения. Он был убежден, что «догматическое богословие должно уступить место религиозной философии» (Бердяев, 2015, 89). При этом он не отрицал церковные догматы. Н. А. Бердяев продвигал христианство для интеллигенции, стремясь к преодолению рабских принципов и методов богопочитания. То, что Н. А. Бердяев продвигал «аристократическое христианство», было не следствием какой-либо его гордыни или попытки отделиться от канонической Церкви, но было связано с идеями по развитию творческой православной культуры (см. об этом: [Усманова, 2019, 192]). За свои взгляды философ нередко подвергался критике со стороны церковных иерархов. Так, например, владыка Иоанн (Шаховской) подчеркивал, что главной проблемой мыслителя является тенденция отмежеваться «ложной свободой мнимого творчества от всячески страждущего в мире Тела Христова – Церкви» [Иоанн Шаховской, 1994, 368].

Н. А. Бердяев не пытался отделить себя от Церкви и ее вероучения, отвергая всевозможные претензии в проповеди им ереси. Вот что он пишет по этому поводу: «Я никогда не претендовал на церковный характер моей религиозной мысли. Я искал истину и переживал как истину то, что мне открывалось» (Бердяев, 1991, 185). Тем не менее екклесиологические представления Н. А. Бердяева нередко подвергались критике, прежде всего за умаление роли исторического христианства. Насколько корректно говорить, что философ противопоставлял историческую Церковь мистическому христианству? Для этого стоит обратиться к 10-й главе «Церковь и мир» его «Философии свободного духа». Н. А. Бердяев несколько не умалает исторический аспект бытия Церкви, замечая, что «историческая Церковь не покрывает собой всей полноты бытия Церкви, Церкви мистической и потенциальной» (Бердяев, 1994, 174).

Жизнь и развитие Церкви в земной реальности еще не является актуализацией ее вселенскости, которая превосходит, по Н. А. Бердяеву, всевозможные исторические разделения и схизмы.

Н. А. Бердяев критикует Русскую Православную Церковь за ее запреты, направленные против свободного обсуждения церковных проблем. К примеру, когда настал пик имяславских споров, мыслитель выступил в печати с критикой репрессий, которые Св. Синод осуществлял по отношению к последователям имяславия, преимущественно к афонским монахам. Важно отметить, что сам Н. А. Бердяев не разделял взгляды имяславцев и не выступал против синодальных богословских постановлений (Бердяев, 1913, 622–635). Он был противником всяких насильственных действий, выступая за открытый диалог, направленный на разрешение конкретных богословских проблем. Тем не менее газета, в которой была опубликована статья мыслителя, была изъята, а против него было развешено судебное дело, прекращенное в связи с революционными событиями 1917 г.

Аналогичная ситуация случится позже. В 1935 г. Синод Русской Православной Церкви откроет дело против софиологического учения о. С. Булгакова. Месяц спустя будет опубликовано постановление Архиерейского Собора Зарубежной Церкви, не просто осуждавшее богословие о. Сергия, но в случае его нераскаяния объявлявшее определенные санкции (см. об этом: [Козырев, Климов 2016, 217]). Как и в случае с имяславцами, Н. А. Бердяев выступал против угроз, направленных на пресечение свободного течения религиозно-философской интуиции. Богословские проблемы, по его убеждению, надлежит разрешать с помощью не репрессий, но открытого диалога.

По убеждению Н. А. Бердяева, в основе жизни и деятельности Православной Церкви должен лежать «дух свободы», чему посвящена его статья «Свободная Церковь». Христианская свобода востеки должна быть не одним из формальных принципов церковного бытия, но онтологической основой существования Церкви (см.: (Бердяев, 1917, 29)). В этой же работе Н. А. Бердяев критикует Церковь за чрезмерное сближение с государственной властью: «Церковная свобода лучше обеспечивает духовное торжество Церкви в мире, чем прикованность Церкви к государству и пользование орудиями государства в делах Церкви» (Бердяев, 1917, 30). Особенно неприемлемо для Н. А. Бердяева, когда государство вмешивается в творческий процесс свободных богословских дискуссий. Свободная Церковь должна содействовать творческому развитию человечества, ставить перед ним новые задачи и отвечать на проблемы современного ей культурно-исторического контекста. Православной Церкви необходимо преодолеть пафос ортодоксии, основанный на властвовании и постоянном давлении со стороны священноначалия. Она должна пойти по пути свободы и творчества, позволяющему раскрыть в ней полноту соборности, а также сформировать подлинное церковное сознание.

Интересно обратить внимание на отношение к Церкви И. А. Ильина — еще одного известного отечественного философа, учение которого обретает популярность в современную эпоху. Как и Н. А. Бердяев, он воспринимал себя православным мыслителем. Пневматическая актология, в рамках которой он ссылается как на Священное Писание, так и на святоотеческое наследие, маркирует ядро его религиозно-философского наследия.

Однако каково было реальное отношение И. А. Ильина к Православной Церкви? Мыслитель был убежден, что лишь в христианстве человек может стать сопричастен подлинному религиозному опыту. Отсюда проистекает ключевая задача Церкви — привести к вере все те силы, под воздействием которых общество отвернулось от православия. К таким силам И. А. Ильин относит научное знание, государственную власть, искусство и хозяйство (см.: (Ильин, 2023, 339)).

Мыслитель отмечает роль Православной Церкви в отечественной истории и, в частности, в становлении российской государственности и национального самосознания. И. А. Ильин подчеркивает: из православной веры у русского народа выросла уверенность, что сакральное начало составляет квинтэссенцию жизни и что «без священного

жизнь становится унижением и пошлостью» (Ильин, 1995, 187–188). Тяготение к высшему началу, Царствию Небесному является частью сущности души русского народа, которая, по словам мыслителя, «вечно прислушивается к поддонным колоколам Китежа...» (Ильин, 1995, 189). Именно православная вера научила русское общество освящать молитвой каждое действие, каждый момент своей жизнедеятельности.

В статье «Что дало России православное христианство?» И. А. Ильин отмечает, что Православная Церковь, ее вероучение, дух и аскетическая традиция формирует и определяет многочисленные аспекты жизни русского человека, его труда и творческой деятельности. Принятие Русью православия мыслитель называет «духовным переворотом». Церковь заложила в сердце человека высшие духовно-нравственные качества и проистекающие отсюда созерцания. Согласно И. А. Ильину, восточное христианство тем отличается от западного, что оно, в отличие от католиков, не ведет духовность от волевого начала к разуму и, в отличие от протестантов, не пытается свети ее к воле посредством рассудка (см.: (Ильин, 1995, 189)). Он выступает против всяких уний, которые могут не только привести к утрате чистоты православного учения, но и подавить «православную душу».

По И. А. Ильину, Православная Церковь играет ключевую роль в духовно-нравственной жизни и развитии общества. Восточно-христианская аскетическая традиция вложила в сердце русскому человеку и народу искреннее ощущение совести — естественного внутреннего нравственного закона, понимание сущности греха и его опасности для духовной жизни, чувство сердечного покаяния, а также объективное разграничение всякого добра и зла (см.: (Ильин, 1995, 189)). Подчеркиваются им и факторы влияния Православной Церкви на государство: ответственность правителя перед народом (равно как и наоборот), самообладание представителей власти, а также управление крупным государством в условиях братства, справедливости и лояльности. И. А. Ильин был абсолютно убежден, что именно Русская Православная Церковь смогла выработать органичную модель взаимодействия с государственной властью (см.: [Жудрявцев, 2013, 144]). Мыслитель постоянно обращает внимание на идеал церковно-государственной симфонии, предполагающий творческое синергичное взаимодействие в этом мире в Божественном домостроительстве: «Церковь учит, ведет, наставляет, советует и помогает: укрепляет, благословляет и очищает, но не посягает, не властвует, не повелевает и не поработачет... Она — власть, но не от мира сего; она духовник и ангел-хранитель. А государство — бережет, обороняет, покоит Церковь и предоставляет ей все необходимое; проверяет себя голосом Церкви, ищет совета, духовного умудрения и совестной чистоты» (Ильин, 1995, 190). Одновременно светская власть не должна как-либо вмешиваться во внутреннюю жизнь Православной Церкви или навязывать ей свои правила.

Примечательно, что на раннем этапе творчества И. А. Ильину присуще было довольно либеральное отношение к Церкви. В дневниковых записях 1905 г. он, например, выступает против наложенного Св. Синодом запрета на чтение наследия Ренана, или, например, рассматривает таинство Брака как «ненужную обрядовость» (Ильин, 1999, 78).

Первая мировая война и случившаяся в России революция заставили И. А. Ильина сделать поворот в сторону консерватизма. Он критикует так называемую «советскую Церковь», которая рассматривается им как «учреждение тоталитарного строя Советского Союза, ушедшее от евангельских заветов и чистоты учения и служащая целям безбожных властей». В статье «О „богоустановленности“ советской власти» он выражает опасение, что жизнь и деятельность Православной Церкви контролируется «сатанински вдохновляемым» советским режимом (Ильин, 1936, 5).

В постреволюционную эпоху наблюдается основательное расхождение между И. А. Ильиным и прочими представителями отечественной философской мысли. Особенно это касается тех, кто заострял внимание на необходимости проведения в Церкви серьезных реформ, соответствующих духу времени. Речь идет о том же Н. А. Бердяеве, А. Д. Оболенском или, например, Ф. А. Степуне. Яркие споры разгорелись в 1925 г.

после выхода в свет книги «О сопротивлении злу силою», которая породила множество различных оценок. Н. А. Бердяев критиковал изложенные в ней идеи, замечая, что взгляды И. А. Ильина на возможность подавления зла с помощью силы (в том числе и в церковной среде) противоречат природе Церкви. Вместе с тем данный труд встретил положительные отзывы, особенно со стороны некоторых священнослужителей РПЦЗ. Воззрения И. А. Ильина разделялись, например, митр. Антонием (Храповицким), еп. Тихоном (Лященко) (см. об этом: [Никифоров, 2010, 349–350]). Активно поддерживал идеи русского философа один из его ближайших друзей — митр. Анастасий (Грибановский).

В трудах, относящихся к позднему периоду интеллектуальной биографии И. А. Ильина, уже нет той критики, которая была ему присуща на первых порах. Мыслитель уже не критикует институциональный характер бытия Церкви, не умаляет значение таинства Венчания. Он уже не выступает с призывами к проведению внутрицерковных модернистских реформ и преобразований, понимая роль устоявшегося уклада и традиции, которые складывались в православии на протяжении нескольких столетий.

Более того, в эмиграционный период своей жизни И. А. Ильин активно и сознательно участвует в церковной жизни: посещает богослужения, приобщается к святым таинствам. Этот аспект биографии мыслителя достаточно сильно сокрыт, что дает повод некоторым исследователям отрицать то, что И. А. Ильин был православным христианином. Однако сохранившиеся свидетельства современников (например, владыки Иоанна (Шаховского)) демонстрируют, что И. А. Ильин был вовлечен в sacramентологическую жизнь Церкви. Одновременно вместе со священноначалием и духовенством РПЦЗ он активно обличал советскую политику и крайне резко критиковал концепцию «богоустановленности» советской власти.

То, что И. А. Ильин критиковал в Церкви на протяжении всей своей интеллектуальной биографии, — это утрата духовенством и прихожанами глубины религиозного опыта, составляющего основу эклезиологического бытия и сердцевину духовного развития православного христианина. И. А. Ильин был убежден, что подлинная церковная жизнь и религиозная философия проистекает от единого корня — живого чувства Бога, основанного на религиозном опыте.

## Заключение

Н. А. Бердяев и И. А. Ильин вошли в историю отечественной философской мысли как православные мыслители. Оба они выделяли роль вероучения Церкви, а также ее значение для государства и общества. Н. А. Бердяев и И. А. Ильин вели церковный образ жизни, участвовали в святых таинствах, о чем свидетельствуют воспоминания их духовных наставников (прот. Алексия Мечёва — у Н. А. Бердяева; митр. Анастасия (Грибановского) и о. Иоанна (Шаховского) — у И. А. Ильина). Ни один из них не выступал с критикой догматических положений православия. Н. А. Бердяев отмечал лишь, что в основе жизни и деятельности Православной Церкви должен лежать «дух свободы», а вселенскость Церкви не должна быть ограничена историческим измерением церковного бытия. Однако если Н. А. Бердяев критикует Русскую Церковь за ее тесное сближение с государством, то И. А. Ильин, напротив, свидетельствует о выработке органичной модели церковно-государственных взаимоотношений в отечественной истории. Н. А. Бердяева не устраивали также следующие проблемы Русской Православной Церкви: подавление с помощью репрессий и содействия государственной власти свободного течения богословской мысли, отсутствие «духа свободы» (как на уровне священноначалия, так и на уровне пасты). И. А. Ильин отличался на раннем этапе творчества довольно либеральными взглядами, выступая за необходимость проведения модернистских реформ внутри Церкви, а также, например, отрицал sacramентальный характер таинства Венчания (рассматривая его как формульную и ненужную обрядовость), но на позднем этапе биографии он делает поворот

в сторону консервативных позиций. Признавая роль Русской Церкви в истории развития российской государственности и духовной жизни народа, на протяжении всей жизни И. А. Ильин был обеспокоен главной проблемой — утратой православным священноначалием и паствой глубины религиозного опыта, являющегося основой бытия Церкви и живого чувства Бога.

## Источники и литература

### Источники

1. Бердяев (1913) — *Бердяев Н. А.* Гасители духа // Русская молва. 1913. 5 (18) августа 1913. № 232.
2. Бердяев (1991) — *Бердяев Н. А.* Самопознание. М.: Лениздат, 1991. 400 с.
3. Бердяев (1994) — *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 226 с.
4. Бердяев (2015) — *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. СПб.: Академический проект, 2015. 522 с.
5. Бердяев (1917) — *Бердяев Н. А.* Свободная церковь. М.: Московская просветительная комиссия при Временном комитете Государственной Думы, 1917. 31 с.
6. Ильин (1936) — *Ильин И. А.* О «богоустановленности» советской власти // Возрождение. Париж, 1936. № 3977 (23 апр.). 23 с.
7. Ильин (1995) — *Ильин И. А.* О России. Чехов: Российский архив, 1995. 397 с.
8. Ильин (1999) — *Ильин И. А.* Дневник. Письма. Документы (1903–1938) // *Ильин И. А.* Собрание сочинений: в 10 т. М.: Русская книга, 1999. Т. 1. 605 с.
9. Ильин (2023) — *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. М.: Академический проект, 2023. 639 с.

### Литература

10. Баранова-Шестова (1983) — *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова: в 2 т. Париж: La Presse Libre, 1983. Т. 1. 360 с.
11. Иоанн Шаховский (1994) — *Иоанн (Шаховский), архиеп.* О назначении человека и о путях философа // Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология: в 2 кн. СПб.: РХГИ, 1994. Кн. 1. С. 367–379.
12. Козырев, Климов (2016) — *Козырев А. П., Климов А. Е.* Материалы к «Спору о Софии» // Записки Русской академической группы в США. Нью-Йорк, 2016. Т. 39. С. 19–375.
13. Кудрявцев (2013) — *Кудрявцев М. А.* Государство и религия в конституционном проекте И. А. Ильина // Труды Института государства и права Российской академии наук. М., 2013. № 6. С. 129–151.
14. Нижников (2011) — *Нижников С. А.* Творчество Н. Бердяева в контексте «Нового религиозного сознания» и его политические последствия // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. Пермь, 2011. № 4. С. 44–54.
15. Никифоров (2010) — *Никифоров М. В.* Ильин Иван Александрович // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 22. С. 344–358.
16. Половинкин (2017) — *Половинкин С. М.* Н. А. Бердяев и православие // Вестник РХГА. СПб., 2017. Т. 18. № 3. С. 142–148.
17. Усманова (2019) — *Усманова Л. Т.* Философское учение Н. А. Бердяева о свободе и божественной природе творчества // KANT. 2019. № 4 (33). С. 188–194.

---

*Д. В. Семикопов, А. М. Хамидулин*

## Казус И. А. Ильина и трансцендентальные основы фашизма

УДК [329.18+321.64](091):1(4)(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_219  
EDN EBQSYU



*Аннотация:* Статья посвящена исследованию трансцендентальных основ идеологии фашизма в связи со спорами вокруг личности и наследия русского философа Ивана Александровича Ильина. В статье анализируется специфика феномена фашизма, возможные основы его философии на примере мысли М. Хайдеггера и Д. Джентиле, констатируется антииндивидуалистический характер фашистской идеологии. На этом идейном фоне предлагается реконструкция философских взглядов И. А. Ильина как сторонника христианского персонализма, феноменолога в области гносеологии и неокантианца в философии права. Не отрицая того, что И. А. Ильин как политический публицист и пропагандист поддерживал европейский фашизм, авторы приходят к выводу о том, что его политические пристрастия не соответствуют философским взглядам и носят субъективный характер.

*Ключевые слова:* фашизм, трансцендентальный субъект, индивидуализм, неокантианство, феноменология, гегельянство, философия права, персонализм, национализм, национал-социализм, революция.

*Об авторах:* **Даниил Викторович Семикопов**

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теологии НГПУ им. К. Минина.  
E-mail: dsemikopov@yandex.ru  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8420-9650>.

**Артем Маратович Хамидулин**

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теологии НГПУ им. К. Минина.  
E-mail: am-khamidulin@yandex.ru  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7741-9940>

*Для цитирования:* Семикопов Д. В., Хамидулин А. М. Казус И. А. Ильина и трансцендентальные основы фашизма // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 219–233.

Статья поступила в редакцию 07.07.2024; одобрена после рецензирования 03.08.2024; принята к публикации 27.08.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

---

*Daniil V. Semikopov, Artem M. Khamidulin*

## Casus of Ivan Ilyin and Transcendental Foundations of Fascism

UDK [329.18+321.64](091):1(4)(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_219  
EDN EBQSYU



*Abstract:* The article presents a study of transcendental foundations of the ideology of fascism in connection with polemics around the personality and heritage of the Russian philosopher Ivan Alexandrovich Ilyin. The article analyzes specifics of the fascism phenomenon, possible bases of its philosophy, using the example of M. Heidegger's and D. Gentile's ideas. The article asserts the anti-individualistic character of fascist ideology. Against this ideological background, a reconstruction of philosophical views of I. A. Ilyin as a supporter of Christian personalism, a phenomenologist in the field of epistemology and a neo-Kantian in philosophy of law is proposed. Without denying that I. A. Ilyin as a political publicist and propagandist supported European fascism, the conclusion is made that his political preferences do not correspond to his philosophical views and are subjective in nature.

*Keywords:* fascism, transcendental subject, individualism, neo-Kantianism, phenomenology, Hegelianism, philosophy of law, personalism, nationalism, national socialism, revolution.

*About the authors:* **Daniil Viktorovich Semikopov**

Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy and Theology at the Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University.

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8420-9650>

**Artem Maratovich Khamidulin**

Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy and Theology at the Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University.

E-mail: [am-khamidulin@yandex.ru](mailto:am-khamidulin@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7741-9940>

*For citation:* Semikopov D. V., Khamidulin A. M. Casus of Ivan Ilyin and Transcendental Foundations of Fascism. *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 219–233.

The article was submitted 07.07.2024; approved after reviewing 03.08.2024; accepted for publication 27.08.2024.

## I

300-летие Канта, которое мы отмечаем в этом году, это дополнительный повод осмыслить тот путь, который совершила европейская интеллектуальная традиция за прошедшие столетия. Как бы ни относиться к Канту, а у него всегда было много оппонентов и врагов, его «коперниковский поворот» ознаменовал глобальные изменения в сознании европейского человека и совпал с одной из главных революционных волн в истории человечества. Кант — один из отцов-основателей нашего интеллектуального мира во всем его многообразии. Примечательно, что во время одного из самых знаменитых процессов над нацистом Адольфом Эйхманом судья был поражен тем, что подсудимый стал ссылаться на Канта и утверждать, что придерживался его категорического императива, до тех пор пока не был привлечен к «окончательному решению» еврейского вопроса, что потребовало у него трансформации категорического императива, который теперь приобрел у него такую форму: «Поступай так, чтобы нормы твоих поступков были такими же, как у тех, кто пишет законы, или у самих законов твоей страны» [Арендт, 2008, 205].

Кант вводит понятие трансцендентального как априорного, изначально данного. Всякий человек есть трансцендентальный субъект, создающий и конструирующий собственный мир на основе априорных форм чувственного созерцания. Тем самым он завершает индивидуалистскую линию, тянущуюся от Декарта через Локка и Лейбница, являя миру человека как самодостаточного автономного рационального индивида, обладающего сознанием, способным конструировать реальность. Так рождается новый, солнечный и рациональный мир модерна, который переживет свой закат в XX в. И главным гробовщиком этого мира модерна выступит мировая война, сыгранная в двух актах, между которыми происходят революционные события, приводящие к власти новые, тоталитарные идеологии, настроенные категорически против индивидуализма и полагающие в основу трансцендентальные реальности коллективного характера. Кризис империализма во многом становится и кризисом индивидуализма, а место человека как трансцендентального субъекта заступают нации и классы.

Фашизм — особое явление в истории европейской интеллектуальной культуры. По восприятию обывателя он есть максимально возможное торжество зла. И все, что попадает в тень фашизма, становится словно бы помеченным, оскверненным. Предшественники фашизма, его спутники и последователи словно бы носят кайнову печать. Поэтому слово «фашизм» столь часто используется сейчас как ярлык в идеологических спорах.

Празднование 300-летия Канта в этом году в российском общественном поле было заслонено спором вокруг другого философа, имеющего прямое отношение как к истории европейского фашизма, так и к немецкой классической философии. Имя Ивана Александровича Ильина, именем которого была названа Высшая политическая школа при РГГУ, породило волнения не только в философских кругах и поставило ряд вопросов. Обвинение частью студентов РГГУ русского мыслителя в фашизме, подхваченное сторонниками левой идеологии, вызвало ответную реакцию со стороны сторонников правого консерватизма и русского национализма. Спор продолжается, но вряд ли в рамках столкновения политических идеологий будет обретаена хоть какая-то истина. Между тем данный спор интересен и с историко-философской точки зрения. Был ли Ильин философом русского фашизма и фашизма вообще? Что такое вообще философия фашизма? Каково вообще должно быть отношение к наследию мыслителей, так или иначе связанных с фашизмом?

## II

Можно ли дать исчерпывающее определение фашизма? Вряд ли. Скорее можно составить очередной обзор предшествующих попыток, понять, что любое определение будет повтором чьих-то уже высказанных мнений, и попытаться предложить свою компиляцию признаков данного исторического феномена. Стоит

обратить внимание и на то, что фашизм — это уже давно не просто понятие, но ярлык или клеймо, которое используется в борьбе с политическим оппонентом. Поэтому на мнения ангажированных исследователей данного феномена обращать особого внимания не стоит: их задача не объективное исследование, а поражение оппонента. А фашизм — столь мощное средство для дискредитации политического противника, что грех им не воспользоваться.

Представляется, что фашизм нуждается в более строгом описании со стороны ученых, непосредственно занимающихся этим феноменом. Возьмем несколько научных определений, принадлежащих авторитетным современным исследователям данного вопроса. Первое принадлежит известному британо-американскому социологу Майклу Манну: «Фашизм — это попытка создать трансцендентное национальное государство, при помощи парамилитаризма проведя народ через чистки» [Манн, 2019, 28]. В данном определении не совсем понятно, что автор вкладывает в понятие «трансцендентное», но можно предположить, что он имеет в виду надклассовое корпоративное государство. Во всяком случае, в соответствующем разделе он пишет, что фашистский национал-этатизм должен был репрессивными методами подавить или даже уничтожить все противоборствующие в обществе силы, а уже после этого инкорпорировать их в государственные институты (см.: [Манн, 2019, 30]).

В монографии другого ученого, итальянского философа и политолога Эмилио Джентиле, «Фашизм. История и истолкование» рассматривается обширная историография проблемы и анализируются мнения наиболее авторитетных исследователей, таких как Джордж Мосс, Роджер Гриффин, Роджер Итвелл, Хуан Линц и Стенли Пейн. Особое внимание обращает на себя то, что во всех проанализированных Джентиле определениях присутствует «третий путь», антикоммунизм, культ вождя и мистический ультра национализм. Так, к примеру, Пейн определяет фашизм как форму революционного ультра национализма, стремящегося к национальному возрождению, основанному на философии жизни и воли, откровенном вождизме и мобилизации масс. Фашизм при этом оправдывает насилие как цель и средство и склоняется к тому, чтобы признать нормой войну и военную доблесть (см.: (Джентиле, 2022, 109)).

Фашизм возникает на почве национализма, как попытка в эпоху кризиса консолидировать нацию, опираясь на иррациональную тайну и животную силу национального начала, путем революционного действия, создания передового современного общества будущего. Данная революционная устремленность цементируется культом вождя и подкрепляется сакрализацией насилия, священностью борьбы с врагами нации внутри и снаружи. Это определенный социологический консенсус, к которому Джентиле применяет свою известную теорию «политической религии», состоящую в том, что современные идеологии формируют общества на основе укрупнившихся в коллективном сознании религиозных структур. Показательно для нас то, что И. А. Ильин в своих «Письмах о фашизме» (1925–1926) отмечает в фашистской идеологии практически те же черты: национальную исключительность, страстность, тенденцию к выходению за границы устоявшихся форм и губительность по отношению ко многому (Ильин, 2001а, 233).

В чем же суть определения фашизма Джентиле? Он анализирует фашизм как политическое движение и режим, в результате выделяя три аспекта: организационный, культурный и институциональный. Организационно фашизм — это массовое движение, в котором преобладает средний класс, причем, как правило, с боевым ветеранским опытом. Это боевой союз, для которого все средства хороши, лишь бы только захватить монополию на власть. Фашистская культура — это трагический активизм, понимаемый как воля к власти и основанный на мифе о возрождении нации на пути сакрального насилия. Идеология фашизма отвергает материализм, индивидуализм, либерализм, марксизм и демократию, оставаясь подчеркнуто антикапиталистической. Этика фашизма полностью починает индивида государству, требуя от него слиться воедино и бросить вызов истории. Дисциплина, мужество, героизм, дух боевого товарищества и воинской доблести — вот главные добродетели фашиста.

Институционально фашизм — это корпоративный союз партии и государства во главе с вождем, полицейский аппарат внутри страны и экспансия вовне (см. подр.: (Джен-тале, 2022, 141–144)).

В современных исследованиях все чаще обращается внимание на революционность фашизма, на то, что это прежде всего футурологический проект. Еще один известный исследователь фашизма — израильский социолог Зеев Штернхель, обращает внимание на определяющее влияние на фашизм идей социалиста-синдикалиста Жоржа Сореля, изложенных в трактате «Размышления о насилии». Именно Сорель приносит зарождающемуся фашизму идею революции, искореняющей либерально-демократический режим и создающей свои интеллектуальные и нравственные нормы без разрушения всех экономических структур капитализма (см.: [Штернхель, Ашер, 2022, 105]).

О влиянии левых идей и персоналий на формирование фашизма указывают и отечественные исследователи. Так, Д. Моисеев в монографии «Политическая философия итальянского фашизма» отмечает тот факт, что Муссолини начинал свою политическую карьеру как социалист и сам себя называл синдикалистом и последователем Сореля (см.: [Моисеев, 2001, 62–86]). Известный исследователь феномена фашизма Константин Залесский называет четыре главных признака фашизма: национализм, этатизм, парамилитаризм и революционность. Последнюю он при этом считает лакмусовой бумажкой, помогающей отделить фашизм от различных консервативных движений (см.: [Залесский, 2024, 81]). Первым же, кто обратил внимание на революционный характер нацизма, был американский социолог Парсонс, написавший об этом еще в 1975 г.: «Массовые движения, являясь принципиально революционными, и есть то, что в первую очередь отличает фашизм от консерватизма» (цит. по: [Залесский, 2024, 81–82]).

Примечательно революционное вдохновение было характерно не только для Муссолини, но и для Гитлера, в чем несложно убедиться при обращении к источникам. «Наш национализм — это слепая вера в необходимость создания нового порядка, поскольку старый потонул и растратился», — говорит Гитлер в 1927 г. (цит. по: [Цительманн, 2023, 86]). Для Гитлера ноябрьская революция 1918 г. была «биржевой революцией», которая была предопределена тем, что старый порядок должен был быть разрушен. В этом плане его мысль следовала логике «консервативной революции», но он не был консерватором. Отношение Гитлера к Ноябрьской революции во многом совпадает с позицией одного из главных представителей «консервативно-революционного» течения межвоенного периода Мёллера ван ден Брука. По мнению Гитлера, революция изменила не слишком много, а слишком мало, а из высказываний Мёллера становится ясно, что ему «революция, с которой позднее так боролись, как раз казалась недостаточно революционной» [Цительманн, 2023, 91]. В своем печально известном главном сочинении он, рассуждая о том, что авторитет государства не является самоценным, открыто признает право народа на революцию (см. об этом: [Цительманн, 2023, 92]). Базовым понятием для Гитлера, в отличие от итальянского фашизма, является понятие нации или народа, а не государства. В этом и главное отличие германского нацизма от итальянского фашизма. Тем не менее оба движения позиционируют себя как революционные, национальные и прогрессивные, при этом антилиберальные и антикоммунистические, двигающие историю вперед, к будущему величию избранной ею нации. И Муссолини, и Гитлер создают нового человека и новый мир, альтернативное по отношению к либеральному и советскому проектам будущее. Это видно и из обращения к наследию итальянских и немецких философов, поддерживающих новые режимы.

Интересно, что в «Письмах о фашизме» Ильин отмечает «революционный социализм» деятельности Муссолини, стремившегося решить социальный вопрос с помощью «благородной силы», присущей «новой волевой аристократии, способной на жертвенную борьбу и несущей с собою справедливость и духовный расцвет» (Ильин, 2001а, 233, 243, 254, 259), а в статье «Национал-социализм. Новый дух» (1933), в которой среди всего прочего говорится и о необходимости диктаторially-волевого

«до издания соответствующего закона», но непременно творческого решения социального вопроса, это решение Ильин прямо определяет как революционное (см.: Ильин, 2001а, 320)). Причем здесь важно не только то, что Ильин усматривает в приходе к власти фашистов революционный признак, но и то, что самому Ильину такое политическое решение кажется оправданным, что весьма показательным на фоне его тотального осуждения событий русской революции.

### III

Знаменитый итальянский медиевист Умберто Эко указывает, что у фашизма, собственно, нет философии, ведь итальянский фашизм не был единой идеологией, а был скорее мозаикой из разносортных политических и философских идей (см.: Эко, 2003, 61–62)). Конечно, можно записать в предтечи фашизма и Платона, и Руссо, и Гегеля, и Ницше, но в случае с итальянским фашизмом нет какой-то определенной философской школы, идеи которой он бы реализовывал. Джованни Джентиле, который считается главным итальянским фашистом-философом, свою систему создавал уже постфактум. Он «придумывал» философию фашизма, при этом опираясь на свою актуалистическую интерпретацию неогегельянства. Примечательно, что его философия была прежде всего философией государства как величайшего проявления Абсолюта. Джентиле был противником либеральной философии индивидуализма, для него человек существует только в коллективе, только благодаря «мы» и тому диалогу, который непрерывно происходит. Трансцендентальный субъект Канта становится в политической онтологии Джентиле трансцендентальным обществом, изначальным по отношению к человеку (см.: [Моисеев, 2021, 186]). При этом государство оказывается первичным и по отношению к нации, вернее, скажем так, нация актуализирует себя только в государстве: «Таким образом, в социальной философии актуального идеализма нация первична как форма, государство является ее конкретным выражением и позволяет существовать национальности в гражданском смысле» [Моисеев, 2021, 188].

Джентиле, как известно, был соавтором Муссолини при написании программной «Доктрины фашизма», утверждающей антииндивидуалистический характер фашизма, признающего только того индивида, который един с государством. Нацию можно определить как множество, объединенное одной идеей, «высшую личность» (*personalità superior*) (см. подр.: [Моисеев, 2021, 227–228]).

Несколько иной, но очень схожий подход можно найти и в философии национал-социализма как одного из течений консервативной революции Германии. Мы не касаемся крайне сложного вопроса о том, можно ли считать философию тех немецких мыслителей, которые разделяли идеалы «Консервативной революции», фашистскими. Очевидно, что это был более широкий идеологический спектр. В качестве выразителя немецкой идеологии мы возьмем идеи Мартина Хайдеггера, состоявшего в 30-е гг. в НСДАП и официально поддерживавшего внутреннюю и внешнюю политику Гитлера вплоть до 1938 г.

Спор вокруг темы «Хайдеггер и нацизм» длится уже не одно десятилетие. В целом нет сомнений, что Хайдеггер был «попутчиком» (митлоуфером — «бегущим вместе») нацистского режима, каковым он и был признан в 1949 г. Также нет сомнений и в том, что в начале 30-х гг. он испытывал своего рода революционный энтузиазм по поводу того антропологического переворота, который совершался на его глазах. «То, что происходило после прихода национал-социалистов к власти, переживалось Хайдеггером как революция; для него это было чем-то гораздо большим, нежели просто политика, — новым актом истории присутствия, переломом эпох» [Софрански, 2005, 314].

Обратим внимание на нашумевшую книгу французского историка философии Эммануэля Фая [Фай, 2021]. Несмотря на полемику, развернувшуюся после выхода книги и ставшую одной из серий далеко не законченного интеллектуального шоу «Хайдеггер и нацизм», аргументы и тексты, приводимые из обширного наследия

Хайдеггера, весьма убедительны. Мы не беремся решить, кто же сейчас прав: те, кто, как Фай, считают мысль Хайдеггера национал-социалистической по своему существу, или те, кто видит в нем лишь попутчика. Но вполне очевидно, что в 30-е гг. Хайдеггер вступил в партию и пытался стать идеологом нового режима. В силу этого, т.к. об этом говорил и сам Хайдеггер, его работы периода 30-х гг. вполне можно рассматривать как профашистские.

Одним из базовых понятий в этих работах становится термин «народ» как «Völkisch», очень популярный в эпоху Третьего рейха. В 1934 г. Хайдеггер проговаривает следующее: «Государство есть только за счет того, что оно становится тем историческим бытием сущего, которое называется народом» [Фай, 2021, 207], таким образом проводя аналогию между знаменитым соотношением бытия и сущности в «Бытии и времени» и государством и народом. В первоначальной версии доклада «Исток художественного творения» Хайдеггер говорит о вот-бытии, в котором «народ приходит к самому себе, то есть к принудительной власти своего бога» [Фай, 2021, 501]. Этот отрывок довольно интересно выглядит в свете одного моста из недавно опубликованных «Черных тетрадей»: «Достоевский в конце первой главы „Бесов“ говорит: „А у кого нет народа, у того нет и Бога!“ — А у кого и как есть народ, а именно свой народ? Только у того и так, у кого есть Бог? Но у кого и как есть Бог?» (Хайдеггер, 2020б, 147). На следующей странице Хайдеггер отвечает на поставленный им вопрос: «Все изначальное возникает из коренного, а значит, идет „снизу“. Но этот „низ“ ничем не является, если не несет в себе возможности своего верха и не ведет к господству. Вот почему ничто важное не проистекает „только“ снизу и никогда „только“ сверху, — но лишь из борьбы за сущностное освобождение и того и другого — из промежутка между ними» (Хайдеггер, 2020, 148). В этом плане Хайдеггер является врагом трансцендентного как того, что застыло в вечности. У Хайдеггера смысл бытия — во времени, в конечности. Все важное случается в событии как становлении.

Как известно, Хайдеггер не любил Декарта и даже предлагал исключить его из программы немецких университетов. Он считал, что учение о человеке как субъекте у Декарта принципиально ошибочно, поскольку такая оптика не позволяет увидеть фундаментальную природу человека (Хайдеггер, 2013, 319). Каково же это бытие человека в нем самом? Это бытие в самости, в изначальном по отношению к «я» вот-бытии. Хайдеггер, в полном созвучии с положениями «Бытия и времени», считает непрослительным для Декарта, что тот исходит из человеческого «я» (moi/Ich), а не «себя» (soi/Selbst). Иными словами, доведение до «я» было лишь видимостью радикальности, избегающей искать в самости, в себе нечто более изначальное, чем «я». То есть Хайдеггер попенял Декарту за то, что тот определяет сущность «я» как сознание, упуская тем самым историческое измерение человека и его связь с совместным бытием.

Следует заметить, что когда мы говорим о трансцендентальном в отношении Хайдеггера, то правильнее говорить о трансценденции и трансцендентном. Трансцендентальное как априорное начало, предшествующее опыту, Хайдеггер не признавал, особенно после разрыва с Гуссерлем и поворотом 1930-х гг. Для Хайдеггера не существовало внеопытного или внеисторического знания. От гносеологии он идет к онтологии. Дело в том, что понятие «трансцендентальное» имеет у Канта значение не только «априорного», но и «божественного», которое как раз и используется Хайдеггером. В своем, как говорят исследователи, втором главном труде, написанном в стол, а именно в трактате «К философии», он указывает: «Когда говорится о Боге и богах, мы по старой привычке представления думаем в той форме, которая отчетливее всего отражена в пусть даже и неоднозначном понятии „трансценденции“. Оно предполагает нечто такое, что превосходит наличное сущее, равно как и человека» (Хайдеггер, 2020а, 147). Далее Хайдеггер рассуждает о том, что раньше такой трансценденцией был христианский Бог, сейчас же ею стал народ, причем народ в либеральном смысле, не определенный в своей сущности. Проблема, по Хайдеггеру, в том, что и в христианстве, и в либерализме человек объявляется сущим и известным

в своей сущности. На самом же деле человек должен быть сдвинут в «междупространстве, где равно теснит хаос, и Бог продолжает пребывать в бегстве. Но это „междупространствие“ — не „трансценденция“ относительно человека, а, напротив, то открытое, которому принадлежит человек как основатель и хранитель». Как тут не вспомнить знаменитое хайдеггеровское «человек — пастух Бытия», а подлинное бытие оказывается у немецкого мыслителя лежащим глубже любых личных местоприятий, которые «не дотягиваются» до самости (Хайдеггер, 2020а, 403).

Эта самость человека — самость исторического народа, потому как именно так человек являет себя в истории. При этом для Хайдеггера не народ является целью. Цель — явление подлинного бытия во времени, то есть истории: «Самость человека — историчного человека как народа — это область свершений (Geschehnisbereich), в которой он сам себе о-своен (zu-geeignet) лишь тогда, когда он сам достигает открытого пространства-времени, в котором может происходить это присвоение (Eignung)» (Хайдеггер, 2020а, 78). Это видение Хайдеггера присутствовало в его философии и до нацистского периода, и после него. Итак, по мнению Хайдеггера, человек как индивид реализует себя через народ, в нем он обретает призвание к истории, свою подлинную самость. Хайдеггер думал, что национальный порыв 30-х — то самое явление бытия, что через участие в этом движении реализуется та самая самость немецкого человека. Хайдеггер видел в народе ту самую трансценденцию, через которую являет себя бытие в истории.

Отметим характерные черты философии как Джентиле, так и Хайдеггера. Их философия иррациональна и анти-индивидуалистична. По отношению к человеку онтологически первичны трансценденции государства (Джентиле) и народа (Хайдеггер), в которых человек и обретает полноту или смысл бытия и истинную свободу. При этом фашистское общество носит тоталитарный характер, пронизывающий все сферы бытия. Главный враг этих систем — индивид, господствующий в философии либерализма. Именно индивид должен быть исторически преодолен, нация должна быть единой. В этом суть фашистской и национал-социалистической революции.

И, наверное, наиболее интересный момент связан с вопросом революционности идеологии фашизма. Можно отметить, что все фашистские деятели той эпохи и их попутчики говорили о положительной роли национальной или националистической революции именно как революции, но революции, направленной против индивидуализма, либерализма, т. е. французской революции 1879 г. и ее наследия и коммунизма и русской революции 1917 г. Эти революции объявлялись ложными, в противоположность истинной национальной революции.

Отметим, что и многие формальные признаки революции ряд фашистских режимов содержит. Возьмем такое определение: «Революция — это насильственное свержение власти, осуществляемое посредством массовой мобилизации (военной, гражданской или той и другой вместе взятых) во имя социальной справедливости и создания новых политических институтов» [Голдстоун, 2017, 19]. Насилие, массовая мобилизация нации, новые политические институты — всё это наличествовало, но при этом фашизм сохранял буржуазный социально-экономический строй. Но сохранял каким образом? Через революционные механизмы мобилизации нации, для чего и использовался консерватизм, то есть национальная традиция и национальные ценности. Но при этом, однако, декларировалось появление нового человека и новой реальности — что, однако, у фашизма никогда не получалось. Все фашистские лидеры обещали гибель индивидуализма, то есть либерального человека, и капитализма, то есть либерального сообщества, но до реализации подобных проектов фашистские режимы не доживали, хотя подобное будущее предполагало прекращение революции. Фашизм обещал новое Средневековье со свойственной Средневековью стабильностью. Источник же нестабильности, источник перманентной революции фашизм видел именно в индивидуализме.

Карл Маркс как-то сказал, что «философию Канта можно по справедливости считать немецкой теорией французской революции» (Маркс, 1954, 88). Эту мысль,

заимствованную у Гейне, потом развивали многие, в том числе и о. П. Флоренский: «Вы видели великое значение Канта. Он произвел величайшую из революций. Не важно даже, чем он был на самом деле, а важно, как восприняли его ближайшие поколения. А они видели в нем именно вершителя самого величайшего из переворотов, который был совершен на земле. Кант, по их мнению, своею критикой обезглавил Бога» (Флоренский, 2007, 33). В чем же суть кантовской революции? По мнению о. Павла, Кант произвел революцию своею верой в автономное и самодостаточное человечество, которое по своей сущности прямо противоположно Церкви (см.: (Флоренский, 2007, 34)). Отцу Павлу Флоренскому вторит Хайдеггер, который в своих лекциях, посвященных Канту, утверждает, что главной его ошибкой был антропологический поворот, приписывание смысла бытию человека. Кант как бы запирает бытие в человека, создавая неправильный взгляд на мир.

Действительно, Кант создает трансцендентального субъекта, конструирующего мир. Этот субъект имеет дело не с реальностью, а только с моделями реальности, при этом модели-то могут быть разными. Не случайно Ленин возмущался тем, что у Канта возможен и идеализм, и материализм (см.: (Ленин, 1968, 207)). Но Кант принципиально адогматичен. При этом у Канта трансцендентальный субъект — это человек или человечество, живущее в природе каждого из нас. Фактически Кант освободил сознание человека, сделав его абсолютно одиноким и способным в своем одиночестве на построение множества миров.

Как фашизм соотносится с Кантом? Сам Кант вряд ли может быть назван среди его предтеч, настолько очевиден универсализм и либеральность его позиции. Но кантовский метод фашизм использует, как, впрочем, и любая современная политическая идеология. В итальянском фашизме в качестве трансцендентального субъекта мы находим государство, в немецком национал-идеализме — народ, а вернее, германскую нацию, в которой каждый субъект реализует и свою свободу, и категорический нравственный императив. Так буржуазный человек деперсонализируется в буржуазной нации посредством фашистской революции, выступающей против буржуазного индивида. При этом используются революционные механизмы тотальной мобилизации, приводящие нацию к единству через чистки в отношении тех, кто этому единству не соответствует.

#### IV

Что же Ильин? В наиболее часто сейчас цитируемой его статье «О фашизме» он сводит его как явление к простой реакции на коммунизм, называя его реакцией государственно-охранительных сил направо. Но сами фашисты, равно как и национал-социалисты, себя реакционерами не считали. И менее всего они были охранителями. Будучи этакистами, они стремились к построению нового революционного типа государства, надклассово объединяющего нацию. Фашистской волне не во всех странах предшествовал или составлял конкуренцию коммунизм. В той же Италии коммунизм не был особо популярен, в ряде азиатских стран (Турции или Японии) никакого коммунизма не было вообще. И если о союзе между фашизмом и консерватизмом говорить можно, то отождествлять их было бы ошибкой. Фашизм был против консерватизма как христианского наследия, он был за новую культуру и считал охранителей прошлого лишь временными попутчиками. Но у Ильина выстраивается иная картина, фактически он заявляет, что если бы фашизм не был фашизмом, то он был бы вполне приемлем. Фашизм проиграл из-за своих ошибок. Каковы же они? 1. Безрелигиозность и враждебное отношение к христианству; 2. Тоталитаризм; 3. Вытекающая из тоталитаризма партийная монополия; 4. Радикальный национализм и шовинизм; 5. Нарушение экономических свобод; 6. Языческий по своей сути цезаризм (Ильин, 1993, 87).

Но если убрать из фашизма все эти признаки, то он перестанет быть фашизмом, от него как исторического феномена просто ничего не останется, а то, что останется,

будет соответствовать национальному государству буржуазно-консервативного типа. Таким образом, Ильин был сторонником не фашизма, а правового поворота без каких-либо крайностей вроде революции. Фактически он был сторонником либерального консерватизма с сильной государственной централизацией, вплоть до диктатуры, отсюда и его сочувствие правым диктатурам Салазара и Франко.

Ильина часто называют монархистом, но это не совсем так. Он скорее придерживался аристотелевских принципов классификации власти, считая, что для разных стран оптимальными могут быть разные формы правления, которые находятся в прямой зависимости от особенностей национального характера и политической истории. То есть для США оптимальна республиканская монархия, а для России — монархия или диктатура, но обязательно не тоталитарная, сохраняющая частную собственность и права. Для Ильина характерно учение о государстве как учреждении и как корпорации. Государство-учреждение — это патерналистская диктатура или монархия, а государство-корпорация — республика или иная форма народного самоуправления. Так вот для Ильина государство должно совмещать обе эти формы, идеал для него находится в гармонии этих двух начал: «Крайние лозунги — „все сверху“ и „все снизу“, — столь соблазнительные для людей примитивного мышления и страстного темперамента, одинаково несостоятельны и опасны» (Ильин, 1993, 104).

Ильин выступает за принцип свободной ответственности, за личностное развитие гражданина, за творческое сочетание власти и народного самоуправления, которое должно возносить на вершину власти лучших. В общем-то, идеальное государство для Ильина — это иерархическая или ранговая корпорация, в которой каждый занимает подобающее ему место, при этом свободно соглашаясь со своим положением в обществе. Такое государство сочетает сильную диктаторскую власть и демократию на местах. В статье «О сильной власти» Ильин по пунктам перечисляет принципы оптимальной, по его мнению, политической системы для России:

1. Сильная власть, но при этом обязательно правовая, то есть опирающаяся на право и ограниченная им;
2. Конституция, творчески наполняющая государственную форму учреждения духом братской корпорации;
3. Политический строй должен быть по духу федеративным, а по форме унитарным;
4. Сильный политический центр, но при этом народный, избавленный от диктатуры бюрократии;
5. Дела государственного уровня должны решаться центром, а все остальные — органами народного самоуправления на местах;
6. Верховный орган власти желателен в виде единоличной сильной несменяемой личности (но это не обязательно) (см. подр.: (Ильин, 1993, 415–419)).

Как мы видим, на самом деле Ильин предлагает модель республиканской или конституционной монархии, и в этом плане он остался верен себе. Именно такими были его взгляды в молодости, он был близок к партии кадетов и приветствовал Февральскую революцию. Эти же взгляды он исповедовал на закате своих дней, уже после Второй мировой войны. Для ультраправого православного монархизма характерно исповедание монархии как единственного легитимного строя, устанавливаемого Богом, с не ограниченной никакой правовой системой властью. У Ильина подобного монархизма нет, равно как и нет каких-либо отсылок к образам «Третьего Рима», катехона, *translatio imperii* и пр. Его мысль находится в русле идеалистической философии права, которая развивалась Б. Н. Чичериным, его учителем П. И. Новгородцевым, Е. Н. Трубецким, С. И. Гессеном. То есть это русское правовое неокантианство. Так, Новгородцев считал, что самой прочной моральной базой всех общественных отношений является признание уникальности человеческой личности и ее свободы самопроявления, — в чем видится прямое влияние кантианского понимания человека, согласно которому человек, в том числе в политической сфере, не должен быть только средством. При таким способом организованном обществе требуется единое правовое поле и единая власть, выше которых ничего не должно

быть. Сравним это с тезисами Ильина: «Сильная власть грядущей России должна быть не внеправовая и не сверхправовая, а оформленная правом и служащая по праву, при помощи права — всенародному правопорядку... Русский народ должен осознать себя как правовое единство, как Субъект Права, состоящий из множества субъектов права, как живую Всероссийскую Личность, которую строит и ведет сильная правовая власть» (Ильин, 1993, 415). Сходство очевидно. Государственный идеал Ильина близок русской школе права, из которой, собственно, Ильин и вышел, а она, в свою очередь, была школой неокантианской, следующей принципам трансцендентального идеализма. И то, что Ильин идеологически примкнул к правым эмигрантским кругам и стал идеологом РОВС, не изменило его политического либерализма. Ильин говорит о свободе личности и правовом государстве в своей политической публицистике гораздо чаще, чем о монархии. Примечательно в этом отношении выглядит данная Ильиным Муссолини характеристика, в которой идея индивидуализма находится в гармоничном сочетании с идеей авторитаризма: «Он, как это обычно бывает у сильной личности, — „индивидуалист“; всякое иго, стесняющее его самобытность, противно ему; „голосованиями“ он тяготится и в творческое значение их не верит; членом партии он может быть лишь постольку, поскольку он ведет ее; Фихте, Шопенгауэр, Штирнер, Ницше — постоянно гостят на его столе, но было бы грубым недоразумением и даже клеветой — говорить, что он „безответственный деспот“» (Ильин, 2001a, 320). По всей видимости, самому Ильину импонировала такая позиция сильной личности, сочетающая в себе духовный аристократизм, индивидуалистичность, властность и страстную рещимость в следовании собственным идеалам.

Что же относительно национализма? Считал ли Ильин нацию выше индивида, говорил ли он о нации как цели личностного бытия? Для Ильина народы — это проявление созданного Богом многообразия хвалений. Каждый народ по-своему отзывается на Божественный зов. И само по себе это многообразие есть нечто эстетически прекрасное, то, чем недопустимо жертвовать в пользу пошлой химеры тоталитарного единообразия: «...Все равно, стремится ли эта химера воинственно подмять все народы под один народ (химера германского национал-социализма) или растворить все национальные культуры в бесцветности и безвидности всесмешения (химера советского коммунизма)» (Ильин, 1993, 362).

Значимость религиозного осмысления действительности для мировоззрения Ильина несомненна, что закономерно находило воплощение и в политической сфере его мысли, в частности, в позитивном описании религиозного аспекта натуры Муссолини, которому, по словам Ильина, была присуща идеалистическая установка, а ядром его веры была вера в духовный идеал и религиозное отношение к нему (см. подр.: (Ильин, 2001a, 242–243)).

В рамках современных дискуссий Ильина часто называют гегельянцем, но это неверно. То, что его диссертация посвящена Гегелю, не делает его автоматически гегельянцем. Если мы обратимся к его ранним работам, то увидим, что сам Ильин определяет свои взгляды иначе. На молодого Ильина огромное влияние оказали два философа: русский философ права неокантианец Павел Иванович Новгородцев и знаменитый немецкий мыслитель Эдмунд Гуссерль. Первый заразил его интересом к философии, стал его научным руководителем, в том числе и знаменитой диссертации про Гегеля, второй — познакомил его с феноменологическим методом во время университетской командировки Ильина в Германию летом 1911 г., о чем свидетельствовал и он сам: «Этот феноменологический или дескриптивный метод, у сознательного возродителя коего (в логике) я провел теперь все лето (Гуссерль, Husserl), дает и может дать, несомненно, массу нового и удивительно, непредставимо ценного по своему значению» (Ильин, 2014, 20). Именно этот новый метод применит Ильин и в своем исследовании Гегеля. В общем-то, права была двоюродная сестра его жены Е. К. Герцык, когда писала о супружеской чете Ильиных: «Всегда вдвоем — и Кант. Позднее — Гегель, процеженный сквозь Гуссерля. И так не год, не два» (Ильин: pro et contra, 2004, 67).

Последователем феноменологического метода считает Ильина и один из главных его отечественных исследователей и публикаторов его наследия Ю. Т. Лисица, указывающий на то, что целый ряд философских категорий Ильин наследует от Гуссерля (см.: (Ильин, 2014, 37)). Более того, по мнению отечественного исследователя, Ильин оказался более последовательным приверженцем трансцендентальной феноменологии, чем сам ее основатель, который в поздний период своего творчества склонялся к платоновской онтологии. Ильин же оказался верен классической феноменологии, близкой к неокантианству (см.: (Ильин, 2014, 38)). Другой российский исследователь, А. В. Вороховов, в своей статье, содержащей глубокий критический анализ субъективности в философии Ильина, считает, что в его наследии сочетаются трансцендентальный субъективизм Гуссерля с рациональным объективизмом Гегеля (см.: [Вороховов, 2020, 235]). Мы бы рискнули дополнить данный вывод тем указанием, что на философские взгляды Ильина сильнейшее влияние оказывало его христианское мировоззрение, причем это влияние в течение жизни русского мыслителя только усиливалось, что отчетливо прослеживается в его позднем труде «Аксиомы религиозного опыта». В нем он прежде всего постулирует субъективность любого религиозного опыта (см. об этом: [Хамидулин, 2019, 214–215]). Внутренний мир человека принадлежит только ему, он ни с кем не делит свое духовно-душевное содержание. Человек человеку — инобытие. Инобытием является и мир, и Бог. При этом людей объединяет предметное содержание их сознания. Таким образом, Ильин уходит от солипсизма, свойственного как Канту, так и Гуссерлю. Мир объектов предметов, и даже Бог — Предмет: «Он остается при всех условиях и во всех религиях — искомым, обретаемым, желанным, созерцаемым, чувствуемым, верою утверждаемым, в неверии отвергаемым, внушающим любовь, или страх, или благоговение — объективно-сущим „инобытием“ или предметом даже и тогда, когда открывается, что самый этот Предмет есть Субъект, „живой Дух“, как у Гегеля, или личный Бог, как в христианском понимании» (Ильин, 2002, 18). Таким образом, есть субъектно-объектный мир и есть две реальности, связью между которыми и служит религия.

Интересно, что при этом Ильин начисто отменяет любого рода «коллективные сознания» и общности. Ни народ, ни какие-либо иные социальные универсалии не обладают реальностью. В этом он точно не платоник, а скорее номиналист, поскольку откровенно считает все рассуждения о коллективной душе плодом фантазий (см.: (Ильин, 2002, 22)). Более того, каждый человек предельно одинок в своем внутреннем мире. Не случайно Ильина обзывали то кальвинистом, то лютеранином. У него мы действительно находим протестантский индивидуализм.

Таким образом, философия Ильина, основанная на принципе феноменологической субъективности и предметной объективности, утверждающая теистический рационализм, а в политической области правовую государственность, опирающуюся на концепцию свободной личности, — прямая противоположность тем интенциям, которые присущи философской мысли, оправдывающей фашизм.

Но остается вопрос: «Почему же Ильин сотрудничал с национал-социалистическим режимом и приветствовал приход Гитлера?»

## V

Помимо личных факторов, в числе которых тот, что Ильин был наполовину немцем, значительную часть своих произведений написал на немецком и был человеком немецкой культуры, основной причиной этого был антикоммунизм Ильина, который носил совершенно иррациональные черты. Стоит отметить и вспыльчивость Ильина и его довольно сложный характер, определенную непримиримость по отношению к оппонентам. Ильин не умел быть объективным, но он умел ненавидеть. «Ильин сразу показал себя человеком сильного характера, — вспоминает о нем Г. А. Леман-Абрикосов, — резким, крайне нетерпимым, пуритански настроенным и вообще савонароловского склада. Страстно уверенный в себе, непогрешим,

как папа, он презирал и ненавидел всех инакомыслящих или тех, поведение кого с моральной точки зрения он не одобрял. Он мне сам говорил, что когда на публичных его выступлениях кто-нибудь ему возражал, оспаривал и т.п., то ему хотелось такого человека... убить!» (Ильин: pro et contra, 2004, 67).

О революции Ильин писал много, но писал как пропагандист, а не философ, и последнее очень важно. Никакого объективного анализа исторических процессов, приведших к революции, равно как и взвешенного анализа советского марксизма как философской системы, у Ильина не найти. Коммунизм он воспринимает в черно-белых тонах, причем для советского строя у него есть только черная краска и никаких полутонов. Его однокурсник евразиец Н. Н. Алексеев оставил свидетельства о радикализме Ильина в студенческие годы, когда он был анархистом и революционером. Не менее радикальным контрреволюционером он стал в результате событий 1917 г. Сравнивая его с другим русским философом — Б. В. Вышеславцевым, Н. Н. Алексеев пишет: «Но в чем сошлись эти две столь различные натуры — это в невероятной ненависти к „большевикам“. Ненависть эта толкнула Вышеславцева на необдуманный шаг сближения с нацистским „Антикоминтерном“, а Ильина превратила в деятельного члена и идеолога Лиги Обера — противосоветской организации...» (Ильин: pro et contra, 2004, 76–77).

Революция для Ильина — это величайшее насилие и величайшая ложь, свирепое воинствующая пошлость, опирающаяся на низшие инстинкты человека, превращающая народ в «быдло». Ильин красочно демонизирует революционную стихию, не обращая внимания на те идеи, которые продвигал марксизм. Для Ильина никакой революционной философии нет, есть только нигилистическое стремление к уничтожению высокой культуры, к уравниванию всех в нищете и построению на руинах анархии тоталитарной диктатуры, которая должна распространиться на весь мир. Сам Ильин говорил, что любой предмет может быть познан не только рационально, но и эмоционально и эстетически. Так вот Ильин познает феномен советского коммунизма именно чувственно, а не рационально: «Этот бред есть сатанинский бред; сатанинскую природу его надо испытать самому и с очевидностью убедиться в его сатанинском качестве» (Ильин, 2001б, 99).

И далее Ильин говорит о воздействии большевизма на неокрепшие умы, буквально чуть не перефразируя Ф. Ницше с его знаменитым афоризмом о том, что если долго всматриваться в бездну, то бездна начнет всматриваться в тебя: «Надо научиться смотреть в глаза сатане, — пишет он. — Это смотрение или суггестивно подчиняет ему смотрящего — отблески его черных лучей начинают отражаться из глаз загнивающего — отблески его черных лучей начинают отражаться из глаз загнивающего; волевой упор его сламывает душу смотрящего, одурманенный начинает сам сатанизироваться и буйствовать (мечты евразийцев Сувчинского и Арапова о терроре против антиевразийской эмиграции и многое другое); или же эти лучи обжигают поверхность души, вызывают в глубине ее накал белых, Божьих лучей и стимулируют в ней образование непроницаемого, неразложимого ядра религиозного видения и характера. Человек, поддавшийся первому процессу, — некомпетентен судить о русской революции и коммунистах. Компетентен только второй» (Ильин, 2001б, 99–100). Очевидно, что Иван Александрович к этим компетентным относит именно себя. Отсюда и идеализация им Белого движения, изображаемого как светлое христианское рыцарство, отсюда и то, что он, вооруженный религиозным видением, проглядел сатанинскую же сущность фашизма — или увидел ее тогда, когда было уже поздно. Подобный вывод мыслителя кажется тем более показательным, что у Ильина встречается отдельный сравнительный анализ Белого движения и фашизма, согласно которому Белое движение понимается мыслителем как более широкое и глубокое явление родового порядка, в то время как фашизм есть для него лишь явление видовое (Ильин, 2008, 260).

В результате мы имеем следующую схему. Как философ Ильин — последователь трансцендентальной феноменологии и неокантианской школы права, персоналист, причем персоналист теистический и христианский. В качестве государственного

идеала он заявляет сильное правовое государство, гармонично сочетающее принципы учреждения и корпорации, рациональной диктатуры и творческой демократии. Всё это по всем пунктам противоречит собственно фашистскому мировоззрению. Тем не менее Ильин становится на определенном жизненном этапе (мы бы обозначили десятилетие 1928–1938) соратником европейского фашизма, а после 1938-го — сочувствующим ему как охранительной и консервативной реакции на советский коммунизм.

Наследие Ильина как философа и русского мыслителя представляет ценность, но его пропагандистская позиция, основанная на демонизации всего советского, делает невозможным использование его наследия как некоего ориентира в выстраивании идеологии цивилизационной преемственности российской государственности, которая сейчас декларируется как официальная позиция в сфере образования и просвещения.

## Источники и литература

### Источники

1. Джентиле (2022) — *Джентиле Э.* Фашизм. История и истолкование. СПб.: Владимир Даль, 2022.
2. Ильин (1993) — *Ильин И. А.* Наши задачи. Собрание сочинений: в 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 2. Кн. 1. 496 с.
3. Ильин (2001а) — *Ильин И. А.* Собрание сочинений. [Доп. Т. 6]: Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954) / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы; имен. указ. О. В. Лисицы. М.: Русская книга, 2001. 560 с.
4. Ильин (2001б) — *Ильин И. А.* Собрание сочинений: Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней. М.: Русская книга, 2001. 576 с.
5. Ильин (2002) — *Ильин И. А.* Собрание сочинений: Аксиомы религиозного опыта. Том I / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М.: Русская книга, 2002. 608 с.
6. Ильин (2008) — *Ильин И. А.* Собрание сочинений. [Доп. Т. 16]: Русский Колокол: журнал волевой идеи / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М.: ПСТГУ, 2008. 854 с.
7. Ильин (2014) — *Ильин И. А.* Философия как духовное делание. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. 716 с.
8. Ильин: pro et contra (2004) — *И. А. Ильин: pro et contra.* СПб.: Изд-во РХГА, 2004. 1056 с.
9. Ленин (1968) — *Ленин В. И.* Материализм или эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии // *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. 5-е изд. М.: Политиздат, 1968. Т. 18. С. 7–384.
10. Маркс (1954) — *Маркс К.* Философский манифест исторической школы права // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1954. Т. 1. С. 85–92.
11. Флоренский (2007) — *Флоренский П. А.* Из лекций по истории философии Нового времени // *Философские науки.* 2007. № 1. С. 20–44.
12. Хайдеггер (2013) — *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. СПб.: Владимир Даль, 2013. 592 с.
13. Хайдеггер (2020а) — *Хайдеггер М.* К философии (О событии). М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. 640 с.
14. Хайдеггер (2020б) — *Хайдеггер М.* Размышления XII–XV (Черные тетради 1939–1941) / Пер. с нем. А. Б. Григорьева; науч. ред. перевода М. Маяцкий. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. 344 с.

### Литература

15. Арендт (2008) — *Арендт Х.* Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М.: Изд-во «Европа», 2008. 424 с.

16. Ворохобов (2022) — *Ворохобов А. В.* Критика трансцендентально-феноменологической и рационалистической традиций субъективности в персоналистической философии И. А. Ильина // *Христианское чтение*. 2022. № 1. С. 226–237. DOI 10.47132/1814–5574\_2022\_1\_226.
17. Голдстоун (2017) — *Голдстоун Дж. А.* Революции. Очень краткое введение. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. 200 с.
18. Денильханов (2009) — *Денильханов А. Х.* Концепция правового государства П. И. Новгородцева // *Вестник Московского ун-та. Сер. 12: Политические науки*. 2009. № 4. С. 101–108.
19. Залесский (2024) — *Залесский К.* Фашизм СФ нацизм. М.: Наше завтра, 2024. 400 с.
20. Коломейцева (2012) — *Коломейцева Т. С.* Антропологическая интерпретация гегелевской философии в творчестве И. А. Ильина: Автореф. ... дис. канд. филос. наук. Екатеринбург, 2012. 24 с.
21. Манн (2019) — *Манн М.* Фашизм. Социология фашистских движений. М.: Изд-во «Пятый Рим»; Фонд «Историческая память», 2019. 588 с.
22. Моисеев (2021) — *Моисеев Д.* Политическая философия итальянского фашизма. М.: Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2021. 320 с.
23. Сафрански (2005) — *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия, 2005. 614 с.
24. Фай (2021) — *Фай Э.* Хайдеггер, введение фашизма в философию. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2021. 696 с.
25. Хамидулин (2019) — *Хамидулин А. М.* Мистические аспекты философии Франка: сравнительный анализ философии С. Л. Франка, Н. А. Бердяева и И. А. Ильина // *Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 год*. М.: Модест Колеров, 2019. С. 54–234.
26. Целиков (2007) — *Целиков А. Н.* Сравнительный анализ социально-государственных идеалов И. А. Ильина и А. Кожева: Дис. ... канд. филос. наук. Н. Новгород, 2007. 194 с.
27. Цительманн (2023) — *Цительманн Р.* Гитлер: мировоззрение революционера. М.: Социум, 2023. 635 с.
28. Штернхель, Ащери (2022) — *Штернхель З., Ащери М.* Рождение фашистской идеологии. СПб.: Владимир Даль, 2022. 716 с.
29. Эко (2003) — *Эко У.* Пять эссе на темы этики. СПб.: SYMPOSIUM, 2003. 158 с.

*А. О. Крылов*

## Дело Дмитрия Тверитинова и политическая борьба в России начала XVIII века

УДК 94(470+571)"16/17"+271.2-9:322(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_234  
EDN EBCEET



*Аннотация:* Дело Д. Тверитинова стало важной вехой в церковной политике Петра I. После создания Сената в 1710 г. сенаторы стали претендовать на все большее участие в церковных делах. Это вызвало недовольство митрополита Стефана (Яворского). Дело о ереси Д. Тверитинова приобрело большое значение, поскольку было поводом для спора о пределах власти Сената во главе с «партией» Долгоруковых и Освященного собора во главе с митрополитом Стефаном (Яворским). Причина заступничества Долгоруковых за еретика заключалась в том, что другом и единомышленником Тверитинова был фискал М. А. Косой, клиент Я. Ф. Долгорукова. Сенаторы затягивали рассмотрение дела, а Петр I, зная о противоречивых показаниях на следствии, предпочитал решить вопрос как можно мягче. Однако дело царевича Алексея изменило положение: Долгоруковы утратили расположение царя, а Петр I нуждался в поддержке митрополита Стефана (Яворского). Потому в конце 1717 г. царь решил дело Д. Тверитинова в пользу митрополита. События дела Тверитинова побудили Петра I искать новый образ управления церковными делами, что и привело к созданию Святейшего Синода.

*Ключевые слова:* Дмитрий Тверитинов, митрополит Стефан (Яворский), церковно-государственные отношения, петровская эпоха, Сенат.

*Об авторе:* **Алексей Олегович Крылов**

Доцент кафедры истории МГТУ им. Н. Э. Баумана, младший научный сотрудник Научного центра истории богословия и богословского образования ПСТГУ.

E-mail: [dismal.enigma@yandex.ru](mailto:dismal.enigma@yandex.ru)

*Для цитирования:* Крылов А. О. Дело Дмитрия Тверитинова и политическая борьба в России начала XVIII века // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 234–248.

Статья поступила в редакцию 20.07.2024; одобрена после рецензирования 24.08.2024; принята к публикации 17.09.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

---

*Alexey O. Krylov*

## Case of Dmitry Tveritinov and Political Struggle in Russia in Early 18<sup>th</sup> Century

UDK 94(470+571)"16/17"+271.2-9:322(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_234  
EDN EBCEET



*Abstract:* The case of Dmitry Tveritinov turned out an important milestone in the church policy of Peter I. After the establishment of the Senate in 1710, senators began to claim increasing involvement in church affairs. This made Metropolitan Stefan (Yavorsky) displeased. The case of Tveritinov's heresy proved to be very important as a motive for a controversy about the power limits between the Senate headed by the Dolgorukovs' "party" and the Holy Council headed by Metropolitan Stefan (Yavorsky). The Dolgorukovs' interceded for Tveritinov because the heretic had a friend and accomplice – the fiscal M. A. Kosoy, a client of Ya. F. Dolgorukov. The senators were delaying the trial, so knowing about the inconsistency of the evidence during the investigation, Peter I preferred to resolve the situation as gently as possible. However, the case of Tsarevich Alexei changed the situation: the Dolgorukovs lost the favor of the tsar, and the tsar was in need of support of Metropolitan Stefan (Yavorsky). Therefore, in late 1717, Peter I settled the case of Dmitry Tveritinov in favor of the metropolitan. The events connected with Tveritinov's case challenged Peter I to seek a new way of managing church affairs, and this resulted in the establishment of the Most Holy Synod.

*Keywords:* Dmitry Tveritinov, Metropolitan Stefan (Yavorsky), church-state relations, era of Peter I, Senate.

*About the author:* **Alexey Olegovich Krylov**

Associate Professor of the Department of History at the Bauman Moscow State Technical University; Junior Research Fellow of the Research Center for the History of Theology and Theological Education at the St. Tikhon Orthodox University for the Humanities.  
E-mail: [dismal.enigma@yandex.ru](mailto:dismal.enigma@yandex.ru)

*For citation:* Krylov A. O. Case of Dmitry Tveritinov and Political Struggle in Russia in Early 18<sup>th</sup> Century. *Khristsianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 234–248.

The article was submitted 20.07.2024; approved after reviewing 24.08.2024; accepted for publication 17.09.2024.

## Введение

Политика Петра I в отношении Православной Церкви обычно рассматривается учеными как ряд мер, направленных на подчинение церковной иерархии монарху. При этом началом этого наступления на права духовенства считается время от выборов нового патриарха в 1700 г., а итогом — создание Св. Синода в 1721 г. Такой подход побуждает исследователей рассматривать все события церковной жизни России 1700–1710-х гг. как вехи единого процесса подчинения Церкви государству (см. подр.: [Крылов, 2021]).

Между тем церковная политика Петра I явно делится на два этапа: период фактического отстранения царя от церковных дел в 1700 — нач. 1710-х гг. и период церковных реформ, начавшихся в 1716 г. и продолжавшихся до кончины императора. Рубежом между двумя этапами стало дело о ереси московского лекаря Дмитрия Тверитинова, следствие по которому продолжалось с 1714 по 1717 г. Хотя в начале XVIII в. судебные дела по обвинению в «богохульстве» не были редкостью, дело Тверитинова имело большой резонанс и особо разбиралось самим царем.

Материалы дела Тверитинова, охватывающие период с 1714 по 1723 гг., сохранились в архиве Св. Синода (РГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 387). В 1716 г. Леонтий Магницкий, один из обвинителей лекаря, написал для некоего духовного лица «Записку», подробно излагавшую обстоятельства дела Тверитинова и воззрения лекаря-вольнодумца. Поскольку Магницкий знал Тверитинова еще до начала следственного дела, в «Записке» содержалось много подробностей о биографии лекаря и его окружении. В 1714–1718 гг. митр. Стефан (Яворский) написал полемическое сочинение «Камень веры», направленное против Тверитинова.

В 1728 г. архиеп. Феофилакт (Лопатинский) снабдил первое печатное издание «Камня веры» предисловием, в котором кратко излагались обстоятельства дела Тверитинова, ставшие поводом для создания сочинения (Стефан Яворский, 1728). В кон. 1730–1731 гг. Св. Синод вновь был вынужден обратиться к делу Тверитинова — на этот раз в связи с доношением митр. Антония (Стаховского) о еретике Михаиле Косом (РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 33).

Дело Дмитрия Тверитинова как колоритный эпизод истории петровской эпохи привлекло внимание историков во 2-й пол. XIX в. В 1863 г. Ф. А. Терновский рассмотрел события дела Тверитинова [Терновский, 1863а], а также два полемических сочинения, направленных против московского еретика: «Рождец духовный» и «Камень веры» [Терновский, 1863б]. В 1867 г. вышел XVI том «Истории России с древнейших времен», в котором С. М. Соловьев также коснулся дела Тверитинова, хотя и достаточно лаконично [Соловьев, 1993, 437–545]. Наиболее полно обстоятельства дела Тверитинова изложены Н. С. Тихонравовым в 1870 г. [Тихонравов, 1870]. В 1898 г. эта работа была опубликована в составе посмертного собрания сочинений автора [Тихонравов, 1898, 156–304]. В 1882 г. Обществом любителей древней письменности была издана «Записка Леонтия Магницкого с приложением материалов следственного дела» [Записка, 1882]. Наконец, в 1883 г. Д. В. Цветаев, изучавший историю западных конфессий в России XVI–XVII вв., посвятил делу Тверитинова особое исследование [Цветаев, 1883].

Все эти работы следовали общему подходу. Авторы излагали ход событий по материалам следственного дела, подробно пересказывая все его перипетии и украшая текст обширными цитатами из документов. Сама ересь Тверитинова расценивалась исследователями как пример западного, протестантского влияния на русскую духовную жизнь, а потому рассматривалась в контексте прочих петровских новаций в области культуры.

Последующие исследователи, обращавшиеся к делу Тверитинова, меняли лишь общие оценки процесса и ракурс рассмотрения, отсылая читателей, интересующихся подробностями, к труду Н. С. Тихонравова. Так, историк Церкви А. В. Карташев видел в деле Тверитинова конфликт интересов Православной Церкви

и царя-преобразователя, симпатизировавшего протестантам [Карташев, 2004, 342–344], советские ученые — пример «вольнодумца», выступившего против авторитета Церкви [Корецкий, 1964; Мазуркевич, 1975; Мильков, 1987; Смилянская, 1982; Ничик, 1991].

В работах нач. XXI в. дело Тверитинова было представлено в общем контексте религиозной жизни России нач. XVIII в. Е. Б. Смилянская писала о Тверитинове в ряду прочих примеров девиантной религиозности нач. XVIII в. [Смилянская, 2003, 265–273], а А. Н. Андреев — в контексте воздействия западнохристианских исповеданий на русское общество XVIII столетия [Андреев А. Н., 2011, 150–137].

Тем самым, дело Тверитинова рассматривалось в историографии как пример идейного, религиозного противостояния, как частное проявление процесса вестернизации и секуляризации русской жизни в правление Петра I. Политический контекст дела Тверитинова подробно не рассматривал даже П. Бушкович, посвятивший свою монографию политической борьбе в правящей элите России эпохи Петра I [Бушкович, 2008, 357–358].

Дело Стефана Прибыловича, менее значительное и более запутанное, постигла схожая судьба. После того как Н. Я. Токарев в 1888 г. опубликовал статью, в которой разбирал материалы следственного дела [Токарев, 188], этот судебный процесс более не привлекал специального внимания исследователей и никак не соотносился с делом Тверитинова и политическими интригами 1710-х гг.

Между тем значение дела Тверитинова состояло не в том, что московский лекарь позволил себе критиковать православное Предание, а в том, что обвинение в ереси стало поводом для спора о границах власти Сената и Освященного собора во главе с митр. Стефаном (Яворским). Этот спор и стал предпосылкой для последующей церковной реформы Петра I.

## **Царская и духовная власть в 1700-е годы**

Патриарх Адриан с 1694 г. был тяжело болен и в 1700 г. скончался. Петр I опасался, что новый первоиерарх станет центром притяжения оппозиции, а потому не назначил срок выборов нового предстоятеля. В сложившейся ситуации полномочия патриарха были разделены между вновь созданным Монастырским приказом во главе с И. А. Мусиным-Пушкиным и рязанским митрополитом Стефаном (Яворским). Монастырский приказ стал заниматься церковным имуществом, а митрополит — церковно-административными вопросами, такими как поставление священников в громадной Патриаршей области. Кроме того, владыка Стефан оставался архиереем Рязанской епархии, а с 1700 г. возглавлял также Тамбовскую епархию. При этом официальный статус митрополита был неясным: он не имел официального титула патриаршего местоблюстителя — поскольку таковым и не являлся [Живов, 2004, 216–258].

Ослабление церковной власти сопровождалось и ослаблением власти аристократии: Петр I не созывал Боярскую думу и правил страной при помощи двух фаворитов, В. Головина и А. Д. Меншикова. Однако в сер. 1700-х гг. царь был вынужден пойти на компромисс: была создана система губерний, во главе которых поставлены губернаторы-аристократы с широкими полномочиями. К тому же после Полтавской победы Петр I осознал нужду в правительственном органе, который бы мог управлять страной в отсутствие государя: если в XVII в. монарх редко покидал столицу на продолжительное время, то царь-преобразователь почти все время проводил в разъездах [Бушкович, 2008, 259–296].

К этому времени «чрезвычайный» образ управления церковными делами привел к тому, что центральная власть в Русской Церкви ослабла, епархии обеднели, а некоторые кафедры годами вдовствовали. Митрополит Стефан (Яворский) был перегружен административными делами. В стране росло число «раскольников» разных течений.

В Москве авторитет митр. Стефана (Яворского) среди духовенства с годами укреплялся. Опорой митрополита и его гордостью стала Московская академия, ректором которой с 1706 г. был архим. Феофилакт (Лопатинский) [Андреев А. Ю.,

2009, 157–159]. Академия наряду с Печатным двором, Чудовым монастырем и учрежденной зимой 1700–1701 г. Навигацкой школой стала одним из мест притяжения образованных москвичей, духовных лиц и мирян. В основном это были ученые монахи из Киева, а также великороссы, получившие образование в 1680–1690-е гг. в Типографской школе и училище братьев Лихудов, и их друзья, интересовавшиеся ученостью. Среди них были весьма влиятельные лица: боярин И. А. Мусин-Пушкин, прибыльщик Иван Курбатов, глава Печатного двора Ф. Поликарпов, математик Леонтий Магницкий. С образованными москвичами поддерживали контакты ростовский митрополит Димитрий (Савич) и новгородский митрополит Иов [Лаврентьев, 1997, 83–90; Федюкин, 2024, 114–131]. В отличие от ситуации 1680-х гг., образованные москвичи не делились на «латинян» и «грекофилов», да и вообще на какие-либо противостоящие «партии» [Крылов, 2014].

Образованные москвичи, как и их предшественники в XVII в., были ревностными православными и не отличались либерализмом в делах веры. Несомненным их успехом был провал миссионерского плана иезуитов. Хотя Обществу Иисуса удалось создать в Москве школу, она так и не смогла оказать заметное влияние на умы москвичей (Письма, 1904, 148, 158–159, 164–165).

Протестантов в столице России было немало, однако лютеране и кальвинисты не пытались обращать русских в свою веру. Протестантизм считался «немецкой верой» [Андреев А. Н., 2011, 335–336]. Тем более неожиданным был тот факт, что в Москве сложилась группа, в которой открыто проповедовались идеи протестантского толка. Лидером этой группы был Дмитрий Иванович Дерюжкин по прозвищу Тверитинов.

### **Московский еретик Дмитрий Тверитинов**

Дмитрий Дерюжкин родился в Твери (отсюда и позднейшее прозвище Тверитинов), в 1692 г. переехал в Москву, где учился медицине в Немецкой слободе и участвовал со своим учителем в Азовских походах. Около 1700 г. Тверитинов женился и начал самостоятельную врачебную практику, причем пользовался немалым успехом. Тогда же лекарь начал по-своему толковать веру, составив тетрадку с цитатами из Св. Писания и толкований. Вероятно, основой для них послужили беседы с протестантами из Немецкой слободы, но в дальнейшем Тверитинов развивал свои идеи самостоятельно. Дмитрий Иванович любил порассуждать и поспорить о вере, он собрал у себя внушительную библиотеку духовной литературы. В целом взгляды лекаря сводились к тому, что он отвергал почитание икон и других материальных святынь, не верил в пресуществление Св. Даров, в действенность молитв за усопших. Сочинения свв. отцов Тверитинов не уважал («предания старцев»), утверждая, что вере следует учиться по Евангелию.

Вокруг Тверитинова сложился кружок единомышленников-посадских, приходивших к красноречивому и остроумному лекарю поговорить о религии. К началу 1710-х гг. из них было известно около десятка человек [Карташев, 2004, 265–270]. Верным сподвижником Дмитрия Тверитинова был его двоюродный брат цирюльник Фома Иванов. Шурин Тверитинова серебряных дел мастер Петр Олисов также сперва принял новое учение лекаря, но потом отказался от него и бежал из дома в Переславль-Залесский, где в 1703 г. принял монашеский постриг с именем Пафнутий [Терновский, 1863а, 16–39].

Самой заметной для окружающих особенностью взглядов Тверитинова был его скепсис по отношению к иконам. Так, в 1707 г. дом Иулиании Украинцевой, вдовы дьяка-дипломата, посетил московский священник Кирилл Владимиров с чудотворной иконой св. Ипатия Гангрского. Присутствовавший Тверитинов отнесся к возможной помощи от иконы с неприкрытым сарказмом. Следует отметить, что подобное отрицание икон и других внешних святынь не было для России нач. XVIII в. чем-то невиданным. Упоминания о «хуле» на святыни — одно из самых частых в делах

о религиозных преступлениях. Однако мотивации каждого конкретного акта «хулы» могли быть различными: простая небрежность, невменяемое состояние (опьянение или ярость во время конфликта), своеобразная месть святым или Богу, дерзкая шутка, кощовство, благочестивый протест против недолжного почитания святых или же идейное отрицание поклонения святыням [Смилянская, 2003, 265–283].

## Перемены в управлении страной

В 1710 г. в России произошли серьезные перемены в системе управления страной. С нач. 1710 г. начала действовать система губерний: губернаторы получили в свое ведение почти все внутренние вопросы. Новая система плохо сочеталась с Ближней канцелярией: за деятельностью губернаторов требовался постоянный контроль, а монарх постоянно находился в разъездах.

В 1711 г., накануне Прутского похода, Петр I создал Правительствующий Сенат, призванный управлять страной в отсутствие царя. Сенаторами были назначены преимущественно аристократы или незнатные чиновники – креатуры влиятельных персон. Другим институтом, призванным контролировать управление страной, был фискалитет. Фискалы, особые чиновники во главе с обер-фискалом, назначаемым Сенатом, были призваны изыскивать злоупотребления в судах, управлении и сборе налогов, за что получали половину от наложенного штрафа [Бушкович, 2008, 307–311].

Наибольшим влиянием в политических делах в эти годы пользовался А. Д. Меншиков, который к тому времени был главой могущественной властной группировки. Царский фаворит осуществлял масштабные коррупционные схемы, посредством которых на счета князя в иностранных банках уходили огромные суммы. Однако появилась и угроза могуществу «светлейшего». В июне 1711 г. в Россию вернулся князь Я. Ф. Долгоруков, бежавший из шведского плена. Пожилой аристократ, глава могущественного и богатого рода, он обладал огромным влиянием и авторитетом. Войдя в состав Сената, Я. Ф. Долгоруков стал его неформальным лидером. Родич Я. Ф. Долгорукова В. В. Долгоруков командовал Преображенским полком и пользовался любовью царя за свою честность и прямоту [Бушкович, 2008, 312–313].

После Полтавы, в 1710 г., Петр отправил своего сына в поездку за границу. Алексей Петрович путешествовал по Германии и в 1711 г. выступил в брак с принцессой Шарлоттой Вольфенбюттенской, сестрой жены императора Карла VI. Отправляясь в Прутский поход в 1711 г., Петр I объявил Екатерину Скавронскую своей будущей женой. В феврале 1712 г. состоялась свадьба Петра I с Екатериной. Екатерина всю жизнь была благодарна А. Д. Меншикову, в семье которого жила долгое время. Тем самым царский фаворит оказался связан с царской семьей [Бушкович, 2008, 313–314].

Давнее противоборство между А. Д. Меншиковым и его противниками теперь усиливалось противостоянием внутри царской семьи. По мере того как напряжение между придворными партиями нарастало, фискалы, обладавшие широкими полномочиями для расследования коррупционных дел, превращались в незаменимое оружие в борьбе политических противников. В 1712 г. фискалы начали расследование злоупотреблений с доходами от соляной монополии: Долгоруковы с трудом избежали обвинений [Бушкович, 2008, 319–320]. И если обер-фискал И. А. Нестеров был ближе к А. Д. Меншикову, то Я. Ф. Долгоруков нашел своего человека в каменщике Михаиле Андрееве-Косом, который поступил на фискальскую службу в 1712 г. [Серов, 2011, 22].

Михаил Косой, он же Михаил Андреев, родился в 1662 г. и трудился каменщиком в Москве. За участие в беспорядках во время стрелецкого бунта Михаил в 1683 г. был сослан в Сибирь. В кон. 1680-х гг. М. Косой вернулся в Москву – скорее всего, самовольно. Позднее он вошел в число учеников Дмитрия Дерюжкина-Тверитинова. 27 декабря 1711 г. Михаил Косой по сенатскому указу был отправлен в Санкт-Петербург. Здесь каменщик и стал фискалом – вероятно, по протекции одного из Долгоруковых [Серов, 2011, 21–22].

## Митрополит Стефан (Яворский) против Сената

Перемены в государственном управлении — учреждение губерний и Сената — еще более осложнили церковные дела. С 1710 г., после учреждения губерний, епархиальные и монастырские доходы отправлялись не в Москву, а губернаторам, которые уже направляли их в Монастырский приказ. Таким образом, наложение системы из 8 губерний на 29 епархий еще больше запутало вопросы епархиального управления. Разделение касалось и Патриаршей области: теперь только Москва и ее ближайшая округа, как прежде, подчинялась патриаршему Казенному приказу, остальные территории отправляли средства в соответствующие губернии.

С 1711 г. Монастырский приказ был подчинен Сенату, а его глава И. А. Мусин-Пушкин стал сенатором. По замыслу Петра I все важные церковные вопросы отныне должны были решать совместно Освященный собор и Сенат. В 1711 г. по инициативе царя Освященный собор вместе с Сенатом приняли новые правила для поставления диаконов и иереев, направленные на ограничение числа клира.

Однако после отъезда монарха из столицы Сенат начал решать церковные дела без совета с духовными властями — причем не только финансовые вопросы, как в 1700-е гг., но и такие, как назначения настоятелей монастырей и архиерейские хиротонии [Харлампович, 1914, 511]. С октября того же года фискалы, подчиненные Сенату, получили право надзирать за церковными судами.

Столь явное подчинение Церкви не царю и не патриарху, а аристократам — сенаторам и губернаторам, вызвало резкое неприятие митр. Стефана (Яворского), которого поддержали многие архиереи. Рязанский митрополит вступил в конфронтацию с партией Долгоруковых.

17 марта 1712 г. митр. Стефан (Яворский) после службы в кремлевском Успенском соборе в день святого Алексия, человека Божия, — покровителя наследника престола, произнес эмоциональную проповедь, в которой не только открыто обличил фискалов как клеветников, но и осудил тех, кто разлучается с женами и не соблюдает посты. Затем проповедник вспомнил об отсутствующем наследнике и сочувственно уподобил св. Алексея и царевича Алексея [Соловьев, 1993, 549–550]. Проповедь, произнесенная в присутствии сенаторов, была неслыханным скандалом — в ней прямо подвергалась критике царские служители, а слова о разводящихся с женами и не соблюдающих постов можно было истолковать как намек на самого Петра I. На следующий день после проповеди сенаторы во главе с Я. Ф. Долгоруковым заявили митр. Стефану, что он возмущает народ, оскорбляет государя и его слуг, запретили митрополиту проповедовать до царского разрешения и отправили текст проповеди монарху [Бушкович, 2008, 377]. Ходили слухи, что царь в гневе и отстранит рязанского архиерея от церковных дел.

Однако Петр, находившийся в Померании, получив запись проповеди, отнесся к ней спокойно: только напротив слов о постах и женах приписал евангельские слова: «Перво одному, потом со свидетелями». Вскоре царь получил послание от самого митр. Стефана, в котором митрополит заверял Петра, что не дерзал касаться его лично, а лишь поучал народ жить по заповедям. Архиерей просил отпустить его на покой, в схиму, ссылаясь на свои предшествующие просьбы. Царь через адмирала Апраксина передал, чтобы митрополит оставался на посту — но лично писать не стал, о чем митрополит весьма сожалел. Царевич Алексей, находившийся в Германии, узнал о проповеди и просил прислать ее [Соловьев, 1993, 550–551].

Тем временем расклад политических сил в Петербурге менялся. Прежняя любовь царя к А. Д. Меншикову уходила. В 1713 г. царский фаворит, командовавший русской армией в Померании, пропустил в Штеттин прусские войска и передал формальную власть над городом Голштинии. Меншиков утверждал, что ничего не знал о прусско-голландском соглашении, но царь имел убедительные доказательства того, что фаворит был подкуплен. Доверие Петра I к «Данилычу» было подорвано [Бушкович, 2008, 316–317].

В 1713 г. архангельский губернатор А. Курбатов (бывший человек Шереметева) подал челобитную на купца Д. Соловьева, наживавшегося на незаконной торговле зерном. Дмитрий Соловьев и его братья, Осип и Федор, были доверенными лицами А. Д. Меншикова и играли ключевые роли в его финансовых операциях. Вскоре Петр решил тайно проверить, как Меншиков управляет Ингерманландской губернией, и послал с тайным поручением царевича Алексея Петровича, который вернулся в Россию в 1713 г. В итоге Меншиков устоял: А. Курбатов был снят с поста губернатора [Бушкович, 2008, 316–317]. Жизнь Алексея Петровича в Санкт-Петербурге теперь весьма осложнилась: Меншиков интриговал против царевича и его жены, а между наследником и его супругой не было взаимопонимания. В июне 1714 г. Алексей Петрович отправился лечиться на воды в Карлсбад [Рамазанова, 2015, 418–419].

Однако подозрения царя в отношении Меншикова не исчезли — и их с готовностью укреплял В. В. Долгоруков. К тому же полное опустошение казны заставляло монарха задуматься о том, куда уходят средства. В итоге с 1713 г. фискалитет, возбуждавший дела о коррупции, стал важнейшим оружием в борьбе придворных группировок.

## Дело Тверитинова

В этой напряженной обстановке интриг и расследований в Москве началось дело Дмитрия Дерюжкина-Тверитинова. К этому времени Дмитрий Тверитинов «разглагольствовал» о вере в Москве уже более десяти лет. Врач, лечивший высокопоставленных персон, чувствовал себя настолько уверенно, что позволял себе открытые насмешки над святынями. Ряды сподвижников лекаря росли, хотя число непосредственных учеников не превышало десятка.

Лекарь-еретик и его единомышленники с готовностью вступали в споры о вере, но доносить на него никто не решался. В 1710 г. в Москву из Переславля-Залеского приехал шурин Тверитинова иеродиак. Пафнутий (Олисов). Он написал книгу «Рожнец духовный» — диалог, в котором опровергались воззрения лекаря-еретика [Пафнутий Олисов, 1710]. Опираясь на «Рожнец», монах в беседах с горожанами обличал неправомыслие Тверитинова [Андреев А. Н., 2011, 273; Тихонравов, 1898, 189].

В 1711 г. купец Иван Короткий познакомил иеродиак. Пафнутия с Леонтием Магницким — человеком ученым и влиятельным. С этого времени Магницкий вместе с вице-губернатором В. Ершовым начали борьбу с лекарем-еретиком. 26 января 1713 г. на обеде в доме Л. Магницкого состоялся многочасовой диспут лекаря, математика и вице-губернатора, в ходе которого стало ясно, что Тверитинов упорный и сознательный еретик. Магницкий и Ершов обратились к митр. Стефану (Яворскому), но тот, выслушав их с сочувствием, ответил, что не может действовать без письменного «извета». Тогда Л. Магницкий и В. Ершов пошли к самому И. А. Мусину-Пушкину: боярин вразумлял лекаря оставить свои взгляды, а тот изображал простеца, который недоумевает о сложных местах Писания. В итоге Мусин-Пушкин уверился, что лекарь — православный, и дело не стоит внимания, сам же Тверитинов хвалился, что он — апостол, победивший «иудейского судью»-боярина [Тихонравов, 1898, 192–196; Записка, 1882, 84–85]. Стоит отметить, что В. Ершов в это время находился в конфронтации с Сенатом и его ставленником московским губернатором А. П. Салтыковым [Бушкович, 2008, 322].

Внезапно позиции лекаря-еретика резко усилились. По именному царскому указу от 24 апреля 1713 г. Михаил Андреев-Косой был направлен в Москву ревизовать Ратушу и Большую Московскую таможню [Серов, 2011, 22]. Прибыв в Москву, фискал не скрывал своих еретических взглядов. Возможно, кружок Тверитинова существовал бы еще многие годы, пользуясь покровительством высоких персон. Однако один из последователей лекаря оказался настолько дерзок, что бросил вызов самому митрополиту.

Студент московской Славяно-Латинской академии Иван Максимов увлекся идеями Тверитинова, а затем начал высказывать их в стенах учебного заведения. Это

привлекло к нему внимание начальства: сперва митр. Стефану (Яворскому) подал доношение игумен Рувим, а затем в апреле 1713 г. — префект московской Академии Иоасаф. Студент обвинялся в иконоборчестве, непочитании святых мощей и Церкви, а также в распространении таковых взглядов среди учеников. Распространение ереси в Славяно-Латинской академии, любимом детище митр. Стефана, не могло остаться без ответа. Архиерей арестовал студента на Патриаршем дворе и решил взяться за лекаря. Вскоре Тверитинова пригласили на обед у архимандрита Симонова монастыря Петра (Смелича), где присутствовали вице-губернатор В. Ершов и ректор Академии архим. Феофилакт (Лопатинский). Но лекарь, вопреки своему обыкновению, был молчалив, на поставленные вопросы о вере отвечал сдержанно и осторожно. Тогда митр. Стефан (Яворский) отправил арестованного Максимова в Преображенский приказ. Там студент под пыткой назвал нескольких единомышленников, в том числе Д. Тверитинова, его родственника Фому Иванова и некоего торговца Мартынова [Записка, 1882, 117–123]. Д. Тверитинов отрицал обвинения Максимова. Фома Иванов добровольно явился в Преображенский приказ и исповедовал, что не почитает иконы, святых и Евхаристию. При том о воззрениях Тверитинова Фома якобы не знал [Записка, 1882, 125–126].

Владыка Стефан (Яворский) произнес проповедь, в которой, не называя имен, обличал воззрения кружка Тверитинова. Между тем сам Тверитинов и его друг Косой тайно отправились в Санкт-Петербург. Здесь лекарь и фискал, встретившись с Я. Ф. Долгоруковым, представили дело так, будто митрополит начал дело о ереси из страха перед разоблачением фискалами его финансовых злоупотреблений. Князь Яков обещал «оборонить» Тверитинова и Косого. Сторону могущественного князя принял большинство сенаторов, в том числе И. А. Мусин-Пушкин, а также невольный архимандрит Феодосий (Яновский) [Тихонравов, 1898, 200–205].

По докладу Я. Ф. Долгорукова дело Максимова осенью 1713 г. было передано в Сенат, который долго рассматривал его и в июле 1714 г. нашел студента невиновным: якобы ректор и префект Академии мстили Максиму за то, что тот обличил их финансовые злоупотребления перед митр. Стефаном (Яворским). Приходской священник и духовник Д. Тверитинова подтвердили его православие, а архим. Феодосий (Яновский) причастил лекаря. Только Фома Иванов сам исповедал перед судом свои гетеродоксальные убеждения [Записка, 1882, 11–17].

Царь издал компромиссный указ: обвиняемые отсылались в Москву под начало владыки Стефана (Яворского) — митрополит должен был «освидетельствовать» православие Максимова и Мартынова, а Фому Иванова вразумить, и если тот не вразумится, то отдать гражданским властям. Тверитинов же признавался православным [Соловьев, 1993, 538–539].

Тогда митр. Стефан (Яворский) стал действовать самостоятельно: поместив обвиняемых в ереси под стражу в московских монастырях, владыка поручил расследование дела лекаря Патриаршему приказу. К осени 1714 г. были собраны десятки изветов на Тверитинова сотоварищи. В октябре 1714 г. митр. Стефан (Яворский) созвал в Москве Освященный собор, который осудил и отлучил от Церкви Дмитрия Тверитинова и Михаила Косого, а архим. Феодосия (Яновского), причастившего лекаря-еретика, запретил в служении [Тихонравов, 1898, 230–239].

К тому моменту Фома Иванов, живший на исправлении Чудовом монастыре, улучив момент, изрубил резную икону свт. Алексея Московского, чьи мощи покоились в обители. Этот поступок никак оправдать было нельзя, и последовала жестокая кара: иконоборец был сожжен в срубе [Записка, 1882, 260–261, 264–265; Тихонравов, 1898, 226–229].

Однако другие обвиняемые в ереси икон не рубили и называли себя православными. Из многочисленных изветов на Тверитинова большая часть была со стороны духовенства, из мирян еретика обличили только Л. Магницкий, В. Ершов и Ф. Поликарпов. Тем самым, сенаторы вполне могли оставаться при мнении, что все дело — лишь интрига рязанского митрополита против фискалов [Тихонравов, 1870, 684–685].

Одним из доказательств вины Д. Тверитинова были его тетради, содержавшие выписки из Св. Писания, призванные подтвердить воззрения еретика. Для обличения «тетрадок» митр. Стефан (Яворский) начал писать книгу «Камень веры». Поскольку лекарь не отличался оригинальностью своих воззрений, то незаменимым подспорьем для митрополита были труды католических полемистов, особо Р. Беллармина, опровергавших доводы протестантов. «Камень веры» стал первым систематическим опровержением протестантских воззрений в русском богословии [Морев, 1904].

### **Коррупционный скандал и ослабление А. Д. Меншикова**

Между тем ситуация в Санкт-Петербурге накалялась. В августе 1714 г. по доносу Михаила Андреева-Косого было возбуждено дело о махинациях с подрядами, по которым обвинялись сторонник А. Д. Меншикова адмирал Ф. М. Апраксин, а также враги Косого — вице-губернатор В. Ершов, Л. Магницкий и обер-фискал И. Я. Нестеров. В конце ноября 1714 г. фискалы вскрыли громадные злоупотребления А. Д. Меншикова и его сторонников. После праздника в честь именин фаворита царь публично в течение двух часов ругал светлейшего князя за вероломство и кражу миллионов. Дела было поручено расследовать комиссии во главе с В. В. Долгоруковым [Бушкович, 2008, 325–327].

В декабре 1714 г. Алексей Петрович вернулся в Россию [Рамазанова, 2015, 418–419]. Перед комиссией Долгорукова предстали и обвиняемые по делу о подрядах, которых в декабре 1714 г. доставили в Санкт-Петербург. Однако Леонтий Магницкий был хорошо знаком с царем: прибыв в Северную столицу, математик пробыл под стражей только один день и после беседы с Петром I был освобожден. Царь понял, что дело Тверитинова крайне запутано, и потребовал его повторного рассмотрения. В декабре 1714 г. монарх велел митр. Стефану лично прибыть в Петербург для повторного рассмотрения дела Тверитинова, а также привести важнейших свидетелей и обвиняемых. Митрополит не желал ехать, но царь настаивал [Тихонравов, 1898, 247].

Магницкий, старый знакомый архим. Феодосия (Яновского), попал в трудное положение и в итоге был вынужден общаться с архимандритом так, будто не знал о его запрете в служении. Более того, вскоре в Александро-Невский монастырь был переведен иеродиак. Пафнутий — первый обличитель Тверитинова. Инок трепетал, но Леонтий Магницкий утешал его, что архим. Феодосий — «политик» и преследовать за Тверитинова не будет. Лишь через несколько недель Магницкий решился сказать архим. Феодосию, что его считают еретиком, потому что он не почитает икон и причастил Тверитинова. Архимандрит был неприятно поражен и уверял товарища, что вовсе не еретик. Более того, архим. Феодосий даже хвалил иеродиак. Пафнутия за твердость в вере: «не токмо де гнев на тебя иметь, но еще и любить надобно весма что ты мною гнушался, понеже я в крайней государевой милости, а ты о том по ревности своей пренебрег» [Записка, 1882, 23–24; Тихонравов, 1898, 247–250]. В дальнейшем невский архимандрит благоразумно не принимал участия в деле Тверитинова.

В начале 1715 г. А. Д. Меншиков был принужден выплатить огромную сумму штрафа, а затем, по мере расследования, — платить новые и новые суммы. Пострадали ближайшие соучастники и клиенты фаворита [Бушкович, 2008, 325–335]. Петр I, потрясенный масштабами коррупции и неэффективностью Сената, начал размышлять над реформой государственного управления. К лету 1715 г. позиции некогда всемогущего А. Д. Меншикова ослабели до крайности, а влияние Долгоруковых усилилось [Бушкович, 2008, 339–344].

Дело Тверитинова, столь переплетенное с политическими интересами, также ждало своего разрешения. В марте 1715 г. владыка Стефан (Яворский) прибыл в столицу. Расклад сил был не в пользу митрополита. Однако митрополита поддержали недруги Долгоруковых Ф. М. Апраксин и А. Д. Меншиков, а также царевич Алексей Петрович и кабинет-секретарь царя А. В. Макаров, считавший Косого злым и хитрым человеком [Записка, 1882, 27–28; Тихонравов, 1898, 257–261].

Первое заседание Сената сопровождалось криками и спорами: сенаторы обвиняли владыку Стефана в гордости, клевете, подкупе лжесвидетелей, вспоминали проповедь о фискалах 1712 г.; рязанский митрополит отвечал, что сенаторы не имеют права вмешиваться в духовные дела, а должны лишь судить тех, кого им пришлет церковная власть. За митрополита вступились А. Д. Меньшиков и Ф. М. Апраксин, напоминавшие, что царь просил «по настоящему делу суд творить, а не контритися» [Записка, 1882, 28–31; Тихонравов, 1870, 262–264].

Затем последовали очные ставки Тверитинова и свидетелей обвинения, самым красноречивым из которых был Леонтий Магницкий [Записка, 1882, 28–105]. Однако московский лекарь остроумно сослался на то, что митрополит, выискивая ересь в выписках из Библии, сам благословил распространение лютеранской книги. Действительно, в 1711 г. свт. Иоанн (Максимович) посвятил митр. Стефан (Яворскому) свой труд «Богомыслие в пользу правоверных», представлявший собой дополненный перевод сочинения лютеранского богослова Иоанна Герхарта [Иоанн Тобольский, 1711].

22 июня очные ставки окончились, но дело решено не было. И. А. Мусин-Пушкин указал Ф. Поликарпову, возглавлявшему Московский Печатный двор, чтобы тот не печатал «Камень веры» до тех пор, пока митр. Стефан не исправит обвинения Тверитинова в ереси [Тихонравов, 1898, 264–304].

Но осенью 1715 г. в России обострился вопрос о престолонаследии. 15 октября Шарлотта, супруга Алексея Петровича, родила сына, названного Петром. Через 17 дней родился сын Петра I и Екатерины, также названный Петром. Ситуация с престолонаследием радикально изменилась: теперь был не один, а три потенциальных наследника престола [Бушкович, 2008, 250–255]. Сам Петр желал видеть преемником продолжателя своих трудов, но не был уверен, что Алексей Петрович хочет и может взять на себя дело отца, а оба других наследника были младенцами. Вопрос о престолонаследии был весьма острым: Петр I никогда не отличался крепким здоровьем и страдал хроническим заболеванием, вероятно гепатитом [Неделько, 2005, 81–88].

## **Петр берется за церковные дела**

Постоянные известия о нестроениях в делах веры побудили Петра I осенью 1715 г. заняться церковными делами. В январе 1716 г. именным указом он повелел решить дело Тверитинова: покаявшихся отослать в службу к архиереям, нераскаянных — казнить [Записка, 1882, 106]. Однако Я. Ф. Долгоруков затягивал ход дела, на что указывал другой сенатор, П. Ф. Апраксин, в мае 1716 г. [Записка, 1882, 26]. Впрочем, лекаря не отпускали на поруки: в Москве его жена и дети бедствовали. Фискал Михаил Косой вел противоборство с обер-фискалом И. Я. Нестеровым [Серов, 2011, 23].

Тогда же, в январе 1716 г., Петр I в письме к митр. Стефану (Яворскому) просил добавить к архиерейскому обещанию пункты, в которых, помимо прочего, ставленник обещал анафематствовать кого-либо, признавая, что только тот является явным еретиком или преступником, кто трижды отказался примириться с Церковью, — и при том анафематствовать лично, а не с семьей, «вседомовно» [Живов, 2011, 206].

В июне 1716 г. митр. Стефан (Яворский) просил царя отпустить его в Нежин на освящение монастыря [Записка, 1882, 262]. Разрешение было дано, и архиерей посетил родные края. Здесь, в Нежине, митрополит встретился со своим старым знакомым иером. Стефаном (Прибыловичем), ученым и преподавателем Московской академии, некоторое время жившим в Александро-Невском монастыре. В 1715 г. иером. Стефан (Прибылович) был послан на игуменство в Змиев монастырь. Однако ученый старец здесь не ужился с братией, привыкшей к свободной жизни. Когда в июне 1716 г. в Нежин приехал митр. Стефан (Яворский), то змиевская братия подала на своего игумена челобитную, упрекая его в нарушении преданий свв. отец. Митрополит Стефан простил иером. Стефана (Прибыловича), но определил его вновь в Киев-Печерскую братию. Это незначительное дело вскоре обернется для игумена куда большими заключениями [Токарев, 1888, 5–7].

Ходили слухи, что митр. Стефан (Яворский) будет избран патриархом — царь любил рязанского митрополита и доверял ему: действительно, митр. Стефан, несмотря на свое недовольство, не подводил царя в важных делах и терпеливо нес на себе огромный труд. Однако последние события заставили Петра I изменить свой подход к нуждам Церкви.

Летом 1716 г. возникли проблемы с поставками провианта для армии Ф. М. Апраксина: Сенат не смог наладить снабжение, и войска оказались под угрозой гибели. Но петербургский губернатор А. Д. Меншиков своими решительными действиями (и вопреки воле Сената) смог спасти армию. Тем самым светлейший князь вновь вернул себе расположение Петра I [Бушкович, 2008, 358–359]. Летом 1716 г. Петр I отправился в свое второе длительное путешествие по Европе. А. Д. Меншиков вернулся в столицу в августе того же года.

Противостояние между А. Д. Меншиковым и Сенатом, где заправляли Долгоруковы, накалялось. Тогда же, в августе, царевич Алексей Петрович получил от отца письмо, призывавшее наследника либо присоединиться к отцу в Дании и сопроводить его во всех походах, либо же принять решение постричься в монахи и сообщить, в какой монастырь он намерен удалиться [Бушкович, 2008, 364–365]. Царевич ответил отцу, что желает принять постриг, но сам решил продолжить борьбу, найдя опору в партии Сената. Вскоре наследник российского престола тайно отбыл в Вену всего с четырьмя спутниками.

### Дело игумена Стефана (Прибыловича)

Борьба вокруг дела Тверитинова продолжалась и в отсутствие монарха. Противникам лекаря-еретика удалось отыскать нового свидетеля: игум. Стефана (Прибыловича), который как преподаватель Московской академии в 1710–1711 гг. диспутировал с Тверитиновым об иконах. В начале 1717 г. А. Д. Меншиков вызвал игум. Стефана (Прибыловича) в Санкт-Петербург, в Александро-Невский монастырь.

Однако 5 февраля светлейший князь получил ответ от киевского губернатора Д. М. Голицына, в котором сообщалось, что игум. Стефан (Прибылович) «еретичествует против восточной церкви». 22 февраля Сенат, заслушав письмо Голицына, повелел немедленно доставить игум. Стефана (Прибыловича) в столицу. В апреле ученый монах прибыл в Петербург, вместе с ним киевский губернатор выслал Сенату «ведения» наместника Змиева монастыря и печерского архимандрита Иоанникия (Сенютовича) с соборными старцами. Змиевский наместник сообщал, что иером. Стефан, живя в обители, попирает уставы свв. отцов — в Великий пост 1716 г. вымарал из Часослова строки молитвы Манассии: «Авраама, Исаака, Иакова несогрешивших пред тобою», а печерские старцы — что иером. Стефан отказывался читать акафист перед образом Богоматери, а будучи принужден к тому, отказывался произносить в молитве слово «боголепно» [Токарев, 1888, 5–6].

24 мая игум. Стефан (Прибылович) был допрошен в сенатской канцелярии. Ученый игумен показал, что ни в чем не отступал от православной веры, а обвинения основаны на пристрастном толковании его слов: слова из молитвы он вычеркнул, потому что и свв. праотцы не были безгрешны, а в молитве к Богородице лишь заменил недолжное выражение «боголепной» на должное «благолепной». По последнему игум. Стефан советовался с михайловским настоятелем Варлаамом (Леницким), который, как знаток греческого языка, сказал, что слово следует переводить «богоподобно». Змиевские монахи выступили против настоятеля потому, что тот не давал братии пьянствовать, а в Киево-Печерском монастыре игум. Стефан еще Великим постом служил литургию без всяких препятствий. К своему ответу игумен приложил длинное письменное оправдание, содержащее богословскую аргументацию его правоты по обоим обвинениям [Токарев, 1888, 7–8]. Оправдания не помогли. 7 июня 1717 г. Сенат принял окончательное решение: игум. Стефан (Прибылович) был признан виновным и был отправлен под стражей в Антониево-Сийский монастырь [Токарев, 1888, 8].

Тем временем в мае 1717 г. в Москве был обнаружен новый еретический кружок, лидером которого называлась Настасья Зима, дочка алатырского дьячка. В июне 1717 г. нераскаившиеся еретики были переданы в Преображенский приказ, где, после пыток, повинились. Их дальнейшая судьба неизвестна из-за утраты следственного дела [Соловьев, 1993, 271].

### **Дело царевича Алексея и финал дела Тверитинова**

В октябре 1717 г. Петр I вернулся в Санкт-Петербург. Напряженная ситуация с наследником престола вынудила царя проявить внимание к церковным вопросам и пойти на уступки митр. Стефану (Яворскому). 29 ноября 1717 г. Петр I решил дело Тверитинова: лекарь был отослан к митр. Стефану в лекарскую службу, а Иван Мартынов – к другому архиерею, «ежели у них в православной христианской вере какое сомнение, от того сомнения отводить и того за ними велеть смотреть» [Записка, 1882, 267]. После того как 8 января Д. Тверитинов прибыл в Москву, митр. Стефан посадил лекаря в заключение.

После окончания дела царевича Алексея, в мае 1718 г., Тверитинов был отпущен на свободу – хотя митрополит отказался снять с него анафему. Лекарь пытался получить разрешение исповедоваться и причащаться, обращаясь в Духовный приказ в марте 1719 г., в Св. Синод в марте 1721 г. и в нач. 1722 г. Последнее ходатайство имело последствие – однако дело Тверитинова находилось в Сенате и только в 1724 г. было передано в Св. Синод. Пока шло рассмотрение, Тверитинов овдовел, однако вторично вступить в брак он, как отлученный от Церкви, не мог. Тогда лекарь обратился в Св. Синод с просьбой дозволить брак, подкрепив ее письменным исповеданием православной веры, скрепленным клятвой [Записка, 1882, 268–272].

К этому времени главный враг Тверитинова митр. Стефан (Яворский) скончался, а старый друг лекаря М. Андреев-Косой возвысился: в 1722 г. началось «дело фискалов», по которому А. Я. Нестеров оказался под стражей. Все обвинения в адрес Косого были сняты, а генерал-фискал (новая должность, учрежденная в ходе дела) А. А. Мякинин благоволил к Косому.

10 февраля 1723 г. Св. Синод разрешил Тверитинова от клятвы и принял в церковное общение [Записка, 1882, 267]. После этого лекарь просил Св. Синод, чтобы во всех московских церквях объявили о его православии, а также указом, и чтобы в «Камне веры» было исправлено место, называющее Тверитинова ерегиком. Первая просьба была исполнена 13 марта 1723 г., вторая – нет. Дмитрий Тверитинов, отрекшийся от прежних взглядов, спокойно жил в Москве вплоть до конца 1730-х гг. Правда, теперь кружков он уже не собирал.

Иначе сложилась судьба товарища Тверитинова, Михаила Косого. В январе 1724 г. А. Я. Нестеров был казнен через колесование, а 4 июня 1724 г. М. Андреев-Косой был назначен обер-фискалом. Добившись высокой должности, Косой начал злоупотреблять своими полномочиями и уже 22 февраля 1725 г. сенатским указом был освобожден от должности, а в 1727 г. сослан в Сибирь на вечное поселение, где и умер [Серов, 2011, 24–25].

### **Выводы**

Отказавшись от выборов нового патриарха в 1700 г., Петр I ослабил центральную власть в Русской Церкви: полномочия патриарха были разделены между митр. Стефаном (Яворским) и Монастырским приказом. При этом формально монарх действовал в рамках своих традиционных полномочий. Ситуация изменилась в начале 1710-х гг.: царь и его наследник проводили много времени за границей, а управление государственными делами оказалось в руках Сената и губернаторов. Попытка сенаторов-аристократов из «партии Долгоруковых» распространить контроль фискалов на церковные финансы была воспринята митр. Стефаном (Яворским) как незаконное покушение светских лиц на дела духовной власти.

Дело Д. Тверитинова стало следующей вехой этого конфликта. Митрополит Стефан (Яворский) принял сторону обвинителей Тверитинова и добился его осуждения Освященным собором, а сенаторы Я. Ф. Долгоруков и И. А. Мусин-Пушкин поддержали лекаря. Тем самым теперь сенаторы оспаривали исконное право архиереев отделять истинную веру от заблуждения. При этом Д. Тверитинов и М. Косой намеренно обостряли противоречия между Сенатом и митр. Стефаном (Яворским), изображая себя невинными жертвами злобного митрополита.

Может ли Сенат оправдать соборно осужденного еретика? Может ли Освященный собор признать еретиком человека, оправданного Сенатом? Обе стороны конфликта апеллировали к Петру I. Монарх, занятый внешнеполитическими делами, пытался найти компромиссное решение и выступал как арбитр. После дела царевича Алексея, ослабившего позиции Долгоруковых, Петр I уступил митрополиту и передал ему лекаря-еретика. Тем самым духовная власть одержала победу над аристократией, но лишь благодаря личному вмешательству государя. Нельзя сказать, что в деле Тверитинова проявилась особая симпатия Петра I к вольнодумцам или протестантам, равно как нет оснований видеть в судебном процессе борьбу неких «протестантской» и «католической» партий русской элиты.

Дело Дмитрия Тверитинова показало Петру I, что сохранение прежнего способа управления церковными делами приведет к конфликтам, а властные полномочия Сената должны быть уравновешены равным по статусу церковным учреждением. Решение проблемы монарху предложил архиеп. Феофан (Прокопович) в «Духовном регламенте» 1718 г.: Святейший Правительствующий Синод стал своего рода постоянным Освященным собором, «крайним судьей» которого был не Сенат, а лично монарх.

## Источники и литература

1. Андреев А. Н. (2011) — *Андреев А. Н.* Западно-христианские вероисповедания и общество в России XVIII в.: Дис. ... докт. ист. наук. Челябинск: Южно-Уральский государственный университет, 2011. 713 с.
2. Андреев А. Ю. (2009) — *Андреев А. Ю.* Российские университеты XVIII — первой половины XIX века в контексте университетской истории Европы. М.: Знак, 2009.
3. Бушкович (2008) — *Бушкович П.* Петр Великий. Борьба за власть (1671–1725). СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. 541 с.
4. Живов (2004) — *Живов В. М.* Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М.: Новое литературное обозрение, 2004. 335 с.
5. Записка (1882) — Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова: Издана по рукописям из собрания кн. П. П. Вяземского (№ 39 и 121). СПб.: ОЛДП, 1882. 272 с.
6. Иоанн Тобольский (1711) — *Иоанн (Максимович), архиеп.* Богомыслие в ползу правоверным. Чернигов: Тип. Троицко-Ильинского м-ря, 1711.
7. Карташев (2004) — *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви: в 2 т. СПб.: БИБЛИОПОЛИС; Изд-во Олега Абышко, 2004. Т. 1.
8. Корецкий (1964) — *Корецкий В. И.* Вольнодумец XVIII века Дмитрий Тверитинов // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1964.
9. Крылов (2021) — *Крылов А. О.* Церковная реформа Петра I и теория секуляризации: от публицистики к историографии // Вестник Московского университета. Сер. 8: История. 2021. № 3. С. 22–46.
10. Лаврентьев (1997) — *Лаврентьев А. В.* Люди и вещи. М.: Археографический центр, 1997. 254 с.
11. Мазуркевич (1987) — *Мазуркевич Т. Л.* К истории вольномыслия в России первой четверти XVIII в. (кружок Д. Е. Тверитинова-Дерюжкина) // Актуальные проблемы истории философии народов СССР. М., 1975. Вып. 2. С. 14–27.

12. Мильков (1987) — *Мильков В. В.* Религиозно-философская проблематика в еретичестве XVIII столетия // Некоторые особенности русской философской мысли XVIII века. М., 1987. С. 57–78.
13. Неделько (2005) — *Неделько Н. Ф.* Медицинские и судебно-медицинские аспекты заболевания и смерти Петра Великого // БМЖ. 2005. № 5. С. 81–88.
14. Ничик (1991) — *Ничик В. М.* Антицерковные ереси и вольнодумство конца XVII—начала XVIII в. Кружки Дмитрия Тверитинова и Квирина Кульмана // Русская мысль в век Просвещения. М., 1991. С. 26–38.
15. Пафнутий Олисов (1710) — *Рожнец духовный* // Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ). Ф. 299. № 517.
16. Письма (1904) — *Письма и донесения иезуитов о России конца XVII и начала XVIII века* СПб.: Сенатская тип., 1904. 383 с.
17. Рамазанова (2015) — *Рамазанова Д. Н.* Архимандрит Евфимий Колетти: судьба ученого грека в России в первой половине XVIII в. // Россия и Христианский Восток. Вып. IV–V. М.: Языки славянских культур, 2015. С. 412–433.
18. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 1. Д. 387; Оп. 11. Д. 33.
19. Серов (2011) — *Серов Д. О. М. А. Косой — каменщик, еретик, обер-фискал* // Вестник НГУ. Сер.: История, филология. 2011. Т. 10. Вып. 10. С. 21–26.
20. Смилянская (1982) — *Смилянская Е. Б.* Ересь Дмитрия Тверитинова и московское общество начала XVIII в. // Проблемы истории СССР. М., 1982. Вып. 12. С. 47–52.
21. Смилянская (2003) — *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. М.: Индрик, 2003. 463 с.
22. Соловьев (1993) — *Соловьев С. М.* Сочинения в восемнадцати книгах. М.: Мысль, 1993. Кн. VIII. 639 с.
23. Стефан Яворский (1728) — *Стефан (Яворский), митр.* Камень веры. М.: Тип. Синода, 1728. 366 с.
24. Терновский (1863а) — *Терновский Ф.* Московские еретики в царствование Петра I // Православное обозрение. 1863. № 10. С. 305–347; № 11. С. 58–135.
25. Терновский (1863б) — *Терновский Ф. А.* Рожнец духовный и Камень веры. Два полемические сочинения против еретиков в царствование Петра I // Православное обозрение. 1863. № 11. С. 198–218.
26. Тихонравов (1870) — *Тихонравов Н. С.* Московские вольнодумцы начала XVIII века и Стефан Яворский // Русский вестник. 1870–1871. 156 с.
27. Тихонравов (1898) — *Тихонравов Н. С.* Сочинения: в 4 т. М.: М. и С. Сабашниковы, 1898. Т. 2. 376 с. С. 156–304.
28. Токарев (1888) — *Токарев Н. Я.* Дело об еретичестве Стефана Прибыловича (1717–1718) // ЧОИДР. М., 1888.
29. Федюкин (2020) — *Федюкин И.* Прожектеры. М., 2020. 434 с.
30. Харлампович (1914) — *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на Великолукскую церковную жизнь. Казань: М. А. Голубев, 1914. Т. I. 878 с.
31. Чистович (1868) — *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. 752 с.

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1

2025

*Е. В. Астафьев*

## Ревизские сказки насельников Иргизских старообрядческих монастырей 1795 года

УДК 271.2-86(470.4)-9:930.2  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_249  
EDN DRWABN



*Аннотация:* В общем массиве ревизских сказок фонда Саратовской губернской казенной палаты, находящихся на хранении в Государственном архиве Саратовской области, нами были выявлены сказки насельников Иргизских старообрядческих монастырей, датированные июнем-июлем 1795 года, с несколькими дополнениями, сделанными в 1798 году. Эти источники относятся ко времени начала расцвета Иргизских монастырей в качестве нового мощного центра старообрядчества («Нового Афона»), задолго до их перевода в единоверие, поэтому представляют немалый интерес для историков. Являясь наиболее ранними сохранившимися документами из известных на сегодняшний момент, содержащими списки Иргизских иноков и инокинь, нередко с упоминанием их мирских имен, а также списки бельцов, сопровождаемые краткими биографическими и генеалогическими сведениями, эти материалы представляют собой ценный вспомогательный источник для исследования истории и стратиграфии старообрядчества. Кроме того, данные этих сказок позволяют несколько развить выводы исследователей прошлого и откорректировать сведения о времени основания Иргизских старообрядческих монастырей.

*Ключевые слова:* Поволжье, Иргиз, «Новый Афон», церковный раскол, старообрядцы, монастыри, иноки, бельцы, история и стратиграфия старообрядчества.

*Об авторе:* **Евгений Владимирович Астафьев**

Аспирант Волгоградского государственного университета; действительный член Императорского Православного Палестинского Общества, председатель Царицынского генеалогического общества.

E-mail: [info@gen-volga.ru](mailto:info@gen-volga.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1921-7088>

*Для цитирования:* Астафьев Е. В. Ревизские сказки насельников Иргизских старообрядческих монастырей 1795 года // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 249–266.

Статья поступила в редакцию 29.06.2024; одобрена после рецензирования 23.07.2024; принята к публикации 16.09.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

---

*Evgeny V. Astafyev*

## Revision Tales of Inhabitants of Irgiz Old Believer Monasteries of 1795

UDK 271.2-86(470.4)-9:930.2  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_249  
EDN DRWABN



*Abstract:* In all the array of revision tales in the fund of Saratov Provincial Treasury Chamber, which are stored in the State Archive of the Saratov Region, tales of inhabitants of Irgiz Old Believer monasteries, dated June-July 1795, with several additions made in 1798 year, were identified. These sources refer to the beginning of the flourishing of Irgiz monasteries as a new powerful center of Old Believers (“New Athos”), long before their conversion to the same faith, and therefore are of considerable interest to historians. Being the earliest surviving documents containing lists of Irgiz monks and nuns, often with their lay names, as well as lists of novices and laymen, accompanied by brief biographical and genealogical information, these materials are a valuable additional source for studying the history and stratigraphy of Old Believers. The data from these tales make it possible to develop conclusions of the researchers of the past and correct information about the time of the foundation of Irgiz Old Believer monasteries.

*Keywords:* Volga region, Irgiz, “New Athos”, religious schism, Old Believers, monasteries, monks, belts, history and stratigraphy of the Old Believers.

*About the author:* **Evgeny Vladimirovich Astafyev**

Postgraduate Student, Volgograd State University; Full Member of the Imperial Orthodox Palestine Society, Chairman of Tsaritsyn Genealogy Society.

E-mail: [info@gen-volga.ru](mailto:info@gen-volga.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1921-7088>

*For citation:* Astafyev E.V. Revision Tales of Inhabitants of Irgiz Old Believer Monasteries of 1795. *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 249–266.

The article was submitted 29.06.2024; approved after reviewing 23.07.2024; accepted for publication 16.09.2024.

За последние два столетия исследователями была проделана большая работа по изучению истории Иргизских монастырей. Впервые истории их возникновения и развития была посвящена отдельная глава в одной из книг саратовского краеведа А. Ф. Леопольдова в 1839 г. [Леопольдов, 1839а, 118–139]<sup>1</sup>. Целый ряд глубоких исследований, посвященных Иргизским старообрядческим монастырям, был опубликован затем И. М. Добротворским [Добротворский, 1857; Добротворский, 1858], Д. Н. Дубакиным [Дубакин, 1882; Дубакин, 1883], Н. С. Соколовым [Соколов, 1888]. Кроме того, в досоветский период этой темы вплотную касались в своих работах В. В. Андреев, В. Н. Витевский, А. Лебедев, Ф. В. Ливанов, Д. Л. Мордовцев, А. Муравьев, Н. Попов, А. Титов и др. [Ливанов, 1872, III, 387–399; Мордовцев, 1901б; Пругавин, 1887, 47, 50, 51, 63, 194, 285; Титов, 1911, 9, 23–26, 36]. Большое число статей о монастырях, их жизни, архиереях и насельниках было опубликовано в исторической, церковной и светской периодике: «Дело», «Православный собеседник», «Русская старина», «Русский архив», «Самарские епархиальные ведомости», «Санкт-Петербургские ведомости», «Сын Отечества» и др. [Пругавин, 1887, 10, 14, 38, 42, 52, 283, 285, 291, 316; Соколов, 1888, I]. В нач. 1920-х гг. много внимания началу поселения старообрядцев на Большом Иргизе и в Заволжье в целом уделил саратовский историк А. А. Гераклитов [Гераклитов, 1923, 333–340]. Кроме того, Иргизским монастырям были посвящены самостоятельные статьи в таких авторитетных справочных изданиях, как «Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона» (Брокгауз, Ефрон, 1894, XIII, 310–311), «Большая энциклопедия» под ред. С. Н. Южакова (Южаков, 1903, X, 165–166) и современная «Православная энциклопедия» (ПЭ, 2011, XXVI, 256–364). В постсоветский период Иргизскому старообрядчеству были посвящены отдельная глава в неоконченном труде проф. С. А. Зеньковского [Зеньковский, 2009], уделено немало внимания в многотомной работе украинского историка С. В. Таранца [Таранец, 2012–2021] и др. Особого упоминания заслуживают монографии и статьи нижеволжских историков А. А. Наумлюка [Наумлюк, 2009], Ю. Ю. Каргина и О. В. Сомовой [Каргин, Сомова, 2009; Каргин, 2022а; Каргин, 2022б], целиком посвященные этому феномену.

В Среднем и Нижнем Поволжье еще с кон. XVII – нач. XVIII вв. начали селиться бежавшие на юг старообрядцы из центральных и северных российских областей [Гераклитов, 1923, 333–338]. Будущие монастыри появились на р. Большой Иргиз в заволжских степях первоначально в виде скитов, а свой официальный статус получили после обнародования манифеста 1762 г., разрешавшего беспрепятственное возвращение на родину «раскольников», в разное время бежавшим на территорию Польши, и выделения для новых старообрядческих поселений удобных для обработки земель в качестве одного из правительственных проектов колонизации пустующих поволжских территорий (ПСЗРИ, XVI, 1830, № 11725; ПСПРВПИРИ, I, 1910, 86); [Соколов, 1888, 29]. С этого момента иноками-старообрядцами на р. Большой Иргиз было основано пять скитов (три мужских и два женских), вскоре ставших довольно крупными монастырями. В энциклопедиях и церковной литературе распространено мнение, что в нач. 1760-х гг. выходцами из сл. Ветки (Ветки Стародубской)<sup>2</sup> были основаны мужские скиты Авраамиев (будущий Нижне-Воскресенский монастырь), Исакиев (будущий Верхне-Успенский, впоследствии переименованный в Верхне-Спасо-Преображенский монастырь), Пахомиев (будущий Средне-Никольский монастырь) и женский скит под началом монахини Маргариты (будущий Покровский женский монастырь), а в 1783 г. в дополнение к ним был основан Анфисин женский скит (впоследствии Средне-Успенский женский монастырь). Уже во 2-й пол. 1770-х гг. Иргизские монастыри приобрели широкую известность и стали почитаться в качестве одного из основных старообрядческих центров.

<sup>1</sup> В рецензии на книгу А. Ф. Леопольдова, опубликованной в «Саратовских губернских ведомостях», глава об Иргизских монастырях была удостоена отдельного внимания и названа чрезвычайно интересной [Леопольдов, 1839б, 48].

<sup>2</sup> Один из центров старообрядчества на территории Польши в кон. XVII–XVIII вв. Ныне г. Ветка Гомельской обл. Республики Беларусь.

В год 250-летнего юбилея усмирения Пугачёвского бунта нельзя не вспомнить, что в нач. 1770-х гг. Е. И. Пугачёв скрывался на Иргизе, имел всестороннюю поддержку у старообрядцев и именно там его начали посещать мыслы объявить себя «государем Петром III» (см. об этом: [Дубровин, 1884, 148–160; Мордовцев, 1901а, 124]). Здесь необходимо отметить, что нами был обнаружен любопытный документ, свидетельствующий о том, что далеко не все слепо верили в его «августейшее» происхождение. В фондах Государственного архива Саратовской области (ГАСО) сохранилось письмо астраханского губернатора Петра Никитича Кречетникова от 6 июня 1774 г., в котором упоминается рапорт подпоручика Гаврилы Романовича Державина<sup>3</sup> о донском казаке Ястребове, отправленном из Филоновской станицы для «розведывания» о Пугачёве — действительно ли тот является «истинным государем» Петром Фёдоровичем: согласно этому рапорту, переправившись в Заволжье, Ястребов встретил раскольников старца Иева, который в разговоре убедил его в том, что Пугачёв никакой не государь, а самозванец (ГАСО. Ф. 407. Оп. 2. Д. 1318. Л. 104–104 об.). Тем не менее имя Е. И. Пугачёва и сегодня носит один из центров Иргизского старообрядчества — бывшая сл. Мечётная<sup>4</sup>.

Современные балаковские исследователи Ю. Ю. Каргин (председатель Балаковского отделения Союза краеведов РФ, ответственный секретарь совета отделения Российского исторического общества в Саратовской области) и О. В. Сомова в результате архивных разысканий в Саратовском (ГАСО) и Пугачёвском (ПФ ГАСО) архивах установили, что старообрядческие общины возникли раньше, нежели было принято считать. К примеру, выяснилось, что т. н. Исакиев скит на самом деле существовал уже в 1755 г., т. е. еще до «хрестоматийного» прихода на Волгу самого священноинкока Исакия с одиннадцатью другими иноками и четырнадцатью бельцами (см. подр.: [Каргин, Сомова, 2009]).

В этом же архиве (ГАСО) нами были обнаружены публикуемые ниже ревизские сказки, данные которых позволяют проверить и продолжить наблюдения наших предшественников. Из этих ревизских сказок видно, что в действительности основатели скитов в течение почти двух десятилетий жили небольшими общинами, а некоторое пополнение их реэмигрантами из Польши и выходцами из окрестных селений и разных мест Российской империи стало происходить лишь в 1780-х — нач. 1790-х гг. Тем не менее к 1795 г. четыре из пяти скитов уже существовали в статусе монастырей и лишь община инокини Анфисы оставалась довольно малочисленной и не получала пополнения; она базировалась в Мечётной слободе.

При этом в сказках 5-й ревизии не отражена информация о насельницах Покровского девичьего монастыря на момент проведения 4-й ревизии. Это могло произойти по нескольким причинам: либо сказкоподательница этого монастыря в 1795 г. составила сказки не по положенной форме (что выглядит маловероятным, учитывая всю строгость проверок этих документов), либо данных 4-й ревизии у нее по каким-то причинам не оказалось (утрата, порча и т. п.; при этом в заголовке самой переписи отсутствуют какие-либо пометки или пояснения на этот счет), либо же во время проведения 4-й ревизии перепись инокинь этой общины вообще не проводилась. В последнем случае можно сделать осторожное предположение о том, что перепись могла не состояться лишь в случае, если этого монастыря (скита) на момент проведения 4-й ревизии еще не существовало и он был основан уже после 1782–1784 гг., а вовсе не в 1760-х гг. и даже не в 1774 г., как предполагалось ранее.

В то же время обо всех членах общины инокини Анфисы в сказках 5-й ревизии представлена информация на момент проведения 4-й ревизии, а одна из инокинь показана умершей уже в 1781 г., что свидетельствует о том, что данная община была основана не в 1783 г., как это было принято считать, а несколько раньше — как минимум не позднее 1781 г.

Пометы 1798 г. о числе насельников монастырей на документах 5-й ревизии, вероятнее всего, были сделаны в связи с преобразованием дворцового ведомства

<sup>3</sup> Будущего поэта и сенатора, в чине подпоручика лейб-гвардии Преображенского полка командированного на Волгу и Урал для поимки и недопущения Е. И. Пугачёва на Иргиз.

<sup>4</sup> Впоследствии г. Николаевск Саратовской/Самарской губ.; ныне г. Пугачёв Саратовской обл.

в удельной именно в этот период и переводом иноков и бельцов в категорию удельных крестьян.

Несколько лет назад уже упомянутым нами коллегой Ю. Ю. Каргиним в фондах Саратовской удельной конторы в ГАСО была выявлена сказка 6-й ревизии (1811 г.) одного из Иргизских монастырей — Нижне-Воскресенского (ГАСО. Ф. 606. Оп. 1. Д. 95. Л. 97–102). Ее текст был включен в книгу «Аврамиева обитель...» [Каргин, 2022а, 28–32], поэтому в настоящей публикации мы ее не приводим. Сказок других монастырей за 1811 г., равно как и сказок за другие годы, пока не выявлено.

В первые десятилетия XIX в. число насельников монастырей значительно возросло и исчислялось уже сотнями.

Впоследствии, в период с 1829 по 1841 гг., три монастыря из пяти были принудительно преобразованы в единоверческие, остальные два прекратили свое существование (ГАСО. Ф. 407. Оп. 2. Д. 1775. Л. 234; Брокгауз, Ефрон, 1894, 310–311, XIII; ПЭ, XXVI, 2011, 364).

*Благодарности:* Автор выражает искреннюю благодарность своему научному руководителю д. и. н. проф. И. О. Тюменцеву за помощь и рекомендации в ходе работы над материалом.

### Верхне-Успенский мужской старообрядческий монастырь

Ревизская сказка 1795 г.

(ГАСО. Ф. 28. Оп. 1. Д. 64. Л. 1088–1091)

[Л. 1088]

№ 37. На подлинной помета такова подана июля 15 дня 1795 года

1795 года июня <...> дня Саратовскаго наместничества Волскои округи Иргискои волости Верхняго Успенскаго монастыря стариц Тарасии по силе состоявшагося 1794 года июня 23 дня Ея Императорскаго Величества и в народ публикованнаго указа дал сию скаску о положенных по последней 1782 года ревизии в подушно[м] окладе людях с показание[м] из того числа разными случаями убылых и после ревизии вновь рожденных и прибылых по самой истенне без всякой утайки а буде кем впредь обличен явлюсь или по свидетелству найдется что кого либо утаил то повинен по положенному по указом штрафу без всякаго милосердия.

#### В показанном Верхнем Успенском монастыре

	По последней ревизии		Ныне налицо
Инок Герасим	92	у[м]ре в 786 году	
Инок Филип	97	у[м]ре в 788 году	
Инок Игнатеи	55		68
Инок Варла[м]	87		100
Инок Тарасии	60		73
Инок Сергии	77	у[м]ре в 783 году	
Инок Иоан	57		70
Инок Игнати	57		70
Инок Леонид	51		64
Инок Елеивои	41		54
Инок Иосиф	56		69
Инок Гераси[м]	52		65
Инок Гераси[м] же	57		70
Инок Иона	67		80
Инок Июст	56		69

[Л. 1088 об.]

Инок Никон	53	66
Инок Сергии	60	73

Инок Филарет	54	67
Инок Павел	37	50
Инок Антонии	60	73
Инок Ипатии	61	74
Инок Вавила	33	46
Инок Кирила	66	79
Инок Кирила же	56	69
Инок Ефрем	49	62
Инок Викентии, а по 4-и ревизии писан был Варфоломеем	63	76
Инок Макарии	54	у[м]ре в 785 году

После 4-и ревизии причислено Саратовскою казенною палатою  
выше[д]ших из за полской границы явщихся по Всемилоствиеишему манифесту  
состоявшимся в 1781-[м] и 1782-[м] годов

Инок Герман, белцо[м] был Григорей Александров	57	
Иван Петров	о[т]да[н] в рекруты в 788 году	
Инок Варла[м], белцо[м] был Василей Векентьев	57	
Инок Никодим, белцо[м] был Никифор Федоров	в 794 году сосла[н] в ссылку	
Инок Нифонт, белцо[м] был Никифор Плаксин	52	
Инок Родион, белцо[м] был Рома[н] Никифоров	62	
		[Л. 1089]
Инок Данил, белцо[м] был Дмитрией Петров	59	
Инок Иосиф, белцо[м] был Иван Семенов	62	
Инок Деонисии, белцо[м] был Демид Никитин	40	
Инок Прохор, белцо[м] был Прокофей Калини[н]	42	
Инок Арсений, белцо[м] был Андрей Михайлов	67	
Инок Мануил, белцо[м] был Михаила Яковлев	53	
Инок Филарет, белцо[м] был Филат Сергеев	47	
Инок Силуян, белцо[м] был Семен Васильев	45	
Инок Никонор, белцо[м] был Никифор Силантьев	46	
Исак Васильев	40	
Инок Паисии, белцо[м] был Пима[н] Васильев	44	
Инок Александр, белцо[м] был Андрей Иванов	56	
		[Л. 1089 об.]
Инок Ияков, белцо[м] был Ива[н] Иванов	46	
Инок Июст, белцо[м] был Иван Яковлев	47	
Инок Павел, белцо[м] был Петр Егоров	45	
Василей Петров	44	

Перешедшие в нынешнюю 5-ю ревизию Волской округи Иргиской волости  
из разны[х] жителств и слобод по мирски[м] увольнения[м]

	Мечетной	
Василей Леонтьев		45
Яки[м] Васильев		74
Матвей Феоктистов		53
Федот Сергеев		43
	Таволжанки <sup>5</sup>	
Ефи[м] Пахомов		30
Михаил Якимов		27

<sup>5</sup> Ныне с. Большая Таволожка Пугачёвского р-на Саратовской обл.

	Из деревни Тягловки	
Леонтеи Сергеев Горшенин		27
	Овсянаго Гаю	
Иван Силиверстов Брызгалин		64
Яков Максимов		38
	Сазаньяго Гаю	
По пострижении Маркелии		55
Усти[м] Иванов		50
		[Л. 1090]
	Поселка Мостов <sup>6</sup>	
Михаила Иванов		45
Степан Васильев		18
	Волской округи села Колояру <sup>7</sup>	
вдовы Акулины Ивановой с[ы]н Егор Михайлов		30
	Города Волска <sup>8</sup> из мещан вышедших из за полской границы по манифеста[м] 781 и 782 годов	
Инок Гаврил, белцо[м] был Григорей Самоилов		40
Инок Мамонт, белцо[м] был Минаи Сергеев		63
Инок Вассирион, белцо[м] был Варфоломеи Филимонов		60
Инок Гордеи, белцо[м] был Григорей Петров		60
Инок Паладии, белцо[м] был Петр Семено[в] Воронов		45
Инок Ефре[м], белцо[м] был Ефи[м] Кононов		41
Ефи[м] Афанасьев Богомолов		57
Матвей Ефимов Богомоло[в]		28
Петр Лазырев Бажанов		48
Сергии Евсеев		38
Федор Иванов,		
		[Л. 1090 об.]
внук мещанина Василья Осипова		13
Евдоки[м] по крестно[м] о[т]це Васильев, от волской девицы		
Домны Петровой незаконнорожденной Букашевой		13
Федор Антонов		55
Гордеи Петров		58
Иван Лукьянов		40
Федор Яковлев		43
Семен Петров		50
Андреи Петров		47
Андреи Иванов		36
Федор Андреев		39
Иван Павлов		34
Андреи Иванов		40
Иван Петров		37
Семен Тимофеев с[ы]н Бобылев		40
Василеи Минеев		27
Из священников Василеи Афанасьев, а по четвертой ревизии писан был Леонтъев		40
		[Л. 1091]

<sup>6</sup> Ныне с. Мосты Пестравского р-на Самарской обл.

<sup>7</sup> Ныне с. Колояр Вольского р-на Саратовской обл.

<sup>8</sup> Ныне г. Вольск Саратовской обл.

Тимофеи и Василии Васильевы дети, перешли жительство[м] Иргиской волости в слободу Мечетную где в скаске показаны будут

Итого:

Мужеска полу по последней ревизии в подушной окла[д] написаны были	27
Из того числа после ревизии донныне разными случаями выбыли	8
Мужеска полу ныне налицо прибылыми и вновь рожденными	83
Женска полу ныне налицо прибылыми и вновь рожденными	1

К подлинной скаске вместо вышеписанного старца Тарасия по ево прошению за неумением ево грамоте руку приложил Волскои нижней расправы канцелярист Федор Вершинин

Заседатель Андреи Никифоров

Помета: Оныя 83 души со окладом на 1798 год состоят сходственны и после того причислена одна душа

### Средне-Никольский мужской старообрядческий монастырь

Ревизская сказка 1795 г.

(ГАСО. Ф. 28. Оп. 1. Д. 64. Л. 1094–1095 об.)

[Л. 1094]

№ 38. На подлинной помета такова подана июля 19 дня 1795 года

1795 года июня <...> дня Саратовскаго наместничества Волскои округи Иргиской волости Средняго Николскаго монастыря скаскоподатель инок Лавер по силе состоявшася прошлаго 1794 года июня 23 дня Ея Императорскаго Величества и в народ публикованнаго указа с ведома того монастыря тех иноков дал сию скаску о положенны[х] в нижеписанно[м] монастыре по последней 1782 года ревизии в подушном окладе людях и крастьянах, с показанием из того числа разными случаями убылых и после ревизии вновь рожденных и прибылых, по самой истине без всякой утайки; а буде кем впредь обличен явлюсь, или по свидетельству найдется, что кого либо утаил, то повинен положенному по указам штрафу без всякаго милосердия.

В Среднем Нико[л]ско[м] староо[б]рядческо[м] монастыре

Инок Аврамии по поскимнии Ефрем	57	69
Инок Фадеи при поски[м]нии А[н]тонии	40	53
Инок Серапион	64	76
Инок Фадеи	53	65
Инок Вениамин	52	64
Инок Аврамии	49	61
Инок Феодосии	62	умре в 784 году
Инок Стефан	46	у[м]ре в 785 году
Инок Се[р]гии	67	бежа[л] в 795 году
Инок Серапион	47	59
Инок Вавила	57	69

[Л. 1094 об.]

Инок Серапион	50	умре в 786 году
Инок Арсении	30	42
Инок Магфеи	52	64
Инок Мартирии	42	54
Инок Варфоломеи	64	74 <sup>9</sup>

<sup>9</sup> Так в документе.

Инок Марка	48	60
Инок Авель по поски[м]нии Лавер	53	65
Инок Иов	46	58
Инок Иосиф	19	31
Инок Макарии	42	54

Авраа[м] Семенов, вышедшей из киргис кайсатского плену определенно[и] после 4-и ревизии Саратовской казенной палатой, перешел[л] по уво[л]нению всех иноков той же волости в Мече[т]ную слободу где в скаска[х] показан будет

Вышедшие из По[л]ши в 781-[м] году и причисленные после 4-и ревизии по указу Саратовской казенно[и] палаты

Иван Ермолаев		40
Матвей Петров		45
Священник Василии <...>анов		60

[Л. 1095]

Перешел[д]шей во оной монастырь Волской округи Иргиской волости из разных[х] селений по уво[л]нению тех селений обществ а именно

Мечетной слободы дво[р]цовых крестьян

Степан Михайлов сы[н] Солоникин по пострижении Софоний		54
Иван Иванов с[ы]н Кованов		79
Климант Егоров		56
Михаила Родионов		66
Петр Васильев		54
Иона Андреев		50
Макар Васи[ль]ев		50

Деревни Ябланы<sup>10</sup>

Сергей Зеновьев		50
-----------------	--	----

Криволуцко[й] слободы<sup>11</sup>

Анто[н] Филипов		47
-----------------	--	----

Деревни Белинкой

Иар Игнатов		45
Петр Григорьев		33

[Л. 1095 об.]

Перешедшие во оной монастырь города Волска мещанского общества по уво[л]нению

Илья Софронов по пострижении Ияков		45
Александра Грачов по пострижении Аркадии		51
Алексеи Иванов		40
Данила Иванов		36

Итого:

Мужеска полу по последней ревизии в подушной окла[д] написаны были	20
Из того числа после ревизии донныне разными случаями выбыли	5
Мужеска полу ныне налицо прибылыми и вновь рожденными	35

<sup>10</sup> Ныне с. Яблонный Гай Ивантеевского р-на Саратовской обл.

<sup>11</sup> Ныне с. Криволучье-Сура Балаковского р-на Саратовской обл.

К подлинной скаске скаскоподатель инок Лавер руку приложил  
Заседатель Андреи Никифоров

Помета: Оныя 35 душ со окладом на 1798 год состоят сходственны

### Нижне-Воскресенский мужской старообрядческий монастырь

Ревизская сказка 1795 г.  
(ГАСО. Ф. 28. Оп. 1. Д. 64. Л. 1098–1101)

[Л. 1098]

№ 39. На подлинной помета такова подана июля 19 дня 1795 года  
1795 года июня <...> дня Саратовскаго наместничества Вольской округи Иргиской  
волости Нижнего Воскресенскаго старообрядческаго монастыря скаскоподатель  
инок Павел по силе состоявшагося прошлаго 794 года июня в 23 день Ея Император-  
скаго Величества и в народ публика[н]наго указа с ведома того монастыря все[х]  
инок да[л] сию скаску о положенны[х] в нижеписанно[м] монастыре по последней  
1782 года ревизии в подушно[м] окладе людя[х] и крастьяна[х], с показанием ис  
того числа разными случаями убылых и после ревизии вновь рожденны[х] и при-  
былы[х], по самой исти[н]не без всякой утайки; а буде ке[м] впредь обличен явлюсь  
или по свидетелству найдется, что кого либо утаил, то повинен положенному по ука-  
зо[м] штрафу без всякаго милосердия.

В Нижне[м] Воскресе[н]ско[м] старообрядческо[м] монастыре

Инок Ефросин	70	умре в 789 году	
Инок Ипатей	72	умре в 793 году	
Инок Корнилей	62		74
Инок Лаврентей	72		85
Инок Андреян	62	умре в 788 году	
			[Л. 1098 об.]
Инок Варлаам	71		84
Инок Исай	66		78
Инок Павел	60		72
Инок Никон	35		47

Вышедшие из [з]а полской границы явхияся по Всемилоствейшему 782 года  
августа 7 дня манифесту и положенныя по представлениям Волской ни[ж]ней  
расправы Саратовскою казенною палатою в оклад

Тихо[н] Козмин по пострижении Тарасий	40		52
Галактион Акимов с[ы]н Масоло[в] по пострижении Гедеон	50		63
Яков Николаев по пострижении Иоанн	32	бежа[л] в 791 году	
Андреи Петро[в] с[ы]н Мигунов по пострижении Афанасей	60	бежа[л] в 793 году	
			[Л. 1099]

Вышедшие в разны[х] годе[х] из киргис каисацкаго плену после четвертой ревизии  
иноки и в 789-м году по дозволению Его Высокопревосходительства г[оспо]д[и]  
на генера[л] порутчика правившаго должно[с]ть Воронежскаго и Сарато[в]скаго  
наместничеств генера[л] губернатора и разны[х] ордено[в] кавалера Василья  
Алексиевича Черткова прише[д]шия во означенной мона[с]тырь для жителства

Инок Гавриил	72
Инок Севастиан	35

Инок Феодосий	43
Инок Ефрем	45
Инок Мардарий	25
Инок Пахомий	40
Инок Арсений	55
Инок Исай	35
Инок Андреян	30
Инок Генадий	27

[Л. 1099 об.]

Перешедши во оной монастырь города Волска из меща[н]  
по уволнению волскаго мещанскаго о[б]щества

Григорей Семенов по пострижении Гавриил	45
Иван Милославцов по пострижении Иоасаф	28
Семен Михаило[в] по пострижении Селиверст	30
Сергей Михайлов по пострижении Симеон	25
Володимер Ермолаев	35
Сидор Григорьев с[ы]н Гребенщиков	45

Перешедшей во оной монастырь города Си[н]бирска из меща[н]  
по уво[л]нению синбирскаго городского магистрата

Яков Антипо[в] с[ы]н Хамутинников	65
-----------------------------------	----

[Л. 1100]

Перешедшие во оной монастырь Волской округи из разны[x] селений  
по уволнению те[x] селений о[б]ществ а именно

Мечетной слободы дво[р]цовой крестьянин

Евдоки[м] Фадеев по пострижении Иосиф	67
---------------------------------------	----

Села Терсы<sup>12</sup> дворцовые крестьяня

Алексей Федоров	50
Степа[н] Андреев по пострижении Сергей	45
Степа[н] Екимов по пострижении Серапио[н]	47

Села Быкова Отрога<sup>13</sup> дворцовый крестьяни[н]

Иван Андреев	60
--------------	----

Криволуцкой слободы дворцовые крестьяня

Лука Михайло[в] по пострижении Лев	79
------------------------------------	----

[Л. 1100 об.]

Федор Захаров по пострижении Феодосий	40
Григорей Волоко[в] по пострижении Герман	35
Иван Ивано[в] по пострижении Иона	65
Василей Сергеев	72
Никита Фроло[в]	58
Иван Купреяно[в]	62

<sup>12</sup> Ныне с. Терса Вольского р-на Саратовской обл.

<sup>13</sup> Ныне с. Быков Отрог Балаковского р-на Саратовской обл.

Александра Степано[в]	47
Артемей Лавре[н]тьев	51
Михаила Харитоно[в]	63
Афанасей Акимо[в]	73
Григорей Степано[в]	48
Максим Анисимо[в]	34

Итого:

Мужеска полу по последней ревизии в подушной окла[д] написаны были	13
Из того числа после ревизии донные разными случаями выбыли	5
Мужеска полу ныне налицо прибылыми и вновь рожденными	43

К подлинной скаске скаскоподатель и[но]к Павел руку приложил  
Заседатель Андреи Никифоров

[Л. 1101]

Помета: Оныя 43 души со окладом на 1798 год состоя[т] сходственны

### Покровский женский старообрядческий монастырь

Ревизская сказка 1795 г.  
(ГАСО. Ф. 28. Оп. 1. Д. 64. Л. 1102–1106)

[Л. 1102]

№ 40. На подлинной помета такова копия подана июля 2 дня 1795 года 1795 года июня <...> дня Волской округи Иргизской волости дворцового ведомства Покровского девичьего монастыря старица Евтихия по силе состоявшегося 1795 года июля 23 день Ея Императорского Величества и в народ публикованного указа дали сию скаску о положенных по последней 1782 года ревизии в подушном окладе людях и крестьянах, с показанием из того числа разными случаями убылых и после ревизии вновь рожденных и прибылых, по самой истине без всякой утайки; а буде кем впредь обличен явлюсь, или по свидетельству найдется, что кого либо утаил, то повинен положенному по указам штрафу без всякого милосердия.

Перешедшия из разны[х] наместничеств и округов и жительств  
по увольнениям обществ в означенной монастырь

Инокиня Макрина	62
Во[л]ской округи Иргизской волости села Балакова <sup>14</sup> крестьянская дочь Михайлы Яковлева	
Инокиня Евтихия	70
Воронежского наместничества Бобровской округи села Колодезнаго Шишовки то[ж] <sup>15</sup> дворцовая крестьянская дочь	
Инокиня Измарагда	59
Ерославского наместничества посадская Ивана Иванова Смирнова бывшая законная жена	
Инокиня Платонида	40
	[Л. 1102 об.]
Воронежского наместничества экономического крестьянина Новоиванцовского поселка что при Белевцово[м] хуторе	
Девица Марья	40
Бобро[в]ской округи села Колодезнаго Шишовки то[ж] дво[р]цовая крестьянская дочь	

<sup>14</sup> Ныне г. Балаково Саратовской обл.

<sup>15</sup> Ныне с. Шишовка Бобровского р-на Воронежской обл.

Инокия Ульянея	50	
Орловского наместничества села Старченкова <sup>16</sup> однодворцова Прохора Ерофеева дочь		
Девушка Ирина Матфеева дочь Воронцовская	30	
Архангельского наместничества и округа Княже Стровской волости Концогорской деревни <sup>17</sup> крестьянская дочь Матфея Воронцовского		
Старица Анна	70	
Тамбовского наместничества города Кирсанова <sup>18</sup> купеческая жена вдова		
Прасковья Семенова	40	
Того ж наместничества и города дворцового крестьянина жена вдова		
При ней две дочери		
Лукерья Иванова	10	
Наталья Иванова	7	
		[Л. 1103]
Инокия Ираида	70	
Города Во[л]ска мещанка		
Инокия Настасья	50	
Волской округи села Балакова вдова икономического ведомства		
При ней две дочери		
Васса Яковлева	20	
Акулина Яковлева	18	
Инокия Варвара	40	
Города Сызрана <sup>19</sup> дочь пахотного салдата Степана Иванова Кашаева		
Инокия Марья	70	
Города Астрахани государственного ведомства крестьянина вдова		
Мавра Семенова	40	
Города Астрахани купеческая жена вдова Марки Иванова		
Девушка Федора Деменьтьева	20	
Войска Донского Астровской <sup>20</sup> станицы казачья дочь		
Старица Анфиса	70	
Войска Донского Пятиизбенской станицы <sup>21</sup> казачья дочь вдова		
Ксения Иванова	55	
Астраханского Первого баталиона салдатка		
У не[е] дочь Евдокея	11	
Старица Местридия	56	
Казанского наместничества Свияжской округи деревни Соболевской <sup>22</sup> экономическая крестьянская дочь		[Л. 1103 об.]
Старица Евфимия	90	
Города Сенгилея <sup>23</sup> пахотного салдата дочь вдова		
Старица Евгения	70	
Волской округи дворцовой Иргизской волости поселка Мостов вдова салдатка		
Акулина Иванова Коро[т]кова	90	
Той же округи и ведомс[т]ва слободы Яблонки вдова крестьянка		

<sup>16</sup> Ныне, вероятно, с. Старенково Мценского р-на Орловской обл.

<sup>17</sup> Ныне, вероятно, дер. Концогорье Виноградовского р-на Архангельской обл.

<sup>18</sup> Ныне г. Кирсанов Тамбовской обл.

<sup>19</sup> Ныне г. Сызрань Самарской обл.

<sup>20</sup> Ныне ст. Островская Даниловского р-на Волгоградской обл.

<sup>21</sup> Один из центров донского старообрядчества. Ныне хут. Пятиизбянский Калачёвского р-на Волгоградской обл.

<sup>22</sup> Ныне с. Соболевское Верхнеуслонского р-на Республики Татарстан.

<sup>23</sup> Ныне г. Сенгилей Ульяновской обл.

Старица Маргарита	45
Города Симбирского <sup>24</sup> купеческая дочь	
Старица Елисавета	40
Города Малмыжа <sup>25</sup> дочь дворцоваго крестьянина	
Старица Арина сестра ее родная	45
Того [ж] ведомства дочь Петра Ларионова	
Девица Ульяна	23
Того [ж] ведомства дочь Егора Петрова	
Старица Александра	31
Казанскаго наместничества города Сташминскаго <sup>26</sup> разправы Чистопольския дочь салдата Федора Титова Матушенцова	
Старица Ульяния	80
Города Коломны села Мысцова	
	[Л. 1104]
дочь дворцоваго крестьянина Еремея Петрова	
Старица Гавдея	55
Города Волска мещанка	
Старица Евникея	50
Сергиевской округи села Саврухи <sup>27</sup> пахотнаго салдата дочь Анисима Алексеева Шилинцова	
Старица Фамаида	50
Скопинскаго <sup>28</sup> городского магистрата дочь мещанина Ивана Петрова Егина	
Девица Евдокия	9
Волской округи Иргизской волости слободы Мечетной дочь дворцоваго крестьянина Екима Васильева Ржевскаго	
Старица Таисея	62
Шуйскаго уезда и округа вотчины экономического ведомства села Введенскаго <sup>29</sup> крестьянская дочь Михайлы Тихонова Головина	
Старица Каптелина	32
Города Сызрана дочь пахатнаго салдата Семена Федорова Ярцова	
Девица Агрипина	13
Иргизской волости слободы Мечетной дочь дворцоваго крестьянина Екима Васильева Ржевскаго	
	[Л. 1104 об.]
Старица Епраксея	80
Города Казани купеческая дочь Степана Федорова	
Старица Прасковия	60
Донскаго войска Верхней Чирской станицы <sup>30</sup> казачья дочь жена Ефима Теренььева Саратовцова	
Девица Хрестина	25
Астраханскаго городского магистрата купеческая дочь Елисея [не указано]	
Пелагея Абросимова	45
Города Волска вдова мещанина Евсея Петрова Юршева <sup>31</sup>	

<sup>24</sup> Ныне г. Ульяновск.

<sup>25</sup> Ныне г. Малмыж Кировской обл.

<sup>26</sup> Так в документе. Возможно, имелся в виду г. Старо-Шешминск, ныне село Нижнекамского р-на Республики Татарстан.

<sup>27</sup> Ныне с. Савруха Похвистневского р-на Самарской обл.

<sup>28</sup> Ныне г. Скопин Рязанской обл.

<sup>29</sup> Ныне с. Введенъ Шуйского р-на Ивановской обл.

<sup>30</sup> Ныне хут. Верхнечирский Сурувикинскогo р-на Волгоградской обл.

<sup>31</sup> По-видимому, родной брат известного инока Сергия (бывшего московского купеческого сына Симона Петровича Юршева, впервые появившегося на Волге и Иргизе ок. 1776 г.), построившего на Иргизе церковь, ставшего впоследствии главой «перемазанцев» и настоятелем

Старица Праскудия	65	
Войска Донского Есауловской станицы <sup>32</sup> казака Ивана Афонасьева Марчихина		
Того ж Войска Донского Потемской станицы <sup>33</sup> Анисья Екимова	45	
жена казака Михайлы Петрова Наумова		
При ней дочь девица Агафья Михайлова	9	
Матрена Михайлова	45	
Камышенского <sup>34</sup> городского магистрата жена бывшего		[Л. 1105]
камышенского посадского Василья Степанова Горбунова		
Старица Марья	70	
Города Коломны сельца экономического ведомства бывшая жена вдова Евсея Исаева		
Старица Варсонофия	70	
Бобровской округи села Доиловского экономического крестьянина Ивана Антонова		
Мокшина		
Девица Агафья	29	
Вороне[ж]ского наместничества Бобровской округи Дойловского экономического крестьянина дочь Ивана Антонова сына Мокшина		
Старица Федосья	66	
Города Саратова вдова казака Ивана Борисова Плерилова		
Старица Акилина	50	
Города Дубовки <sup>35</sup> вдова бывшая законная жена казака Федора Митрофанова		
Балдырева		
Старица Евбула	52	
Костромского наместничества той же округи экономического ведомства деревни Замолодиной <sup>36</sup> крестьянская жена Ивана Ильина		[Л. 1105 об.]
Старица Дорофея	57	
Города Волска девица Домна Петрова Букашева		
Старица Перфирия	40	
Войска Донского реки Медведицы Глазуновской станицы <sup>37</sup> вдова казака Якова Алексеева Скачкова		
Екатерина Ларионова	38	
Войска Донского реки Медведицы Астровской станицы вдова Ивана Яковлева		
Краюшкина		
Агрофена Лукьянова	37	
Города Тулы купеческая жена Пантелея Федорова сына Шаньгина вдова		
Инокиня Ульяна	85	
Города Волска мещанка		
При ней дочь родная Митродора инокиня	40	
Инокиня Александра	30	
Донского войска реки Медведицы Кепенской станице <sup>38</sup> казака Григорья Васильева сына Тофинцова		

Верхне-Успенского монастыря, называвшего себя «строителем иргизским», но в 1796 г. принявшего единоверие и бежавшего с Иргиза (Брокгауз, Ефрон, 1894, XIII, 310; Южаков, 1903, X, 165); [Дубакин, 1882, 170–172].

<sup>32</sup> Впоследствии хут. Степано-Разинский Чернышковского р-на Волгоградской обл. Ныне не существует.

<sup>33</sup> Так в документе. Вероятно, имелась в виду Потёмкинская (бывш. Зимовейская) станица; ныне ст. Пугачёвская Котельниковского р-на Волгоградской обл.

<sup>34</sup> Ныне г. Камышин Волгоградской обл.

<sup>35</sup> Ныне г. Дубовка Волгоградской обл.

<sup>36</sup> Ныне входит в состав с. Стрельниково Костромского р-на Костромской обл.

<sup>37</sup> Ныне ст. Глазуновская Кумылженского р-на Волгоградской обл.

<sup>38</sup> Ныне хут. Кепинский Серафимовичского р-на Волгоградской обл.

Девица Стефанида Данилова		29
Донскаго войска реки Медведицы Глазуновской станицы дочь казака Данилы Володимерова Кирева		
Старица Федора		35
Донскаго войска реки Медведицы Березовской станицы <sup>39</sup> девица отставного казака Сергея Васильева Забазнова		
		[Л. 1106]
Девица Прасковья Степанова		25
Отпущенная вечно на волю от по[л]ковницы вдовы Анны Иванов[н]ы Свешниковой Московской губернии[и] Коломенской округи из села Бобренева <sup>40</sup> экономические крестьянские дочери девки		
Евфимья Петрова по пострыжении Епраксея	25	
Елена Антонова по пострыжении Евфимия		35
Агрофена Иванова Шубникова		30
	Итого	66

К подлинной скаске вместо вышеписанной старицы Евтихии за неумением ее грамоте по ее прошению руку приложил волской мещанин Ива[н] Федоров  
Заседатель Андреи Никифоров

*Приписка:*

Причисленные по делу с 1798-го года Березовской станицы казака Миная Забазнова жена вдова по пострижении

Надежда		44
Дочери ее		
Гавдея		25
Фоманда		29
Белица Ма[т]рена		18
	Итого все[x]	70

### Средне-Успенский женский старообрядческий монастырь

Ревизская сказка 1795 г.  
(ГАСО. Ф. 28. Оп. 1. Д. 64. Л. 1108–1108 об.)

[Л. 1108]

№ 41. На подлинной помета такова подана июня 14 дня 1795 года 1795-го года июня <...> дня Саратовскаго наместничества Во[л]ской округи Иргиской волости в Мечетной слободе живущи[x] инокинь на[с]тоятельница инокиня Анфиса по силе состоявшагося 1794 года июня 23 дня Ея Императорскаго Величества и в народ публикованнаго ука[з]а дала сию ска[с]ку о положенны[x] в нижеписанной слободе инокинях по последней 1782 года ревизии в подушном окладе инокинях с показанием ис того числа разными случаями убылы[x] и после ревизии прибыли[x] и убылы[x] по самой истинне без всякой утайки а буде ке[м] впредь обличена явлюсь или по свидетельству найдется что кого либо утайла то повинна положенному по указо[м] штрафу без всякаго милосердия.

Звание и имена

Во[л]ской округи Иргиской волости Мечетной слободы инокини а именно

Анфиса	72	85
У нее племянница и дочь крестная		
Ульянея	42	55

<sup>39</sup> Ныне ст. Берёзовская Даниловского р-на Волгоградской обл.

<sup>40</sup> Ныне с. Старое Бобренево Коломенского р-на Московской обл.

Евпраксия	84	у[м]ре в 790 году	
Александра	54		67
Марфа	78	у[м]ре в 791 году	
Марина	61		74
Полиарья	56		69
Катерина	56		69
Александра	48		51
			[Л. 1108 об.]
Анисия	52		65
У нее дочь рожденная до иночества Домна, а по пострижении			
Дорофея	27		40
Анфиса	87	у[м]ре в 781 году	
Порфирия	67		80
Белица Ульяна Григорьева по пострижении			
Устиния	37		50
Итого:			
Женска полу по последней ревизии в подушной окла[д] написаны были			14
Из того числа после ревизии доньне разными случаями выбыли			3
Женска полу ныне налицо прибылыми и вновь рожденными			11

К подлинной скаске вместо настоятельницы инокини Анфисы по ее прошению Мечетной слободы крестьянин Матвей Матвеев руку приложил  
Заседатель Андреи Никифоров

## Источники и литература

### Источники

1. Брокгауз, Ефрон (1894) — Иргизские единоверческие монастыри // Энциклопедический словарь / Издатели Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. XIII: Имидозфиры — Историческая школа. СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1894. С. 310–311.
2. ГАСО — Государственный архив Саратовской области.  
ГАСО. Ф. 28. Оп. 1. Д. 64: Ревизские сказки крестьян 5-й ревизии по Вольскому уезду. 1795 г. 1170 л.
- ГАСО. Ф. 407. Оп. 2. Д. 1318 — Материалы Царицынской комендантской канцелярии о восстании под руководством Е. Пугачёва // ГАСО. Ф. 407. Оп. 2. Д. 1318. 209 л.
- ГАСО. Ф. 407. Оп. 2. Д. 1775 — Статьи и заметки А. Ф. Леопольдова по истории Саратовской губернии // ГАСО. Ф. 407. Оп. 2. Д. 1775. 343 л.
- ГАСО. Ф. 606. Оп. 1. Д. 95 — Ревизские сказки Балаковского удельного приказа (6-я ревизия), книга II // ГАСО. Ф. 606. Оп. 1. Д. 95. 260 л.
3. Пругавин (1887) — Раскол-сектанство. Материалы для изучения религиозно-бытовых движений Русского народа, собранные А. С. Пругавиным. Вып. 1: Библиография старообрядчества и его разветвлений. М., 1887. 524 с.
4. ПСЗРИ (1830) — Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Собрание Первое. Т. XVI: С 28 июня 1762 по 1765 гг. СПб., 1830.
5. ПСПРВПИРИ (1910) — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного исповедания Российской империи. Царствование Государыни Императрицы Екатерины Второй. Т. I: 1762–1772 гг. СПб., 1910. 872 с.
6. ПЭ (2011) — Иргизские монастыри // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. XXVI. С. 356–364.
7. Южаков (1903) — Иргизские монастыри // Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания, под редакцией С. Н. Южакова. Т. 10: Идумэя — Китченер. СПб., 1903. С. 165–166.

## Литература

8. Гераклитов (1923) — *Гераклитов А. А.* История Саратовского края в XVI–XVIII вв. Саратов; М., 1923. 378 с.
9. Добротворский (1857) — *Добротворский И. М.* Исторические сведения об Иргизских мнимостарообрядческих монастырях, до обращения их к единоверию // Православный собеседник, издаваемый при Казанской духовной академии. Казань, 1857. Кн. 2. С. 376–481; Кн. 3. С. 519–590.
10. Добротворский (1858) — *Добротворский И. М.* Обращение Иргизских старообрядческих монастырей к единоверию // Православный собеседник, издаваемый при Казанской духовной академии. Казань, 1858. Ч. 1. С. 231–261.
11. Дубакин (1882) — *Дубакин Д. Н.* Иргизские раскольнические монастыри // Самарские епархиальные ведомости. 1882. № 6. Часть неофициальная. С. 83–92; № 8. Часть неофициальная. С. 170–184; № 9. Часть неофициальная. С. 195–206; № 11. Часть неофициальная. С. 230–256; № 12. Часть неофициальная. С. 271–280.
12. Дубакин (1883) — *Дубакин Д. Н.* Обращение Иргизских раскольнических монастырей в единоверие. Самара, 1883. 161 с.
13. Дубровин (1884) — *Дубровин Н. Ф.* Пугачёв и его сообщники. Эпизод из истории царствования Императрицы Екатерины II. 1773–1774 гг. По неизданным источникам. СПб., 1884. Т. I. 390 с.
14. Зеньковский (2009) — *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. Т. 2: Семнадцатый — девятнадцатый века / Сост. Г. М. Прохоров. М., 2009. 688 с.
15. Каргин (2022а) — *Каргин Ю. Ю.* Авраамиева обитель: жизнь и судьба. Балаково, 2022. 166 с.
16. Каргин (2022б) — *Каргин Ю. Ю.* «По благословению Божию...»: настоятели мужского Нижне-Воскресенского монастыря на Большом Иргизе // Нижне-Волжский исторический сборник Царицынского генеалогического общества. Волгоград, 2022. Вып. 15. С. 85–98.
17. Каргин, Сомова (2009) — *Каргин Ю. Ю., Сомова О. В.* Документы Иргизских монастырей и их значение для изучения истории старообрядчества и единоверия // Российский журнал «Вестник архивиста». [26 октября 2009]. URL: <https://www.vestarchive.ru/issledovaniia/994-dokumenty-irgizskih-monastyrei-i-ih-znachenie-dlia-izycheniia-istorii-starooobriadchestva-i-edinoveri.pdf> (дата обращения: 02.02.2025).
18. Леопольдов (1839а) — Статистическое описание Саратовской губернии / Составленное Андреем Леопольдовым: в 2 ч. СПб., 1839. Ч. 2. 143 с.
19. Леопольдов (1839б) — Статистическое описание Саратовской губернии. Составлено Андреем Леопольдовым [рецензия] // Саратовские губернские ведомости. 08 июля 1839. Прибавление к № 27. С. 4348.
20. Ливанов (1872) — Раскольники и острожники. Очерки и рассказы // *Ливанов Ф. В.* Сочинения. СПб., 1872. Т. III. 638 с.
21. Мордовцев (1901а) — *Мордовцев Д. Л.* Самозванцы и Понизовая Вольница. Ч. 1 // *Мордовцев Д. Л.* Собрание сочинений. СПб., 1901. Т. XVII. 152 с.
22. Мордовцев (1901б) — *Мордовцев Д. Л.* Последние годы Иргизских раскольничьих общин. Борьба с расколом в Поволжье // *Мордовцев Д. Л.* Собрание сочинений. СПб., 1901. Т. XXI. 126 с.
23. Наумлюк (2009) — *Наумлюк А. А.* Центр старообрядчества на Иргизе: появление, деятельность, взаимоотношения с властью: Монография. Саратов, 2009. 100 с.
24. Соколов (1888) — *Соколов Н. С.* Раскол в Саратовском крае. Опыт исследования по неизданным материалам. Т. I: Поповщина до пятидесятых годов настоящего столетия. Саратов, 1888. 510 с.
25. Таранец (2012–2021) — *Таранец С. В.* Старообрядчество в Российской империи (конец XVII — начало XX века). Киев, 2012. 704 с.; 2013. 686 с.; 2021. 702 с.
26. Титов (1911) — *Титов А.* Краткая записка о раскольнических слободах, монастырях, вновь возникших сектах и прочих тому подобных. М., 1911. 37 с.

*Игумен Ферапонт (Широков)*

## Контроль Учебного комитета при Святейшем Синоде за состоянием библиотек духовных семинарий во второй половине XIX — начале XX века (по материалам отчетов о ревизии)

УДК 271.2-754-9:026(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_267  
EDN LXQPLQ



*Аннотация:* Вопросы контрольной деятельности Учебного комитета при Святейшем Синоде являются чрезвычайно интересным направлением для исследования. В настоящей статье представлен анализ состояния библиотек средних духовно-учебных заведений во второй половине XIX — начале XX века в контексте контроля со стороны центрального органа управления за содержанием книг. В качестве основного источника использованы материалы ревизий духовно-учебных заведений, хранящиеся в фонде Учебного комитета Российского государственного исторического архива (Ф. 802). На сегодняшний день история развития библиотек региональных духовных школ продолжает оставаться актуальной темой для исследования, в то время как контроль высшей церковной власти за ними не подлежал детальному изучению и характеристике. Цель настоящего исследования — охарактеризовать роль ревизоров в формировании фондов семинарских библиотек, а следовательно, и в становлении читательской культуры воспитанников духовных школ. Автор приходит к выводу, что в указанный период в духовных семинариях возникают проблемы в отношении правильного формирования принципа внеклассного чтения учащихся, ввиду того что содержание библиотек средних духовных школ практически повсеместно не соответствовало читательскому интересу воспитанников. Ревизоры Учебного комитета со своей стороны не могли существенно повлиять на данный вопрос, однако в то же самое время они давали инспекции правильные рекомендации для урегулирования сложившегося положения.

*Ключевые слова:* Учебный комитет при Святейшем Синоде, ревизии духовно-учебных заведений, духовные семинарии, библиотеки, К. П. Победоносцев.

*Об авторе:* **Игумен Ферапонт (Широков Павел Федорович)**

Кандидат богословия, проректор по воспитательной работе, доцент кафедры Церковно-исторических дисциплин Вологодской духовной семинарии, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

E-mail: [ierom.ferapont@yandex.ru](mailto:ierom.ferapont@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5514-9193>

*Для цитирования:* Ферапонт (Широков), игумен. Контроль Учебного комитета при Святейшем Синоде за состоянием библиотек духовных семинарий во второй половине XIX — начале XX века (по материалам отчетов о ревизии) // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 267–274.

Статья поступила в редакцию 28.08.2024; одобрена после рецензирования 19.09.2024; принята к публикации 20.10.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

---

*Hegumen Ferapont (Shirokov)*

## Monitoring the State of Libraries in Theological Seminaries by Educational Committee under Holy Synod in Second Half of 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries (Based on Materials of Audit Reports)

UDK 271.2-754-9:026(091)

DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_267

EDN LXQPLQ



*Abstract:* The issues of monitoring activities of the Holy Synod's Educational Committee are currently an extremely interesting challenge for research. The article analyzes the state of libraries of secondary theological educational institutions in the 2nd half of the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries in the context of monitoring the book content by the central government. The main source is the materials of revisions of theological educational institutions, stored in the funds of the Educational Committee in the Russian State Historical Archive (F. 802). The history of the development of libraries in regional theological schools has so far been and remains a relevant topic for research, while monitoring their activities by higher church authorities has not been the subject of detailed study and characterization. The purpose of this study is to determine the role of auditors in the formation of funds of seminary libraries and, hence, in the formation of a reading culture of students of theological schools. The conclusion states that during the period indicated, problems arose in theological seminaries regarding the proper development of a principle of extracurricular reading of students, because the content of the libraries of secondary theological schools did not correspond to the reading interests of students almost everywhere. For their part, the auditors of the Educational Committee were unable to significantly influence this situation, but along with that, they proposed helpful recommendations to the inspection to settle the problem in question.

*Keywords:* Educational Committee under the Holy Synod, audits, theological educational institutions, theological seminaries, libraries, K. P. Pobedonostsev.

*About the author:* **Hegumen Ferapont (Shirokov Pavel Fedorovich)**

Candidate of Theology; Vice Rector for Students Formation, Associate Professor of the Department of Church and Historical Disciplines at the Vologda Theological Seminary; Doctoral Student of the Church-wide Postgraduate and Doctoral Programs named after Saints Cyril and Methodius Equal-to-the-Apostles.

E-mail: [ierom.ferapont@yandex.ru](mailto:ierom.ferapont@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5514-9193>

*For citation:* Ferapont (Shirokov), hegumen. Monitoring the State of Libraries in Theological Seminaries by Educational Committee under Holy Synod in Second Half of 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries (Based on Materials of Audit Reports). *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 267–274.

The article was submitted 28.08.2024; approved after reviewing 19.09.2024; accepted for publication 20.10.2024.

Очередная реформа духовного образования 1867 г. способствовала подчинению духовных школ требованиям нового устава, в котором в числе прочего были заложены основные идеи культурного и эстетического воспитания будущих пастырей. В данном отношении важное значение приобретали библиотеки семинарий, в которых формировались фонды книг, чаще всего ранее недоступных для широкого круга читателей, в особенности в отдаленных губерниях<sup>1</sup>. До указанной реформы формирование фондов библиотек духовных школ находилось полностью в ведении епархиальной власти, от предпочтений которой и зависело состояние семинарских книгохранилищ. С 1867 г. в каждой семинарии имелись фундаментальная и ученическая библиотеки, которые, согласно уставу семинарий, должны были быть укомплектованы минимально необходимым составом учебных пособий и литературы, причем не только на русском, но и на иностранных языках (см.: (Уставы, 1867, 30)). Формировать фонды должно было правление семинарии, при этом ректор нес непосредственную ответственность за состояние фундаментальной библиотеки, а инспектор следил за ученической, которая нуждалась в наибольшем контроле. По сути, фундаментальная библиотека существовала для преподавателей, в то время как учащиеся могли получать книги только с разрешения наставников «при условии непосредственной связи с изучаемыми предметами» [Елизарова, 2004, 18]. При этом Св. Синод своими определениями регулярно указывал на необходимость строгого контроля за выдачей книг воспитанникам, что со стороны последних традиционно вызывало ропот. Так, уже по окончании Вологодской семинарии Евгений Грязнов писал: «само начальство наше тогда не слишком поощряло пристрастие обучаемого юношества к прелестям светской литературы и радело больше в сторону духовного просвещения и церковного красноречия» [Грязнов, 1903, 97].

С течением времени высшее церковное руководство стало обращать все более пристальное внимание именно на ученические библиотеки, из которых воспитанники могли свободно получать книги. Ввиду того, что в большинстве духовно-учебных заведений существовали достаточно жесткие рамки, регламентировавшие доступ воспитанников в ученические библиотеки, зачастую они формировались учениками самостоятельно, а следовательно, нелегально (см.: [Сушко, 2010, 49]). Собственно, об этом свидетельствовали и материалы ревизий духовно-учебных заведений: ревизоры обнаруживали влияние внешних мыслей, в частности, в ученических сочинениях, в которых встречались идеи и размышления из книг, отсутствовавших в библиотеках семинарии. На основании отчетов о ревизии Учебный комитет и Св. Синод вырабатывали меры по искоренению влияния подпольных книг: так, в 1872 г. были утверждены разработанные Комитетом правила формирования книг ученических библиотек (см.: [Прибавление, 1872, 143]). «Ввиду того, что ученики нередко читали книги, не соответствующие их возрасту и целям духовного образования, предписывалось, чтобы книги в ученических библиотеках вновь были пересмотрены наставниками, а новые книги впредь выписывались только с одобрения преподавателей» [Ферапонт Широков, 2022, 223].

С приходом на должность обер-прокурора К. П. Победоносцева начинается период т. н. «контрреформ», которые коснулись и положения духовно-учебных заведений (см.: [Сухова, 2012, 345]). Синодальные указы определяли введение строгого контроля за внеклассным чтением воспитанников семинарий, а также за состоянием библиотек. «Из них изымались выходявшие ранее журналы либерального направления, книги Н. Г. Помяловского, И. М. Сеченова, М. Е. Салтыкова-Щедрина, Н. А. Добролюбова, Н. А. Некрасова, Д. И. Писарева, Виктора Гюго. За чтение этих книг семинаристов сажали в карцер» [Федоров, 2003, 116]. После введения в действие нового устава духовных семинарий в 1884 г. Св. Синод предписал правлениям духовно-учебных

<sup>1</sup> Так, библиотека Вологодской семинарии являлась крупнейшим книгохранилищем в Вологде. Ревизор Учебного комитета П. Ф. Полянский в 1910 г. отметил, что Вологодская губерния является краем, значительно отдаленным от культурного центра. В связи с этим в семинарии многие учащиеся впервые встречались с библиотекой. См.: РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 244. Л. 38 об.

заведений вести самое бдительное внимание за выдачей книг. Распорядительному собранию определялось организовывать комиссии для проведения регулярных (не реже двух раз в год) ревизий состояния ученических библиотек, по итогам которых книги, которые не должны находиться в свободном доступе у учащихся, предписывалось передавать в фундаментальную библиотеку. Об итогах ревизий определялось сообщать епархиальному архиерею. Ввиду того, что при передаче книг из ученической библиотеки в фундаментальную зачастую встречались случаи расхищения книг, Св. Синод в 1887 г. постановил усилить «бдительное наблюдение и охранение» библиотек со стороны семинарского начальства. Книги из фундаментальных библиотек не должны были выдаваться без письменного разрешения преподавателя, а сами разрешения должны были строго контролироваться ректором семинарии (см.: [Отчет, 1887, 203–204]). Сам обер-прокурор при посещении духовно-учебных заведений лично знакомился с фондами семинарских библиотек и указывал на необходимость более строгой регламентации выдачи книг учащимся, так как в противном случае «могут получиться вредные от чтения результаты» [Прибавление, 1891, 242].

Непосредственный контроль за исполнением синодальных определений возлагался на ревизоров Учебного комитета, которым в ходе проведения инспекций духовно-учебных заведений предписывалось обращать наибольшее внимание на состояние библиотек и в отчете по итогам ревизии подробно указывать на положение дел в данном отношении. Собственно, на основании отчетов ревизоров впоследствии формировались все синодальные определения, регламентирующие функционирование библиотек духовных школ. Как показали первые ревизии, после реформы положение в семинариях требовало вмешательства. В Воронежской семинарии в ходе ревизии в 1886 г. И. К. Зинченко обнаружил сочинение воспитанника на тему «Плата за требоисполнение как источник недоразумений между священником и прихожанами». В заголовке сочинения было написано: «Поп дерет с живого и мертвого». При детальном изучении ситуации удалось установить, что и другие ученики писали сочинения подобного рода, а источником данных мыслей было внеклассное чтение учащихся: в сочинениях они прямо указывали на книги, которых не было в библиотеке семинарии (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1886. Д. 17. Л. 48). Ректор семинарии архим. Димитрий (Самбикин) лично проверял сочинения и указывал, что у воспитанников младших классов в письменных работах не было протестных мыслей, в то время как у учеников 4 и 5 классов отмечалось «превратное умственное развитие». Ревизор обследовал состояние ученической библиотеки и не обнаружил в ней запрещенных книг, которые были изъяты по указу Св. Синода по итогам предыдущей ревизии, которую также проводил И. К. Зинченко в 1874 г. Ревизор отмечал, что полностью отменить получение книг из других библиотек представлялось невозможным, однако наставникам следовало поощрять чтение книг для сочинений, а следовательно, следить за внеклассным чтением (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1886. Д. 17. Л. 48). Последующая ревизия, произведенная в 1890 г. С. И. Миропольским, хоть и констатировала значительные улучшения во внутренней жизни духовно-учебного заведения, но в то же самое время отмечала, что в библиотеке были обнаружены несоответствующие книги таких авторов, как С. Вальтер, Д. Байрон, Ф. М. Достоевский («Униженные и оскорбленные», «Преступление и наказание»), И. С. Тургенева («Отцы и дети»), И. А. Гончарова («Обрыв»), Л. Н. Толстого («Анна Каренина»). В присутствии ревизора книги были изъяты и переданы в фундаментальную библиотеку (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1891. Д. 5. Л. 119 об.).

Особо пристальное внимание следовало обращать на библиотеки тех семинарий, в которых на протяжении длительного времени происходили регулярные протесты и волнения в среде учащихся. В рассматриваемый период к таким духовным школам следует отнести Могилевскую и Пермскую. В Могилевской семинарии, с 70-х гг. XIX в. отличавшейся беспокойным духом (см. об этом: [Ферапонт Широков, 2023, 322–324]), в 1892 г. в ученической библиотеке также были обнаружены сочинения И. С. Тургенева, Л. Н. Толстого, И. А. Гончарова, Ф. М. Достоевского (РГИА.

Ф. 802. Оп. 9. 1892. Д. 17. Л. 59 об.). В Пермской семинарии, которая также на протяжении долгого времени привлекала внимание центрального органа управления духовными школами регулярными протестными волнениями, С. И. Миропольский в 1891 г. отмечал, что преподаватели в вопросе внеклассного чтения были «беззаботны», выдавали книги воспитанникам неподозволительного, с точки зрения ревизора, содержания: «Новь» и «Отцы и дети» И. С. Тургенева, «Обрыв» И. А. Гончарова, «Анна Каренина» Л. Н. Толстого. Помимо вышеназванных книг имелась даже «История французской революции» (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1891. Д. 15. Л. 48). Инспектор семинарии П. С. Погоцкий пересмотрел содержание книг в ученической библиотеке, однако ревизор обнаружил наличие литературы неподозволительного содержания. Свободный доступ учеников к данным произведениям во многом формировал основу для распространения протестных идей. Ревизор писал в отчете: «Ученики еще не доросли до чтения таких сочинений, а между тем оно заключает в себе иногда одностороннее освещение фактов, а иногда и взгляды парадоксальные...» (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1891. Д. 15. Л. 48).

Часто приходилось сталкиваться с ситуацией, когда ученические библиотеки были буквально переполнены запрещенной литературой, что отчетливо свидетельствовало об отсутствии должного надзора со стороны инспекции. В 1886 г. в Смоленской семинарии С. И. Миропольский в ходе очередной ревизии вынес отрицательное суждение об инспекторе П. И. Черепнине, что основывал в том числе и на факте недосмотра по отношению к ученической библиотеке. Внеклассное чтение в семинарии было неорганизовано и бесконтрольно, а инспектор, который заведовал библиотекой, даже не знал общего количества книг: он заявил, что библиотеку он не принимал и не несет за нее ответственность. «Такого отношения к казенной собственности, — отмечает ревизор в отчете по итогам ревизии, — в начальствующем лице необычно» (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1886. Д. 6. Л. 36 об.). После получения синодального указа от 8 апреля 1884 г. об изъятии несоответствующих книг из ученических библиотек инспектор убрал только те книги, которые были прописаны в указе, а именно труды Н. А. Некрасова, М. Е. Салтыкова-Щедрина, Ф. М. Решетникова и так далее, но не пересмотрел другие книги. Ревизор обнаружил в ученической библиотеке труды Н. Г. Чернышевского, Ж. Ж. Руссо, полные собрания сочинений И. С. Тургенева, И. А. Гончарова, Ф. М. Достоевского. С. И. Миропольский сделал строгое предписание о пересмотре библиотеки, упредив, что в ином случае инспектор будет привлечен к ответственности. В квартире воспитанников ревизор также обнаружил сочинение И. С. Тургенева «Отцы и дети» из фундаментальной библиотеки семинарии, что свидетельствовало о том, что инспектор не следил за чтением книг семинаристами (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1886. Д. 6. Л. 36 об.). Ввиду общего отрицательного отзыва о нем ревизора Учебный комитет определил сделать инспектору «по сему предмету надлежащее внушение» (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1886. Д. 6. Л. 36 об.).

Такая же ситуация была в Кишиневской епархии: по указу Св. Синода от 7 мая 1884 г. были изъятые запрещенные книги, но вся библиотека не пересмотрена, вследствие чего в 1885 г. ревизор С. И. Миропольский обнаружил в ней «Отцы и дети» И. С. Тургенева, «где в сочувственных образах являются представители современного нигилизма и хождение в народ с целью политической пропаганды», а также произведения Н. С. Лескова, в которых, по замечанию ревизора, имела место вражда против иерархии (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1885. Д. 8. Л. 44 об.). В Рязанской семинарии И. К. Зинченко в ходе ревизии в 1888 г. обнаружил, что воспитанники читали подпольную литературу, что легко можно было установить через знакомство с их сочинениями. В ученической библиотеке имелось полное собрание сочинений Л. Н. Толстого, о чем ревизор отметил в отчете следующее: «Известно, что мирозерцание автора „Война и мир“ прямо противоположено мирозерцанию верующих в провидение и что этот поэт-мыслитель отрицает православную догматику» (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1888. Д. 23. Л. 129 об.). При этом, по анализу, произведенному ревизором, было очевидно, что произведения Л. Н. Толстого пользовались наибольшей популярностью.

В подтверждение своих слов И. К. Зинченко приводит статистику получения воспитанниками из библиотеки книг, расположенных в каталоге на букву «Т», из которой следует:

Свт. Тихон Задонский	1
Протоиерей Иоанн Толмачев	10
«Троицкие листки»	6
«Труды Киевской ДА»	25
Толковый апостол	1
Л. Н. Толстой	111

Ревизор предписал обратить внимание на состояние библиотеки, в том числе и фундаментальной, в которой обнаруживались раскольнические книги.

В отдельных семинариях ревизоры вынуждены были констатировать, что правление не относилось должным образом к предписаниям предыдущей ревизии в отношении состояния семинарских библиотек. В 1887 г. в Псковской семинарии М. Х. Григоревский в ходе ревизии обнаружил, что несмотря на то, что в 1881 г. ревизия предписала привести в порядок семинарские библиотеки, на момент очередной ревизии данное требование не было выполнено: была составлена особая комиссия для этой цели, но ввиду частой смены ректоров в конечном итоге ничего не было сделано (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1887. Д. 11. Л. 15 об.).

Наиболее сложным традиционно было положение в окраинных епархиях, где возникали разногласия по национальному вопросу. В Тифлисской семинарии П. Ф. Полянский в ходе ревизии в 1909 г. отмечал, что наибольшей популярностью в духовной школе пользуется русская литература таких авторов, как А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, Л. Н. Толстой, Н. В. Гоголь, Д. В. Григорович. Меньший интерес вызывали иностранные произведения: Д. Байрон, У. Шекспир, Ф. Шиллер. Однако воспитанники часто предъявляли требование о выдаче книг по социальным и политико-экономическим вопросам и выражали недовольство их отсутствием. Причиной этому было то обстоятельство, что прежний заведующий библиотекой выдавал книги, которые можно было читать, по мнению ревизора, только образованным, а не революционно настроенным ученикам Тифлисской семинарии: «Историю русской интеллигенции» Д. Н. Овсянникова-Куликовского, книги по истории Реформации. Причем некоторые из книг учениками назад не возвращались (РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1909. Д. 265. Л. 21 об.). Учебный комитет предписал правлению семинарии проявлять строгость и разборчивость в данном отношении, а также обратить особое внимание на новопоступивших студентов, которые чаще всего были замечены в протестах.

В тех семинариях, где инспекция должным образом следила за состоянием библиотек, подобных инцидентов не было. В частности, в Казанской семинарии трудами ректора прот. Никифора Каменского и инспектора А. Ф. Зеленецкого еще в 1881 г. была создана особая комиссия, которая периодически осматривала ученическую библиотеку и исключала запрещенную литературу (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1885. Д. 18. Л. 44). В Пензенской семинарии, отмечал в 1887 г. ревизор И. К. Зинченко, еще в 1885 г. из библиотеки были изъяты сочинения И. С. Тургенева, Ж. Верна, Д. В. Григоровича и других авторов (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1887. Д. 16. Л. 18). Относительно Олонецкой семинарии в 1888 г. С. И. Миропольский подчеркивал, что состояние ученической библиотеки можно было признать удовлетворительным, так как семинарское начальство приняло все необходимые меры, чтобы среди учеников не было недозволенных книг (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1888. Д. 6. Л. 25 об.). В целом в тех семинариях, где ученические библиотеки находились под должным контролем инспекции, наблюдалось отсутствие широкого распространения протестных идей, однако должным образом и полноценно контролировать внеклассное чтение не представлялось возможным

ввиду того, что в абсолютном большинстве духовных школ имелось значительное количество квартирных воспитанников, которые не находились под постоянным контролем со стороны инспекции.

Важное значение придавалось также и роли преподавателей в организации внеклассного чтения: относительно Саратовской семинарии П. И. Нечаев указывал на правильный подход в данном отношении: каждый из преподавателей составлял по своему предмету список книг, рекомендованных для чтения (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1891. Д. 20. Л. 11 об. — 12). Данную меру ревизор предлагал для повсеместного применения во всех духовно-учебных заведениях.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что в рассматриваемый период в духовно-учебных заведениях возникают существенные проблемы в отношении правильного формирования принципа внеклассного чтения учащихся. Это было связано прежде всего с тем, что содержание библиотек средних духовных школ практически повсеместно не соответствовало читательскому интересу воспитанников, находившихся под влиянием общественного подъема и революционных движений. Усиление контроля за чтением книг со стороны высшего церковного начальства привело к созданию подпольных библиотек, через которые только усилилось распространение протестных идей. По мнению историка О. Д. Поповой, в рассматриваемое время «процесс формирования читательской культуры был полон трагизма и противоречий, что было обусловлено сложностью эпохи и самим социальным статусом детей духовенства» [Попова, 2018, 609].

## Источники и литература

### Источники

1. Грязнов (1903) — *Грязнов Е.* Из школьных воспоминаний бывшего семинариста Вологодской семинарии. Вологда, 1903. 251 с.

2. Отчет (1887) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1887. СПб., 1889.

3. РГИА — Российский государственный исторический архив.

Ф. 802. Оп. 10. 1909. Д. 265: Учебный комитет при Синоде. По отчету статского советника Полянского о произведенной им в 1908/1909 учебном году ревизии духовно-учебных заведений Грузинского экзархата.

Ф. 802. Оп. 10. 1910. Д. 244: По отчету статского советника Полянского о произведенной им в 1909–10 учебном году ревизии духовно учебных заведений Вологодской епархии.

Ф. 802. Оп. 9. 1885. Д. 18: Учебный комитет при Синоде. О ревизии в 1885 году статским советником Григоревским духовно-учебных заведений Казанской епархии.

Ф. 802. Оп. 9. 1885. Д. 8: Учебный комитет при Синоде. О ревизии в 1885 году статским советником Миропольским духовно-учебных заведений Кишиневской епархии.

Ф. 802. Оп. 9. 1886. Д. 17: Учебный комитет при Синоде. О ревизии действительным статским советником Зинченко духовно-учебных заведений Воронежской епархии.

Ф. 802. Оп. 9. 1886. Д. 6: Учебный комитет при Синоде. О ревизии статским советником Миропольского в 1886 году в духовно-учебных заведениях Смоленской епархии.

Ф. 802. Оп. 9. 1887. Д. 11: Учебный комитет при Синоде. О ревизии действительным статским советником Григоревским в 1887 году духовно-учебных заведений Псковской епархии.

Ф. 802. Оп. 9. 1887. Д. 16: Учебный комитет при Синоде. О ревизии действительным статским советником Зинченко в 1887 году духовно-учебных заведений Пензенской епархии.

Ф. 802. Оп. 9. 1888. Д. 23: Учебный комитет при Синоде. О ревизии действительным статским советником Зинченко в 1888 году духовно-учебных заведений Рязанской епархии.

Ф. 802. Оп. 9. 1888. Д. 6: Учебный комитет при Синоде. О ревизии действительным статским советником Миропольским в 1888 году духовно-учебных заведений Олонецкой епархии.

Ф. 802. Оп. 9. 1891. Д. 15: Учебный комитет при Синоде. По отчетам действительного статского советника Миропольского, о произведенной им ревизии духовно-учебных заведений Пермской епархии в 1891 г.

Ф. 802. Оп. 9. 1891. Д. 20: Учебный комитет при Синоде. О ревизии действительным статским советником Нечаевым в 1890/1891 учебном году духовно-учебных заведений Саратовской епархии.

Ф. 802. Оп. 9. 1891. Д. 5: Учебный комитет при Синоде. О ревизии действительным статским советником Миропольским в 1890/1891 учебном году духовно-учебных заведений Воронежской епархии.

Ф. 802. Оп. 9. 1892. Д. 17: Учебный комитет при Синоде. О ревизии действительным статским советником Миропольским в 1891/1892 учебном году духовно-учебных заведений Могилевской епархии.

4. Уставы (1867) — Уставы и штаты духовных семинарий и училищ, высочайше утвержденные 14 мая 1867 года. СПб., 1867. 84 с.

## Литература

5. Елизарова (2004) — *Елизарова Н. В.* Библиотеки сословно-профессиональных учебных заведений духовного ведомства Западной Сибири (конец XIX — начало XX вв.) // Омский научный вестник. 2004. № 4. С. 17–20.

6. Попова (2018) — *Попова О. Д.* Читательский интерес семинаристов в период общественного подъема во второй половине XIX — начале XX века // Обсерватория культуры. 2018. Т. 15. № 5. С. 608–620.

7. Прибавление (1872) — О правилах касательно устройства ученических библиотек // Прибавления к Московским епархиальным ведомостям. 1872. № 33. С. 143.

8. Прибавление (1891) — Посещение гор. Вологды г. обер-прокурором Святейшего Синода К. П. Победоносцевым // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. 1891. № 16. С. 242.

9. Сухова (2006) — *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М.: ПСТГУ, 2006. 659 с.

10. Сушко (2010) — *Сушко А. В.* Духовные семинарии в пореформенной России. 1861–1884 гг. СПб.: Петроцентр, 2010. 256 с.

11. Федоров (2003) — *Федоров В. А.* Русская православная церковь и государство. Синодальный период 1700–1917. М., 2003. 480 с.

12. Ферапонт Широков (2022) — *Ферапонт (Широков), иером.* Вологодская духовная семинария во второй половине XIX — начале XX века. Вологда, 2022. 412 с.

13. Ферапонт Широков (2023) — *Ферапонт (Широков), иером.* Архиепископ Николай (Зиоров) в отчетах ревизоров Учебного комитета при Святейшем Синоде // Христианское чтение. 2023. № 3. С. 319–326.

---

*Протоиерей Константин Костромин*

## Православные эстонцы начала XX века — законоучители Петербургской епархии

УДК [271.2-772(470.23-25)-472(=511.113):373(091)]:930.2  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_275  
EDN NFHZZX



*Аннотация:* История вовлечения православных эстонцев в педагогическую деятельность столичного региона до сих пор не привлекала внимания ученых. Данные из отчетов благочиния эстонских приходов Петербургской епархии позволяют нарисовать краткие портреты наиболее ярких законоучителей. Архивные фонды учебных заведений Петербурга содержат много данных о педагогической деятельности священнослужителей столичного русско-эстонского прихода, особенно протоиерея Павла Кульбуша (будущего священномученика Платона Ревельского) и священника Александра Паляра. Их педагогические успехи оказались на удивление масштабными.

*Ключевые слова:* История Русской Церкви, Санкт-Петербургская епархия, церковно-приходские школы, Закон Божий, петербургские эстонцы, благочиние, начальное образование, протоиерей Павел Кульбуш.

*Об авторе:* **Протоиерей Константин Александрович Костромин**

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

E-mail: k.a.kostromin@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8511-3431>

*Для цитирования:* Костромин К., прот. Православные эстонцы начала XX века — законоучители Петербургской епархии // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 275–287.

Статья поступила в редакцию 27.09.2024; одобрена после рецензирования 28.10.2024; принята к публикации 16.11.2024.

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

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

**No. 1**

**2025**

---

*Archpriest Konstantin Kostromin*

**Orthodox Estonians of Early 20<sup>th</sup> Century –  
Law Teachers of St. Petersburg Diocese**

UDK [271.2-772(470.23-25)-472(=511.113):373(091)]:930.2  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_275  
EDN NFHZXX



*Abstract:* The history of involvement of Orthodox Estonians in the pedagogical activity of the capital region has not attracted academic attention so far. Thanks to the data of the reports of the deanery of Estonian parishes of St. Petersburg diocese it is possible to briefly portray the most outstanding law teachers. The archival funds of educational institutions in St. Petersburg contain much information about pedagogical activities of the clergy of the Russian-Estonian parish in the capital, especially Archpriest Pavel Kulbush (martyr Platon of Revelsk later on) and Priest Alexander Paklyar. Their pedagogical achievements turned out to be surprisingly wide-ranging.

*Keywords:* history of the Russian Church, St. Petersburg diocese, parish schools, Law of God, St. Petersburg Estonians, deanery, primary education, Archpriest Pavel Kulbush.

*About the author:* **Archpriest Konstantin Alexandrovich Kostromin**

Candidate of Historical Sciences, Candidate of Theology, Vice-Rector for Theological Studies, Associate Professor of the Department of Church History at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: k.a.kostromin@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8511-3431>

*For citation:* Kostromin K., archpriest. Orthodox Estonians of Early 20<sup>th</sup> Century – Law Teachers of St. Petersburg Diocese. *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 275–287.

The article was submitted 27.09.2024; approved after reviewing 28.10.2024; accepted for publication 16.11.2024.

Как известно, духовенство дореволюционной России активно участвовало в образовательно-просветительской деятельности в качестве законоучителей в средних учебных заведениях. Примерно на 135 тыс. учебных заведений Российской империи в 1914 г. (Статистический ежегодник 1915, 1916, 144) приходилось 110 тыс. причетников [Лавицкая, 2009, 39], что предполагало, что практически весь причт империи (не только священники) был вовлечен в педагогический процесс. Особенно тесной взаимосвязь духовенства и школы была в городе.

В Петербурге в преподавании Закона Божия было занято практически все духовенство. Законоучители Петербурга распределялись по всем учебным заведениям посредством сношений учебных заведений или их головных организаций с духовной консисторией, подчинялись в первую очередь архиерею, а уже затем, через несколько инстанций, Министерству народного просвещения (см. подр.: [Трофимов, 2020а, 73–75]). Это говорит о том, что назначение всех священно- и церковнослужителей на законоучительские места распределяло епархиальное начальство, и хотя на назначение могло повлиять желание самого священника или руководство учебного заведения (чаще всего назначения были согласованы), епархиальное начальство, включая архиерея, могло решить вопрос с назначением по своему усмотрению.

При том что образ законоучителя был сильно дискредитирован как в общественной публицистике XIX в. [Синельников], так и в советской научной, популярной и художественной литературе, существует достаточно примеров и исключительно высокого качества преподавания Закона Божия (см., напр.: [Синельников, 2010, 263–264; Трофимов, 2020б, 220–222; Трофимов, 2022, 14–17]). Учительское дело среди православных эстонцев Петербургской епархии оказалось одним из наиболее успешных, и удивительно, что до сих пор оно не только не изучено, но даже почти не упоминается в научной литературе.

Особенность постановки вопроса обусловлена тем обстоятельством, что эстонцы в дореволюционный период были крайне ограничены в возможностях получить богословское образование, хотя необходимость его получения ощущалась все сильнее (см. подр.: [Пярт, 2018, 240–245]). Поступление на теологический (лютеранский) факультет Дерптского университета для эстонцев было малодоступно, так как там обучались почти исключительно немцы, православный же факультет там появится позднее, после 1917 г. (см.: [Vööbus, 1963, 20–24]). Только с 1907 г. было разрешено преподавание в Дерпте практического богословия на эстонском и латышском языках (РГИА. Ф. 1276. Оп. 3. Д. 773). Рижская семинария была небольшим учебным заведением, и выпускники ее могли оказаться в Петербургской губернии почти исключительно в рамках формирования благочиния эстонских приходов. Преподавание в ней также не велось на эстонском или латышском, хотя процент обучающихся эстонцев и латышей постепенно рос в последние три десятилетия XIX в. Выпускники же семинарии, получившие академическое образование, были крайне немногочисленны, к тому же существовала практика распределять их из столичного региона. Были еще учительские семинарии, выпускники которых в подавляющем большинстве оставались в Прибалтике (см. об этом: [Шор, 2020, 107–128]). Однако потребность в школьном деле была в столичном регионе высока (см.: [Костромин, 2023]). Таким образом, вставал вопрос, во-первых, о замещении должностей учителя Закона Божия в эстонских школах и, во-вторых, о возможностях для эстонцев в преподавании Закона Божия в иных учебных заведениях. В столичном регионе сложилась целая православная эстонская диаспора, которая была требовательна в вопросе языка (см.: [Костромин, 2024]); прежде всего требование к использованию языка касалось богослужения и школьного дела.

## **Учителя Закона Божия в эстонских церковно-приходских школах**

Первостепенным делом отдельного эстонского прихода, учрежденного в Петербурге в 1894 г., было открыть свою церковно-приходскую школу. Она была открыта в 1896 г. (Отчет братства за 1898–1899, 1900, 19), и первоначально в ней преподавал сам

молодой настоятель **священник Павел Кульбуш**. В 1899 г. организация педагогических инициатив храма была передана в руки переведшегося из Эстляндии в петербургский эстонский приход **диакона Карпа Эльба** [Нестор Кумыш, 2003, 170–171]. Но уже 1900 г. была открыта вакансия в причт эстонского прихода Санкт-Петербурга для совмещения должностей псаломщика и учителя в эстонской школе. В прошении на имя митр. Антония (Вадковского) свящ. Павел Кульбуш писал, что «второй псаломщик должен жить в школе и заведовать ею», поскольку «первый имеет обязанности в церкви и приходе» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 115. Д. 1535. Л. 2). На такую вакансию был взят выпускник Дерптской учительской семинарии **Константин Пуу**, переведенный в духовное сословие и имевший псаломнический опыт на приходах в Пюхтице, Геймадре, Каролене и Феллине. В 1913 г. наблюдатели за деятельностью церковно-приходских школ Петербурга упомянули Пуу в числе «наиболее хороших преподавателей» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 63. Л. 197; Отчет наблюдателя в 1912–1913, 61). Отец Карп оставался в школе одним из преподавателей [Чижов, Алексеев, 1989, 138–139].

Первоначально, пока школа действовала в съемном помещении, возможность ее роста была сильно ограничена. После того как она переехала в 1904 г. в братский дом, ее возможности сильно выросли и численность учащихся резко увеличилась. Это привело к необходимости найти еще одного законоучителя, каковым с 10 января 1905 г. стал второй **священник** Исидоровского храма **Александр Викентьевич Пакляр**. Выпускник Рижской духовной семинарии 1894 г. (он учился на четыре года позже настоятеля) имел довольно богатый педагогический опыт: он служил псаломщиком и учителем церковно-приходской школы Суйсленской церкви Рижской епархии с 1894 по 1897 г., когда был рукоположен в сан священника. Затем стал законоучителем и заведующим всех школ Лаймъяльского прихода с 2 февраля 1897 по 2 марта 1898 г., затем — священником Лайкарской церкви и заведующим всех школ прихода — с 6 марта 1898 по 1900 г., священником Подисской церкви и заведующим всех школ прихода — с 1900 по 1904 г., когда был принят в Петроградскую епархию и определен в эстонский приход (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 725. Л. 1 об.).

О законоучителях — преподавателях школ при приходах епархии вне границ столицы, сохранились довольно отрывочные сведения. Как известно, школы (в разные годы неодинаково) действовали при эстонских приходах в Луге, Нарве, Кронштадте, Гатчине, Клопицах, Заянье и Волгово, и в основном школами занимался причт (см. об этом: [Костромин, 2023, 199–200]; список храмов и состав причтов см.: [Костромин, 2019а, 199–201]). Главной проблемой, которая очевидна из отчетов о. Павла Кульбуша в консисторию, был кадровый голод. Еще в 1900 г. он отмечал отсутствие толковых учителей или же проблемы с организацией школьного дела. При этом в отчетах он отмечал качественное улучшение и рост школ или же их деградацию, сокращение и закрытие, но при этом почти не упоминал самих законоучителей (иногда отмечал лишь, что имеется учитель или преподает причт<sup>1</sup>).

С некоторыми не очень умелыми педагогами ему пришлось работать все время пребывания в Петербургской епархии, например с псаломщиком-диаконом Иосифом Лавреньевым, 30 лет прослужившим в эстонском приходе Кронштадта, качества которого еще первоначально в 1900 г. о. Павел охарактеризовал как «неопытность в школьном деле и малограмотность» (при знании эстонского языка) (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 92. Д. 13. Л. 279–298. Цитата — Л. 288). Судя по всему, более чем за 15 лет служения он не сильно преуспел в педагогическом искусстве. Школой занимался в Кронштадте И. Якобсон (см.: [Костромин, 2023, 200]). Тяжело закончилось сотрудничество в Клопицкой школе с учителем Г. Вахтом. «...Отчего смута? — писал о. Павел в одном из отчетов. — Вся заведена уволившимся псаломщиком Вахтом. Поведение его, заторное и нечистое, когда не удалось исправить и покрыть его христианскими мерами

<sup>1</sup> Редкий случай — в отчете за 1909 г. упомянуто, что «назначили И. Сикка в Кронштадтск. эст. школу (окончил рижское духовное училище)» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 102. Д. 40. Л. 414–414 об.; Отчет наблюдателя в 1908–1909, 1909, 13–14).

кротости и вразумления, потребовало, во избежание соблазна, удаления его. Но кто ныне блуд считает уже и за грех, особенно для молодых людей, неженатых? Поднялась деревенская молодая кампания псаломщика, присоединились пресловутые клопицкие „освободители“, так называемые местные интеллигенты, и начали писать прошения. Выжили-де русского иерея, для них неудобного (о. Сергия Тихомирова), выживем и этого» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 100. Д. 44. Л. 1 об.).

Однако встречались и хорошие педагоги, которые иногда отмечались и на общепархиальном уровне. Так, в 1909 г. особенно хорошо потрудился законоучитель Гатчинской Успенской эстонской церкви Царскосельского уезда **священник Карп Ламберг** (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 102. Д. 40. Л. 414 об.; Отчет наблюдателя в 1908–1909, 1909, 14). Отец Карп родился 15 сентября 1876 г., окончил Рижскую духовную семинарию по второму разряду в 1898 г. С 8 июля 1898 г. служил псаломщиком в Феллинской церкви Рижской епархии, с 17 октября 1902 по 1919 г. — в Гатчинском эстонском приходе Петербургской епархии (с 1904 г. — председатель местного эстонского церковно-приходского попечительства). С 1907 г. трудился законоучителем Гатчинского женского городского училища и Мозинского министерского училища, заведовал и был законоучителем местной эстонской церковно-приходской школы (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 106. Д. 47. Л. 4 об.). В 1920 г. переехал на приход св. Захарии и Елизаветы в городе Ряпина в Эстляндии, в 1927 г. возведен в сан протоиерея, скончался 8 мая 1931 г. [Lemberg].

В 1913 г. в числе «наиболее потрудившихся» заведующих школами и законоучителей, помимо о. Карпа Ламберга, были названы также **священник Иоанн Гаусвальтер**, служивший в эстонском приходе Луги, и **священник Константин Колчин**, всю жизнь прослуживший в Нарве (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 63. Л. 191; Отчет наблюдателя в 1912–1913, 49). Последнему отец Павел Кульбуш дал яркую характеристику, хорошо дополняющую его портрет [Колчин]: «Но что же такое сам о. Колчин? Это человек характера независимого, прямого, если угодно — есть гордость, не в худом смысле, а в виде сильно развитого самосознания; замечается некоторого рода брезгливость по отношению к делам в нравственном отношении сомнительным; если на него идут натиском или с нечестными средствами, он скорее смолчит и отойдет, но отвечать тем же побрезгует. Исключаются, конечно, случаи, когда человек совершенно может быть выведен из себя. Ума и тактичности, юношеского благородного пыла у него больше, чем сколько нужно для провинциального иерея; церковь, богослужения он любит искренне. ...Нарва, жители города его держат в большой чести. Центр промышленной Нарвы — тамошние мануфактуры, и законоучитель в школе их, по избранию администрации — он. Он же руководитель общества трезвости при мануфактуре, по выбору трезвенников. Городская дума, из всех нарвских иереев, именно его, несмотря на то, что не на русском приходе, избрала в комиссию по заведыванию благотворительными капиталами города и в Совет Дома Трудолюбия. Наконец, соборный причт формально жалуется на то, что о. Колчин исправляет требы у русских. Это правда, и не только у прихожан их, но даже у военных. *Indeira*<sup>2</sup>. В Нарве иереев конечно много для такого городка, и стоит одному лишь выделиться, как другим уже тесно. Но факт тот, что о. Колчин для Нарвы более, чем рядовой священник» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 100. Д. 44. Л. 3–3 об.). Еще до открытия церковно-приходской школы в Нарве о. Павел видел заведующим и законоучителем в ней только о. Константина (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 92. Д. 13. Л. 279–298, особ. Л. 288).

Еще одним ярким священником-законоучителем был **священник Николай Симо**, будущий новомученик, настоятель эстонской Крестовоздвиженской Кронштадтской церкви, преподаватель с 1897 г. Законоучителем в школе при приходе он трудился с 1901 г., а с 1907 г. стал заведующим и всей школы (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 107. Д. 47. Л. 2 об.). В этом ему помогала полученная в 1902 г. степень кандидата богословия, а также преподавательская деятельность вне храма [Нестор Кумыш, 2003, 200].

<sup>2</sup> Начало весьма употребительной в то время крылатой латинской фразы *Inde irae et lacrimae* — «Отсюда гнев и слезы» (Ювенал, «Сатиры», I, 165), записанное автором слитно.

## Эстонцы как педагоги вне эстонских школ

Сразу после определения священником в новообразованный эстонский столичный приход священник Павел Кульбуш был определен законоучителем в **Литейную женскую гимназию** Петербурга (Бассейная ул. (ныне — ул. Некрасова), 15) [Пашкова, 2015, 227], где и преподавал с 15 сентября 1895 г. по 1917 г. (ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 931. Л. 12). Основной состав учащихся — дочери дворян и чиновников. Отцу Павлу приходилось довольно далеко ездить, так как сначала он снимал квартиру на Серпуховской улице (см.: [Костромин, 2019б, 200]), а затем переехал в братский дом при своем храме на Екатерингофский пр. (ныне — пр. Римского-Корсакова), 24. С 31 октября 1897 г. как минимум до 1907 г. о. Павел входил в состав Хозяйственного комитета Литейной женской гимназии (ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 220. Л. 46; Д. 16. Л. 47а; подпись под одним из протоколов комиссии: ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 16. Л. 27 об.).

Сохранились довольно подробные сведения о его учебной нагрузке и жаловании:

	Нагрузка	Жалование
1897–1900 гг. <sup>3</sup>	16 уроков в неделю	960 руб. в год
Второе полугодие 1901–1904 <sup>4</sup> и 1907–1908 гг. <sup>5</sup>	14 уроков в неделю	840 руб.
1910 г. <sup>6</sup>	10 уроков в неделю	600 руб.
1912 г.	8 уроков в неделю	
1916 г. <sup>7</sup>	6 уроков в неделю	510 руб. (?) <sup>8</sup>
1917 г. <sup>9</sup>	8 уроков в неделю	

Как видно из таблицы, размер учебной нагрузки у о. Павла постоянно сокращался, однако и 8 уроков в неделю — это весьма заметный объем учебных занятий. Количество уроков сокращалось по мере открытия в 1900 г. благочиния эстонско-русских приходов и затем назначения о. Павла благочинным (см.: [Шкаровский, 2018; Костромин, 2019а]), освящения в 1907–1908 г. Исидоровского храма и начала активной приходской деятельности (см.: [Чижов, Алексеев, 1989, 137]), тяжелой болезнью в 1912 г. (см.: [Костромин, 2018, 48]). Весной 1917 г. учебная нагрузка о. Павла даже немного возросла, так как он взял дополнительный класс в гимназии взамен ушедшего прот. Николая Сахарова, и при этом за весенний семестр пропустил (по служебным обязанностям) всего один день — 15 апреля (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 19310. Л. 1 об. — 2). При этом в 1907–1908 г. и, нужно думать, в предшествующие годы он преподавал весь цикл Закона Божия от первого до седьмого класса. Во всяком случае, в 1907–1908 г. в нагрузке о. Павла числились все классы «б» с I до VII класса (ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 46. Л. 48, 50). Позднее, по мере сокращения нагрузки, цикл стал неполным: в 1910 г. он уже не преподавал в V и VI классах «б» (ЦГИА СПб. Ф. 271.

<sup>3</sup> ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 220. Л. 45 об., 67 об., 80 об. Остальные два законоучителя имели соответственно 8 и 4 урока за полугодие. На них приходилось 467 православных девиц. Были также два лютеранских пастора — на 17 лютеранок, две реформатки, а также один католический патер — на 12 католичек. Сохранилась и первая учебная программа свящ. Павла Кульбуша на 1896–1897 г.: (ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 34. Л. 101–102).

<sup>4</sup> ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 220. Л. 87 об., 99 об., 111 об., 119 об. Остальные два законоучителя имели соответственно 8 и 6 уроков за полугодие.

<sup>5</sup> ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 46. Л. 48, 50.

<sup>6</sup> ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 46. Л. 56.

<sup>7</sup> ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 931. Л. 12.

<sup>8</sup> Цифра посчитана исходя из штатного расписания (плата за годовой час): VIII слав. — 95 руб., II «а» и «б» — по 80 руб. (для сравнения: IV–VII классы — по 65 руб.) (ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 931. Л. 14 об.).

<sup>9</sup> ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 19310. Л. 1 об. — 2.

Оп. 1. Д. 46. Л. 56). А в 1912 г. классы перемешали: теперь у него числились I «б», VI «а», VI «б», VII «б», то есть начальный и старшие. Если сопоставлять с 1910 г., получается, что средние классы IV «б» и V «б» были закреплены за ним: в 1911-м он должен был вести Закон Божий в V и VI и в 1912-м вел его в VI и VII классах. В 1917 г. его классами были VIII славянский, II «а» и II «б» (ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 931. Л. 12). А всего православных законоучителей в 1916–1917 г. было трое (а также лютеранский пастор, католический ксендз и раввин)<sup>10</sup>. Каждый год в специальном листе делалась запись о прохождении курса<sup>11</sup>. При этом ездить в гимназию приходилось практически ежедневно. Вот пример расписания уроков на 1916 г. у о. Павла (6 уроков в неделю) (ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 931. Л. 19 об., 20 об.):

	VIII слав.	II «а»	II «б»
Понедельник		3-й урок	2-й урок
Вторник	12:40–1:40		
Среда	11:00–12:00		
Суббота		4-й урок	5-й урок

Преподавание в гимназии было заметным финансовым подспорьем. Выше приведены суммы от 960 до 510 руб. годового дохода от преподавания уроков Закона Божия. Для сравнения, официальный годовой доход настоятеля русско-эстонского прихода равнялся 1200 руб. в год (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 86. Д. 33. Л. 8), а сельские законоучители Центральной России получали максимум 500 руб. (см.: [Кошина, 2017, 65]), то есть в первые годы деятельности в Петербурге школа приносила ненамного меньше, чем служение настоятелем храма. При этом в школе бывали и незапланированные денежные выплаты. Так, на Рождество 1897 г. свящ. Павлу Кульбушу было выдано 78 руб. пособия — это чуть ли не самая крупная сумма пособия (больше — 84 руб. — получил только один преподаватель, и еще один — столько же) (ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 16. Л. 8)<sup>12</sup>, за усиленные занятия в 1897 г. о. Павлу было выдано пособие в 94 руб. (такие пособия выданы только двоим) (ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 16. Л. 9). Пособие к Рождеству 1903 г. для о. Павла составило уже 90 руб. (такую сумму получили еще три преподавателя, остальные — меньше) (ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 16. Л. 38 об.). Дополнительный доход давало и участие в экзаменах. Так, за проведение экзаменов в 1903 г. ему было выдано 3 руб. 55 коп. — самый большой гонорар (такой же получило еще 7 человек из 20 преподавателей) (ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 16. Л. 33). В 1906 г. прот. Павел Кульбуш получил за экзамены 9 руб. (согласно списку — это очень мало) (ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 205. Л. 6), в 1907 г. — 23 руб. 35 коп. — больше остальных законоучителей (ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 205. Л. 12. Примеры ведомостей с подписью о. П. Кульбуша — Л. 34, 38). В 1908–1910 г. за дополнительные 10 уроков было выплачено по 50 руб. каждый (ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 46. Л. 54 об., 60 об., 62 об., 64 об.; в 1909 г. — и за первое, и за второе полугодие). Правда, начало трудовой деятельности новых законоучителей в гимназии сопровождалось, наоборот, выплатами в пользу гимназии «по случаю утверждения их на действительной службе» — 140 руб. в 1898 г. с троих законоучителей (ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 220. Л. 65 об.).

Организация учебного процесса имела и ряд формальностей. Руководство выпускало для преподавателей распоряжения, ознакомление с которыми было обязательно.

<sup>10</sup> Еще прот. Иоанн Михайлович Камнев и прот. Николай Васильевич Сахаров, все — выпускники Академии.

<sup>11</sup> ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 29. Л. 25: за 1909–1910 учебный год в 1 классе, собственно-ручно — русская церковная история; Л. 36: за 1908–1909 г. во 2 классе — история церковная — до русской. В качестве учебника был выбран учебник А. П. Мирянова. В 1912 г. среди действующих учебников числились: катехизис свт. Филарета, история Церкви, Ветхого и Нового Завета — П. Смирнова, учение о богослужении — А. Рудакова, объяснение Символа веры — Гр. Чельцова (Д. 220. Л. 141 об.).

<sup>12</sup> Есть расписка в получении. В 1898 г. к Рождеству о. Павлу пособие не выдавалось (Л. 15 об.).

Так, в 1905 г. свящ. Павлу Кульбушу, как и другим преподавателям, выдали на ознакомление «выписку действующих узаконений, которые могут иметь применение в случаях нарушения должностными лицами служебного долга» (ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 5. Л. 93 об. Имеется подпись на последнем листе). Подпись о. Павла есть и на циркуляре о запрете участвовать в революционных партиях (ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 5. Л. 120). Преподавательская деятельность предполагала, помимо проведения занятий, также посещение педагогических конференций, собиравшихся, как правило, с октября по май, иногда с периодичностью до раза в неделю (частота их увеличивалась к проведению испытаний после очередного этапа обучения). Протоиерей Павел Кульбуш довольно редко участвовал в педагогических конференциях (на них чаще всего речь шла об успеваемости и поведении, переводе и приеме воспитанниц). Подпись под протоколами или упоминание среди присутствующих сохранились под следующими датами: 3 ноября 1895 г., 12 марта, 20 декабря 1896 г., 31 октября, 19 декабря 1897 г., 26 марта, 30 октября, 18 декабря 1898 г., 5 апреля, 30 апреля, 20 мая, 21 декабря 1899 г., 21 апреля, 28 апреля, 30 мая, 12 октября 1900 г., 22 марта, 1901 г., 30 апреля, 12 сентября 1902 г.<sup>13</sup>, 31 октября 1903 г., 18 марта, 21 декабря 1904 г., 12 мая, 25 августа 1905 г.<sup>14</sup>, 15 апреля 1906 г.<sup>15</sup>, 17 марта, 18 мая 1907 г., 22 марта, 18 мая, 23 мая 1908 г., 19 марта, 15 мая, 19 декабря 1909 г., 21 мая, 25 октября, 20 декабря 1910 г., 1 марта, 17 мая, 23 августа, 20 сентября 1911 г., далее перерыв по причине болезни, 9 мая 1913 г.<sup>16</sup>, 13 марта, 13 мая, 7 ноября 1915 г., 26 августа, 21 сентября, 25 октября 1916 г., 22 марта 1917 г.<sup>17</sup> 18 февраля 1908 г. вечером о. Павел среди других законоучителей Ведомства учреждений Императрицы Марии был в Мариинской гимназии на собрании законоучителей для пересмотра программы преподавания Закона Божия (ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 16. Л. 68).

От 1903 г. сохранились сведения о преподавании свящ. Павлом Кульбушем Закона Божия и в женской гимназии А. А. Макалютиной, где он преподавал вместе с магистром богословия прот. Федором Ставровским. Вдвоем они преподавали там церковную историю, катехизис и богослужение. Надо думать, что преподавать в дополнение к основной педагогической нагрузке о. Павел стал только потому, что школа располагалась совсем близко к Литейной гимназии — на Литейном пр., 24, а затем на Басейной ул. (ныне — ул. Некрасова), 42, в соседнем квартале с гимназией. Сведений о деятельности в ней о. Павла почти нет. Гимназия просуществовала с 1900 по 1906 г. [Пашкова, 2015, 248]; (РГИА. Ф. 733. Оп. 191. Д. 1944; Ф. 759. Оп. 25. Д. 1210), в 1907 г. Макалютина вышла на пенсию (РГИА. Ф. 740. Оп. 22. Д. 201). При проверке преподавания законоучительских дисциплин в 1903 г. результаты, полученные девочками гимназии Макалютиной, были заметно выше средних по городу, а характеристика ответов

<sup>13</sup> ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 38. Л. 10 об. (здесь регулярно собирали подписи преподавателей под требования начальства — таких подписей много), 18, 33, 48 об., 59, 74, 78, 82 об., 84 об., 86 об., 93 об., 98 об., 99, 100 об., 108 об., 112 об., 130 об., 136 об.

<sup>14</sup> ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 39. Л. 10 (подпись под промежуточным решением от 30 апреля 1903 г.), 19, 27 об., 42, 48 об. (подпись о юбилее И. В. Скворцова 20 марта 1905 г.; «законоучители да благоволят сослужить» на молебне), 52 об. (подпись), 53 (подпись), 53 об., 58 об. На Л. 20–20 об. — собственноручный отчет о пройденной о. Павлом Кульбушем программе по Закону Божию; из всех законоучителей гимназии есть только его отчет.

<sup>15</sup> ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 40. Л. 15 (Л. 16 — подпись), Л. 22 и 23 (подпись, протокол от 1 ноября 1906 г.). В 1905 — нач. 1906 г. о. Павел на педагогические конференции не ходил, хотя в гимназии было беспокойно и несколько учениц объявили забастовку (Л. 1–7).

<sup>16</sup> ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 42. Л. 2, 4 об., 17 (18 — подпись), 20, 22 об. (23 — подпись), 30 об. (31 — подпись), 34, 43 об. (44 об. — подпись), 58 (58 об. — подпись), 60 (61 — подпись), 61 об., 67, 71 об., 73 об., 102 об.; Д. 43, Л. 16 (подпись, протокол от 19 декабря 1914 г.), 17 и 18 (подпись, протокол от 16 января 1915 г.). Частично сведения дублированы в: ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 39. Л. 69 об.; Д. 41. Л. 1, 3, 7 об. и слл.

<sup>17</sup> ЦГИА СПб. Ф. 271. Оп. 1. Д. 43. Л. 22 (22 об. — подпись), 34, 39 (39 об. — подпись), 47 об. (подпись, протокол от 18 декабря 1915 г.), 53 (подпись, протокол от 1 марта 1916 г.), 75 (подпись, протокол от 23 августа 1916 г.), 75 об. (76 об. — подпись), 77 (77 об. — подпись), 78, 89.

учащихся не содержала критики («отвечали свободно, правильно, помощи и ходатайства не было») (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 94. Д. 54. Л. 27 об.), что было очень высокой оценкой педагогической деятельности священников.

В 1913 г. отец Павел был отмечен в числе наиболее потрудившихся заведующих школ и законоучителей по Петербургской епархии (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 63. Л. 191; Отчет наблюдателя в 1912–1913, 1914, 49) и был внесен в список лиц, имеющих право на ношение юбилейной медали в память 300-летия Дома Романовых (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 13850. Л. 1).

Выше говорилось, что священник Александр Викентьевич Пакляр состоял законоучителем в церковно-приходской школе при эстонском приходе. Но его педагогическая деятельность в дореволюционный период была куда более широкой: помимо нее, он также с 1 сентября 1906 по 10 января 1911 г. был законоучителем в 1-м Нарвском с тремя классами женском начальном городском училище в Петрограде, с 6 октября (по другим данным — с 14 ноября) 1909 г. — образцового приюта барона Штиглица<sup>18</sup>, а также частных женских гимназий Наталии Георгиевны Прохоровой (с 1 сентября 1909 г.<sup>19</sup> по крайней мере до 1916 г. включительно (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 15184. Л. 4)<sup>20</sup>) и Зои Александровны Родионовой (с марта 1912 г. (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 725. Л. 2 об.))<sup>21</sup>. Две из этих школ располагались сравнительно близко от места проживания (а о. Александр, как только был достроен братский дом, переселился в него), а в одну из них приходилось ездить на Васильевский остров.

Истории этих учебных заведений не написаны, а 1-е Нарвское женское училище даже не упоминается в справочниках. В гимназии Н. Г. Прохоровой в 1912/1913 г. из 89 (1 полугодие) / 85 (2 полугодие) учащихся 65 / 61 были православными (при 3 католичках, 17 протестантках и 4 иудейках) (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 13496. Л. 3). В 1913/1914 г. в школе было 94 (1 полугодие) / 96 (2 полугодие) учащихся, из которых 64 / 67 православных (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 14056. Л. 2, 4). На конец учебного 1914–1915 г. в гимназии Прохоровой на о. Александра приходилось 120 учащихся православного вероисповедания (при 7 католичках, 16 протестантках и 13 иудейках) (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 15661. Л. 1 об. — 2). Он вел 2 урока в 1 классе (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 15661. Л. 2 об.).

Священник Александр Пакляр был чуть ли не единственным мужчиной-преподавателем в гимназии З. А. Родионовой. Здесь на него (старшие классы) и диак. Т. И. Спустникова (выпускник Петроградской духовной семинарии, преподавал в младших классах) приходилось 147 православных учащихся при 8 католичках, 4 протестантках и 1 иудейке в 1916 г. (во всех классах) (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1.

<sup>18</sup> Коломенская часть, Малая Мастерская ул., д. 4 (Отчет совета детских приютов за 1909, 1910, 202–203), ныне — Хоровое училище им. М. И. Глинки.

<sup>19</sup> В 1-й пол. 1909 г. были сделаны представления об открытии гимназии. В марте 1909 г. предполагался адрес: Васильевский остров, 2-я линия, д. 51, кв. 4 (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 18474. Л. 1). Сама Прохорова жила на Английском пр., д. 31, кв. 26 (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 18474. Л. 3), а в планах было пригласить законоучителем диакона Екатеринбургской церкви на Васильевском острове Александра Дубровского (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 18474. Л. 4, 6). Митрополит Антоний был не против (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 18474. Л. 7; резолюция от 19 мая 1909 г.). Однако в октябре законоучителя решили сменить. Разрешение со стороны инспектора на приглашение о. Александра Пакляра последовало 29 октября 1909 г. (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 18474. Л. 10), 13 ноября с этим согласился митрополит (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 18474. Л. 11). См. также: [Пашкова, 2015, 281–282].

<sup>20</sup> Резолюция о допуске о. А. Пакляра к преподаванию в гимназии Прохоровой (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 15184. Л. 6). Основной адрес гимназии: Васильевский остров, 7-я линия, д. 30, кв. 7 (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 15184. Л. 1).

<sup>21</sup> В отчете самой гимназии Родионовой говорится, что он преподавал с 1913 г. (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 15666. Л. 12). Там же говорится, что у Прохоровой он преподает с 1909 г. За преподавательскую деятельность 6 мая 1915 г. он получил орден Св. Анны 3 степени. Школа была открыта в 1907 г. (см.: [Пашкова, 2015, 282]). Основной адрес гимназии: Садовая ул., д. 120, кв. 6, 8 и 12 (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 15666. Л. 2).

Д. 15666. Л. 2). Отец Александр преподавал в первом полугодии 1916 г., во втором его сменил диакон Покровской церкви Тимофей Иванкович (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 15666. Л. 4, 5, 12). На нач. 1916 г. оклад о. Александра составлял 360 руб. в год (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 19389. Л. 4)<sup>22</sup>.

Характеристика, данная свящ. Александру Паκляру директором приюта И. А. Люксингером и поддержанная инспектором Санкт-Петербургского совета детских приютов В. Ф. Мушниковым, была очень высокой: свящ. Александр Паκляр «во все время своей службы оказался не только отличным преподавателем Закона Божия, но и, принимая самое усердное участие в всем, касающемся до жизни приюта, — имеет отличное влияние на нравственность детей и всегда находит возможность помочь и идти навстречу потребностям приюта». Именно за эту деятельность в 1914 г. он был награжден орденом Св. Анны 3 степени (ЦГИА СПб. Ф. 411. Оп. 3. Д. 2721. Л. 4). Положение указа Св. Синода от 31 августа 1910 г. за № 28 о религиозно-нравственном воспитании учащихся в средних школах и об участии законоучителей в сем деле «были им в полной мере исполнены» (Отчет совета детских приютов за 1911, 1912, 6–11). Будучи знакома с педагогической работой отца, его старшая дочь Нина пошла учиться в Петроградский педагогический институт.

С 1897 (ЦГИА СПб. Ф. 411. Оп. 2. Д. 238. Л. 50. Определение митр. Палладия от 20 ноября. Исх. 11 декабря) по 1909 г. в Образцовом приюте барона Штиглица Закон Божий преподавал **священник Иоанн Романович Сарв**, также эстонец (ЦГИА СПб. Ф. 411. Оп. 3. Д. 2721. Л. 1)<sup>23</sup>, трудившийся также Никольском двухклассном женском училище, в городских начальных училищах, в школе при Императорском женском патриотическом обществе (см.: [Нестор Кумыш, 2003, 200]). Преподавание свящ. Александра Паκляра в приюте началось с того, что в 1909 г. на Педагогическом совещании 29 ноября был пересмотрен подход к преподаванию Закона Божия в приюте. Возможно, что изменение условий было одной из причин ухода о. Иоанна. Теперь законоучители перестали предоставлять подробную программу по классам, поскольку отныне преподавали не в определенных классах, а брали класс с начала и вели его по всей программе до выпуска, преподавая, таким образом, в течение нескольких лет полный цикл (ЦГИА СПб. Ф. 411. Оп. 2. Д. 493. Л. 10–10 об.). В 1911 г. в приютах была введена гимнастика вместо одного урока Закона Божия, с чем законоучители согласились. Также они взялись разработать краткое последование утренних молитв, так как до 1911 г. на утренней молитве читались, кроме нескольких молитв, еще Евангелие и Псалтырь, на что уходило 20 минут и что было «признано обременительным для детей» (ЦГИА СПб. Ф. 411. Оп. 2. Д. 493. Л. 18 об.)<sup>24</sup>. С 24 января 1915 г. вторым законоучителем (сотрудником законоучителя) в приюте стал **диакон Карп Эльб**, состоявший также законоучителем «в городских и местном приходском училищах» (ЦГИА СПб. Ф. 411. Оп. 3. Д. 4240. Л. 1, 3, 5)<sup>25</sup>. Последний считался известным петербургским педагогом (см. о нем: [Нестор Кумыш, 2003, 167–169, 171–173]). Одна из его дочерей пыталась учиться в Женском Педагогическом институте, однако в 1916 г. по причине сложного материального положения вынуждена была оставить учебу. Возобновила обучение в 1923 г. (ЦГИА СПб. Ф. 918. Оп. 1. Д. 5222. Л. 1, 5).

Говорить о законоучительстве других священников благочиния эстонских приходов за неимением надежных сведений трудно. В некоторых случаях можно только упомянуть факт их деятельности. Так, предшественник о. Павла Кульбуша по окормлению столичных эстонцев, служивший то в Кронштадте, то в Гатчине **священник**

<sup>22</sup> У диакона — 240 руб. По программе Закона Божия изучались Ветхий и Новый Завет, богослужение, катехизис и церковная история (ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 19389. Л. 5).

<sup>23</sup> Его отмечали как одного из наиболее потрудившихся законоучителей в 1913 г. (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 63. Л. 191; Отчет наблюдателя в 1912–1913, 1914, 49).

<sup>24</sup> Отец Александр присутствовал и на педагогическом совещании 14 ноября, где обсуждался этот вопрос.

<sup>25</sup> В Отчете диак. К. К. Эльб законоучителем указан с 1914 г. (Отчет совета детских приютов за 1914, 1915, 37).

**Адам Симо** с 1903 как минимум до 1915 г. трудился законоучителем Мошковской земской школы (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 104. Д. 69. Л. 4 об.). Его сын, упоминавшийся выше настоятель кронштадтского эстонского прихода **священник Николай Симо** был законоучителем Кронштадтской школы при таможе (см.: [Нестор Кумыш, 2003, 136]). Выше упоминалось также, что **священник Карп Ламберг** состоял законоучителем Гатчинского женского городского училища и Мозинского министерского училища (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 106. Д. 47. Л. 4 об.), а **священник Константин Колчин** был законоучителем школы при Кренгольмской (Нарвской) мануфактуре (см.: [Odell, 1912, 35–36]).

## Выводы

Педагогическая деятельность, бывшая неотъемлемым, но рутинным элементом священнического служения, была в эстонской православной диаспоре развита очень сильно. По-видимому, основной причиной особого внимания к ней были малая доступность не только образования, но и просвещения для эстонского населения в годы, когда формировались взгляды духовенства благочиния эстонских приходов (за исключением священников Адама Симо и Федора Кульдсара, это были молодые священники, в нач. XX в. им было около 30 лет). Получение даже начального образования давало мощный потенциал для рывка по социальной лестнице, поэтому к кон. XIX в. в эстонской среде сформировалась жажда просвещения и образования. Кроме того, в течение последних десятилетий XIX в. в Эстляндии активно формировалась сеть школ, значительная часть которых, созданная местными приходскими братствами, была уже объединена и получала значительную поддержку от Православного Прибалтийского братства (Двадцатипятилетие, 1907, 5–7).

Источники дают возможность в общих чертах описать педагогическую деятельность в эстонской церковно-приходской школе при Свято-Исидоровском храме, а также составить краткие портреты нескольких священников-педагогов благочиния, однако и портреты эти очень неполны, и сопоставить их со школьным делом не всегда возможно. Благочинный прот. Павел Кульбуш уделял кадровому вопросу именно в школьном деле особое внимание, так что к началу Великой русской революции, к 1905 г., школы уже демонстрировали первые успехи, а педагогической деятельностью занимались подававшие надежды священники и учителя.

Особенно впечатляющую картину удалось восстановить в отношении педагогической занятости духовенства столичного эстонского прихода. Сохранившиеся документы Литейной женской гимназии, в которой преподавал прот. Павел Кульбуш, позволили выяснить динамику изменения его нагрузки, заработной платы, участия в педагогических конференциях и некоторые другие детали. Объем педагогической нагрузки отца Павла впечатляет, особенно если учесть труды по постройке храма, совершению богослужений, служения благочинным, огромную общественную нагрузку в столичных братствах и обществах. При этом, судя по отзывам, педагогическое ремесло давалось ему легко и имело успех. Представить более или менее точные объемы педагогической деятельности свящ. Александра Пакляра значительно труднее, однако количество учебных заведений, где ему довелось преподавать, отзывы и награждение орденом дают основание для высокой оценки его педагогических трудов и способностей. Кроме того, педагогическая деятельность составляла существенную (до половины) долю совокупных годовых доходов обоих. Как ни странно, объем сохранившейся документации не дает возможности подтвердить хвалебную характеристику диака. Карпа Эльба как «известного педагога», данную ему игум. Нестором (Кумышом). Ни документов, более или менее полно отражающих его педагогическую деятельность, ни сведений о наградах за учительский труд, ни свидетельств об этом сторонних наблюдателей обнаружить пока не удалось. В представленной картине его педагогические успехи существенно скромнее, нежели те, которые демонстрировали священники столичного храма.

Учитывая национальную принадлежность эстонцев-педагогов, их эстонскую идентичность, которую они старались подчеркивать, черты национального характера и особенности среды, в которой им довелось сформироваться, они стали ярким и самобытным явлением на педагогическом поприще столицы Российской империи.

## Источники и литература

### Источники

1. РГИА – Российский государственный исторический архив. Ф. 1276. Оп. 3. Д. 773. URL: <https://www.rplib.ru/item/351864> (дата обращения: 09.12.2024).
2. ЦГИА СПб – Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 19. Оп. 86. Д. 33; Оп. 92. Д. 13; Оп. 94. Д. 54; Оп. 100. Д. 44; Оп. 102. Д. 40; Оп. 104. Д. 69; Оп. 105. Д. 63; Оп. 106. Д. 47; Оп. 115. Д. 1535; Ф. 139. Оп. 1. Д. 13496; 13850; 14056; 15184; 15661; 15666; 18474; 19310; 19389; Ф. 271. Оп. 1. Д. 5; 16; 29; 34; 38; 39; 40; 41; 42; 43; 46; 205; 220; 931; Ф. 277. Оп. 1. Д. 725; Ф. 411. Оп. 2. Д. 238; 493; Оп. 3. Д. 2721; 4240; Ф. 918. Оп. 1. Д. 5222.
3. Двадцатипятилетие (1907) – Двадцатипятилетие деятельности состоящего под Высочайшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Марии Феодоровны Прибалтийского православного братства. СПб., 1907.
4. Отчет братства за 1898–1899 (1900) – Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1898–1899 год. СПб., 1900.
5. Отчет наблюдателя в 1908–1909 (1909) – Отчет С.-Петербургского епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ С.-Петербургской епархии в 1908–1909 учебном году. [СПб., 1909].
6. Отчет наблюдателя в 1912–1913 (1914) – Отчет С.-Петербургского епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ С.-Петербургской епархии в 1912–1913 учебном году. СПб., 1914.
7. Отчет совета детских приютов за 1909 (1910) – Отчет С.-Петербургского совета детских приютов за 1909 год. СПб., 1910.
8. Отчет совета детских приютов за 1911 (1912) – Отчет С.-Петербургского совета детских приютов за 1911 год. СПб., 1912.
9. Отчет совета детских приютов за 1914 (1915) – Отчет С.-Петербургского совета детских приютов за 1914 год. Пг., 1915.
10. Статистический ежегодник 1915 (1916) – Статистический ежегодник России. 1915 г. (год двенадцатый). Пг., 1916.

### Литература

11. Колчин – Колчин Константин Александрович. URL: [http://russianestonia.eu/index.php?title=Колчин\\_Константин\\_Александрович](http://russianestonia.eu/index.php?title=Колчин_Константин_Александрович) (дата обращения: 09.12.2024).
12. Костромин (2018) – *Костромин К., прот.* «Постройка храма грозит стать предметом столичного скандала...». К истории Православного русско-эстонского братства во имя священномученика Исидора Юрьевского // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 2. С. 38–52. DOI: 10.24411/2587–8425–2018–10014
13. Костромин (2019а) – *Костромин К. А.* Эстонское благочиние Санкт-Петербургской епархии // Петербургский исторический журнал. 2019. № 4 (24). С. 196–209. DOI: 10.24411/2311–603X–2019–00080
14. Костромин (2019б) – *Костромин К., прот.* Религиозность православных эстонцев Санкт-Петербурга на рубеже XIX–XX веков // Христианское чтение. 2019. № 2. С. 196–204. DOI: 10.24411/1814–5574–2019–10039

15. Костромин (2023) — *Костромин К., прот.* Эстонские церковно-приходские школы Петербургской епархии // *Христианское чтение.* 2023. № 2. С. 270–282. DOI: 10.47132/1814-5574\_2023\_2\_270
16. Костромин (2024) — *Костромин К. А.* Православные эстонцы в Петербургской губернии: судьба диаспоры в автохтонном окружении // *Quaestio Rossica.* 2024. Т. 12. № 1. С. 146–159. DOI: 10.15826/qr.2024.1.870
17. Кошина (2017) — *Кошина О. В.* Законоучитель дореволюционной школы: духовный пастырь или рядовой учитель? // *Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования.* 2017. Т. 17. № 4. С. 63–72.
18. Лавицкая (2009) — *Лавицкая М. И.* Динамика численности и изменения в составе приходского духовенства во второй половине XIX — начале XX века // *Ученые записки Орловского государственного университета. Сер.: Гуманитарные и социальные науки.* 2009. № 3. С. 97–44.
19. Нестор Кумыш (2003) — *Нестор (Кумыш), иером.* Новомученики Санкт-Петербургской епархии. СПб.: Сатисъ; Держава, 2003.
20. Пашкова (2015) — *Пашкова Т. И.* Гимназии и реальные училища дореволюционного Петербурга: 1805–1917 гг. Исторический справочник. СПб.: Серебряный век, 2015.
21. Пярт (2018) — *Пярт И.* Православное духовенство и народное образование в Лифляндии и Эстляндии в переломную эпоху 1905–1914 гг. // *Православие в Прибалтике: религия, политика, образование. 1840-е — 1930-е гг.* / Под ред. И. Пярт. Тарту: University of Tartu Press, 2018. С. 229–267.
22. Синельников — *Синельников С. П.* Законоучитель дореволюционной школы: личность и исполнение обязанностей. Ч. 2. URL: <https://bogoslav.ru/article/1689400> (дата обращения: 09.12.2024).
23. Синельников (2010) — *Синельников С. П.* Роль законоучителя в религиозном образовании и воспитании детей в дореволюционной школе (по материалам журнальной периодики) // *Гуманитарные и социальные науки.* 2010. № 3. С. 257–267.
24. Трофимов (2020а) — *Трофимов И. А.* Назначение на должность и контроль за деятельностью законоучителей средних учебных заведений дореволюционного Петербурга // *Актуальные вопросы церковной науки.* 2020. № 1. 73–75.
25. Трофимов (2020б) — *Трофимов И. А.* Образ законоучителя средней светской школы в воспоминаниях священников конца XIX — начала XX вв. // *Христианское чтение.* 2020. № 1. С. 217–224. DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10019
26. Трофимов (2022) — *Трофимов И. А.* Образ законоучителя средней мужской гимназии дореволюционного Петербурга в воспоминаниях учеников // *Герценовские чтения 2021. Актуальные проблемы русской истории: Сборник.* СПб., 2022. С. 14–17.
27. Чижов, Алексеев (1989) — *Чижов А., диак., Алексеев А. А.* Русско-эстонский Исидоровский приход в Петербурге-Петрограде-Ленинграде // *Из истории православия к северу и западу от Великого Новгорода.* Л., 1989. С. 133–142.
28. Шкаровский (2018) — *Шкаровский М. В.* Эстонские православные приходы в Санкт-Петербургской епархии // *Православие в Балтии.* 2018. № 7 (16). С. 57–72.
29. Шор (2020) — *Шор Т.* Учительские семинарии в Прибалтике в начале XX в. // *Вестник ПСТГУ. Сер. IV: Педагогика. Психология.* 2020. Вып. 58. С. 107–128. DOI: 10.15382/sturIV202058.107-128
30. Lemberg — *Lemberg/Lamberg Karp/Karl Jakobi.* URL: <https://www.eoc.ee/vaimulik/lemberg-lamberg-karp-karl/> (дата обращения: 09.12.2024).
31. Odell (1912) — *Odell R. M.* Cotton Goods in Russia. Washington: Government Printing House, 1912.
32. Vööbus (1963) — *Vööbus A.* The Department of Theology at the University of Tartu: its life and work, martyrdom and annihilation: a chapter of contemporary church history in Estonia. Stockholm, 1963. P. 20–24.

*Священник Евгений Зайцев*

## Новгородский церковно-археологический музей: от создания до фактического уничтожения

УДК 271.2-784(470.24-25)-9:069(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_288  
EDN IFLIS



*Аннотация:* В 1912 году в Новгороде было создано церковно-археологическое общество с церковно-археологическим музеем. В его задачи входило сохранение церковных архивов и охрана церковных памятников. Особое место занимала просветительская работа. Она заключалась в распространении историко-археологических знаний, проведении лекций, экскурсий, выставок и публичных чтений. Этим занимались ведущие ученые России – почетные и действительные члены общества. После 1917 года у новой власти сложилось двоякое отношение к этой организации. С одной стороны, началась активная антирелигиозная политика, с другой – большевики объявляли себя защитниками культурных ценностей. Одной из серьезных проблем стало нахождение музея в самом центре Новгорода – в Кремле. Это помещение потребовалось для размещения там различных советских организаций. Сам музей предполагалось перевести в Юрьев монастырь. Против этого выступила жена Л. Д. Троцкого, известный музейный деятель Н. И. Седова.

*Ключевые слова:* Великая революция в России, Великий Новгород, церковно-археологический музей, сохранение культурных ценностей.

*Об авторе:* Священник Евгений Анатольевич Зайцев

Настоятель университетского храма Сретения Господня в Антониевом монастыре Великого Новгорода, и. о. заведующего кафедрой теологии НовГУ им. Ярослава Мудрого.

E-mail: Odm-vn@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8607-4809>

*Для цитирования:* Зайцев Е., священник. Новгородский церковно-археологический музей: от создания до фактического уничтожения // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 288–299.

Статья поступила в редакцию 20.10.2024; одобрена после рецензирования 14.11.2024; принята к публикации 10.12.2024.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2025

---

*Priest Evgeniy Zaitsev*

## **Novgorod Ecclesiastical-Archaeological Museum: from Creation to De Facto Elimination**

UDK 271.2-784(470.24-25)-9:069(091)  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_288  
EDN IIFLIS



*Abstract:* In 1912, the Ecclesiastical-Archaeological Society with ecclesiastical-archaeological museum was founded in Novgorod. Its objectives included preservation of church archives and protection of church monuments. Educational activity was one of special importance. It was aimed at disseminating historical and archaeological knowledge, delivering lectures, giving excursions, holding exhibitions and public readings. These activities were carried out by leading Russian academics – honorary and full members of the society. After 1917, the new authorities developed an ambivalent attitude towards this society. On the one hand, active anti-religious policy was pursued; on the other hand, the Bolsheviks declared themselves defenders of cultural values. One of the grave problems was that the museum was located right in the center of Novgorod – in the Kremlin. The decision was made to use the building for housing various Soviet organizations. The museum itself was supposed to be moved to St. George's (Yuriev) Monastery. That decision was opposed by Leon Trotsky's wife, Natalia Sedova, a well-known museum governmental official.

*Keywords:* October Revolution in Russia, Veliky Novgorod, ecclesiastical-archaeological museum, preservation of cultural values.

*About the author:* **Priest Evgeniy Anatolievich Zaitsev**

Rector of the University Church of the Presentation of the Lord in the Antoniev Monastery (Veliky Novgorod); Acting Head of the Department of Theology at the Yaroslav-the-Wise Novgorod State University.

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8607-4809>

*For citation:* Zaitsev E., priest. Novgorod Ecclesiastical-Archaeological Museum: from Creation to De Facto Elimination. *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 288–299.

The article was submitted 20.10.2024; approved after reviewing 14.11.2024; accepted for publication 10.12.2024.

История собирания, охраны и реставрации церковных древностей в Новгороде имеет более чем вековую традицию и привлекает постоянный интерес исследователей. Особенно активно эта тема стала разрабатываться в кон. XX в., когда появился более широкий доступ к архивным документам и исчезли определенные административные сложности [Григорьева, 2014; Маркина, 1991; Маркина, 2004; Маркина, Степанова, 2000; Моисеев, 2003; Моисеев, 2012; Секретарь, 2000; Степанов, 2011; Ярош, 1999; Ярош, 2000; Ярош, 2002 и др.]. Однако по сей день остается еще много не освещенных проблем, связанных с историей собирания, изучения и сохранения новгородских церковных древностей. Так, документы, связанные с попыткой советских властей закрыть церковное древлехранилище в Кремле, были рассекречены Государственным архивом Новгородской области лишь в последние годы. Именно они легли в основу этого материала.

Центр Новгородской губернии в нач. XX в. по населению был одним из самых маленьких в Российской империи. В нем проживало чуть более 25000 человек. В нем отсутствовали высшие учебные заведения, а система среднего образования была представлена лишь мужской и женской гимназиями и реальным училищем. Но многие новгородцы хорошо помнили о великом прошлом своего древнего города. В 1894 г. по инициативе Василия Степановича Передольского создается Новгородское общество любителей древности. В деле сохранности новгородских древностей у этой общественной организации особенно непростыми были отношения с духовенством и городским самоуправлением (см.: [Секретарь, 1999, 198]). Приходилось решать проблемы, связанные с памятниками архитектуры, которые подвергались разрушению, неподобающему использованию и обновлению. Далеко не все удавалось сделать.

Древние новгородские храмы постепенно разрушались от времени и от действий равнодушных людей. В. С. Передольский в докладной записке в императорскую Археологическую комиссию в 1890 г. сообщил о том, что в Юрьевом монастыре потопили, а в Антониевом монастыре сожгли несколько мешков пергаментных и бумажных рукописей, древних книг и «всякого лому», набранного по подвалам и чердакам. Это было сделано только для того, чтобы не возиться с описью «этого хлама» (цит. по: [Порфиридов, 1987, 28]).

Подобные действия причиняли невосполнимый ущерб. Возникла насущная потребность в наличии в губернии церковно-научного общества. Идея создания Новгородского церковно-археологического общества (НЦАО) и церковно-археологического музея принадлежит архиеп. Арсению (Стадницкому). Их учреждение было в немалой степени вдохновлено двумя событиями: проходившим в июле-августе 1911 г. в Новгороде XV Всероссийским Археологическим съездом и постройкой в 1912 г. Арсениевского епархиального дома. Еще до начала его строительства было запланировано, что одно из основных помещений будет предоставлено для размещения музея.

Главной целью Общества по уставу, утвержденному Св. Синодом 21 августа 1912 г., было изучение «церковно-религиозной жизни Новгородского края в прошлом и настоящем», «охрана и собирание памятников местной церковной старины».

Основными же задачами назывались следующие: тщательный разбор и описание всех церковных архивов, текущий контроль за сохранностью имеющихся документов, принятие неотложных мер по охране церковных памятников.

Особое место занимала просветительская работа. Она заключалась в распространении историко-археологических знаний, проведении лекций, экскурсий, выставок и публичных чтений. Предполагалось руководить местным духовенством в ведении церковных летописей, собирать подробные данные для церковно-статистического описания приходов Новгородской епархии.

Новгородские святыни издавна привлекали к себе паломников. Главное в паломничестве — это молитва, богослужение и поклонение святыням. Паломничество — часть религиозной жизни каждого верующего православного человека. Но в нач. XX в., особенно среди интеллигенции, появляется религиозный туризм. Главное в этом виде туризма — знакомство с историей святых мест, жизнью святых, архитектурой,

церковным искусством. Чтобы восполнить нужду в информации об истории епархии, требовалось организовать выпуск необходимой литературы, как научно-популярного плана, так и путеводителей. Поэтому в НЦАО была запланирована издательская деятельность (Устав, 1912, 1–2).

В условиях провинциального губернского города было очень сложно обеспечить высокий научный уровень создававшегося общества. Поэтому во время торжественного открытия НЦАО избираются почетные (11 человек) и действительные (6 человек) члены общества.

Среди них такие известные ученые как, например, член-корреспондент Императорской Академии наук профессор С. Т. Голубев — русский церковный историк; член-корреспондент Императорской Академии наук профессор А. А. Дмитриевский; доктор истории искусств Д. В. Айналов и др.

Рассматривая этот список, можно увидеть, насколько высокий уровень был задан новому церковно-историческому сообществу. Каждый из членов НЦАО внес существенный вклад в изучение и сохранение Новгорода и его церковных древностей. Вот лишь некоторые примеры. Д. В. Айналов в своих трудах освещает новгородскую иконописную традицию. В 1917 г. именно он обозначил влияние палеологовского искусства и стиля на развитие художественного направления в Новгороде и в первую очередь на росписи храма Успения Пресвятой Богородицы на Волотовом поле. А. А. Дмитриевский изучает новгородскую литургическую традицию и выступает с докладами на эту тему. А. И. Никольский публикует источники и на их основании пишет статьи по истории новгородских церквей и святых.

Во время второго заседания Совета НЦАО, которое проходило 8 января 1913 г., архиеп. Арсений предложил расширить круг участников заседаний. Совет постановил приглашать на заседания ректора Новгородской духовной семинарии архим. Алексия (Симанского), протоиереев Софийского собора Николая Стягова и Иоанна Семеновского, наблюдателя церковных школ П. Н. Спасского, преподавателя Новгородской духовной семинарии Е. Е. Лебедева, секретаря Новгородской духовной семинарии Д. П. Андреева, инспектора народных училищ в Новгородской губернии М. П. Пятницкого и А. И. Анисимова. Они числились «в качестве присутствующих с правом голоса». На этом же заседании их включили в состав Совета, который с 1913 по 1916 гг. состоял из 15 членов и 2–3 кандидатов к ним. На 1 января 1917 г. в Новгородское церковно-археологическое общество входило 133 члена, из них 33 почетных и 99 действительных.

Большая часть из них активно участвовала в подготовке и работе XV Археологического съезда, они являлись действительными членами Новгородского общества любителей древности. Ко времени открытия Новгородского церковно-археологического общества члены Совета имели должную подготовку и большой опыт краеведческой работы. Живое желание новгородских любителей древностей, подкрепляемое мощной теоретической базой столичных ученых, привело к зримым результатам в деле развития Новгородского церковно-археологического общества и его музея. Следует более подробно остановиться на направлениях деятельности Новгородского церковно-археологического общества и конкретных результатах.

Одним из направлений деятельности общества был поиск материалов по истории храмов и монастырей Новгородской епархии. В 1913 г. удалось найти сведения о Реконьской пустыни, храмах Спаса на Ковалева и свв. Бориса и Глеба, Мало-Кирилловском и Сквородском монастырях и других святыхнях.

Активно собирались сведения о церковных древностях и описания их (икон, утвари, книг и рукописей). Сведения получали путем отправления запросов в храмы, монастыри и духовные училища. Эта информация имела большое значение для сохранения древних предметов, которые не использовались по назначению, но имели большую историческую ценность.

Безусловно, далеко не всегда можно было заочно определить ценность предмета. Но самое главное заключалось в том, что практическая работа по выявлению

артефактов, имеющих историческую ценность, позволила Новгородскому церковно-археологическому обществу в течение нескольких лет пополнить епархиальное древлехранилище уникальными предметами.

В 1913 г. удалось получить ценные сведения об уникальном книжном собрании архиеп. Феофана (Прокоповича). Оно находилось в библиотеке Новгородской духовной семинарии. Также в 1913 г. удалось получить несколько десятков предметов из монастырей Дымского (Царские врата), Кирилло-Новоезерского (149 рукописных книг и 7 икон), Рдейской пустыни и новгородских церквей XIV в. Преображения Господня в Ковалево и Рождества Богородицы на Михалице (икона Софии Премудрости Божией), Никитской (1 Евангелие, 5 наперсных крестов и 9 панагий), Успенской (икона «Осада Новгорода суздальцами»).

С 1913 по 1918 гг. в древлехранилище поступают ценные иконы и предметы из монастырей Сыркова, Тихвинского Введенского, Юрьева, Вяжицкого, церкви св. Власия и других. С 1917 г. начинается большой приток. Поступают древние книги из библиотеки братства Святой Софии, церковная утварь и иконы из Софийского собора, а в 1921–1925 гг. — из фондов губернского музея, куда поступали церковные предметы из разных закрытых храмов и монастырей Новгородской губернии.

Еще одним важным направлением деятельности Новгородского церковно-археологического общества была борьба за реставрацию и хранение памятников архитектуры и живописи. В 1913 г. его члены фиксируют данные о плохом состоянии почитаемой иконы св. Николая Чудотворца в Никольском соборе и говорят о необходимости ее срочной реставрации. В том же году при участии членов Общества производится расчистка фресок в храме Рождества Христова на кладбище и ремонт деревянного храма св. Димитрия Солунского в Белозерском уезде. В 1914 г. Новгородскому церковно-археологическому обществу удается провести необходимые реставрационные работы в Кирилло-Белозерском монастыре и тем уберечь его от разрушения; также члены Общества приняли непосредственное участие в реставрации храма прп. Феодора Стратилата. В 1915 г. производится фиксация имеющихся разрушений в храме св. Никиты Мученика и Спасской башне Детинца. С 1916–1917 гг. члены Новгородского церковно-археологического общества активно участвуют в судьбе Нередицкого храма (Аничков). Около этого древнейшего памятника архитектуры началось строительство железной дороги, что могло крайне негативно отразиться на нем.

По просветительскому направлению деятельности Новгородского церковно-археологического общества регулярно проводились лекции, посвященные разным аспектам истории Новгородской губернии, памятникам церковной старины и др. Лекции эти имели форму публичных чтений для самого широкого круга слушателей.

Можно признать, что Церковно-археологическое древлехранилище по своей сути являлось полноценным музеем, весьма уникальным для российской провинции того времени.

Духовенство епархии активно откликалось на сбор денежных средств для Новгородского церковно-археологического общества. На эти деньги были куплены предметы, необходимые для издательской деятельности, фотоаппарат. Все работы по учету, музейному хранению и каталогизации были возложены на хранителя древлехранилища диакона Софийского собора А. В. Никифоровского. В своих воспоминаниях Николай Григорьевич Порфиридов писал: «Упоминания и благодарной памяти и заслуживает его хранитель Анатолий Васильевич Никифоровский. Он не был научным работником по подготовке и образованию. Простодушный, аккуратный и заботливый о своем музейном хозяйстве человек, своей благожелательностью и готовностью ко всяческой помощи он приобрел широкую популярность у всех, кому еще до революции и в первые годы после нее довелось работать с коллекциями музея» [Порфиридов, 1982, 249].

Списки поступающих предметов постоянно публиковались в газете «Новгородские епархиальные ведомости». В качестве отдельной брошюры вышел каталог музея. Казалось, что эта важная работа будет продолжаться, а Новгород получит столь

важный для него историко-научный центр. Но начавшиеся революционные события в России крайне негативно отразились как на членах Общества, так и на сохраняемых ими памятниках русской церковной старины.

В 1917 г. Россия вступила в новую эпоху. Разрушения Первой мировой войны не затронули Великий Новгород. Ему также повезло и во время Гражданской войны — боевые действия практически обошли его стороной. Как писал Н. Г. Порфиридов, церкви пережили революционную эпоху даже более благополучно, чем усадебные гнезда, попавшие в полосу беспощадных погромов (см.: [Порфиридов, 1921]).

Но непросто складывалась история Церковного древнехранилища в это время. Революционный, политизированный, антирелигиозный подход во многом определял направление государственной политики. В июне 1918 г. при Губернском отделе народного образования (далее также — Губобразовании, Губнаробразовании) была создана Художественно-археологическая секция. Ее важной задачей стала перестройка старых музеев, коллекции которых нуждались в расширении экспозиций. Особенно остро стоял вопрос о размещении икон.

Сразу после прихода к власти большевиков архиерейский дом перешел в руки новых хозяев. Первое время выставка оставалась на своем месте. Она находилось в ведении Губобразовании в составе музея. Более того, свящ. А. Никифоровский продолжал заниматься работой с коллекцией.

Однако в 1920-е гг. помещения в Кремле понадобились новым государственным учреждениям. Помещения решили освободить, а музей отправить в другое место.

В Государственном архиве новейшей истории Новгородской области хранится дело «Переписка с центральными и местными органами и Петроградским отделением Главмузея о выселении Музея церковных ценностей из Кремля в Юрьев монастырь» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296), описывающее перипетии переезда музея<sup>1</sup>. Конфликт возник из-за помещений, которые занимал музей в самом центре города — в Новгородском кремле. На них претендовали как советские, так и губернские партийные органы. Инициатором данного переезда являлся А. П. Иванов, весьма известный антирелигиозный лектор, до революции — бывший послушник Свято-Юрьева монастыря. Он был некогда даже удостоен особой благодарности Новгородского церковно-археологического общества за разборку и приведение в порядок библиотеки и архива монастыря. После революции он порвал с Церковью, вступил в коммунистическую партию, а в 1921 г. возглавил губернское бюро Истпарта<sup>2</sup> и Музей революции. Известный новгородский музейный работник Н. Г. Порфиридов оставил о нем весьма негативные воспоминания: «А. П. Иванов, одно время сосредоточивший в своих руках и руководство лекторской работой, и заведование Губархивом<sup>3</sup>. Неожиданно „воссиявший“ на местном горизонте недавний послушник и секретарь архимандрита Юрьева монастыря, он оказался человеком недобросовестным и авантюрным и скоро был убран. Из полушутливых, полусерьезных сообщений работников Губкома<sup>4</sup>, мне было известно, что этот двуличный человек под флагом антирелигиозной работы вел в Губкоме кампанию против Музея древнего искусства, на помещение которого, кстати, претендовал» [Порфиридов, 1987, 77].

На общем фоне малограмотных вульгарных атеистов Иванов являлся очень опасным человеком. Он хорошо представлял себе все экспонаты музея. Был на хорошем

---

<sup>1</sup> Здесь и далее в цитатах сохранены характерные особенности орфографии и пунктуации авторов писем и телеграмм.

<sup>2</sup> Так называлась Комиссия по истории Октябрьской революции и РКП(б) — научно-исследовательское учреждение, которое занималось сбором, хранением, научной обработкой и изданием материалов по истории коммунистической партии и Октябрьской революции. Как самостоятельное учреждение Комиссия действовала в 1920–1928 гг., а ее региональные отделения — до 1939 г.

<sup>3</sup> Губернским архивом.

<sup>4</sup> Губернского комитета РКП(б).

счета у губернской власти. О нем регулярно в хвалебном тоне писала местная газета «Звезда» как о бывшем религиозном деятеле, ставшем убежденным коммунистом.

В этих условиях незаконный захват специально приспособленных музейных помещений, расположенных в самом центре города, Иванов попытался представить как безусловное благо для самого древлехранилища. Он пишет об этом официальные письма, как в Москву, так и в Петроград. Подчеркивает, что в Юрьеве им уже подобраны подходящие помещения для «музея церковной старины»: «1. Социальный отдел неправильно поместил старушек (так в документе. — *свящ. Е. З.*) монашек в настоятельские покои Юрьева монастыря. Старух нужно выселить и уплотнить в помещения Орловских корпусов или, в крайнем случае, в пустые помещения Сковородского, Клопского и Перекомского монастыря.

Настоятельские покои состоят из 6 больших комнат и громадного зала, а также мезонина.

2. Также предлагались митрополичьи покои, которые были заняты мебелью. Они вполне подходят для нужд музея и смогут его весь вместить. Даже останется место.

Мебель из покоев предлагалось перенести в одну из упраздненных церквей монастыря (Воздвижения или Неопалимой купины) и помещение монастырской библиотеки.

3. Георгиевский собор монастыря при ликвидации был объявлен музейным, и он коллективу верующих не передан, а отдан Музею. В нем по вместительности можно разместить целую коллекцию предметов» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 1).

Общий вывод письма Иванова включает в себя утверждение, что таким образом можно разом решить три задачи: основание культурного учреждения европейского уровня, успешное решение проблемы с размещением советских учреждений, борьба с религиозным дурманом. «Создадим в Юрьевом монастыре музей древностей, куда „любители старины“ могут путешествовать, как в Италию.

Мы получим нужные помещения, где и устроим более важные для строительства новой жизни учреждения.

Музей церковных древностей затемняет сознание людей, а не просвещает коммунизмом» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 1 об.).

Но сотрудники Петроградского отделения Главмузея отнеслись к такому предложению крайне отрицательно. В телеграмме в Новгород было однозначно сказано, что они категорически «против перевоза древлехранилища при бывшем доме архиепископа».

В этой ситуации прослеживается конфликт между представителями одной политической силы — коммунистами. При этом одни считают, что старое искусство должно теперь принадлежать массам, а другие вообще не видят никакой необходимости в его сохранении. «Петроградское отделение Главмузея ведет работу по поддержанию новгородских памятников. Удалось трудную работу спасения и дальнейшего охранения наладить. Гибнущие памятники собираются и собраны в музей, где они подвергаются сложной работе по их закреплению. Созданный музей-древнехранилище в бывшем архиерейском доме должен быть, во что бы то ни стало, сохранен, так как помещение, где сохранены музейные коллекции, отвечает требованиям музейных хранилищ.

Поэтому петроградское отделение Главмузея самым категорическим [образом] протестует против выселения музея в другое помещение, с просьбой к вам отменить принятое решение о выселении музея и поддержать наше общее дело хранения культурного достояния народа, защита которого является гордостью революции» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 2–2 об.).

Эту телеграмму подписал Григорий Степанович Ятманов. Тогда (с 1917 по 1928 г.) он возглавлял Петроградский (Ленинградский) отдел по делам музеев и охране памятников Наркомпроса<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Народный комиссариат просвещения.

2 февраля 1922 г. на заседании коллегии Губнаробразования заслушали письменное заключение Н. Порфиридова от 23 января, в котором он заявил о необходимости связаться с центральным музейным руководством и получить от него отзывы, прежде чем принимать решение о переезде музея. «Без соблюдения этого для Губмузея не представляется и по долгу службы, и по долгу совести возможным признать постановление местных властей законным» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 3).

И тут из Москвы Новгородскому губкому РКП(б) и Губисполкому<sup>6</sup> поступило распоряжение, подписанное заместителем председателя ВЦИК<sup>7</sup> Авелем Енукидзе и заведующей Главмузеем Натальей Троцкой: «Ввиду громадной исторической и художественной ценности новгородского древнехранилища, имеющего общегосударственное значение, выселение музея из занимаемого им помещения недопустимо. Порча коллекций при перевозке в Юрьев монастырь непригодный для музея. Древнехранилище подлежит оставление его в прежнем здании» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 9).

Эти события можно связать с начавшимся в Поволжье голодом и изъятием (якобы для нужд пострадавших) церковных ценностей. В марте 1922 г. в новгородской губернской газете «Звезда» было опубликовано «Воззвание к Новгородской пастве», подписанное митр. Арсением. В нем говорилось: «Пожертвования могут быть деньгами, вещами и продовольствием. Кроме того, в последнее время ввиду все более усиливающегося голода, Святейший патриарх благословил духовенству и приходским советам, с согласия общин верующих, на попечении которых находится храмовое имущество, приносить в жертву голодающим и драгоценные церковные украшения, не имеющие богослужебного употребления» [Арсений Стадницкий, 1922].

Но светские власти были крайне не заинтересованы в том, чтобы Церковь стала перед обществом в выгодном цвете. «Вождь Красной армии» Л. Д. Троцкий по этому поводу 26 марта 1922 г. отправил письмо В. М. Молотову: «В оценке поведения и агитации попов наблюдается большая путаница. Наши газеты приводят просто сочувственные призывы попов о помощи голодающим...

На самом же деле попы выпускают общие бессодержательные призывы о помощи голодающим в противовес декрету об изъятии ценностей» (Архивы Кремля, 1997, 159).

Троцкий однозначно потребовал: «Совершенно ясно, что во многих местах изъятие ценностей происходит фиктивно, т.е. изымают ничтожную часть ценностей, не покушаясь на главные, и таким образом достигают „мирного“ изъятия.

Во всех тех местах, где одно поверхностное изъятие произведено, нужно требовать второго изъятия полного и решительного» (Архивы Кремля, 1997, 159).

В книге воспоминаний «Моя жизнь», которая вышла уже в эмиграции, Л. Д. Троцкий так писал о работе своей жены: «Жена вошла в народный комиссариат просвещения. Ей приходилось бороться за памятники прошлого в обстановке гражданской войны. Это была нелегкая задача. Ни белые, ни красные вообще не склонны были очень заботиться об исторических усадьбах, кремлях или церквях...

Хранители дворцов и музеев обвиняли военных в недостаточном уважении к культуре, военные же и комиссары обвиняли хранителей в предпочтении мертвых вещей живым людям. Формально выходило, что я находился в непрерывном ведомственном препирательстве с собственной женой. На этот счет было немало шуток...» [Троцкий, 1991, 343–344].

Однако однозначное распоряжение из Москвы не остановило желающих захватить помещения музея. Причем А. Иванов попытался в данной ситуации спрятаться за чужие спины. В письме, адресованном «Председателю комиссии по эвакуации церковного древнехранилища т. Пожарскому» он предложил следующее: «Музей, влез не в свое дело и следует наверх сообщить, что кто противится переводу музея в Юрьев монастырь, выступает против выбранной народом власти.

<sup>6</sup> Губернский исполнительный комитет.

<sup>7</sup> Всероссийский центральный исполнительный комитет.

Перенос музея только расширит возможности. Появится музейный заповедник, в который любители церковной старины смогут ездить и любоваться.

С другой стороны, музей избавится от клерикальных лиц, которые вызывают нарекания и используют музей в личных целях. Губисполком принял правильное решение. Архиву предложено также приехать в Юрьев или другой монастырь.

Сдаваться нельзя следует проявлять настойчивость. На музейное сообщество не следует обращать внимание, так как оно буржуазного, не рабочего класса» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 10).

Этот совет был принят, и в Москву отправили очередную телеграмму: «Музей нам не указ. Протест музея продиктован следующим:

1. Хранитель музея священник. Он живет в помещении музея с переводом которого в Юрьев монастырь ему придется отказать или от новгородских церквей или от музея, причем в том и в другом случае он лишается квартиры.

2. Музейным сотрудникам также неудобно пешком добираться до музейной секции.

3. Мы подозреваем влияние клерикальных кругов, отношение которых к музею не носит исторического интереса, и использование музея для приезжающих в Новгород для поклонения святым мощам богомольцев» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 11).

По сути, новгородские чиновники были готовы полностью уничтожить экспонаты музея. Поскольку с тем названием, которое они предложили для музея, они там явно находиться не могли. «Местные клерикальные круги не успокоятся, и будут писать в Губмузей жалобы на вандализм Губкома. Если ЦК РКП дойдет, чтобы приняли это к сведению и также изменили название музея церковных древностей на Музей Революции в агитационных целях» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 11).

Енукидзе и Троцкая — достаточно заметные фигуры в большевистской партии (особенно муж последней. — *свящ. Е. З.*). Но новгородских чиновников это не смущает. Предгубисполкома<sup>8</sup> Пакун и секретарь губкома Лещинский шлют очередную срочную телеграмму на их имя: «Просьба отменить постановление об оставлении музея в прежнем помещении, как вынесенное на основании данных только одной заинтересованной стороны. Наши объяснения следуют почтой» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 14).

В большом письме необходимость выселения музея из занимаемых им помещений аргументировалась во всех подробностях. Отмечалось, что этот вопрос ставился на протяжении нескольких лет: «Вопрос о переселении музея дело почти историческое, т.к. еще в 1919 году Церковный музей невозможно было выселить для расширения военного госпиталя, и раненные красноармейцы были скучены в одной архиерейской зале, вместе с заразными больными.

В то время, когда музей занимал свыше полутора десятков отдельных светлых комнат, причем и тогда наблюдалась демагогичность заведующих этим музеем, доказывающих, что перенести музей в соседний зал (буквально в пяти сажнях), равносильно гибели музея» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 14).

Но, по утверждению новгородских чиновников, у музея было слишком много серьезных покровителей. «Все последовавшие потом попытки перенести музей в другие помещения разбивались о прочные мандаты и охранные грамоты, причем характерным является то обстоятельство, что при всякой попытке нам представляли такой аргумент, как непригодность нового помещения для нужд Музея, хотя нового помещения никто не осматривал» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 14).

Очень странная аргументация — о том, что на самом деле помещения музея совершенно не приспособлены как для размещения экспонатов, так и для нахождения там людей: «Небезынтересно, однако, указать, что в конце 1919 года, для расширения именно этого древнехранилища, комендант Новгородского укрепленного узла обороны т. Макаров уступил Музею нынешнее помещение не только по соображениям

<sup>8</sup> Председатель губернского исполнительного комитета.

необходимости расширить Музей, но главным образом потому, что помещение, как сырое и холодное, не годилось для штаба» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 14).

В своих воспоминаниях Н. Порфиридов писал о том, сколько делали музейные работники в экстремальных условиях Гражданской войны без особой помощи со стороны властей. Это письмо является косвенным подтверждением его слов: «Древнехранилище в данный момент не имеет даже дров для отопления и пользуется таковыми за счет бесхозяйственного хранения топлива соседним Театром Октябрьской революции и Совпартшколы» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 16 об.).

Антирелигиозная пропаганда первых лет советской власти весьма агрессивна. Речь зачастую шла о физическом уничтожении церковного имущества. Приспособление храмов под клубы, склады или «комнату комсомольца-безбожника» (как это произошло с новгородской синагогой. — *свящ. Е. З.*) считалось не просто нормальным, а правильным с идеологической точки зрения. Подобное отношение испытал на себе и музей церковных ценностей. «В той непримиримости, которая встречается у Губмузея, в смысле нежелания перенести Древнехранилище, мы усматриваем тот же самый клерикальный дух, который кое-как смирился с расположением по соседству в архиерейском зале военного госпиталя. Труднее допускал затем устройство в этом же зале концертов. И он окончательно возмутился, когда в этом зале решено было устроить Театр Революционной сатиры» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 16 об.).

Захват музейных помещений в центре города представлялся новгородским руководителям как значимый успех в борьбе с мракобесами и врагами мировой революции: «Наше желание переместить Древнехранилище и занять его помещение под Губком, имеет право на поддержку со стороны ВЦИК еще и по тем соображениям, что отказаться от этого в данный момент, это значит дать возможность церковникам торжествовать победу над „происками детей антихриста“» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 16 об.).

Уголовный кодекс РСФСР 1922 г. выделял две категории преступлений: 1) направленные против установленных рабоче-крестьянской властью основ нового порядка или признаваемые ею наиболее опасными и 2) все остальные преступления. По сути, в этом письме сотрудников музея характеризовали как потенциальных государственных преступников: «Кроме того, было бы рискованно оставлять музей в нынешнем помещении еще и потому, что таковой является сборным пунктом для митрополита и его приспешников, которые под видом изучения „старинны“ легко могут использовать музей для своих антисоветских целей, пользуясь тем, что администрация Музея состоит из священника и поповских родственников» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 17).

Телеграммы, адресованные в Центральный Комитет РКП(б), шли под грифом «Совершенно секретно!». В них пытались доказать, что многие проблемы, которые не могут решить новгородские власти, связаны с дискомфортом, который они испытывают: «Неудобства помещения, занимаемые Губкомом, лишаящее нас возможности продуктивно работать, побудило искать другое, более удобное здание. Единственное помещение, которое отвечает нашим требованиям, это бывшее помещение Епархиального совета, занятое теперь музеем церковных древностей.

С согласия Губисполкома и Губнаробраза, мы решили переехать в это помещение, предварительно переселив Музей церковных ценностей в близлежащий исторический Юрьев монастырь» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 18).

Москву уверяли в том, что в Новгороде полностью осознают, что именно они собираются вывозить из Новгородского детинца: «Принимая во внимание редкую культурно-историческую ценность экспонатов музея, мы провели через президиум Губисполкома соответствующее постановление о принятии всех мер к бережному отношению этих памятников старины, к охране их во время перевозки и об отпуске 100 миллионов рублей на расходы, связанные с перевозкой» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 18).

Следует отметить, что по курсу 1922 г. эта сумма составила менее одного золотого червонца.

В ЦК РКП(б) обращались с жалобой на то, что «Петроградское отделение Главмузея, уже прислало нам телеграмму с протестом против переселения Музея, причем существеннейшим мотивом протеста является указание на мнимую приспособленность нынешнего помещения Музея специально для хранения исторических ценностей» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 18).

Эта жалоба составлена весьма профессионально. В первом и втором пункте говорится о весьма понятных вещах. Безусловно, никто из сотрудников музея не хотел терять квартиру или ходить на работу несколько километров: «1. Хранитель музея — новгородский священник — живет в помещении Музея и с переводом из такового, ему придется отказаться или от Новгородских церквей, или от музея. Причем в том и другом случае он лишается квартиры.

2. Музейная секция (Губмузей) также расположена в помещении музея, поэтому с переводом последнего она с одной стороны, лишается удобного помещения, а с другой стороны необходимо бывать в музее, который отстоит за четыре версты — вынуждает ходить это расстояние пешком» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 18).

Однако в третьем пункте говорится о якобы существующем своего рода заговоре «церковников» против советской власти: «3. Мы подозреваем влияние клерикальных кругов, отношение которых к Музею не носит исторического интереса. Музей для приезжающих в Новгород на поклонение „святым мощам“ богомольцев, является вторым отделением чудотворного паноптикума» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 18 об.).

Выражалась надежда, что на месте вывески «Музей церковных древностей» скоро появится другая — «Губком, Испарт и Музей Революции», «...так как это имеет немаловажное агитационное значение» (ГАНИНО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296. Л. 18 об.).

Еще до революции 1917 г. Новгородское церковно-археологическое общество смогло сохранить значительную часть церковных ценностей для истории. В новых исторических условиях наиболее разумные руководители музейного сообщества пресекали попытки безответственного отношения к ним. Они стояли на позициях необходимости сбережения предметов прошлого.

При этом советские служащие на местах не понимали, что очень многие церковные ценности, оказавшиеся в музеях, советское правительство рассматривало не как национальные святыни, а как потенциальный обменный фонд. Им было можно распоряжаться в качестве валюты для торговли с зарубежными странами.

Также следует отметить, что цитированная выше переписка происходила накануне широкой кампании по изъятию церковных ценностей. Тогда сотни храмов и монастырей по всей стране подверглись полному разграблению.

Большинство сотрудников новгородских музеев были арестованы и осуждены в 1933 г. Их обвинили в том, что они умышленно сохраняли предметы религиозного культа, мечтая о возрождении религии в России.

## Источники и литература

### Источники

1. Аничков — *Аничков И. В.* Историческая записка о проведении московской виндавско-рыбинской железной дорогой пути мимо церкви Спаса Нередицы // Отдел письменных источников Новгородского государственного музея-заповедника. Ф. 6. Оп. 1. Д. 149. Л. 185–208.

2. ГАНИНО — Государственный архив новейшей истории Новгородской области. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1296: Переписка с центральными и местными органами и Петроградским отделением Главмузея о выселении Музея церковных ценностей из Кремля в Юрьев монастырь.

3. Устав (1913) — Устав Новгородского церковно-археологического общества. Новгород: тип. Глушкова, 1913. 32 с.

## Литература

4. Арсений Стадницкий (1922) — *Арсений (Стадницкий), митр.* Воззвание к Новгородской пастве // «Звезда». 1922. № 65.
5. Григорьева (2014) — *Григорьева Н. В.* Из истории музейного строительства в Новгородской губернии. Музей революции // Вестник НовГУ. 2014. № 83. Ч. 2. С. 13–17.
6. Маркина (1991) — *Маркина Г. К.* Обзор документов фонда Новгородского музея древностей 1865–1918 // 125 лет Новгородскому музею: Материалы науч. конф. Новгород, 1991. С. 172–183.
7. Маркина (2004) — *Маркина Г. К.* «Все эти музеи собирал своими руками, разве можно забыть эти радости?» К 100-летию со дня рождения Н. Г. Порфиридова (1893 — янв. 1980) // Ежегодник Новгородского государственного объединенного музея-заповедника. 2004. С. 136–143.
8. Маркина, Степанова (2000) — *Маркина Г. К., Степанова И. Е.* Новгородские музеи. 1917–1941 гг. К 135-летию Новгородского государственного музея-заповедника. Великий Новгород, 2000. 83 с.
9. Моисеев (2003) — *Моисеев С. В.* Новгородский церковно-археологический музей (Епархиальное церковное древлехранилище — Музей древнего искусства). 1913–1924. К 90-летию основания. Великий Новгород, 2003. 95 с.
10. Моисеев (2012) — *Моисеев С. В.* Музеи Новгородской губернии. XIX — начало XX вв. Великий Новгород, 2012. 300 с.
11. Порфиридов (1921) — *Порфиридов Н. Г.* Вести из Новгорода // Казанский музейный вестник. 1921. № 3–6.
12. Порфиридов (1987) — *Порфиридов Н. Г.* Новгород 1917–1941. Воспоминания. Л., 1987. 256 с.
13. Секретарь (1999) — *Секретарь Л. А.* Дома, события, люди (Новгород. XVIII–XX вв.). Великий Новгород, 1999. 252 с.
14. Секретарь (2000) — *Секретарь Л. А.* Деятельность Новгородского губернского музея и общества любителей древности по сохранению культурного наследия монастырей (1917–1934 гг.) // К 135-летию Новгородского государственного музея-заповедника. Великий Новгород, 2000. С. 109–118.
15. Степанов (2011) — *Степанова И. Е.* Музеи быта в Новгородских усадьбах. 1918–1941 годы. Великий Новгород, 2011. 112 с.
16. Троцкий (1991) — *Троцкий Л. Д.* Моя жизнь. М., 1991. 624 с.
17. Ярош (1999) — *Ярош Л. И.* Организация музейного дела и охраны памятников в Новгородской губернии (1917–1927 гг.) // Новгородский архивный вестник. Великий Новгород, 1999. № 1. С. 184–215.
18. Ярош (2000) — *Ярош Л. И.* Новгородские музеи в составе музейной сети Ленинградской области (1927–1944 гг.) // Новгородский архивный вестник. 2000. № 2. С. 99–124.

*Иеромонах Никодим (Хмыров)*

## Социально-общественные проблемы русской церковной эмиграции в переписке митрополита Антония (Храповицкого) 1934 г.: обзор и характеристика (по материалам Государственного архива Российской Федерации)

УДК 271.2(470+571)(1-87)-9:930.2  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_300  
EDN KOYAAF



*Аннотация:* В предлагаемом исследовании впервые вводятся в научный оборот материалы переписки 1934 г. первоиерарха Русской Зарубежной Церкви митрополита Антония (Храповицкого) с разными лицами и организациями. На основании широкого круга источников представлен обзор проблематики внутрицерковной жизни русской послереволюционной эмиграции: осмысление причин крушения государственного и общественного строя Российской империи, осознание задач Русской Зарубежной Церкви, просветительская миссия православия в инокультурном мире, материальное состояние Церкви, ее приходов, клира и паствы, благотворительная деятельность, трудоустройство русских эмигрантов в разных странах пребывания, специфика взаимоотношений с Московской Патриархией и попытки преодоления раскола с митрополитом Евлогием (Георгиевским). В статье приведены новые исторические факты, касающиеся формирования и развития внутрицерковной жизни наших соотечественников в 1930-е годы, а также показана актуальность их опыта в церковном строительстве сегодня.

*Ключевые слова:* социально-общественные проблемы, Русская Православная Церковь за границей, Русская Зарубежная Церковь, русская церковная эмиграция, Архиерейский Синод, митрополит Антоний (Храповицкий), митрополит Евлогий (Георгиевский), митрополит Сергий (Страгородский), юрисдикционный раскол, церковное финансирование, епархия, общественный статус, трудоустройство эмигрантов.

*Об авторе:* **Иеромонах Никодим (Хмыров Денис Владимирович)**

Кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент кафедры теологии Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского.

E-mail: hmyrovdenis@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0951-0181>

*Для цитирования:* Никодим (Хмыров), иером. Социально-общественные проблемы русской церковной эмиграции в переписке митрополита Антония (Храповицкого) 1934 г.: обзор и характеристика (по материалам Государственного архива Российской Федерации) // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 300–312.

Статья поступила в редакцию 05.07.2024; одобрена после рецензирования 27.07.2024; принята к публикации 21.08.2024.

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

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

**No. 1**

**2025**

---

*Hieromonk Nikodim (Khmyrov)*

**Social Problems of Russian  
Orthodox Emigration in Letters of Metropolitan  
Anthony (Khrapovitsky) in 1934: Overview and Characteristics  
(According to Materials of State Archive  
of Russian Federation)**

UDK 271.2(470+571)(1-87)-9:930.2  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_300  
EDN KOYAAF



*Abstract:* The article presents the study of the correspondence of Metropolitan Anthony (Khrapovitsky), the First Hierarchy of the Russian Church Abroad, with various individuals and organizations in 1934. These materials are introduced into scholarly discourse for the first time. Drawing on a wide range of sources, an overview of the problems of the inner-church life of Russian post-revolutionary emigration is presented, such as comprehension of the reasons which brought to the collapse of the state and social system of the Russian Empire; comprehension of objectives before the Russian Church Abroad; educational Orthodox mission in a foreign culture; financial condition of the Church and its parishes, clergy and their flocks; charity; getting Russian emigrants into employment in different countries of residence; specifics of the Church's relationship with Moscow Patriarchate; and attempts to overcome the schism with Metropolitan Evloghios (Georgievsky). The article presents new historical facts regarding the shaping and development of the inner-church life of Russian compatriots in the 1930s, and it also shows the relevance of their experience in building the Church today.

*Keywords:* social and public problems, Russian Orthodox Church Abroad, Russian Church Abroad, Russian church emigration, Synod of Bishops of the Russian Church Outside of Russia, Metropolitan Anthony (Khrapovitsky), Metropolitan Evloghios (Georgievsky), Metropolitan Sergius (Stragorodsky), jurisdictional schism, church funding, diocese, social status, employment of emigrants.

*About the author:* **Hieromonk Nikodim (Khmyrov Denis Vladimirovich)**

Candidate of History, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Theology at the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

E-mail: hmyrovdennis@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0951-0181>

*For citation:* Nikodim (Khmyrov), hieromonk. Social Problems of Russian Orthodox Emigration in Letters of Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) in 1934: Overview and Characteristics (According to Materials of State Archive of Russian Federation). *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 300–312.

The article was submitted 05.07.2024; approved after reviewing 27.07.2024; accepted for publication 21.08.2024.

В последние годы существенно вырос научный интерес к судьбе русской церковной эмиграции, оказавшейся вне пределов Отечества вследствие революции и Гражданской войны. Стали доступными материалы архивов, появилось множество исследований в данной области (обзоры по историографии темы см.: [Хмыров, 2014, Хмыров, 2016, Никодим Хмыров, 2019, Никодим Хмыров, 2021а, Никодим Хмыров, 2021б; Зайде, 2022]). Тем не менее пласт проблем, которые ждут своего детального исследования, достаточно широк. К ним, в частности, можно отнести комплекс вопросов, касающихся устройства и развития собственно внутрицерковной жизни, ее различных аспектов в разные периоды и в разных географических точках, анализ тех проблем, с которыми сталкивались наши соотечественники в странах пребывания.

В Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ) в составе фонда Р-6343 «Архиерейский Синод Русской Православной Церкви за границей, г. Сремские Карловцы, Югославия», опись 1, имеется дело 288 «Переписка Архиерейского синода с церковнослужителями по разным вопросам. 1932–1941». В своем исследовании мы сосредоточились на переписке митр. Антония (Храповицкого) с верующими Русской Зарубежной Церкви, датированной 1934 г. Отношение адресатов к первоиерарху, поднимаемая в письмах проблематика, формулируемые вопросы и ответы показывают характерный срез внутрицерковной жизни эмиграции на втором десятилетии ее существования.

Прежде всего отметим глубокое уважение, желание услышать и воплотить в жизнь авторитетное мнение митр. Антония, о чем говорят многие речевые обороты в письмах: «...я снова безгранично счастлив, что имею возможность написать Вам, Ваше Блаженство, — веря в то, что Вы не откажете мне в своем внимании — как не отказывали мне в нем, когда я писал Вам... в Польше» (ГАРФ. Ф. 6343. Д. 288. Л. 34); «Огорчило нас очень известие о том, что Ваше Блаженство решило уйти на покой. <...>. Для Заграничной церкви Ваш уход на покой — большой и непоправимый удар. Нет Владыки, равного Вашему Блаженству по авторитету, и сам Блаженнейший Антоний митрополит Киевский и Галицкий — есть целая эпоха Русской церкви... <...> к Вашему голосу прислушиваются в Сов. России»; «...в настоящую минуту очень нужна Ваша поддержка» (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 42); «Примите наше скромное благодарение Ваших духовных чад...» (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 71); «Позвольте мне обратиться к Вам с настоящими моими большими мыслями, как к своему уважаемому и любимому Верховному духовному пастырю и как к мудрейшему из мудрых духовных учителей и наставников наших» (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 85); «Зная Вашу безграничную доброту и Вашу мудрость, я решил повергнуть эти, может быть, большие настроения, к Вашим ногам, благоразумнейший и добрейший Владыка, не осудите меня строго за них, но отечески благословите, простите. Прошу Ваших святых молитв. Ваш недостойный горячий почитатель и любящий духовный сын» (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 86 об.); «Обращаюсь к Вам с почтительной просьбой не отказать, уделить немного времени. <...> ...мне хотелось бы предварительно услышать отзыв... Вашего Блаженства, который был бы решающим в этом случае и вместе, если бы он был благоприятным, дал бы повод к дальнейшим трудам в этом направлении. За причиняемое беспокойство я прошу простить меня, но я слишком дорожу Вашим мнением, что да послужит моим оправданием. Да хранит Вас Бог на многие годы на благо церкви и науки. Вашего Блаженства всеподданнейший слуга и почитатель...» (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 88–88 об.); «Высокопреосвященнейший Владыка, весьма драгоценным для меня было недавнее письмо ваше. <...>. Шлю Вам, Высокопреосвященнейший Владыка, мои самые сердечные пожелания и испрашивая молитвы Ваши, имею быть душевно преданным и глубокопочитающим...» (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 90).

Всё это свидетельствует о существовавшем в массе верующих русских беженцев глубоком духовном авторитете митр. Антония, готовности прислушаться к его мнению. Причем отметим, что на первый план выступает не иерархическое положение, не занимаемое им место первоиерарха, а его личные человеческие качества и многолетние заслуги.

В числе адресатов встречаем патриарха Сербской Церкви Варнаву (Росича), Управляющего русскими православными общинами в Болгарии архиеп. Серафима (Соболева), игуменью Руфину (Кокореву) из Харбинского женского монастыря, эмигрантку-благотворительницу Елизавету Николаевну (к сожалению, фамилию установить не удалось), Михаила Петровича Бачманова из Латвии, проживающую в Париже сестру священника Марию Дмитриевну Городцову, верующих из Прикарпатья, специалиста по церковному праву С. В. Троицкого, известного художника Н. Рериха, а также простых русских эмигрантов: пожилого М. В. Глаголева и молодого Д. Зубкова. Шла переписка с организациями, такими как Совет Федерации Союзов русских трудящихся христиан во Франции и Православный Центральный комитет по организации торжеств, посвященных памяти свящ. Максима Сандовича.

Круг обсуждаемых вопросов был весьма обширный — от личных до историософских. В переписке первоиерарха с основательницей и игуменьей Харбинского Богородице-Владимирского женского монастыря Руфиной (Кокоревой), среди прочего, обсуждаются вопросы строительства и деятельности обители, приводятся свидетельства митрополита о крайне скудном существовании русских изгнанников за рубежом и о благотворительной деятельности монахинь (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 28–29 об.). Указанная обитель была основана в 1924 г., вынуждена была сменить несколько мест пребывания в городе, но в 1927 г. окончательно разместилась в обширных зданиях на Почтовой ул. «Материально окрепнув, монастырь начал интенсивную благотворительную деятельность. При нем, в частности, был открыт Ольгинский приют для девочек-сирот. <...> К началу 1930-х гг. в монастыре проживало до пятидесяти монахинь (рясофорных и мантейных) <...>» [Коростелев, Караулов, 2019, 279].

Митрополит Антоний, обращаясь к игуменье Руфине, писал:

Ваши деяния нам известны из рассказов приезжающих от Вас... о Ваших трудах и хлопотах, а главное о тех заботах милосердия, которые Вы проявляете к бедным, бесприютным, главным образом, духовенству (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 28–29 об.).

Харбин принадлежал к числу крупнейших мест сосредоточения русской церковной эмиграции на Дальнем Востоке. Множество русских эмигрантов находилось на северо-востоке Китая — в Маньчжурии. После революционных потрясений и Гражданской войны в России население Харбина значительно увеличилось за счет русских переселенцев. Таким образом, этот северо-маньчжурский город становится центром русской эмиграции на Востоке, или, по-другому, — центром «русского» Китая (см.: [Кострюков, 2018, 310]).

Постоянной темой переписки является материальное неблагополучие русской церковной эмиграции в изучаемый период. Русская Зарубежная Церковь не имела государственной регистрации в принимающих странах и, следовательно, не могла пользоваться бюджетным финансированием, не имела права вводить официальные налоги и таксы для взимания с прихожан, как это делали иные религиозные структуры. Она существовала за счет поступлений небольших налогов с продажи свечей, треб, погребальных принадлежностей, бракоразводных пошлин и пожертвований далеко не богатой в своем большинстве паствы. Тема финансов регулярно поднималась на заседаниях Архиерейского Синода и Соборов. Деятельность этих институтов характеризовалась высокой степенью отчетности, регулярным поиском путей оптимизации расходов и дополнительных источников доходов. Вместе с тем проводилась по возможности широкая благотворительная работа. Многие приходы были настолько бедны, что не могли позволить себе даже оформить ежегодную подписку на официальный орган печати «Церковные ведомости». А несостоятельные прихожане регулярно обращались в Архиерейский Синод с просьбой сократить размер выплаты за публикацию объявлений о так называемом безвестном отсутствии одного из супругов и уплаты бракоразводных пошлин или вообще освободить их от этих выплат.

И тем не менее русское зарубежное духовенство, несмотря на многие трудности бегенской жизни, с честью осуществляло свою миссию пастырского окормления.

Переписка митр. Антония с русской благотворительницей Елизаветой Николаев-ной<sup>1</sup> также затрагивает темы милосердной деятельности и развития епархиальной жизни (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 30). Предстоятель Русской Зарубежной Церкви выражает благодарность за преподнесенный дар — комплект замечательного архиерейского облачения и два ящичка чая. Отметим в этом трогательную заботу верующих о своем предстоятеле. Здесь же митр. Антоний, приводя в пример библейский сюжет о неотступной просьбе пророка Илии, обращенной к вдове из Сарепты, переходит к объяснению важнейшей задачи, стоящей перед Русской Зарубежной Церковью.

Последняя заключалась в следующем. Основной смысл существования Русской Зарубежной Церкви можно охарактеризовать как постепенное и поступательное формирование в странах рассеяния централизованной церковной жизни — епархиальной, приходской и монастырской, с соответствующими механизмами деятельности, т.е. стремлением охватить пастырским окормлением все места сосредоточения русской эмиграции. К 1934 г. Русская Православная Церковь за границей имела епархиальные структуры практически на всех континентах, за исключением Австралии. Первоиерарх сообщает, что здесь проживали два русских священнослужителя и несколько тысяч мирян, но архиерея и налаженной полноценной епархиальной жизни не было. Добавим, что «по переписи 1921 г. русская община в Австралии насчитывала 4138 человек; 1933 г. — 4873 <...>. Больше всего русских переселенцев прибыло в 1925 г., после чего австралийское правительство снизило квоты на прием эмигрантов. Новая волна связана с прибытием в середине 1930-х гг. „китайских“ и „харбинских“ русских. Большая часть россиян поселилась в Новом Южном Уэльсе» [Бочарова, 2011, 81]. Существовала договоренность с митр. Нестором (Анисимовым) о необходимости побывать в Австралии, изучить на месте возможности организации и развития епархиальной жизни.

Для такой поездки, конечно, потребны немалые средства, а у владыки Нестора, как и у нас, таковых нет (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 30).

Поэтому митр. Антоний, приводя в пример библейский сюжет о настойчивости пророка Илии, просит свою благодетельницу еще раз помочь в осуществлении важнейшей миссии, возложенной Архиерейским Собором на митр. Нестора, по результатам которой тот готов был возглавить новообразованную епархию на австралийском континенте.

Другой актуальной темой переписки продолжала оставаться тема раскола в русском зарубежье, произошедшего в сер. 1920-х гг. Архиерейский Синод постоянно искал пути к примирению с митрополитами Евлогием (Георгиевским) и Платоном (Рождественским).

Собор наш, слава Богу, закончился благополучно, запрещение с митрополита Евлогия и платоновских архиереев сняли, но, кажется, им и это не нравится, судя по газетам, они недовольны и ищут новых путей к разрушению церкви Заграницей, а может быть и вообще всего Православия. Разумею на архиереев. Ибо они являются только игрушками в руках масонских, усердно выполняют их желания. Все это очень прискорбно, но, к сожалению, это так (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 30).

Эти попытки благодаря решительному участию патриарха Сербского Варнавы (Росича) в 1935 г. увенчались успехом — удалось восстановить каноническое единство 95% русских зарубежных приходов. Подробнее об этом см.: [Никодим Хмыров, 2021б]. К сожалению, достигнутое единство оказалось кратковременным. В последующие

<sup>1</sup> Фамилия адресата не указана, письмо отправлено из Австралии.

годы тема юрисдикционных споров и противоречий за границей также продолжала находиться в центре внимания русской церковной эмиграции.

За процессом непростого поиска путей к примирению Архиерейского Синода и митр. Евлогия пристально следили верующие Русской Зарубежной Церкви. Многие имели собственное суждение о существовавшем расколе. Так, проживавший в Латвии Михаил Петрович Бачманов читал публиковавшиеся в печати материалы о течении церковной жизни в русском зарубежье, об итогах Архиерейского Собора и новом кадровом составе Синода (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 34–35). В письме митр. Антонию он высказывал недоверие примирительным шагам митр. Евлогия и называл жизненный путь этого иерарха пляской на канате, а поиски мира — эквилибристикой. Адресат митр. Антония дает не только эти любопытные характеристики, а идет дальше — специально для латвийской газеты «Сегодня», издававшейся на русском языке, он подготовил статью-исследование, в которой на документальной основе пытался доказать неправомочность шагов главы Западноевропейской епархии. М. П. Бачманов высказывался радикально: Архиерейский Синод не должен идти на компромисс и соглашение, поскольку даже со снятием прещения с этого иерарха за ним остается, как он пишет, «грех поддержки и участия в „братстве св. Софии“, остается грех лжи — ведь он сам был автором проекта Синода Заграничной русской церкви» (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 30). М. П. Бачманов также был информирован о желании патр. Варнавы под своим председательством созвать Собор всех русских архиереев за рубежом и выйти на путь примирения. Однако он высказывает сомнение в успехе данного намерения, поскольку «Собора одинаково боится» как митр. Евлогий, так и последователи покойного к тому времени митр. Платона (Рождественского) в Северной Америке (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 30). До некоторой степени автор оказался прав. И тем замечательнее его анализ, который впоследствии подтвердился, — насколько глубоко обычный верующий человек, не облеченный в священнический сан, переживал о существовавшем разделении в русской церковной эмиграции и делал аналитически правильные выводы.

В дискуссии принимали участие не только простые верующие, но и известные ученые, такие, к примеру, как крупный церковный канонист Сергей Викторович Троицкий. В своем кратком письме на имя митр. Антония он приносит извинение и дает объяснение неловкой ситуации, в которой он оказался как автор статьи. Он поясняет, что получил из Брюсселя некий «Листок» (автор не дает выходных данных «Листка»), где письмо первоиерарха, направленное в адрес Лозаннской конференции, приводилось как определенная апология подчинения митр. Евлогия Вселенскому патриарху. Данная интерпретация вызвала возмущение русского канониста, и он подготовил ее подробный критический анализ, который направил митрополиту Литовскому Елевферию (Богоявленскому) в целях публикации в «Голосе Литовской епархии». При получении номера со своей статьей он с сожалением увидел, что ее можно трактовать скорее как направленную лично против митр. Антония, а не столько против вышеупомянутой интерпретации брюссельского «Листка». «Смею уверить Вас, что это не так, и прошу прощения, если заметка покажется Вам резкою. Постараюсь впредь быть осторожнее» (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 82). Вновь и вновь мы видим глубину потрясения обычных прихожан от существовавшего церковного раскола, а также их искреннее, хотя зачастую негибкое желание сохранить чистоту и единство православия.

Отношения с Русской Церковью в России и лично с заместителем местоблюстителя патриаршего престола митр. Сергием (Страгородским) также в этот период складывались непросто. Попытки последнего наладить диалог с советской властью, чтобы получить официальный статус для Церкви, приостановить масштаб религиозных гонений, выраженные им в Декларации о лояльности от 29 июля 1927 г., а затем его требование к русским зарубежным епископам дать подписку о лояльности, т.е. аполитичности в отношении большевиков, натолкнулись на решительное сопротивление Русской Зарубежной Церкви. Таким образом, градус напряжения в отношениях двух

ветвей Русской Церкви был на тот момент крайне высоким. Время покажет, что перечисленные попытки урегулировать проблему противостояния с новой властью, предпринимавшие митр. Сергием, оказались во многом тщетными.

В следующей переписке представлено характерное мнение русских беженских архиереев об этом иерархе (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 37–42 об.). Проживающая в Париже русская эмигрантка Мария Дмитриевна Городцова в своем письме от 8/15 октября 1934 г. обратилась к митр. Антонию за советом о духовном смысле трагедии, случившейся с ее родным братом, священнослужителем, оставшимся в России. Родственник направлялся в Москву на встречу с митр. Сергием (Страгородским), однако по неосторожности пострадал в дороге и в итоге вынужден был остановиться в Петрограде на лечении у своих родных-врачей.

Он ехал из Б. на телеге, лошадь круто повернула и вывалила его в канаву, у него помяты ребра и образовался сухой плеврит <...> (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 39).

В этом происшествии брат увидел не простую случайность, а глубокий смысл — ука-зывающий на необходимость отказа от дальнейшей встречи с митр. Сергием.

Но его немного смутило то, что он ехал на свидание с митрополитом Сергием, и падение заставило его прямо поехать в Петроград к сестре (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 40).

В этой связи для нас важна выраженная первоиерархом характеристика церковной деятельности митр. Сергия — как вредительской для Церкви на родине и за рубежом:

<...> но, вместе с тем, является мысль, не нужно ли в этом несчастье усматривать перст Божий, ставший на пути его поездки к митр. Сергию, принесшему Русской церкви и на родине, и за границей столько вреда (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 43).

Попутно отметим, с какой быстротой ответил митр. Антоний: письмо М. Д. Городцовой датировано 18/5 октября, а ответ — 23/10, всего пять дней. В этом скором ответе высказано резко негативное отношение к проводимой митр. Сергием церковной политике. Однако при этом необходимо учитывать колоссальное давление со стороны советского государства и огромную меру ответственности за судьбу Церкви, лежащую на плечах заместителя местоблюстителя, угрожающие возможностью потери свободы и самой жизни.

Важнейшей темой, волновавшей русскую эмиграцию, было осмысление причин крушения государственно-общественного строя Российской империи и того, как это сказалось на судьбах русского православия и воцерковлении русского народа, на миссии русского рассеяния и будущих судьбах России. Эти историософские вопросы поднял в своем письме 60-летний русский эмигрант Михаил Васильевич Глаголев (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 85–86 об.).

В начале письма он признаётся, что уже с гимназических лет проявлял интерес к вопросам религии вообще и православия в частности. Погружение в Священное Писание, катаклизмы, вызванные революцией и Гражданской войной, эмиграция, трудные беженские годы, да и солидный возраст по-особому обострили духовное восприятие действительности. У него появилось стойкое желание активной просветительской деятельности. Последнее привело к глубокому изучению соответствующей литературы вероучительного, догматического содержания. На этом пути у него возникли справедливые сомнения в личной готовности и возможности выполнять просветительскую миссию, что на языке веры можно назвать смирением. Далее Михаил Васильевич переходит к более конструктивному послы о состоянии православного догматического учения — не в смысле содержания (здесь он ни на мгновение не колеблется в истине), а по форме и содержанию, методологии, языку. Как, не отступая от истин, сделать

Евангелие привлекательным и понятным современному человеку? Как сделать проповедь актуальной и острой? На каком языке говорить со своими современниками? Это крайне важные вопросы для Церкви во все времена, то есть это задачи евангелизации, духовного просвещения народа как важнейшей миссии Церкви.

Первое поколение эмиграции, к которому принадлежал автор письма, еще верило в сравнительно скорое падение большевизма в России, в его недолговечность, в близкое возвращение домой. Однако М. В. Глаголев убежден, что годы гражданской борьбы, гонений на Церковь и преследования не прошли даром. Русский эмигрант задает себе резонный вопрос:

<...> что же ты будешь делать там, в России, где духовная пустыня и мрак, где воцарилась духовная готтентотия [от слова «готтентот», в смысле «язычник»] — где не просто дикие люди, никогда не знавшие о Боге Животворящем, а где — отпавшие и возненавидящие... где люди, ненависть и злоба, которые не дадут тебе даже подойти к ним? (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 85).

И далее, как нам кажется, М. В. Глаголев ставит самый главный для русского народа вопрос — о глубине и качественном уровне воцерковления, религиозного просвещения. Подчеркнем, что этот вопрос остается открытым и сегодня. Действительно ли вера глубоко проникла в «народную ткань», — или ограничивается внешней атрибутикой? Если первое, то:

<...> почему русский народ, которого Достоевский назвал богоносцем и которого литература и общественное мнение считали искателями Бога за его столетнее бродяжничество по монастырям и паломничеством, — почему этот народ в массе своей с такой легкостью и таким непротивлением отошел от Православной церкви и от Бога? (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 86).

Второе важно и для дня сегодняшнего. В наши дни религиозной свободы и духовного возрождения России необходимо осознать, что на ценностях православия, на евангельском образе положительного героя строилась и созидалась наша цивилизация. Сегодня народу так же необходимо найти точку опоры для успешной деятельности и развития, и важное значение в этих поисках, безусловно, имеет обращение к историческому опыту наших предков.

Далее М. В. Глаголев ставит череду вопросов и пытается дать на них взвешенные ответы. Была ли действительно Православная Церковь душой народа, или всё ограничивалось лишь казенной необходимостью — в том смысле, что Церковь являлась государственной? Обойти данный факт в общественном дискурсе было невозможно. Если вера была в сердце народа, основанием его быта, почему он с такой легкостью и безболезненностью отрекся от нее? Неужели, ищет ответ автор, всё ограничивалось лишь государственной, т. е. идеологической необходимостью? Если вера народа не доходила до глубин, оставаясь на поверхности, то, как закономерный итог:

<...> при сильном моральном потрясении с легкостью отлепился русский народ. <...> Значит, Христова истина, семя истинного Слова Христова не нашли себе места в сердце русского народа. Это — в массе. Мне думается, что этот факт, это наблюдение едва ли могут быть опровергнуты тысячами святительских мученических подвигов иерархов и священнослужителей (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 86 об.).

Далее автор приходит к принципиальным выводам и конструктивным, хотя и до некоторой степени дискуссионным предложениям. Здесь мы возвращаемся к вопросу о том, на каком языке Церковь должна говорить с людьми здесь и сейчас, чтобы ее проповедь оставалась понятной и актуальной.

Для иерархов намного ранее, а для эмигрантов уже после исхода стало очевидно, что формы и обряды Церкви не совсем понятны рядовому современнику. Поскольку М. В. Глаголев принадлежал к числу активных прихожан, он общался со многими постоянными посетителями храма. И свидетельствовал об их духовной неграмотности, непонимании службы, незнании ее составляющих. «Всё делается механически, бессмысленно, — в торжественнейшие моменты выходят, входят, разговаривают, — видимо, не понимают, не знают. И это, — отмечает автор, — в среде интеллигенции, что же говорить о простых людях» (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 86 об.).

В итоге автор предлагает, как нам представляется, некие новаторские решения: те, которые в свое время выдвигали обновленцы, и те, по которым пошли протестантские деноминации — упрощение и доступность. Приведем его предложения в качестве иллюстрации искреннего желания приблизить церковное богослужение для понимания его обычным человеком. Это следующие моменты: необходимо упростить обряд, сделать его понятнее; ввести на богослужении русский язык; по возможности отказаться от традиции византийской пышности за богослужением, громогласных возгласов диаконов, партесного оперного хорового пения, однотонного заунывного чтения.

Всё перечисленное было призвано способствовать молитвенному настрою и размышлению верующих, а не удовлетворению их эстетических и музыкальных потребностей. Подчеркнем, что в этих тезисах была часть справедливых замечаний, и сегодня Церковь ищет возможность выйти из ситуации некоей архаичности служебных обрядов и непонимания языка богослужения. Это и постепенно практикуемое чтение «Апостола» на русском языке вслед за прочтением на славянском; это и совершаемые в определенные дни богослужения при открытых Царских вратах, на Рождество Христово и миссионерских Литургиях; это и отказ от партесного пения в пользу более простого, аскетичного и молитвенного, особенно в монастырях. Как видим, замечания и предложения русского эмигранта за истекшие 90 лет не потеряли своей актуальности. Нужно отдать должное, он не считает свои мысли истиной в последней инстанции, предполагает свое возможное заблуждение, но высказаны они были на фоне переживания за настоящее и будущее православия, чтобы оно не перешло в статус музейной реликвии.

В заключение Михаил Васильевич констатирует:

Теперешнее время, настоящее состояние культуры, умов и совести людской, по-видимому ищут в этой области простоты, доступности и понимания. Всякая мишура, пошлость блеска презренного металла и камней уже не импонируют современному прихожанину, христианину. Он ищет и ждет духовного чтения и истины в простоте Христова хитона (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 86 об.).

На это письмо последовал глубокий и подробный ответ митр. Антония (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 87). Он проводит разделение между интеллигенцией и простым верующим народом, и соглашается, что первая была далека от Церкви, пленяясь иностранным влиянием, а народ всегда был близок к вере. Доказательством тому служат средства, которые всегда жертвовали люди на украшение Божиих храмов, а также массовое стечение верующих на торжественные службы. Следующей актуальной мыслью является твердая убежденность первоиерарха в правильности пути не в направлении «упрощения» служб, что легко может привести к протестантизму, обезличению церковной жизни, где может остаться только форма без содержания.

<...> как выражается Св. Василий Великий, «или паче сократим проповедь в единое имя без самой вещи» <...> (Правило 91-е Василия Великого) (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 87).

В заключение митр. Антоний обращает внимание на то, что в храме всякий предмет имеет глубокий смысл и символику: облачения и утварь, чинопоследование

богослужения и различные обряды. Чтобы понять глубину проповеди Церкви, нужно двигаться не по пути требования от нее упрощения для удобства восприятия, а по пути духовного роста и достижения тех высоких истин, которые символично изложены в храме в слове и красках.

Русская Зарубежная Церковь по мере сил осуществляла просветительское служение, миссию проповеди Слова Божия. При храмах и монастырях существовали воскресные школы для детей и взрослых, организовывались детские летние лагеря, осуществлялось проповедническое служение — как в существующих церквях, так в местах временного совершения богослужений, издавалась разнообразная просветительская литература в виде книг, журналов, газет и листов.

В переписке митр. Антония за 1934 г. тема духовного просвещения современников представлена письмами Д. Зубкова (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 88–88 об.) и Православного Центрального комитета по организации торжеств, посвященных памяти свящ. Максима Сандовича (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 89).

Д. Зубков был человеком сравнительно молодого возраста, работавшим на тяжелой физической работе. Не ограничивая свою жизнь границами последней, он был озабочен темой просвещения своих современников, особенно в молодежной среде. В свободное время он подготовил работу в области христианской апологии, т.е. защиты истины и ценностей Церкви. Попутно отметим, что подобные работы всегда актуальны и востребованы, поскольку требуют большого знания и дискуссионного, полемического настроя. Свою работу автор честно осознавал как недостаточно зрелую и тем не менее «для пользы дела» желал видеть ее опубликованной в периодической печати или отдельным изданием. Из письма следует, что Д. Зубков направил ее на рецензию митр. Антонию и получил положительный отзыв. Одобрение первоиерарха было воспринято им как благословение к дальнейшим трудам на поприще миссии.

В 1934 г. исполнялось 20 лет со дня смерти народного героя, мученика о. Максима Сандовича<sup>2</sup>. Митрополит Антоний был его учителем и покровителем. По этому случаю первоиерарха со всей почтительностью приглашали посетить праздничные памятные мероприятия, которые были намечены «в с. Чарне Горлицкого повята в первое воскресенье после дня его мученической кончины, т.е. 9 сентября н. ст.». Здесь же поднимается важная тема судьбы обители в Ладомирово, крупнейшего издательского центра всего русского зарубежья.

Одновременно центральный комитет просит Ваше Блаж. и впредь не оставлять своего покровительства над св. обителью Ладомировской, которая для нас является твердыней Православия и рускости (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 89).

Братство в Ладомирово принадлежало к типу просветительских миссионерских монастырей и обеспечивало своей печатной продукцией большинство представителей русской эмиграции. Находясь в Словакии, братство распространяло свою миссию на весь русский мир за рубежом. Следовательно, ограничить ареал распространения рамками епархии означало нанести непоправимый урон Церкви и ее издательской деятельности. Об этом читаем следующее:

Ограничение деятельности этой св. обители рамками епархиального обслуживания явилось бы жестоким ударом для нас в борьбе за заветы о. Максима за веру православную, за русский народ (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 89).

---

<sup>2</sup> В нач. 1900-х гг. по рекомендации епископа Житомирского Антония (Храповицкого) молодой послушник Почаевской лавры М. Сандович был направлен для дальнейшего обучения в Вольтинскую духовную семинарию в Житомире. В 1911 г. принял священный сан и являлся проповедником православия в Карпатской Руси, где с XVII в. насаждалась уния. Мученически погиб 6 сентября 1914 г. Имя смчч. Максима Горлицкого (Сандовича) 24 декабря 2015 г. включено в месяцеслов Русской Православной Церкви.

О православной просветительской миссии в Карпатской Руси и его непростой судьбе мы узнаём также из письма участников Мармарош-Сигетского процесса<sup>3</sup> — репрессий 1910–1914 гг. (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 71). Митрополит Антоний в то время приложил немало сил к их возвращению в православие. Отрадно, что теплые отношения между ними сохранялись на протяжении стольких лет, что выражалось, в частности, в митрополичьем благословении русинского православного прихода иконой свт. Николая.

Смиренно просим, Ваше Высокопреосвященство, помолитесь Господу Богу о Карпатско-русской православной церкви, да Вашими молитвами избавит нас Господь всяческих зол (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 71).

Просвещение осуществляется не только словом, но и живописными образами. Церковь всегда с большим уважением относилась к иконописи и к труду иконописцев. В этой связи стоит упомянуть о любопытной переписке митр. Антония с известным художником Николаем Константиновичем Рерихом, который пробовал себя в этом виде церковного искусства (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 90–91). Первоиерарх следил за его иконописным творчеством, одобрительно отзывался о его работах, давал ценные советы.

Я с интересом прочитал очерк о Ваших трудах на поприще иконописи, конечно, давно мне известных и, как Вы знаете, очень ценимых. Также и статья Ваша мне понравилась. Дай Вам Бог все укореняться в Православии и выявлять его в своих творениях (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 90).

Известный художник, в частности, писал:

Высокопреосвященнейший Владыка, весьма драгоценным для меня было недавнее письмо Ваше. Рад сообщить, что как правящий архиепископ Мелетий, так и архиеп. Нестор, окружают меня здесь заботливым вниманием, чем премного способствуют моей работе во благо нашей Родины и храмостроительства. Представляю Вам при сем мою недавнюю статью «Спас», снимок с моей последней картины «С нами Силы Небесные, ныне невидимо сослужат», и снимки с моего проекта деревянной церкви в Бариме, селение в Маньчжу-Ти-Го, а также оттиск статьи Шмидта о моем религиозном творчестве. Я очень рад, что в очерке из биографий моих подчеркнуто упоминание Вашего светлого имени, ибо я всегда с особой сердечной устремленностью вспоминаю Ваши многоценные для меня указания и радушные спешествования моим работам <...> (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 91).

Еще одной важной темой в переписке митр. Антония являлась тема социальной адаптации и трудоустройства представителей русской эмиграции. Лига Наций много делала для российских беженцев, занималась их расселением по странам, поиском работы, а также урегулированием их личного статуса как особой категории иностранцев, оказывала материально-финансовую поддержку. «Однако для реализации ее [Лиги Наций] инициатив нужна была добрая воля государств-реципиентов» [Бочарова, 2011, 127]. В свою очередь, власти часто придерживались тактики соблюдения национальных интересов, в противовес общегуманитарным задачам. С юридической точки зрения ситуацию, в которой с самого начала оказались беженцы из России, можно охарактеризовать как правовой хаос. «Вместе с тем, — как отмечают современные исследования, — эмигрантскому сообществу в лице соответствующих учреждений местными властями неофициально были предоставлены представительские

<sup>3</sup> Второй Мармарош-Сигетский процесс — судебное дело, инициированное венгерскими властями в 1913 г. против православных русинов из села Иза, которое со 2-й пол. XIX в. являлось центром распространения православия на территории Карпатской Руси.

полномочия» [Бочарова, 2011, 163]. Различные российские общественные организации ближе всех стояли к нуждам конкретного человека, и именно через них реализовывалась защита профессиональных прав русских беженцев. Свой вклад в решение этой задачи вносила и Русская Зарубежная Церковь. В частности, митр. Антоний давал положительные характеристики тому или иному лицу, и эти отзывы были авторитетны в глазах работодателя. Упомянем в этой связи характеристику, данную Юрию Александровичу Васильеву: «Может быть рекомендован на службу в любое учреждение, а особенно может быть полезен в учреждении церковном» (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 47). Под характеристикой подразумевался целый пакет документов — отзыв о Ю. А. Васильеве на сербском языке, краткая характеристика, подписанная митр. Антонием, а также сопроводительное письмо о рекомендации Ю. А. Васильева на сербском языке.

Церковь оказывала посильную помощь русским эмигрантам в нелегких вопросах определения их социального статуса, трудоустройства, защиты прав в трудовых отношениях. К примеру, под покровительством Церкви был организован Совет Федерации Союзов русских трудящихся христиан во Франции, который на регулярной основе проводил свои сессии. На них рассматривались все вышеперечисленные вопросы, в том числе обучения новых кадров, переобучения существующих, повышения квалификации. Отметим, к примеру, что 23–24 декабря 1934 г. в г. Виши прошла Третья сессия Совета Федерации Союзов русских трудящихся христиан во Франции. Председатель Александр Ильич (к сожалению, фамилию установить не удалось) при своем письме препроводил митр. Антонию резолюцию совета:

Его Блаженству, Блаж. Митр. Антонию. Совет Федерации Союзов русских трудящихся христиан во Франции, собравшись на свою Третью сессию, просит Ваше Блаж[енство] принять выражение его глубокого почитания вместе с пожеланиями сил и здоровья для продолжения Вашего святительского служения (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 288. Л. 80).

Первоиерарх сердечно поблагодарил лично председателя Александра Ильича и возглавляемый им Совет Федерации Союзов русских трудящихся христиан во Франции за выраженные чувства и благопожелания. Всё это говорит о высокой степени ответственности и заботы Церкви за рубежом не только о духовном благополучии своей паствы, но и о материальной стороне жизни.

Рассмотренная переписка председателя Архиерейского Синода и первоиерарха Русской Православной Церкви за границей, крупнейшего духовного авторитета митр. Антония (Храповицкого) с верующими возглавляемой им Церкви принадлежит к важным источникам по истории русской церковной эмиграции. Она позволяет выявить комплекс социально-общественных проблем, которые характеризуют внутрицерковную жизнь в указанный период. Это поиск смыслов русского исхода, миссии российской эмиграции в мире, а также преодоление трудностей, возникших на беженском пути, — расколов в самой церковной эмиграции и непростых взаимоотношений с Московской Патриархией, решение вопросов материального обеспечения Церкви и духовенства, процедура определения общественного статуса российских беженцев в странах-реципиентах, их трудоустройство и социальные гарантии, строительство церковной жизни на местах, просветительские задачи.

В решении перечисленных вопросов прослеживаются следующие характерные особенности: понимание всеми участниками переписки своей ответственности за судьбу Церкви в изгнании и глубокие личные переживания о недавних событиях прошлого и дня сегодняшнего, осознание Церкви за рубежом как последнего и единственного оплота и напоминания об Отечестве, русских традициях и культуре. В ходе дискуссии участники исходят из постулатов православного учения и общецерковных канонических норм, ясно понимая неслучайность свершившихся событий.

Рассмотрев подробности формирования и развития внутрицерковной жизни наших соотечественников в 1930-е гг., можно утверждать, что этот исторический опыт церковного строительства безусловно актуален и сегодня.

### Источники и литература

1. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-6343. Оп. 1. Д. 288.
2. Бочарова (2011) — *Бочарова З. С.* Российское зарубежье 1920–1930-х гг. как феномен отечественной истории. М.: АИРО-XXI, 2011.
3. Зайде (2022) — *Зайде Г.* Исторический путь Русской Православной Церкви: К истории русского рассеяния: 1917–1945 гг. (Становление и развитие РПЦЗ) / Сост. и отв. ред. иером. Никодим (Хмыров); пер. с нем. Т. Е. Донцова; коммент. О. В. Кузьмина, иером. Никодим (Хмыров). СПб.: Изд-во Сергея Ходова; Крига, 2022. 320 с.
4. Коростелев, Караулов (2019) — *Коростелев В. В., Караулов А. К.* Православие в Маньчжурии (1898–1956): Очерки истории. М.: ПСТГУ, 2019.
5. Кострюков (2018) — *Кострюков А. А.* Лекции по истории Русской Церкви (1917–2008): Учеб. пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018.
6. Никодим Хмыров (2019) — *Никодим (Хмыров), иером.* Русская Зарубежная Церковь: Дела. События. Факты. 20-е годы XX в. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2019. 352 с.
7. Никодим Хмыров (2021а) — *Хмыров Д. В. (иером. Никодим)* Православная Церковь по обе стороны советской границы (Журнал РПЦЗ «Церковные ведомости» 1922–1925 годы). СПб.: Изд-во РХГА, 2021. 233 с.
8. Никодим Хмыров (2021б) — *Никодим (Хмыров), иером.* Роль Сербского Патриарха Варнавы в преодолении юрисдикционных разделений Русской Православной Церкви за границей // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 408–428.
9. Хмыров (2014) — *Хмыров Д. В.* Спорные вопросы истории РПЦЗ (1920–1945). СПб.: СПбГУ, 2014. 480 с.
10. Хмыров (2016) — *Хмыров Д. В.* Русская Православная Церковь за границей в 20-е годы XX века: по материалам заседаний Архиерейского Синода и журнала «Церковные ведомости». СПб.: СПбДА, 2016. 488 с.

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1

2025

*Протоиерей Андрей Сапсай*

## «Пермский деревенский»: служение епископа Иоасафа (Овсянникова) на Урале в 1966–1973 гг.

УДК 271.2-772(470.53)-726.2:929  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_313  
EDN BLESIE



*Аннотация:* Статья посвящена деятельности епископа Иоасафа (Овсянникова) на пермской кафедре с 1966 по 1973 гг. На основании архивных материалов установлено, что епископ Иоасаф в своем архипастырском служении на Урале столкнулся с рядом трудностей. Из-за государственного вмешательства в жизнь Церкви страдала епархиальная система управления приходами, не хватало священнослужителей, некоторые приходы испытывали материальные трудности. Автором статьи выявлено, что владыке Иоасафу удалось организовать достаточно эффективную работу епархиального управления и приходов епархии. Итогом стало повышение приходских доходов, улучшение материальной базы и активная строительно-хозяйственная деятельность епархии. Проблема нехватки священнослужителей была решена за счет рукоположения в священник сан активных прихожан и приглашения духовенства из других регионов. Отмечается, что епископу Иоасафу удавалось поддерживать с уполномоченным по делам религий спокойные, деловые отношения. Автор статьи делает вывод, что причинами плодотворного служения епископа Иоасафа на пермской земле были его благочестивая христианская жизнь, пастырская мудрость и монашеская простота, которая привлекала к нему многочисленную пермскую паству.

*Ключевые слова:* епископ Иоасаф (Овсянников), Пермская епархия, духовенство, Поместный Собор, уполномоченный Совета по делам религий.

*Об авторе:* **Протоиерей Андрей Васильевич Сапсай**

Кандидат теологии, заведующий отделением дополнительного религиозного образования Пермской духовной семинарии.

E-mail: andrey-sapsay@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1470-9574>

*Для цитирования:* Сапсай А., прот. «Пермский деревенский»: служение епископа Иоасафа (Овсянникова) на Урале в 1966–1973 гг. // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 313–323.

Статья поступила в редакцию 09.05.2024; одобрена после рецензирования 05.06.2024; принята к публикации 25.06.2024.

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

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

**No. 1**

**2025**

---

*Archpriest Andrey Sapsay*

**“Perm Villager”:  
Ministry of Bishop Joasaph (Ovsyannikov)  
in the Urals in 1966–1973**

UDK 271.2-772(470.53)-726.2:929  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_313  
EDN BLESIE



*Abstract:* The article discusses activities of Bishop Joasaph (Ovsyannikov) at the Perm Episcopal See from 1966 to 1973. Drawing on archival materials, it has been found out that Bishop Joasaph faced a number of difficulties in his bishop ministry in the Urals. Due to the government's interference in the life of the Church, the diocesan parish management system suffered, there was a lack of clergy, and some parishes had financial problems. It has been revealed that Bishop Joasaph managed to organize a fairly effective work of the diocesan administration and parishes. This resulted in an increase of parish income, improvement of material state, as well as active construction and economic activities of the diocese. The problem of the lack of clergy was solved thanks to ordaining active parishioners to the holy orders and inviting clergy from other regions. It is noted that Bishop Joasaph managed to maintain calm, businesslike relations with the Commissioner of the Council for Religious Affairs. The conclusion is made that the fruitful ministry of Bishop Joasaph in the Perm lands resulted from his pious Christian life and pastoral wisdom, as well as his monastic simplicity that attracted a large Perm flock to him.

*Keywords:* Bishop Joasaph (Ovsyannikov), Perm diocese, clergy, Local Council, Commissioner of the Council for Religious Affairs.

*About the author:* **Archpriest Andrey Vasilyevich Sapsay**

Candidate of Theology, Head of the Department of Additional Religious Education at the Perm Theological Seminary.

E-mail: [andrey-sapsay@rambler.ru](mailto:andrey-sapsay@rambler.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1470-9574>

*For citation:* Sapsay A., archpriest. “Perm Villager”: Ministry of Bishop Joasaph (Ovsyannikov) in the Urals in 1966–1973. *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 313–323.

The article was submitted 09.05.2024; approved after reviewing 05.06.2024; accepted for publication 25.06.2024.

В период руководства советским государством Л. И. Брежневым с 1964 по 1982 гг. власть отказалась от открытого противостояния с Церковью и религией в стране. Однако благодаря «приходской реформе» 1961 г. в СССР была создана многоуровневая система государственного контроля за церковными организациями, духовенством и верующими. Местная власть добивалась от Церкви строгого выполнения советского законодательства о религии, стремилась оказывать влияние на все стороны церковной жизни. Уполномоченные по делам религий назначали членами церковных советов своих доверенных лиц, держали под контролем все их действия, препятствовали епархиям выстраивать эффективную систему управления приходами. В данных условиях строжайшего контроля возрастала роль высшего духовенства Русской Православной Церкви — архиереев, которым необходимо было правильно выстраивать отношения с гражданской властью, управлять епархиальными церковными структурами и быть духовным авторитетом для духовенства, приходских сотрудников и верующих.

Служение высшего духовенства Русской Православной Церкви в 1960–1970-х гг. в современной церковно-исторической науке подробно исследовано в трудах М. В. Шкаровского, прот. В. Цыпина, Д. В. Поспеловского [Шкаровский, 2010; Цыпин, 2006; Поспеловский, 1995]. Тем не менее служение епископов в Прикамье рассмотрено неполно, лишь деятельность некоторых из них с 1958 по 1964 гг. рассмотрена в исследованиях прот. А. Марченко [Марченко, 2011б; Марченко, 2010]. Цель данной статьи — выявление особенностей служения еп. Иоасафа (Овсянникова) на пермской кафедре с 1966 по 1973 гг. В рамках исследования использованы неопубликованные документы из Государственного архива Пермского края (фонд Уполномоченного Совета по делам религий при Совете министров СССР по Пермской области), документы из архива канцелярии Пермской епархии Русской Православной Церкви (служебная документация епархиального управления, переписка с Московской Патриархией) и воспоминания современников.

Епископ Иоасаф<sup>1</sup> был назначен на пермскую кафедру в беспокойный для епархии период. 8 октября 1966 г. его предшественник, архиеп. Леонид (Поляков), который присоединился к группе епископов, несогласных с навязанными Церкви во времена хрущевских гонений изменениями в церковном управлении, был назначен в Рижскую епархию. Советской власти, недовольной активной общественной позицией архиеп. Леонида, был нужен более лояльный и послушный власти управляющий епархией. По мнению архим. Стефана (Сексяева), являвшегося с 1967 по 1977 г. секретарем Пермской епархии, избранию архим. Иоасафа в епископский сан посодействовал митрополит Ленинградский Никодим (Ротов). Когда подбирали нового управляющего на «проблемную» пермскую кафедру, митр. Никодим

---

<sup>1</sup> Будущий еп. Иоасаф (в миру Василий Семенович Овсянников) родился 1 января 1904 г. в г. Белгороде Курской губернии в семье рабочего. В 1910 г. осиротел. Воспитанием ребенка занимались верующая женщина и монахини. С детства прислуживал в алтаре. Окончил 7-летнюю школу. С 1924 по 1926 гг. проживал в Харькове и был иподиаконом у еп. Онуфрия (Гагальюка), находившегося в ссылке в городе. В 1931–1933 гг. учился в Харьковском железнодорожном техникуме. В 1937 г. был тайно пострижен в монашество еп. Александром (Петровским). В 1943 г. рукоположен во диакона епископом Полтавским Вениамином (Новицким). Через неделю — во пресвитера. Служил в Преображенском соборе Харькова. В 1944 г. вступил в число братьев Почаевской лавры. В 1950 г. назначен настоятелем Кременецкого монастыря. В 1951 г. поступил на заочное обучение в Ленинградскую духовную семинарию, по окончании которой продолжил обучение в Ленинградской духовной академии. В 1953 г. был назначен вторым священником кафедрального собора Полтавы. В 1955 г. по приглашению Ташкентского и Среднеазиатского епископа Ермогена (Голубева) переведен служить в Воскресенский собор в г. Фрунзе (ныне Бишкек) Ташкентской епархии. С 1959 г. служил в Успенском кафедральном соборе Ташкента. В 1964 г. возведен в сан архимандрита. В 1966 г. удостоен степени кандидата богословия за сочинение «Святитель Иоасаф, епископ Белгородский, и его религиозно-нравственные воззрения». 30 октября 1966 г. хиротонисан во епископа Пермского и Соликамского (см. подр.: [Иоасаф Овсянников, 2010, 203]).

вспомнил о своем однокурснике, с которым обучался на заочном секторе Ленинградской духовной семинарии и академии, и рекомендовал его кандидатуру (Стефан Сексяев, 2021).

Ко времени избрания на пермскую кафедру архим. Иоасафу было уже 62 года, он являлся опытным и зрелым священнослужителем и, несомненно, понимал, какие испытания ему предстоят. Перед возведением в сан епископа в своей речи к Святейшему Патриарху Алексию I и присутствующим архиереям он сказал: «Усердно помолитесь Великому Пастыреначальнику Христу, чтобы он даровал мне духа той силы, которая помогла бы мне мудро управлять вверяемое мне ныне стадо Христово, чтобы он даровал мне духа такой любви, которая согрела бы сердца и души многих верующих людей, вручаемых ныне моему окормлению, чтобы даровал Он мне и духа того целомудрия, которое явилось бы примером для будущих моих соратников – пастырей и служителей церковных» [Иоасаф Овсянников, 1966, 28].

3 ноября 1966 г. еп. Иоасаф совершил свою первую службу в Свято-Троицком кафедральном соборе Перми. Как и его предшественник архиеп. Леонид, он сразу понравился пермякам своим неторопливым и торжественным служением. Клирик кафедрального собора прот. Владимир Жохов в личном дневнике записал в этот день, что новый владыка впервые совершил всенощное бдение в сослужении местного духовенства и своим благоговейным служением произвел весьма благоприятное впечатление (Жохов, 1969, 104).

Предшественник нового владыки архиеп. Леонид последнее время редко служил в кафедральном соборе, предпочитая совершать богослужения в храме Всех святых г. Перми. Это было связано с его конфликтом с церковным советом собора во главе со старостой И. Ф. Байдаровым. Являясь настоятелем Свято-Троицкого собора, архиеп. Леонид требовал от приходского совета приобрести для храма новые иконы и священническое облачение, обновить и улучшить внутреннюю обстановку в главном храме епархии. Однако эти просьбы вызывали лишь гнев и негодование председателя церковного совета, который регулярно докладывал уполномоченному по делам религий о незаконных требованиях епископа (см.: [Марченко, 2011а, 56]). Епископу Иоасафу необходимо было восстановить нормальные взаимоотношения как с уполномоченным, так и со старостой. Для этого архиерейские богослужения вновь стали регулярно совершаться в Свято-Троицком соборе. Чтобы оградить себя от конфликтных ситуаций и не давать повода для критики, владыка назначил настоятелем собора архим. Иоанна (Чувызгалова) (АПЕУ. Ф. 1. Д. 4–206. Л. 50).

Епископ Иоасаф не имел административного опыта управления епархией, поэтому первое время делал это с большой осторожностью. В отчете за 1966 г. уполномоченный А. Сонько отмечает: «Свою власть правящего епископа перед служителями епархиального управления и духовенством не выпячивает и старается все вопросы решать тихо, мирно. С духовенством пока ни с кем не сошелся и не старается кого либо приблизить к себе. Но когда служители культа обращаются за помощью он всячески старается оказать такую помощь. Совсем недавно священник сельского прихода Старков, будучи у него на приеме пожаловался, что семья большая и трудно живет. Епископ дал ему 100 рублей денег из своих наличных. И конечно такая доброта епископа не остается незамеченной среди духовенства и рядовых верующих» (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 19. Л. 21).

Однако уже через год служения на пермской кафедре еп. Иоасаф предпринимает более активные действия в управлении епархией. В 1967 г. он отстранил от должности секретаря епархии прот. Владимира Коряка. По воспоминаниям архим. Стефана (Сексяева), при предыдущих архиереях прот. В. Коряк фактически единолично управлял епархией и все служебные вопросы в обязательном порядке согласовывал с местным уполномоченным. Это не понравилось еп. Иоасафу, который предпочитал руководить епархией самостоятельно и не осведомлять советского чиновника обо всех внутренних делах Церкви. Новым епархиальным секретарем, по рекомендации уполномоченного, был назначен клирик кафедрального собора свящ. Иоанн Сексяев.

Состав сотрудников епархиального управления также изменился. Для нового архиерея было принципиально важно, чтобы его помощники были верующими людьми (Стефан Сексяев, 2021).

Другим важным действием руководителя епархии стала попытка подчинить себе церковный совет кафедрального собора. Для этого еп. Иоасаф использовал подчиненное ему духовенство. 20 февраля 1968 г. священнослужителями собора было направлено письмо председателю Совета по делам религий В. А. Куроедову с требованием отстранить старосту и других членов приходского совета от работы в храме. В данном обращении духовенство указывало на многолетнее диктаторское отношение членов исполнительного органа к прихожанам и духовенству храма: «Староста Байдаров настолько грубо, беспардонно и вызывающе по-хамски ведет себя не только с народом, но даже и по отношению к духовенству. Ему ничего не стоит оскорбить любого члена причта всякими нецензурными словами. Недавно настоятеля храма архим. И. Чувыгалова он назвал прямо в глаза „свиной“». Авторы письма отмечали грязь, беспорядок в храме, а также незаконное присвоение материальных средств, нежелание членов церковного совета, которые ссылались на указания уполномоченного, выполнять требования управляющего епархией (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 110. Л. 20–24). Сам еп. Иоасаф открыто не ставил вопрос о замене церковного совета, но, по наблюдениям уполномоченного, явно поддерживал инициативу духовенства. Так, 6 мая 1968 г. в кафедральном соборе во время проповеди он сказал: «У нас есть в Церкви люди, которые изъедают человека и таким людям в нашем храме нет места» (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 1. Д. 17. Л. 107). Тем не менее, несмотря на предпринятые усилия, церковный совет в полном составе продолжил свою работу в главном храме епархии.

В 1960-х — нач. 1970-х гг. одной из главных проблем епархиальной жизни была нехватка приходского духовенства. В ежегодных епархиальных отчетах в Московскую Патриархию владыка Иоасаф отмечал, что во многих приходах служат священнослужители престарелого возраста, а замены им нет. Действительно, если в 1965 г. количество молодого духовенства до 40 лет составляло 45 человек (60%) (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 16. Л. 2), то в 1972 г. в возрасте до 40 лет было 17 человек (26%), от 41 до 60 лет — 23 (35%), старше 60 лет — 26 (39%) (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 29. Л. 64). Протоиерей В. Цыпин отмечает, что большой дефицит священнослужителей наблюдался во многих регионах страны. Причинами тому являлись сокращение количества духовных семинарий и общее уменьшение числа их учащихся. Кандидатов в священство не хватало для того, чтобы заменить умирающее по естественным причинам духовенство (см.: [Цыпин, 2006, 525]). Епархиальным архиереям приходилось возводить в священный сан благочестивых мирян, обычно с низким общим образованием и отсутствием духовного. Однако Совет по делам религий старался всячески препятствовать данной практике. Советские чиновники были убеждены, что в духовных учебных заведениях в будущих священнослужителях воспитывают уважение к советскому законодательству о религии и, таким образом, более правильно посвящать в духовный сан выпускников духовных школ (см.: [Шкаровский, 2010, 394]).

Для подготовки и обучения будущих священно- и церковнослужителей каждый год из Пермской епархии в духовные семинарии отправляли 2–3 абитуриента. В 1966 г. в духовных академиях и семинариях из Прикамья обучалось 14 человек (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 19. Л. 7). Тем не менее многие из них или не смогли получить духовное образование, или стремились после выпуска распределиться в другие епархии.

16 февраля 1971 г. еп. Иоасаф обратился к митр. Алексию (Ридигеру), председателю учебного комитета Русской Православной Церкви, с просьбой направить в Пермскую епархию выпускников духовных школ. «Пермская епархия испытывает недостаток в кадрах священнослужителей. В настоящее время требуются три священника в сельский и городские приходы и два диакона. Хотя на месте и есть кандидаты для рукоположения в священный сан, но уполномоченный часто препятствует их рукоположению. Прошу Вас, Высокопреосвященнейший Владыко, учесть наши нужды при распределении священнослужителей, оканчивающих духовные школы,

и по возможности удовлетворить просьбу», писал еп. Иоасаф (АПЕУ. Ф. 1. Д. 4–21. Л. 82). Однако в ближайшие годы выпускники духовных учебных заведений в Пермскую епархию не приехали.

Несмотря на отсутствие выпускников семинарий еп. Иоасафу удавалось ежегодно рукополагать в священный сан 2–3 человека. Кандидатов, имеющих опыт служения в храме, выбирали по рекомендации местного духовенства. Для того чтобы подготовить будущего клирика к церковному служению, ему предписывали самостоятельно готовиться и сдавать ставленнический экзамен. Так, 2 апреля 1971 г. экзаменационная комиссия в составе трех священнослужителей кафедрального собора экзаменовала А. Кибардина. После испытания комиссия доложила, что ставленником освоены основы догматического и нравственного богословия, история христианской и Русской Православной Церкви, богослужебный устав и литургика. Комиссия также высказала свое пожелание ставленнику в дальнейшем продолжать свое образование, а если предстанит возможность — поступить на заочный сектор духовной семинарии (АПЕУ. Личное дело прот. А. Кибардина. Л. 7).

Для того чтобы получить разрешение уполномоченного на рукоположение, еп. Иоасаф был вынужден возводить в священный сан пожилых людей. Так, в 1971 г. были рукоположены А. Юшков и А. Сажин, оба 1908 г. рожд. Другим способом восполнить недостаток духовенства в епархии было приглашение священнослужителей из других регионов. Например, в 1971 г. в епархию приехал диак. С. Ведерников из г. Куйбышева, а в 1973 г. псаломщик М. Орос — с Украины (АПЕУ. Личные дела диакона А. Юшкова, прот. А. Сажина, прот. С. Ведерникова, прот. М. Ороса).

Однако и это не удовлетворяло полностью потребностей приходов, и общее количество священнослужителей в епархии уменьшалось. В 1966 г. в 41 приходе епархии общее количество духовенства составляло 58 священников и 12 диаконов. При этом в одном храме отсутствовал постоянный священник, в четырех храмах не было диаконов (АПЕУ. Ф. 1. Д. 3–09. Л. 7–9). В 1972 г. количество священников в епархии составляло 55, диаконов — 10. Священников не хватало в трех храмах, диаконов — в пяти. Причинами уменьшения количества духовенства были: уход за штат (на пенсию ежегодно уходило 2–4 священнослужителя), в другие епархии уезжали 1–2, уходили из жизни столько же (АПЕУ. Ф. 1. Д. 3–15. Л. 9–11).

Главной опасностью уменьшения количества духовенства была большая вероятность закрытия приходов. Если в храме в течение шести месяцев отсутствовал штатный священник, то приход мог быть закрыт местной властью. Однако существовала и другая причина закрытия храмов — их бедность. В данные годы большое количество крестьян переселялось в крупные города, поэтому многие деревенские приходы беднели и были вынуждены закрыться. В 1966 г. общее число приходов Московской Патриархии составляло 7523, а в 1971 г. их число уменьшилось до 7274 (см.: [Цыпин, 2006, 521]).

По воспоминаниям прот. Валентина Другова, еп. Иоасаф тайно помогал тем бедным приходам, которые из-за отсутствия средств не могли уплачивать необходимые взносы в государственные фонды. Священник Валентин служил в с. Васильевском и на свою маленькую зарплату не мог прокормить даже семью. Чтобы свести концы с концами, он подрабатывал в колхозе столяром. Когда о. Валентин приезжал в епархию, то секретарь еп. Иоасафа незаметно передавала ему деньги от владыки (см.: [Поминайте, 2019, 92]). В Пермской епархии в данные годы действительно существовал ряд приходов, доход которых был очень небольшим. Например, в 1972 г. в д. Ваньково годовой доход храма составлял всего 1111 руб., в д. Захарово — 1506 руб. В приходе с. Васильевское, о котором речь была выше, доход составлял 6477 руб., а зарплата священника — 1420 руб. в год (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 29. Л. 48–49). Данный доход был значительно ниже среднего уровня доходов приходов и духовенства в епархии. Благодаря усилиям еп. Иоасафа в Пермской епархии с 1966 по 1973 гг. не было закрыто ни одного храма.

Проявил себя еп. Иоасаф и в епархиальной строительно-хозяйственной деятельности. В 1968 г. в здании епархиального управления был произведен капитальный

ремонт (АПЕУ. Ф. 1. Д. 3–11. Л. 2). Несомненно, для данной деятельности необходимы были материальные средства. Епископу Иоасафу за годы управления епархией удалось повысить общие доходы епархии. Так, в 1966 г. епархиальные доходы составили 1645 616 руб., в 1967 г. — 1813 141 руб. (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 19. Л. 32, 88), в 1973 г. — 2232 634 руб. (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 29. Л. 139). Увеличение поступающих средств позволило улучшить материальное положение духовенства, сотрудников приходских храмов и осуществлять строительные проекты.

В 1969 г. в связи с капитальным строительством в Перми был снесен прежний архиерейский дом по Парковому пер., 4. Для постройки нового дома управлением епархии в микрорайоне «Южный» были приобретены два смежных земельных участка с надворными постройками общей стоимостью 10 тыс. руб. (АПЕУ. Ф. 1. Д. 2–11. Л. 124). По воспоминаниям современников, владыка Иоасаф лично руководил строительством, часто ходил на стройку, чтобы приободрить строителей. В 1972 г. строительство дома по адресу: Южно-Уральская ул., 12, было закончено и дом сдан в эксплуатацию. Две комнаты первого этажа распоряжением владыки были отведены под епархиальную гостиницу (см.: [Поминайте, 2019, 83]).

В архиерейском доме был устроен домовый крестовый храм, в котором постоянно совершались литургии. Обычно там собирались духовные чада владыки Иоасафа. Воспитанный в среде монашествующих и многие годы служивший в различных монастырях, владыка любил окружать себя глубоко верующими людьми. Некоторые из них приезжали к еп. Иоасафу за наставлениями даже из других регионов. Нескольких монахинь, оставшихся без монастырских келий, еп. Иоасаф поселил в архиерейском доме и дал им послушание в просфорне. Таким образом, архиерейский дом стал своего рода небольшим монастырем, в котором проживали и куда приезжали многочисленные верующие, искавшие в трудные советские годы духовных наставлений и утешений. После перевода в Ростов владыка продолжил пастырски окормлять своих духовных чад из Перми (см. подр.: [Иоасаф Овсянников, 2010, 203]).

Продолжая традиции своих предшественников, еп. Иоасаф уделял большое внимание красоте и торжественности храмового богослужения. В частности, он стремился улучшить качество церковного пения в епархии. 1 июня 1969 г., в праздник Святой Троицы, член общественной комиссии содействия по соблюдению законодательства о религиозных культах М. Г. Писманик, присутствовавший на богослужении в кафедральном соборе, в своем отчете записал: «В службе участвовал епископ Иоасаф. Встречали его не только торжественно (хор пел специальные песнопения при его встрече и одевании), но даже восторженно. Службу он вел старательно, но как-то вяло, временами запинаясь, словно неуверенно. Голос слабый, читает нечетко. Однако в целом служение получилось впечатляющим. Этому способствовало отличное хоровое пение (очень согласованное и с ходом службы и с пением на клиросе), умелое и с воодушевлением сослужение священников и диаконов и, особенно, праздничное настроение почти всех молящихся» (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 71. Л. 11). Необходимо отметить, что при управлении Пермской епархией еп. Иоасафом расходы на хоры значительно увеличились. Так, в кафедральном соборе расходы на хоры в 1966 г. составили 134613 руб., в 1967 г. — 144378 руб. (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 19. Л. 86), в 1973 г. — 183000 руб. (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 29. Л. 139).

Запомнились пермякам глубокие и проникновенные проповеди еп. Иоасафа. Игуменья София (Комарова), вспоминая то время, говорила: «Владыка не был красноречив. Проповеди говорил очень короткие. А народу было в те годы в кафедральном соборе — яблоку негде упасть. И хочется подойти поближе послушать, но невозможно. Скажет, бывало: „Дорогие братья и сестры!“ Половина собора плачет. Еще скажет: „Любите друг друга“ — плачет уже почти весь собор, такая благодать исходила от него» [Поминайте, 2019, 76]. Настоятель храма Всех святых г. Кунгура прот. Борис Бартов также отмечал добрый характер проповедей архипастыря: «Владыка Иоасаф был очень простой. Он говорил: „Я вас всех полюбил“. И верующие люди нашего города тем же отвечали ему. Говорил очень простые, понятные всем проповеди.

Народ принимал его добрые слова с любовью... А за простоту и открытость Владыку называли — „Владыка Пермский — деревенский!“ [Иосиф Гачегов, 2002, 70].

Монашеская простота еп. Иоасафа проявлялась во всем его служении. Например, владыка ездил с архипастырскими визитами на отдаленные приходы епархии на обычной электричке. Протоиерей Иоанн Патласов так вспоминал приезды владыки: «Это был раб Божий. Он ко мне в Кизел приезжал два раза. На электричке вместе с иподьяконом и протодьяконом, потом с вокзала на такси и ко мне домой. Когда летом приезжал, так мы его угощали луком зеленым со сметаной, а еще владыка баньку очень любил, после всенощной сразу туда, отдохнет, а потом уже за стол садился. Иподьякон и протодьякон все на него ворчали: „Опять надолго!“» (Патласов, 2021).

С особой любовью еп. Иоасафа вспоминали и верующие. Монахиня Серафима (Ежкова) говорила: «В общении Преосвященный Иоасаф был очень прост, нам близкий и родной! Мы к нему ходили в любое время. Он радушно принимал нас, усаживал за стол и сам угощал, всегда беседовал на духовные темы» [Иосиф Гачегов, 2002, 84].

Одной из сложных задач для еп. Иоасафа было наладить хорошие, деловые взаимоотношения с местным уполномоченным по делам религий. 7 ноября 1966 г., сразу после своего назначения, владыка Иоасаф направил поздравительную телеграмму в пермский областной исполнительный комитет уполномоченному по делам религий: «Глубокоуважаемые Александр Александрович и Петр Спиридонович с праздником сорок девятой годовщины великой октябрьской социалистической революции. От всей души желаю вам полных успехов в государственных делах ваших и всякого благополучия и счастья в личной жизни. Еще раз заверяю вас, что вся моя деятельность, которая начинается сейчас в Пермской епархии, будет направлена как на благо Русской Православной Церкви и верующего народа, так и на благо нашего великого отечества, интересы которых считаю неотделимыми друг от друга» (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 1. Д. 15. Л. 127).

Архимандрит Стефан (Сексяев), являвшийся ближайшим помощником еп. Иоасафа, вспоминал, что владыка старался поддерживать с уполномоченным хорошие отношения: «Владыка Иоасаф был человеком простым, благоговейным, молитвенником; к уполномоченному поедет, помолится, подумает сначала, святыньку с собой возьмет» (Стефан Сексяев, 2021). Стремление управляющего епархией поддерживать хорошие взаимоотношения с властью отмечал и уполномоченный. В своих отчетах чиновник неоднократно отмечал успехи Церкви в патриотической деятельности, увеличение с каждым годом епархиальных взносов в Фонд мира. Если в 1966 г. отчисления Пермской епархии составляли 20 тыс. руб. (АПУ. Ф. 1. Д. 3–09. Л. 2), то в 1972 г. составили уже 50 тыс. руб. (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 29. Л. 69).

Тем не менее в отношениях между еп. Иоасафом и уполномоченным возникали и противоречия. Обычно они были связаны с духовенством епархии. В 1967 г. из-за отказа по требованию советского чиновника перевести священника на другой приход уполномоченный дал следующую характеристику еп. Иоасафу: «Возможно такое поведение в известной мере не противоречит нашим интересам, но с другой стороны при таком киселеобразном понятии своей роли как правящего епископа вряд ли возможно провести в необходимых случаях твердую линию, будет ли это касаться административной или канонической стороны дела в одной церкви или в масштабе всей епархии» (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 20. Л. 1–2).

Чтобы спасти очередного священнослужителя от лишения регистрации или перевода, еп. Иоасафу приходилось прибегать к хитрости. Современники вспоминали, что когда уполномоченный выговаривал ему, что на какого-то священника пришло письмо с жалобой, владыка восклицал в возмущении и давал слово разобраться. Советский чиновник передавал провинившееся духовное лицо для наказания епархиальному архиерею. Но, перейдя к епископу, «виновный» слышал от него лишь мягкое пастырское внушение. Владыка по-отечески жалел нарушителя дисциплины и даже плакал. Нередко провинившийся священник, вразумившись, раскаивался и плакал вместе с ним (см. подр.: [Поминайте, 2019, 81]).

В 1970 г. уполномоченный выражал свое недовольство частыми поездками епископа для юридических консультаций в Московскую Патриархию и его требованиями увеличить количество изготавливаемых в епархиальной мастерской свечей. В ежегодном отчете чиновник отметил, что у епископа наметилась «тенденция ухода из-под контроля». Уполномоченный сделал вывод, что этот сдвиг является результатом его общения в церковных кругах, которые заражены духом неповиновения условиям, установленным государственными органами (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 24. Л. 25).

Данные наблюдения уполномоченного получили свое подтверждение во время участия еп. Иоасафа в Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1971 г. Подготовка и проведение Собора потребовали от Совета по делам религий много усилий. Во-первых, кандидатура митрополита Крутицкого и Коломенского Пимена (Извекова) на пост главы Церкви на первых порах не встретила единодушного одобрения архиереев, многие из которых хотели избрать на этот пост митрополита Ленинградского Никодима (Ротова). Совету по делам религий через уполномоченных пришлось воздействовать на архиереев, чтобы они поддержали кандидатуру митр. Пимена на патриарший пост. Во-вторых, проведение Собора вызвало всплеск религиозного инакомыслия. Собор рассматривался как высший орган управления Церковью, способный исправить все наиболее значительные недостатки в церковной жизни. В адрес Собора было направлено несколько открытых писем. Одним из авторов такого послания был архиепископ Иркутский Вениамин (Новицкий). В своем письме он предложил отменить те решения Архиерейского Собора 1961 г., которые не разрешали священнослужителям заниматься хозяйственными делами прихода (см. об этом: [Шкаровский, 2010, 390]). В 1970 г. еп. Иоасаф во время отпуска специально ездил в Иркутск на встречу с архиеп. Вениамином, чтобы поддержать его предложение и поставить в документе свою подпись (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 20. Л. 16).

Безусловно, данное действие пермского епископа не осталось незамеченным властью. Тем не менее главным было убедить еп. Иоасафа поддержать кандидатуру митр. Пимена. Это потребовало от уполномоченного А. Сонько немало усилий.

10 декабря 1970 г. во время беседы с еп. Иоасафом на вопрос, кому он отдает предпочтение, он сказал: «Владыка Никодим мой духовник и вполне естественно, что я высказался бы за него, хотя против местоблюстителя не имею возражений, да и он ко мне относится неплохо» (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 20. Л. 15). Такая позиция не удовлетворяла уполномоченного, который продолжил склонять епископа к тому, чтобы голосовать за кандидатуру митр. Пимена. Лишь после пятой беседы ему это удалось: «епископ уже начал высказывать вполне определенное мнение в полном соответствии с рекомендацией Патриархии и в конце концов сказал, что единственным преемником на пост Патриарха является местоблюститель митрополит Пимен» (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 2. Д. 27. Л. 3).

29 апреля 1971 г. в помещении управления Пермской епархии состоялось совещание представителей духовенства и мирян Пермской епархии, на котором присутствовали 15 духовных лиц и 5 старост. Делегатами на Поместный Собор были выбраны управляющий Пермской епархией еп. Иоасаф, секретарь епархии прот. Иоанн Сексаяв и староста кафедрального собора И. Ф. Байдаров. Также совещание составило в адрес Собора официальное письмо, в котором выразило общее мнение о поддержке кандидатуры митр. Пимена на пост патриарха (ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 70. Л. 11).

Несмотря на мягкий характер, сговорчивость и видимую лояльность советской власти, еп. Иоасаф тем не менее оказался в черном списке архиереев Русской Православной Церкви. В 1970-е гг. за рубежом был опубликован секретный документ: «Извлечения из отчета Совета по делам религий членам ЦК КПСС» за подписью заместителя председателя совета В. Г. Фурова. По степени лояльности советской власти В. Г. Фуров условно разделил архиереев на три группы. В третью, наиболее опасную, состоящую из 17 архиереев, которые, с точки зрения Совета по делам религий, пытались обойти законы о культах, были религиозно консервативны, способны

на фальсификацию положения дел в епархии, попал и еп. Иоасаф, в 1974 г. уже служивший на Ростовской кафедре (см.: [Цыпин, 2006, 571]).

Итак, во 2-й пол. 1960-х — нач. 1970-х гг. советское государство продолжило свою антицерковную политику, направленную на существенные ограничения жизни Церкви в СССР. Русская Православная Церковь продолжала испытывать негативные последствия приходской реформы 1961 г. Из-за тотального государственного контроля за деятельностью религиозных организаций невозможно было выстроить эффективную епархиальную систему управления приходами. Тем не менее еп. Иоасафу (Овсянникову), служившему на пермской кафедре с 1966 по 1973 гг., удалось собрать команду единомышленников и организовать продуктивную работу епархиального управления и приходов епархии. Несмотря на отсутствие выпускников духовных учебных заведений, еп. Иоасаф решил проблему нехватки духовенства за счет рукоположения местных верующих прихожан, а также приглашения духовенства из других епархий. Благодаря этому, а также материальной поддержке бедных приходов в Пермской епархии в данный период не было закрыто ни одного приходского храма. При этом еп. Иоасаф активно занимался улучшением материальной базы епархии, повышением приходских доходов, в частности, под его руководством был построен новый епархиальный дом с гостиницей. В трудное время, когда власть осуществляла давление на Церковь, еп. Иоасафу удавалось поддерживать с уполномоченным по делам религий равные и деловые отношения. Несомненно, что в этом епископу помогала его благочестивая жизнь, монашеская простота, пастырская мудрость и дух любви, который привлекал к нему пермскую паству.

## Источники и литература

### Источники

1. АПЕУ — Архив Пермского епархиального управления. Ф. 1. Д. 2–11; Д. 3–09; Д. 3–11; Д. 3–15; Д. 4–21; Д. 4–206; личные дела диакона А. Юшкова; протоиерея А. Кибардина; протоиерея А. Сажина; протоиерея М. Ороса; протоиерея С. Ведерникова.
2. ГАПК — Государственный архив Пермского края. Ф. Р-1204. Оп. 1. Д. 15; Д. 17; Оп. 2. Д. 16; Д. 19; Д. 20; Д. 24; Д. 27; Д. 29; Оп. 3. Д. 70; Д. 71; Д. 110.
3. Жохов (1969) — *Жохов В., прот.* Библиейские открытия: (дневник). Машинопись, 1966–1969. Архив А. В. Жохова.
4. Патласов (2021) — *Протоиерей Иоанн Патласов.* Воспоминания (10.08.2021). Личный архив автора.
5. Сексяев (2021) — *Архимандрит Стефан (Сексяев).* Воспоминания (04.08.2021). Личный архив автора.

### Литература

6. Иоасаф Овсянников (1966) — *Иоасаф (Овсянников), архим.* Речь при наречении во епископа Пермского и Соликамского // Журнал Московской Патриархии. М., 1966. № 12. С. 26–28.
7. Иоасаф Овсянников (2010) — *Иоасаф (Овсянников)* // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 25. С. 202–203.
8. Иосиф Гачегов (2002) — *Иосиф (Гачегов), иером.* Под благодатным Покровом Матери Божией. Казань, 2002. 102 с.
9. Марченко (2010) — *Марченко А., прот.* Религиозная политика советского государства в годы правления Хрущева и ее влияние на церковную жизнь в СССР. М., 2010. 325 с.
10. Марченко (2011а) — *Марченко А., прот.* Архиепископ Пермский и Соликамский Леонид (Поляков) — участник движения за отмену «приходской реформы» // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. 2011. № 2 (39). С. 48–62.

11. Марченко (2011б) — *Марченко А., прот.* Епископы Пермской епархии эпохи «хрущевских гонений» на Русскую Православную Церковь (1958–1964 гг.). Пермь, 2011. 280 с.
12. Поминайте (2019) — Поминайте наставников ваших: архимандрит Троице-Сергиевой Лавры Наум (Байбородин) в воспоминаниях современников. М., 2019. 588 с.
13. Поспеловский (1995) — *Поспеловский Д. В.* История Русской Православной Церкви в XX столетии. М., 1995. 510 с.
14. Цыпин (2006) — *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды. М., 2006. 815 с.
15. Шкаровский (2010) — *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече, Лепта, 2010. 479 с.

*А. С. Пученков*

**Православные пастыри под немецкой оккупацией.  
Рецензия на монографию: Петров И. В. Меж двух зол.  
Православное духовенство на временно оккупированной  
территории РСФСР в 1941–1944 гг.: монография.  
М.: НП «Посев», 2021. 744 с.: ил.**

УДК [94(47+57)"1941/1944"+271.2-725-9]:655.552  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_324  
EDN AZSWTJ



*Аннотация:* Рецензия посвящена вышедшей в свет в 2021 г. книге молодого петербургского историка Ивана Васильевича Петрова «Меж двух зол. Православное духовенство на временно оккупированной территории РСФСР в 1941–1944 гг.». Монография посвящена деятельности православного духовенства на оккупированной нацистами территории РСФСР в годы Великой Отечественной войны. В рецензии рассматривается подход автора к исследованию столь сложной и спорной темы. Можно признать важным интерес к теме, а также часть изложенной в монографии концепции. В то же самое время в рецензии подвергается рассмотрению и оценке часть предвзятых и политизированных выводов автора. Особо рецензент отмечает широкое привлечение И. В. Петровым материалов российских и зарубежных архивов.

*Ключевые слова:* Русская Православная Церковь, Великая Отечественная война, РСФСР, немецкая оккупация, сопротивление, коллаборационизм, духовенство, архивы, Иван Васильевич Петров, епархиальное устройство.

*Об авторе:* **Александр Сергеевич Пученков**

Доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры Новейшей истории России Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: a.puchenkov@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9016-3991>

*Для цитирования:* Пученков А. С. Православные пастыри под немецкой оккупацией. Рецензия на монографию: Петров И. В. Меж двух зол. Православное духовенство на временно оккупированной территории РСФСР в 1941–1944 гг.: монография. М.: НП «Посев», 2021. 744 с.: ил. // Христианское чтение. 2025. № 1. С. 324–331.

Статья поступила в редакцию 10.10.2024; одобрена после рецензирования 04.11.2024; принята к публикации 28.11.2024.

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

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

**No. 1**

**2025**

---

*Alexander S. Puchenkov*

**Orthodox Pastors Under German Occupation.**  
**Monograph Review: I. V. Petrov. *Between two evils.***  
***Orthodox clergy in the temporarily occupied***  
***territory of the RSFSR in 1941–1944.***  
**M.: NP “Posev”, 2021. 744 p.: ill.**

UDK [94(47+57)"1941/1944"+271.2-725-9]:655.552  
DOI 10.47132/1814-5574\_2025\_1\_324  
EDN AZSWTJ



*Abstract:* The review considers the book *Between two evils. The Orthodox clergy in the temporarily occupied territory of the RSFSR in 1941–1944* by the young historian Ivan Vasilyevich Petrov from St. Petersburg, which was published in 2021. The monograph is devoted to the activities of Orthodox clergy in the Nazi-occupied territory of the RSFSR during the Great Patriotic War. The review analyzes the approach to studying such a complex and controversial topic. Interest caused by the topic and certain part of his concept in the monograph can be considered important. At the same time, the review examines and evaluates some of I. V. Petrov's biased and politicized conclusions. The review particularly emphasizes I. V. Petrov's extensive use of materials from Russian and foreign archives.

*Keywords:* Russian Orthodox Church, Great Patriotic War, RSFSR, German occupation, resistance, collaboration, clergy, archives, Ivan Petrov, diocesan structure.

*About the author:* **Alexander Sergeevich Puchenkov**

Doctor of Historical Sciences, Associate Professor; Professor of the Department of Modern History of Russia at the St. Petersburg State University.

E-mail: [a.puchenkov@spbu.ru](mailto:a.puchenkov@spbu.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9016-3991>

*For citation:* Puchenkov A. S. Orthodox Pastors Under German Occupation. Monograph Review: I. V. Petrov. *Between two evils. Orthodox clergy in the temporarily occupied territory of the RSFSR in 1941–1944.* M.: NP “Posev”, 2021. 744 p.: ill. *Khristianskoye Chteniye*, 2025, no. 1, pp. 324–331.

The article was submitted 10.10.2024; approved after reviewing 04.11.2024; accepted for publication 28.11.2024.

Петербургский историк Иван Васильевич Петров давно и упорно работает над различными аспектами истории Русской Православной Церкви в XX в. Ученого отличает исключительное трудолюбие и огромная увлеченность предметом своего исследования, завидная эрудиция и исследовательская пассионарность. И. В. Петров — автор целого ряда содержательных статей и нескольких монографий, вышедших в последние годы [Петров, 2016; Петров, 2020]. Все они посвящены истории российского православного духовенства в страдный для него двадцатый век. Крупнейшей на данный момент работой историка стала монография «Меж двух зол. Православное духовенство на временно оккупированной территории РСФСР в 1941–1944 гг.», опубликованная в 2021 г. в издательстве «Посев» [Петров, 2021].

Рецензируемая работа — труд в высшей степени необычный. По понятным причинам история Русской Православной Церкви никогда не была активно разрабатываемым направлением советской историографии, ситуация в этом направлении изменилась лишь после масштабного проведенного и поддержанного М. С. Горбачевым на государственном уровне празднования Тысячелетия Крещения Руси в 1988 г. В постсоветское время изучение истории российского православия в XX в. развивается необычайно плодотворно, труды таких специалистов, как С. Л. Фирсов, М. В. Шкаровский, прот. Г. Митрофанов, А. А. Кострюков, О. Ю. Васильева, на наш взгляд, составили целую эпоху в историографии. В новой России у историков появилась возможность затрагивать в своих работах проблемы, которые прежде фактически не разрабатывались учеными. К одной из них относится и изучение истории деятельности русского православного духовенства в годы Великой Отечественной войны, вернее, той части духовенства, которая оказалась на временно оккупированной нацистами территории РСФСР. Именно этой проблеме посвящена монография И. В. Петрова.

В основу книги положен поистине огромный фактический материал, выявленный автором в архивах России, Германии, Белоруссии, Латвии, Литвы, Эстонии, Чехии и Финляндии. Документальная база монографии уникальна: И. В. Петров активно использует не только сборники опубликованных документов, воспоминания, архивные материалы, но и материалы устной истории, им опрошен ряд свидетелей событий, их сообщения — украшение книги. Время неумолимо: никого из респондентов, опрошенных И. В. Петровым в процессе подготовки исследования, уже нет в живых. Одно это превращает его книгу в уникальное явление: свидетельства участников событий — важнейший источник.

Полагаем, что автор обоснованно сделал акцент на привлечении документов из региональных архивов России, собрав беспрецедентный по своей фактографической ценности материал, выявленный им в таких разных регионах, как Орловская, Брянская, Белгородская, Волгоградская, Воронежская, Новгородская, Курская, Смоленская, Псковская, Ростовская области; Краснодарский и Ставропольский края, Республика Крым. Кроме того, серьезным подспорьем в работе стал ведомственный архив Главного управления Федеральной службы безопасности по Республике Крым и городу Севастополю, в следственных делах которого исследователь обнаружил интереснейшие протоколы допроса органами советской госбезопасности главы церковного подотдела городской управы Симферополя в период нацистской оккупации А. Д. Семенова. Проявив недюжинное упорство, автор проанализировал подшивки десятков русскоязычных газет, выходящих на территории оккупированных вермахтом областей РСФСР. Этот источник, при всей его очевидной пропагандистской направленности, вместе с тем содержит большой объем официальной информации о религиозной жизни на захваченных нацистами территориях Советского Союза.

Основной содержательной частью работы И. В. Петров предпослал объемную главу, посвященную обзору источников и историографии по истории Русской Православной Церкви на временно оккупированных территориях РСФСР в 1941–1944 гг. Указав на целый ряд серьезных монографий и диссертационных исследований, подготовленных отечественными специалистами за последние годы, автор все же заявил

об отсутствии на настоящий момент в историографии академического обобщающего труда по рассматриваемой проблеме. Важным для науки нам представляется подробный обзор архивных фондов, использованных И. В. Петровым при подготовке книги, — это поможет тем специалистам, которые будут работать по этой проблематике в дальнейшем.

Автор — последовательный и убежденный противник политики советской власти в отношении Русской Православной Церкви в предвоенные годы. Его позиция в отношении православного духовенства, оказавшегося под нацистской оккупацией, следует уже из названия написанной им книги — «Меж двух зол»; иными словами, православные пастыри в 1941–1944 гг. оказались в западне, став заложниками двух тоталитарных режимов. Не разбирая сейчас этого более чем спорного тезиса, продолжим рассказ о рецензируемой книге. Автором подробно исследована практика репрессий и гонений, проводимых большевиками в отношении духовенства и паствы в предвоенные годы. Очевидно, что положение верующих в Советском Союзе накануне начала Великой Отечественной войны было исключительно тяжелым; ни один из представителей православного духовенства не мог чувствовать себя в безопасности; закрытие и уничтожение храмов было печальной приметой времени. Война кардинальным образом изменила прежнюю действительность. По замечанию автора, «22 июня 1941 г. внесло невероятные коррективы в жизнь Русской Православной Церкви, в буквальном смысле слова перевернуло ту реальность, в которой существовали проживающие в Советском Союзе духовные лица и верующие» (С. 215).

На захваченных ими территориях немецкие оккупанты разрешили местному населению восстановить богослужение в закрытых при советской власти православных храмах, церковная жизнь в период нацистской оккупации оживилась. Чем это было вызвано? По мнению И. В. Петрова, нацисты, пойдя навстречу запросам верующего населения, руководствовались исключительно собственными интересами, используя «религиозную карту» в пропагандистских целях (С. 219). При этом исследователь специально оговаривает, что подобная политика вовсе не являлась элементом нацистской идеологии, а была инициативой именно некоторых из представителей германских военных кругов, видевших в возрождении русской церковной жизни существенный фактор «для будущей победы в идеологическом противостоянии с советской властью и опорой в создании органов самоуправления» (С. 217).

В качестве подтверждения своего тезиса исследователь описывает организацию епархиального управления в Курске, Орле, Воронеже, Брянске и ряде других областей РСФСР. Автор добросовестно реконструировал повседневную жизнь епархий при нацистах, им подготовлены содержательные биографические справки о десятках рядовых представителей духовенства и архиереев, служивших в годы оккупации. Историк сообщает читателю об основных эпизодах биографий этих людей, рассказывает о том, как сложилась их судьба в послевоенные годы. В работе описана технология деятельности епархиального управления под властью оккупантов. Так, в качестве примера И. В. Петровым приводится известная фигура смоленского бургомистра Б. Г. Меньшагина, служившего «важным мостом между священниками и немецкими властями» (С. 238). Благодаря заступничеству влиятельного бургомистра оккупанты не препятствовали организации приходской жизни на Смоленщине, по ходатайству Меньшагина во вновь открытом Успенском соборе был организован церковный совет, на короткое время в местном костеле возобновились собрания горожан-католиков [Меньшагин, 2019, 394]. В свою очередь, в Белгороде также «открывались церкви, переносились святыни, постепенно возвращались дореволюционные традиции, важным атрибутом которых были крестные ходы» (С. 246).

Безусловно, что в качестве платы за это немцы требовали от духовенства абсолютной лояльности по отношению к оккупационному режиму. Так, по признанию автора, «местное православное пастырство довольно быстро включилось в начатую немцами пропагандистскую кампанию» (С. 247).

Важным для историографии проблемы является проведенное И. В. Петровым исследование деятельности известной Псковской Православной миссии. По мнению автора, ее возникновение укладывается в «процесс религиозного возрождения на оккупированном Северо-Западе России»; автор оговаривает, впрочем, что этот процесс не следует рассматривать как «некую идиллию» (С. 282). При этом в числе целей Псковской миссии И. В. Петров также указывает «противодействие возможным посягательствам на российскую территорию церковных юрисдикций, не подчиняющихся Московской Патриархии» (С. 292). Исследователь признает, что Псковская миссия «находилась в огромной зависимости от оккупационной администрации», этим он объясняет подготовленные представителями миссии панегирики в адрес Гитлера (С. 370).

Интерес вызывают также и страницы книги, связанные с историей взаимоотношений представителей русского православного духовенства и влассовского движения, а также с участием православного духовенства в проводимой нацистской пропагандой юдофобской кампании (С. 376). По мнению И. В. Петрова, «только небольшая часть православного духовенства по собственной воле участвовала в антисемитской пропаганде. Чаще всего оно было вынужденным и не носило идеологической подоплеки» (С. 392–393).

Отдельный сюжет книги — глава, посвященная положению православного духовенства на оккупированной территории Крыма. Здесь, на полуострове, столкнулись представители самых разных церковных юрисдикций: украинских автономистов и украинских автокефалистов, обновленцев, представителей румынского военного духовенства, «карловчан» и др. К тому же «полярными были и политические предпочтения местного духовенства, среди которого были как сторонники монархии, так и украинские националисты, советские патриоты и борцы с большевизмом» (С. 433). Положение православных верующих в Крыму к началу Великой Отечественной войны было тяжелейшим: достаточно сказать, что на всей территории полуострова к июню 1941 г. действовала только одна православная церковь — на городском кладбище Симферополя (С. 433–434).

В годы оккупации в Крыму оживилась церковная жизнь. В том же Симферополе регулярно проходило богослужение. «В Симф[ерополе] на богослужении вспоминают о здравии Московск[ого] митрополита: значит, такой есть и живет в советской земле благополучно», — записывал в дневнике глубоко верующий ялтинский обыватель Н. А. Дешкин, критически относившийся к антицерковной политике большевиков [Дешкин, 2024, 273. Запись от 24 апреля 1942]<sup>1</sup>. Воспринимавший оккупантов как врагов русского народа, Н. А. Дешкин вместе с тем признавал, что именно нацистские власти разрешили открыть для богослужения целый ряд храмов. Так, в Александро-Невском соборе Ялты, в котором при советской власти был спортклуб, были «такие разрушения, что трудно даже представить, зачем все это надругательство было нужно. Стены загажены, иконостаса и прочего нет. Даже в стенах, где были иконы и сделана была рамка из мрамора, все вырвано и уничтожено. Народ толпами идет в церковь и сдает все, что только сможет. Помощь деньгами и матер[иалом]» [Дешкин, 2024, 60. Запись от 30 ноября 1941]. Вероятно, что из-за этих разрушений в ялтинском храме поначалу верующих на богослужения собиралось «сравнительно немного» [Дешкин, 2024, 101. Запись от 21 декабря 1941], однако уже 25 декабря 1941 г. было проведено освящение храма и крестный ход, а народ до отказа заполнил собор [Дешкин, 2024, 110. Запись от 25 декабря 1941]. В дальнейшем в Ялте был открыт и освящен также храм Воскресения Христа Спасителя (Плещеевская церковь), при этом на пригласительных билетах, отпечатанных в типографии по этому поводу, сообщалось о том, что церковь

<sup>1</sup> Поистине уникальные по содержащемуся в них объему фактической информации дневниковые записи Н. А. Дешкина, охватывающие весь период нацистской оккупации Крыма, были опубликованы его родственником А. В. Гаврелюком, обнаружившим этот бесценный источник при разборе старой мебели; в подготовке рукописи к печати участвовали такие известные специалисты-краеведы, как А. В. Ефимов и Д. А. Лосев.

воссоздана лишь благодаря «освобождению Ялты „от безбожного большевизма“» [Дешкин, 2024, 162. Запись от 31 января 1942]. В дневнике Н. А. Дешкина приводится и поразительное свидетельство, позволяющее получить представление о том, сколь глубоко во многих советских людях укоренилось воинственное безбожие: «Сегодня Великий четверг. Маруся (супруга Н. А. Дешкина. — А. П.) ходила в церковь. Пришла с умиленным взволнованным лицом и с огнем восковой свечи, но такая усталая, что сейчас же легла в постель. Рассказывает, что в церкви были и рум[ынские] солдаты. Певчие очень хорошо спели „Разбойника Благоразумного“. Но при выходе обратила внимание, что несколько молодцов 16–17 лет над богомольцами издевались, в частности, какой-то велосипедист все пытался врезаться в толпу идущих домой со свечами, чтобы погасить их огни. Закваска 24 лет (советской власти. — А. П.), д[олжно] б[ыть], осталась, и это поколение будет весьма несчастным, если не произойдет в стране какой-либо эволюционной смены» [Дешкин, 2024, 245. Запись от 2 апреля 1942]. В дневнике Н. А. Дешкина без каких-либо комментариев приводится и цитата из передовицы выходившей в оккупированном Крыму газеты «Голос Крыма»: «мы счастливы тем, что получили, правда, из рук германского народа, исполняющего великую миссию освободителя, право молиться своему Богу» [Дешкин, 2024, 254. Запись от 7 апреля 1942]. В то же время Н. А. Дешкин подчеркивал, что в годы войны «Церковь православная переживает такую же трагедию всего русского народа» [Дешкин, 2024, 423. Запись от 2 марта 1943].

К слову, деятельность симферопольского издания «Голос Крыма», — пожалуй, самой известной из газет, выходивших на русском языке на оккупированной территории, подробно рассматривается в книге И. В. Петрова. Эти страницы интересны с точки зрения исследования автором приемов нацистской пропаганды и ее попыток найти «вакцину» от пропаганды советской (С. 478). На наш взгляд, глава монографии, посвященная Крыму, — едва ли не лучшая в книге, она содержит интересный и важный материал.

Подводя итоги, автор отмечает, что к началу Великой Отечественной войны Русская Православная Церковь, «гонимая и угнетенная в Советском Союзе, была неким атавизмом прошлого, своеобразным последним идеологическим противником большевизма, который активно уничтожал представителей духовенства и мирян» (С. 688). При этом «на свободе оставались последние представители православного архипастырства и пастырства, искушенные лояльностью к режиму и усвоившие его правила игры. Но даже они не были застрахованы от нового витка репрессий, который мог стать последним и перевернуть страницу легального существования Церкви. В большинстве регионов закрывались последние церкви, лишь некоторые, чаще всего расположенные на кладбищах храмы формально оставались действующими» (С. 689). Оккупация вермахтом целого ряда областей РСФСР оставила миллионы советских людей на несколько лет один на один с бесчеловечно жестокой гитлеровской машиной насилия. Однако нацистская политика на оккупированных территориях не сводилась только лишь к одному террору: в арсенал пускались и хитроумные пропагандистские приемы. Некоторые из наиболее умных представителей германского генералитета считали возможным разыграть и т.н. «религиозную карту» в качестве инструмента пропаганды против большевизма — этим-то и объясняется политика поощрения религиозной жизни на оккупированной территории РСФСР. «Были ли готовы к открытию храмов сами жители оккупированных территорий?» — вопрошает автор. «Да, — полагает он, — более того, многие жаждали возвращения легальной приходской жизни. Сильны были среди местного населения и религиозные суеверия. Гонения на Православную Церковь, предпринимавшиеся большевиками в довоенные годы, воспринимались как опасные „игры“ с Богом, за которые должна наступить кара» (С. 689). Открытие на оккупированной нацистами территории РСФСР большинства православных приходов носило спонтанный характер, отвечая, однако, побуждениям верующих (С. 690). В организации приходской системы на временно оккупированной территории первостепенное значение играла местная коллаборационистская

администрация, именно от нее зависело достижение согласия на открытие храма со стороны оккупантов.

Автор признает, что часть духовенства в годы оккупации поддерживала нацистскую политику; что оно принимало участие в пропагандистских кампаниях, проводимых нацистами на оккупированной территории нашей страны. И если поначалу гитлеровцы отдали процесс религиозного возрождения на откуп духовенству, то впоследствии он попал под особый контроль оккупационных властей (С. 693). Готовность тех или иных пастырей служить «под немцами» автор объясняет теми многолетними гонениями, которым Церковь подвергалась с самого момента прихода большевиков к власти.

«Открытие православных приходов на временно оккупированной территории воспринималось многими как своеобразное „Второе крещение Руси“, „Пасха среди лета“. Летом 1941 г. в некоторых районах верующие настолько были воодушевлены массовым открытием православных храмов, что в ряде церквей посреди лета зазвучали пасхальные песнопения. Православные на территории СССР/России вновь смогли ощутить похожие чувства только в конце 1980-х и в 1990-е гг. Снова будет расти количество храмов, начнется дискуссия о месте Русской Православной Церкви в российской истории и ее настоящем. Однако чем закончится этот период, неизвестно. Идеологический искус очень велик. И только от нас зависит, чтобы на стенах храмов не появлялись знамена гитлеровских штурмовиков или портреты марксистских псевдоклассиков», — такими словами И. В. Петров завершает свою книгу (С. 697).

Перед нами чрезвычайно интересная и значительная работа, крупное достижение современной историографии. Оговорим еще раз свою позицию: И. В. Петрову удалось подготовить крупное и заметное обобщающее исследование по изучаемой им проблеме. В научный оборот введено большое количество новых документов, работа содержит огромный фактический материал, добросовестно исследована приходская жизнь на значительной части оккупированной нацистами территории РСФСР, возвращены истории имена множества участников тех событий — как представителей духовенства, так и мирян. Автором воссоздана история целого ряда епархий временно оккупированных территорий РСФСР, причем им изучены такие стратегически важные регионы, как Смоленщина, Орловщина, Брянщина и др., — иными словами, перед нами не пример работы в жанре микроистории, а своего рода собирательный портрет религиозной жизни в годы оккупации на всей территории республики. В этом ценность рецензируемой книги.

К числу недостатков рецензируемой работы, думаю, следует отнести политизированность автора. Многие его характеристики — из категориального аппарата прошлых лет; полагаю, что сейчас уже не нужно постоянно декларировать свою нелюбовь к советской власти. Политизированность автора несколько снизила ценность подготовленного им издания. К тому же религиозная политика нацистов на оккупированной территории показана вне общего контекста их оккупационной политики — в работе нет ни слова о нацистской политике террора против мирного населения РСФСР. Сильной же стороной книги стала попытка постижения мотивов той части православного духовенства, которая согласилась на сотрудничество с оккупационными властями. Кроме того, книга И. В. Петрова — первое в нашей науке исследование положения православного пастырства в годы нацистской оккупации именно на территории РСФСР. Прделанная автором работа позволяет говорить о его книге как о серьезном достижении отечественной историографии Великой Отечественной войны.

## Источники и литература

1. Дешкин (2024) — *Дешкин Н. А. Жизнь в оккупированной Ялте: Дневник 1941–1944 годов. Страницы коллаборационистских газет Крыма* / Сост., подг. текста и коммент. А. В. Гаврелюка и Д. А. Лосева; публ. А. В. Гаврелюка. Феодосия, 2024.
2. Меньшагин (2019) — *Борис Меньшагин: Воспоминания. Письма. Документы* / Сост. и подг. текста П. М. Полян. М.; СПб., 2019.
3. Петров (2016) — *Петров И. В. Православная Балтия 1939–1953 гг.: период войн, репрессий и межнациональных противоречий*. СПб., 2016.
4. Петров (2020) — *Петров И. В. У последней черты. Конфессии Ленинграда в 1941–1953 гг.: борьба за выживание и признание властью*. М., 2020.
5. Петров (2021) — *Петров И. В. Меж двух зол. Православное духовенство на временно оккупированной территории РСФСР в 1941–1944 гг.: монография*. М., 2021.

Учредитель журнала:  
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования  
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

## **ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ**

№ 1, 2025

*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: 17.02.2025. Дата выхода в свет: 03.03.2025.  
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.  
Объем журнала: 26,9 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»  
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.  
Заказ № 30. Тираж 250 экз.