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, 2022

Scientific Journal

Theology. Philosophy. History

Publishing House of Saint Petersburg
Theological Academy
2022

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 1, 2022

Научный журнал

Теология. Философия. История

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2022 год

UDC 281.93(051)

The Edition is recommended by the Publishing
Council of the Russian Orthodox Church
IS R22-202-0023

The journal is included in the list of periodical editions accepted by VAK
(Vysshaya Attestatsionnaya Komissiya) [Higher Attestation Commission] since 29 December, 2015
Specializations: 07.00.02 – Domestic History (Historical Sciences),
09.00.03 – History of Philosophy (Philosophical Sciences), 26.00.01 – Theology (Theology)

Chief editor
Bishop of Peterhof Siluan (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, 2022
© Saint Petersburg Theological Academy, 2022

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5
Х93

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р22-202-0023

Журнал включен в перечень ВАК с 29.12.2015
(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)
по группам специальностей: 07.00.02 – Отечественная история (исторические науки), 09.00.03 – История философии (философские науки), 26.00.01 – Теология (теология)

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

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

Х93 Христианское чтение : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбДА, 1821–1917, 1991– .
№ 1 [январь-февраль] : Теология. Философия. История. — 2022. — 392 с.

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5

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

© Авторы статей, 2022
© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2022

THE EDITORIAL COUNCIL

1. *Metropolitan Kliment of Kaluga and Borovsk (Kapalin German Mikhailovich)*, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Kaluga Diocese (ruling bishop), Publishing Council of the Russian Orthodox Church (Chairman), Kaluga Theological Seminary (Rector);

2. *Bishop Seraphim of Istra (Amel'chenkov Vladimir Leonidovich)*, Candidate of Historical Sciences, Doctor of Theology;

3. *Archimandrite Sergius (Akimov Vitaly Viktorovich)*, Doctor of Theology, Plenipotentiary Representative of the Moscow Patriarchate for Negotiations with Higher Educational Institutions of Western Europe (Italy);

4. *A. A. Dorskaya*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Professor, North-West Branch of the Russian State University of Justice;

5. *Priest Václav Ježek*, Doctor of Philosophy, Professor of Byzantine Theology and Philosophy at the Orthodox Theological Faculty of the University of Prešov, Slovakia;

6. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Saint Petersburg Theological Academy;

7. *D. I. Makarov*, Doctor of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Urals Mussorgsky State Conservatory;

8. *Priest Ermenegildo Manicardi*, Doctor of Theology, Rector of Capranica College, Professor at the Faulty of Theology of the Pontifical Gregorian University in Rome, Italy;

9. *Yu. V. Ospennikov*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Korolev Samara State Aerospace University;

10. *I. P. Paert*, PhD, Senior Research Fellow, School of Theology and Religious Studies;

11. *A. V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy;

12. *Vladislav Puzović*, Doctor of Theology, Extraordinary Professor of the Orthodox Theological Faculty of the University of Belgrade (Serbia);

13. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Archivist of the Central State Archives of St. Petersburg (TSGA);

14. *D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Vice-Rector for Research of the SS Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies;

15. *V. K. Shokhin*, Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences;

16. *R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Human Philosophy, A. I. Herzen Russian State Pedagogical University;

17. *Eleni Vlachopoulou*, Doctor of Archaeology, Professor of the University Ecclesiastical Academy in Thessaloniki, Greece;

18. *A. B. Yegorov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

1. *Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин Герман Михайлович)*, доктор исторических наук, кандидат богословия, Калужская епархия (правящий архиерей), Издательский Совет Русской Православной Церкви (председатель), Калужская духовная семинария (ректор);

2. *Епископ Истринский Серафим (Амельченков Владимир Леонидович)*, кандидат богословия, доктор теологии, кандидат исторических наук;

3. *Архимандрит Сергий (Акимов Виталий Викторович)*, доктор богословия, полномочный представитель Московского Патриархата по взаимодействию с высшими учебными заведениями Западной Европы (Италия);

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

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

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

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

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

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

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

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

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

13. *Ирина Петровна Пярт*, PhD, старший научный сотрудник, Школа теологии и религиоведения, Тартуский университет;

14. *Роман Викторович Светлов*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена;

15. *Протоиерей Владимир Хулап*, доктор богословия, Санкт-Петербургская Духовная Академия;

16. *Михаил Витальевич Шкаровский*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;

17. *Дмитрий Викторович Шмонин*, доктор философских наук, профессор, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия;

18. *Владимир Кириллович Шохин*, доктор философских наук, профессор, Институт философии Российской академии наук.

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОЛОГИЯ

Иеромонах Антоний (Подоровский), монах Пимен (Ковшов).
Антиохийский инцидент в контексте отношений
святых первоверховных апостолов:
сравнительный обзор конфессиональных интерпретаций 12

Right Reverend Mr. Epiphanios, Bishop of Ledra.
Kyprianos of Cyprus; His dogmatic consciousness and ecclesiastic moral 38

Archpriest Václav Ježek. Falling in love with the invisible 50

Библеистика

Диакон Николай Серебряков. Критика документальной и других
рационалистических гипотез происхождения Пятикнижия в русской
библеистике второй половины XIX — начала XX вв. 69

Священник Михаил Легеев. Попытка «эйнштейновского переворота»
в православной мысли. История и эсхатология
в богословской системе митрополита Иоанна (Зизиуласа) 86

Протоиерей Владимир Хулап. «Линия Христа»:
время и история в богословии Оскара Кульмана 106

Протоиерей Димитрий Сизоненко, протоиерей Владимир Хулап.
Богословие истории Жана Даниелу 121

Священник Игорь Иванов, священник Михаил Легеев.
Мир как теофания, дар и тайна.
К вопросу о богословии истории протоиерея Думитру Станилое 136

«Письмо Аристея»

К. А. Битнер. Апология жертвоприношения в «Письме Аристея» 150

Е. А. Дружинина, С. А. Тахтаджян. «Письмо Аристея»
и сочинение Аристея Экзегета «Об Иудеях» 160

Священник Алексий Волчков. Что общего у Александрии и Иерусалима?
Сакральная топография «Письма Аристея» 172

Церковное право

Митрополит Исидор (Тупикин).
Взгляд архиерея XXI века на обсуждение
реформы духовного суда в конце XIX — начале XX столетия 186

А. В. Ведяев. Суд над архиереями в новейшей практике
Русской Православной Церкви 196

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Н. Н. Павлюченков. Труды А. С. Хомякова в контексте философско-богословского осмысления идеи всеединства 213

А. В. Ворохобов. Критика трансцендентально-феноменологической и рационалистической традиций субъективности в персоналистической философии И. А. Ильина 226

Д. И. Макаров. Некоторые замечания о понимании цвета у Витгенштейна и в византийской традиции 238

Священник Илья Макаров. Предпосылки философского постижения музыкального творчества 249

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

Епископ Серафим (Амельченков). О предоставлении автокефалии Православной Церкви Чешских земель и Словакии: два взгляда — Москва и Константинополь 269

С. Е. Шуньгина. Гипотезы и факты в истории Антониево-Дымского монастыря 279

И. О. Тюменцев. Дело об измене казначея Иосифа (Девочкина) в истории обороны Троице-Сергиева монастыря в 1608–1610 годах 290

Н. И. Петров. Монеты царствования Павла I и евангельский рассказ о динарии кесаря 297

Н. В. Пивоварова. Н. В. Покровский и коллекционирование христианских древностей в Санкт-Петербурге. Три модели развития церковно-археологического музея: 1850-е — 1917 г. 320

Иеромонах Лука (Пронских), К. А. Хлынов. Благотворительные организации помощи нуждающимся по материалам журнала «Известия по Санкт-Петербургской епархии» (1895–1915) 329

Е. Е. Озмитель. Ташкентский период в биографии митрополита Никандра (Феноменова). 1927–1933 гг. 342

М. А. Дроздова. Православное храмостроительство и ремонтно-восстановительные работы в первые послевоенные годы как фактор религиозности населения (по материалам Псковской области) 355

В. Пузович. Вклад русских церковных историков в развитие сербской церковной историографии 368

Е. А. Мехамадиев. Галина Евгеньевна Лебедева (10.05.1935–30.10.2021): византинист-источниковед и историограф российской дореволюционной византинистики 380

CONTENTS

THEOLOGY

Hiermonk Antony (Podorovskiy), Monk Pimen (Kovshov).
The Antiochian Incident in the Context of Relationship
of the Apostles Peter and Paul:
a Comparative Review of Confessional Interpretations 12

Right Reverend Mr. Epiphanios, Bishop of Ledra.
Kyprianos of Cyprus; His dogmatic consciousness and ecclesiastic moral..... 38

Archpriest Václav Ježek. Falling in love with the invisible..... 50

Biblical Studies

Deacon Nikolay Serebryakov. A Critique of the Documentary and Other
Rationalist Hypotheses of the Origin of the Pentateuch in Russian
Biblical Scholarship of the Second Half of the 19th and Early 20th Centuries 69

Priest Mikhail Legeev. An Attempt at an "Einsteinian coup"
in Orthodox Thought. History and Eschatology
in the Theological System of Metropolitan John (Zizioulas) 86

Archpriest Vladimir Khulap. "Christ-Line":
time and history in the theology of Oscar Cullmann..... 106

Archpriest Dimitry Sizonenko, Archpriest Vladimir Khulap.
Jean Danielou's Theology of History 121

Priest Igor Ivanov, Priest Michael Legeev.
The World as a Theophany, Gift and Mystery.
Toward the Issue of Father Dumitru Stăniloae's Theology of History 136

The Letter of Aristeas

Cyrill von Büttner. On the Apology of Sacrifice in the Letter of Aristeas..... 150

Ekaterina A. Druzhinina, Souren A. Takhtajan. The Letter of Aristeas
and the Writing of Aristeas the Exegete "On the Jews"..... 160

Priest Aleksey Volchkov. What do Alexandria and Jerusalem have in Common?
The Sacred Topography of the Letter of Aristeas 172

Church Law

Metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh Isidor (Tupikin).
The View of the Bishop of the 21st Century on the Discussion
of the Reform of the Spiritual Court in the Late 19th — Early 20th century 186

Alexey V. Vedyaev. Trial of Bishops in the Recent Practice
of the Russian Orthodox Church 196

HISTORICAL SCIENCES

Nikolai N. Pavliuchenkov. The Works of A. S. Khomyakov in the Context of a Philosophical and Theological Understanding of the Idea of Pan-unity 213

Aleksandr V. Vorokhobov. The Criticism of the Transcendental-Phenomenological and Rationalistic Traditions of Subjectivity in the Personalistic Philosophy of I. A. Ilyin 226

Dmitry I. Makarov. Some Notes on the Understanding of Color in Wittgenstein and in the Byzantine Tradition 238

Priest Ilia Makarov. The Premises of the Philosophical Comprehension of Musical Creativity 249

PHILOSOPHICAL SCIENCES

Bishop Seraphim (Amel'chenkov). On the Granting of Autocephaly to the Orthodox Church of the Czech Lands and Slovakia: Two Perspectives — Moscow and Constantinople 269

Svetlana E. Shungina. Hypotheses and Facts in the History of the St. Anthony Dymsky Monastery 279

Igor O. Tyumentsev. The Treason Case of Treasurer Iosif (Devochkin) in the History of the Defense of the Holy Trinity-St. Sergius Monastery in 1608–1610 290

Nikolay I. Petrov. Coins of the Reign of Paul I and the Gospel Tale about the Caesar's Denarius 297

Nadezhda V. Pivovarova. Nikolay V. Pokrovsky and the Collecting of the Christian Antiquities in Saint Petersburg. Three Patterns of the Extension of the Church-Archaeological Museum in the 1850s–1917 320

Hieromonk Luke (Pronskikh), Kirill A. Khlynov. Charitable Organizations Helping the Needy Based on the Materials of the Journal *Izvestiya po Sankt-Peterburgskoy eparkhii* (1895–1915) 329

Ekaterina E. Ozmitel. The Tashkent Period in the Biography of Metropolitan Nikandr (Fenomenov), 1927–1933 342

Marina A. Drozdova. Construction of Orthodox Churches and Their Restoration in the First Postwar Years as an Entity of the Population's Religious Beliefs (Based on the Example of the Pskov Region) 355

Vladislav Puzovich. Contribution of the Russian Church Historians to the Development of Serbian Church Historiography 368

Evgeniy A. Mekhamadiev. Galina Evgenyevna Lebedeva (10.05.1935–30.10.2021): Byzantine and Sources Scholar and Historiographer of the Russian Pre-Revolutionary Byzantine Studies 380

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

*Иеромонах Антоний (Подоровский),
монах Пимен (Ковшов)*

Антиохийский инцидент в контексте отношений святых первоверховных апостолов: сравнительный обзор конфессиональных интерпретаций

УДК 27-248.3:27-277.2
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_12

Аннотация: Гал 2:11–14 является одним из тех немногих отрывков, которые настоятельно притягивают к себе экзегетов Нового Завета. Это единственное место Нового Завета, которое говорит о столкновении между двумя самыми почитаемыми учениками Господа — апостолами Петром и Павлом. Сложность толкования здесь определяется сложностью не текста, но ситуации, которая ясно, хотя и, по мнению некоторых, односторонне описана апостолом Павлом. Представляется, что ключевую роль в решении данного вопроса должна играть экклезиология, поскольку сущность разбираемого случая в Антиохии — экклезиологична. Исследование берется описать общую экзегетическую панораму для данного отрывка с учетом мировоззренческой демаркации экзегетов по их конфессиональной принадлежности. В качестве «контрольной группы» берется святоотеческая экзегетическая традиция.

Ключевые слова: Антиохийский инцидент, Послание к Галатам, Гал 2:11–14, апостол Петр, апостол Павел, отношения апостолов Петра и Павла, конфессиональные экзегетические традиции.

Об авторах: **Иеромонах Антоний (Подоровский Виктор Евгеньевич)**
Благочинный Заволжского мужского монастыря в честь Честного и Животворящего Креста Господня с. Подгоры, заведующий кафедрой библеистики Самарской духовной семинарии, кандидат философских наук.
E-mail: podorovskiy@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1397-9786

Монах Пимен (Ковшов Павел Евгеньевич)
Насельник Свято-Богородичного Казанского мужского монастыря с. Винновка, выпускник Самарской духовной семинарии.

Для цитирования: Антоний (Подоровский), иером., Пимен (Ковшов), мон. Антиохийский инцидент в контексте отношений святых первоверховных апостолов: сравнительный обзор конфессиональных интерпретаций // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 12–37.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Hiermonk Antony (Podorovskiy),
Monk Pimen (Kovshov)

The Antiochian Incident in the Context of Relationship of the Apostles Peter and Paul: a Comparative Review of Confessional Interpretations

UDK 27-248.3:27-277.2

DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_12

Abstract: Gal 2:11–14 is one of the few passages that strongly attracts New Testament exegetes. This is the only place in the New Testament that speaks of a clash between the two most revered disciples of the Lord — the apostles Peter and Paul. The complexity of interpretation here is determined not by the complexity of the text, but by the situation, which is clearly, although, according to some, one-sidedly, described by the Apostle Paul. It seems that ecclesiology should play a key role in resolving this issue, since the essence of the case under consideration in Antioch is ecclesiological. The study undertakes to describe the general exegetical panorama for this passage, taking into account the worldview demarcation of exegetes according to their confessional affiliation. The patristic exegetical tradition is taken as a "control group".

Keywords: the Antiochean Incident, the Epistle to the Galatians, Gal. 2:11–14, Apostle Peter, Apostle Paul, the relations of the Apostles Peter and Paul, confessional exegetic traditions.

About the authors: **Hiermonk Antony (Podorovskiy Victor Evgenievich)**
Dean of the Zavolzhsky Monastery of the Holy and Life-Giving Cross in Podgori, Head of the Department of Biblical Studies of Samara Theological Seminary, Candidate of Philosophical Sciences.
E-mail: podorovskiy@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1397-9786

Monk Pimen (Kovshov Pavel Evgenievich)
Resident of the Holy Mother of God Kazan Monastery in Vinnovka, graduate of Samara Theological Seminary.

For citation: Antony (Podorovskiy), hiermonk, Pimen (Kovshov), monk. The Antiochian Incident in the Context of Relationship of the Apostles Peter and Paul: a Comparative Review of Confessional Interpretations. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 12–37.

Вопросы отношений между святыми апостолами прямо влияют на понимание природы и устроения Апостольской Церкви и потому связаны с межконфессиональными дискуссиями по экклезиологической тематике. Объективное и научное решение вопроса о природе Церкви особенно востребовано в связи с последними событиями в мировом православии, которые начали формировать устойчивый общественный запрос на изложение церковной позиции о природе и деятельности самой Церкви.

Вопрос взаимоотношений святых апостолов Петра и Павла вызывал исследовательский интерес с первых веков церковной истории по наши дни. Будучи рассматриваем сщмч. Киприаном Карфагенским, Оригеном, свт. Иоанном Златоустом, прп. Ефремом Сириным, блж. Августином, блж. Иеронимом, Феодоритом Кирским, с одной стороны, и Юлианом Отступником, Порфирием и Макарием Магнетом — с другой, он продолжал занимать мысль и средневековых толкователей: прп. Иоанна Дамаскина, свт. Григория Двоеслова, Экумения Триккского, блж. Феофилакта Болгарского, а затем и библеистов более современных эпох.

Структура данной работы обусловлена авторским методологическим подходом. Первая глава посвящена анализу взглядов современных библеистов по вопросу взаимодействия свв. первоверховных апостолов в Антиохии. Вторая глава дает святоотеческий анализ Антиохийского инцидента. В первой главе сначала воспроизводится позиция православных библеистов, затем римокатоликов, затем протестантов. Вместо следования хронологическому принципу авторы предпочитают идти «от обратного»: сначала изучается современная православная библейская мысль (во многом наследница западной библеистики) как данность для православного читателя, затем при сопоставлении с подборкой мнений католических и протестантских авторов показываются отличия инославных экзегетических традиций от современной православной. Обе инославные экзегетические традиции в конечном счете восходят к отдельным высказываниям эпохи патристики. Это обстоятельство дает основание проанализировать святоотеческую экзегезу исследуемого отрывка во второй главе.

Изучая Антиохийский инцидент, авторы интересовались только аспектом межличностных отношений апостолов. Это значит, что без внимания ими были оставлены другие важные и нуждающиеся в дополнительном изучении связанные с этим событием вопросы, касающиеся евхаристической практики апостольского времени, апостольского авторитета в ранней Церкви, социальной стратификации ранней Церкви и т. п.

1. Анализ Антиохийского инцидента в современной библеистике

1.1. *Анализ Антиохийского инцидента в русской дореволюционной и современной православной библеистике*

В дореволюционной библеистике вопросами отношений свв. Петра и Павла занимались Н. Н. Глубоковский, архиеп. Никанор (Каменский), А. В. Иванов и другие. По мнению Н. Н. Глубоковского, позиция ап. Петра в дискуссии со св. Павлом в Антиохии не давала ему чувствовать за собой «абсолютной правоты», так как он был «зазорен в собственных глазах, как отступивший от существенного ради временного»: здесь «не было греха», но все же было «соблазнительное указание» о необходимости «окольной тропинки по ветхозаветному законническому маршруту» [Глубоковский, 1999, 120–121]. По мысли архиеп. Никанора, «противостояние Павла Петру в его снисхождении иудействующим христианам было весьма значительное, но оно не нарушало их мира и единения, ибо Павел противостал справедливо, а Петр уступил правому без гнева, хотя, быть может, и не без смущения» [Никанор Каменский, 2015, 750–751]. А. В. Иванов, полагая, что «Петр и Варнава действительно погрешили против истины», делает ценное замечание: «Председатель Собора,

на котором решена была свобода язычников, не мог требовать исполнения Закона от тех, кого освободил» [Иванов, 2008, 690–691], связывая случай в Антиохии и Иерусалимский Собор.

Как же решают вопрос взаимоотношений свв. Петра и Павла православные библеисты нынешней эпохи?

Прот. Николай Куломзин пишет, что на Апостольском Соборе в Иерусалиме ап. Петр «выступает в защиту Павла и Варнавы» [Куломзин, 2014, 15], но в Антиохии ап. Павел «упрекал» ап. Петра за его поведение, считая его лицемерным [Куломзин, 2012, 68].

Прот. Александр Сорокин полагает, что неприязненность отношений между апостолами могла занимать более значимое место: апп. Петр и Иаков принимают ап. Павла только как «младшего собрата» [Сорокин, 2012, 206], его посланиям будет во 2 Пет дано «оценочное суждение не самого лестного характера» [Сорокин, 2012, 524], позволительное лишь величине уровня ап. Петра, но и сам Апостол языков упрекает св. Петра, который «смалодушничал», пытаясь найти «разумный компромисс», но оказался «в ситуации между двух стульев» [Сорокин, 2012, 207].

По мнению прот. А. Прокопчука, в поведении ап. Петра в Антиохии «Павел увидел нарушение истины Евангелия» [Прокопчук, 2017, 193]. Как и прот. А. Сорокин, он пользуется переводом еп. Кассиана, где в Гал 2:11[1] сказано: «потому что он был виноват». Апостол Павел хранит свою позицию твердой и неизменной, относясь к своим противникам «бесстрашно», что контрастирует с «непостоянством» ап. Петра, «который проявил малодушие и пошел на попятную перед посланцами Иакова в Антиохии, — по-видимому, своего рода инспекцией» [Прокопчук, 2017, 214]. Упрек, заявленный ап. Петру, звучит «довольно серьезно»: «ты живешь по-язычески». Такого рода заявления позволяют прот. А. Прокопчуку утверждать, что ап. Павел не только «не выбирал выражений», но и «не искал компромиссов»: для него его противники — «обычные люди» [Прокопчук, 2017, 215].

И. Каравидопулос считает, что апостольское служение Павла было признано «столпами» Церкви «без колебаний», оно, по их мнению, было «равнозначным» служению самого ап. Петра. Эта равнозначность служения доказывается случаем в Антиохии, где ап. Павел «дерзновенно „при всех“ обличил Петра и некоторым образом унизил его» [Каравидопулос, 2009, 203]. Он также отмечает, что автор 2 Пет наставляет христиан проводить жизнь безукоризненную, «как советует апостол Павел в своих Посланиях» [Каравидопулос, 2009, 303], но не считает это Послание произведением св. ап. Петра.

По мнению прот. Валентина Уляхина, антиохийский поступок апп. Петра и Варнавы «лицемерен», а «замечательный случай обличения Петра Павлом наглядно открывает равноправность апостолов» [Уляхин, 2009, 89]. По мнению автора, было бы напрасным считать этот эпизод нарочитой инсценировкой или предполагать, что обличаемый здесь Кифа — это не сам ап. Петр. Дальнейшая речь ап. Павла во второй главе Гал — это продолжение полемики: «поведение Петра и Варнавы перед язычниками несправедливо и непоследовательно». Комментируя отзыв ап. Петра на Павловы послания, о. Валентин высказывает мнение, что под неудобовразумительностью там понимается «не недостаток речи, а высота и глубина Павлова учения, недоступные для неутвержденных в вере» [Уляхин, 2009, 220].

«Существовало ли первенство Петра для Павла? — задается вопросом Ф. Стилианопулос. — Ответ — и да, и нет» [Стилианопулос, 2006, 67]. Св. Петр признавался св. Павлом как первенствующий в Иерусалимской Церкви, он для него играл роль звена, соединяющего с христианским Иерусалимом, и был источником предания о земной жизни Христа. Однако Павлово апостольство для него самого «было таким же, как апостольство Петра и других учеников». При угрозе истине Евангелия «Павел не побоялся публично противостать Петру», а его «замечательное

[1] Во всех случаях, кроме оговоренных в тексте, используется Синодальный перевод Библии.

смиренное решение» апеллировать к суду Иерусалимской Церкви в полемике с иудеохристианами, «скорее, имело другие основания, нежели формальные обязанности отдать долг первенству, на которое претендовали Петр и другие апостолы» [Стилианопулос, 2006, 68].

Православному исследователю важно учесть и знаковую для своего времени работу митр. Владимира (Сабодана) «Павел, призванный апостол» [Владимир Сабодан, 1998]. Для ее автора случай в Антиохии тесно связан с Апостольским Собором в Иерусалиме — он не рассмотрел вопрос о соблюдении Моисеева закона иудеохристианами. Неясность ситуации «заставила поколебаться даже Петра», пример которого оказался заразительным для многих антиохийских иудеохристиан. Апостол Павел публично выступил против ап. Петра, упрекая его в лицемерии. «Вне всякого сомнения, Павел был прав, и Петр это понял» [Владимир Сабодан, 1998, 105]. Блаженнейший Владимир подчеркивает, что в Антиохии речь шла о принципиальном решении вопроса, «только по этой причине Павел отстаивал свою точку зрения». В других ситуациях ап. Павел следует предписаниям закона — он «не хочет обижать людей, а хочет привести их ко Христу» [Владимир Сабодан, 1998, 106].

Свящ. Тимофей Алфёров отмечает, что «поскольку Петр жил в Иерусалиме, то иудеохристиане имели на него большее влияние. Раскола в самой иерусалимской общине Петр никак не хотел, поэтому иногда вынужден был ради мира с братьями идти на уступки иудействующим» [Алфёров, 2010, 39]. Потому «ради мира с ними» в какой-то момент ап. Петр «начал избегать общения с братьями из язычников». За это он получил упрек от св. Павла, который, «в общем-то, прав по существу», так как его поведение «не могло не смутить и не обидеть братьев из необрезанных, которых в антиохийской общине, надо полагать, было большинство». Но и с реакцией Апостола языков не все просто: он «осудил» св. Петра и вообще «в своей обиде на Петра был, по-видимому, слишком резок», оценив его поступок как лицемерие. Рассуждая далее, свящ. Тимофей полагает, что неверным бы было стремиться «затушевать слабости апостолов и конфликты между ними», тем более если они сами вынесли их на всеобщее обозрение. В то же время ему кажется достойным внимания ответ ап. Петра на обличение св. Павла: «Петр удивляет нас своим великим смирением. Обиду от Павла он перенес вполне кротко, хотя мог бы, будучи почитаем за первого в лике апостолов, в отместку Павлу поддержать его противников. Он этого не сделал, видя Павлову правоту в главном» [Алфёров, 2010, 39].

Выпуская двухтомник о первоверховных апостолах, митр. Иларион (Алфеев) не мог не обратиться к теме их отношений. По его мнению, изложение Антиохийского эпизода в Послании к Галатам было предпринято, чтобы «доказать, что и „знаменитые“ могут ошибаться, что и Петр не непогрешим» [Иларион Алфеев, 2017, 140]. Апостол Петр, по мнению св. Павла, в Антиохии «был гостем», ему следовало придерживаться местных правил, которые не допускали отдельных трапез для иудеохристиан. Поведением св. Петра ап. Павел «был очень недоволен» и прилюдно обличил его. Характеристика образа действий ап. Петра очень показательно совпадает с характеристикой Господом фарисеев: это лицемерие. Между двумя апостолами имел место «конфликт», но инструкций по его решению не существовало — на Иерусалимском Соборе не обсуждались вопросы правил поведения в быту.

Упоминание о том, что одно из посещений св. ап. Павлом Иерусалима связано с намерением увидеться с ап. Петром, понимается автором в том смысле, что Апостол языков надеялся «получить от Петра достоверную информацию об Иисусе», «хотел узнать от Петра как ученика Иисуса о Его жизни, учении, чудесах, смерти и воскресении» [Иларион Алфеев, 2018, 306–307]. Обращение к «столпам» на Иерусалимском Соборе мыслится ап. Павлом не как поиск «санкции на миссионерскую деятельность», а как запрос братской поддержки в своем споре с лжебратиями. Если св. Лука, отмечает владыка Иларион, изображает решение Собора как «плод единомыслия», то для св. Павла оно было «подтверждением своей правоты» [Иларион Алфеев, 2018, 311].

Митр. Иларион считает, что резкий антиномизм ап. Павла в Антиохии не исключает того, что он сам «тоже вынужден был приспосабливаться ко взглядам ригористов». Кроме того, ап. Павел «ничего не сообщает о реакции Петра» [Иларион Алфеев, 2018, 312–313], из-за чего читатель так и не знает, был ли спор, или ап. Петр смолчал. Но наиболее ценным применительно к нашей тематике является историко-экзегетический пассаж, где приводятся различные попытки устранить саму идею конфликта между двумя первоверховными апостолами. Помимо точки зрения св. Иоанна Златоуста, которая широко известна, митр. Иларионом приводятся слова сщмч. Киприана Карфагенского, согласно которому ап. Петр «принял совет истины и легко согласился на законное рассуждение», а также весьма показательная полемика между блж. Августином, категорически воспротивившимся идее инсценировки конфликта, и блж. Иеронимом, который стоял на позициях Оригена и свт. Иоанна Златоуста.

Сам автор полагает, что Павловы послания проливают свет не столько на детали биографии ап. Петра, сколько на взаимоотношения между свв. Петром и Павлом, причем «эти взаимоотношения не были безоблачными» [Иларион Алфеев, 2018, 329], и, кажется, его симпатии на стороне блж. Августина, а появление альтернативных точек зрения объясняется тем, что к IV в. авторитет двух апостолов был настолько высок, что «сама мысль о возможности конфликта между ними многим представлялась кощунственной» [Иларион Алфеев, 2018, 324].

Антиохийский инцидент оказался и в центре внимания П. Василиадиса. Авторитетный греческий библеист описывает поведение ап. Петра в категориях «тактики исключения», а ап. Павла — «тактики включения». Отступление ап. Петра под нажимом «правого крыла иерусалимской общины» и, по его примеру, других иудеев от участия в «общей трапезе общины» едва не привело к тому, что ап. Павел «потерял игру» в Антиохии [Βασιλειάδης, 2008, 172–173]. К сожалению, нам недоступны две другие работы исследователя, где тема Антиохийского инцидента должна была получить большее раскрытие: статья 1973 г. «Ἡ Ἀποστολικὴ Σύνοδος», а также докторская диссертация «Πέτρος παρὰ Παύλου» (1968). Также у нас не было возможности ознакомиться с работой его коллеги С. Агуридиса «Το ἐπισόδειο μεταξύ Πέτρου και Παύλου στήν Ἀντιόχεια» (1992).

Преподаватель Афинского университета С. Хаджистаматиу полагает, что ап. «Петр уступил перед волной зилотства, которая захлестнула Иерусалим». По его мнению, этот эпизод вызывает чувство удивления и замешательства у читателя; причем святоотеческие решения этого эпизода приводят к не меньшему замешательству [Χατζισταματίου, 2008, 159].

Подводя итоги, отметим, что современная православная библеистика склонна допускать, что между двумя апостолами действительно произошло некое столкновение в Антиохии. Оно, однако, было тактическим эпизодом, а не критическим расколом. Сам по себе этот случай был хотя и непредвиденным, но закономерным, т. к. орос Апостольского Собора не обговаривал такую ситуацию. Православные богословы склонны поддержать в этом столкновении ап. Павла, отмечая моральные сложности принятой св. Петром стратегии и допуская, что последний принял Павлово обличение и согласился с ним. Можно отметить, что современная православная библеистика здесь нередко дистанцируется от святоотеческих экзегетических решений, которые, как было отмечено митр. Иларионом, избавляют от нравственных нареканий обоих апостолов.

1.2. *Анализ антиохийского инцидента в римокатолической библеистике*

Для ознакомления с позицией римокатолицизма по вопросу отношений святых апостолов остановимся на т. н. Брюссельской Библии, опубликованной в издательстве «Жизнь с Богом», а также на работах И. Гнилки и Р. Брауна.

Предварить обзор следует, вероятно, памятниками, включенными в состав т. н. «Псевдоклиментин». На греческом языке сохранилось собрание т. н. «Гомилий»,

которые приписываются сщмч. Клименту Римскому и описывают якобы его путешествия и встречи с апп. Петром и Варнавой. Исследователи отмечают, что целью автора «Псевдоклиментин» было «возвышение личности Петра с очевидным стремлением возвысить Римский престол и одновременное унижение личности Павла» [Νικολαΐδης, 2002, 26–27]. Считается, что этот документ относится к IV в. [Νικολαΐδης, 2002, 26–27]. Поскольку ни тексты Нового Завета, за исключением анализируемого отрывка, ни другие раннехристианские тексты не дают оснований для попыток возвысить одного из первоверховных апостолов за счет другого, то можно предположить, что указанная тенденция Псевдо-Климентовых гомилий является реакцией именно на изложение Антиохийского инцидента в Послании к Галатам.

Показателен комментарий т. н. Брюссельской Библии. В толковании на данный отрывок приводится две цитаты — одна прп. Ефрема Сирина, другая свт. Григория Двоеслова. В первой сказано: «Когда приходил Кифа в Антиохию, сам глава апостолов и основание Церкви, я осмелился тогда обличать его, не потому, чтобы он сам заслуживал обличения — но потому, что подвергался обвинению от обрезанных, ходивших с ним» (Брюссельская Библия, 1983, 2212). Цитата прп. Ефрема вполне православна. Но сразу за ней размещена цитата свт. Григория, который сам был Римским папой: «Петр благодушно выслушал обличение апостола Павла; а Давид смиренно внимал упрекам своего подданного. Ибо добрые начальники, чуждые самолюбия, помнят долг смирения и не считают обидным для себя свободное слово даже подчиненных» (Брюссельская Библия, 1983, 2212).

Сама по себе точка зрения свт. Григория, одного из пап еще не отпавшей от православия Римской Церкви, может быть рассмотрена в качестве теологумена, личного мнения по богословским вопросам, хотя уже здесь бросается в глаза неуместность сравнения: св. царя Давида обличал его настоящий подданный, в то время как апостолам было запрещено Господом находиться в отношениях начальства и подчинения (Мк 10:44). Однако, поставленные вместе, эти цитаты создают впечатление незаконного посягательства ап. Павла на права человека, заведомо ему неподсудного: он «осмелился» (прп. Ефрем Сирин) обличать св. Петра, своего «начальника» (свт. Григорий Двоеслов), и сделал это в той манере, как обличал св. царя Давида его подданный. Проблема усугубляется тем, что из цитаты непонятно, кого имеет в виду свт. Григорий под обличителем царя: хамоватого Семея (2 Цар 16:7–13), своекорыстного полководца Иоава (2 Цар 19:5–7) или же святого пророка Нафана (2 Цар 12:1–7). Все они были его подданными, причем первый был убит по приказу Соломона за то самое оскорбление его отца (3 Цар 2:5–46).

Таким образом, из Антиохийского инцидента издатели Брюссельской Библии предлагают читателям сделать выводы не только о дерзости одного апостола, но и о начальственном благодушии другого — поведении, достойном правителя при отношении со своим подчиненным. Нельзя не увидеть в таком толковании настойчивую попытку навесить на св. Петра ярлык «князя апостолов».

Р. Браун, адресуя в целом множество комплиментов как самому ап. Павлу, так и его учению, тем не менее, критически высказывается о его манере обращения к другим апостолам в Послании к Галатам. Интересующий пассаж достоин того, чтобы быть разобранным почти полностью, за исключением нескольких фраз, находящихся за гранью норм приличия. Так, ап. Павел написал галатам «резкости» [Браун, 2007, 70], на которые они вполне «могли обидеться». Помимо обращения «глупцы» (Гал 3:1), он допустил «вульгарную грубость» — к такому выводу Браун приходит вслед за современными комментаторами (и в противовес отцам Церкви) при анализе Гал 5:12. Автор задается характерным вопросом о том, «что дало Павлу право уничижительно говорить о Двенадцати, избранных Иисусом, и о „брате Господа“». Апостол, по словам Брауна, «ругается» на них, и такое недостойное поведение — результат ощущения «слабости своей позиции». В любом случае «он был крайне несдержан», а его «безапелляционные утверждения» по поводу связи Синайского законодательства

и рабства, равно как и обвинения в адрес ап. Петра, дошли до «верхушки Иерусалимской Церкви» и, вероятно, вызвали ее резкую реакцию.

Здесь показательны несколько моментов. Р. Браун любит и почитает ап. Павла ровно до тех пор, пока тот не вступил в конфликт с ап. Петром. На этот шаг у него — вот он, латинский юридизм! — не было права, а потому у него не было и не могло быть и правоты в споре с князем апостольским. Спасая честь ап. Петра, который, конечно же, мыслится непогрешимым в вопросах веры и нравственности, Р. Браун жертвует нравственным достоинством его визави. Так воспроизводится миф, приписывающий св. ап. Павлу резкий, вспыльчивый и вообще дурной характер. Теперь обличение св. Петра, которое св. ап. Павел поставил на вид галатам с такой серьезностью, оборачивается некрасивой и грубой выходкой, за которой последовала справедливая кара в виде мстительной реакции «столпов Церкви».

Этот же мотив можно увидеть в католическом введении к Посланиям апостола Павла в интерконфессиональном сборнике «Католики, иудеи, православные и протестанты читают Библию»: «Павел — страстный, это огненная душа, которая должна безоговорочно быть преданной своему идеалу» [Introduction, 1970, 174], «и, если он берется противостоять самому Петру в частном вопросе, то он также умеет проявить себя примирителем».

И. Гнилка предваряет изложением Антиохийского инцидента свой доклад о новозаветных основаниях особенного служения ап. Петра. По его словам, есть те, кто смотрит на этот эпизод как на «предвестие Реформации» [Гнилка, 2008, 35], он приводит показательную цитату В. Шенка: «Скажи мне, как ты понимаешь Антиохийский эпизод, и я скажу, какой ты христианин» [Гнилка, 2008, 36]. По его мнению, случай в Антиохии освещает позицию самого св. Павла, который воспринимал себя как апостола, чьи права равны Петровым. При этом Апостол языков «уважал авторитет» св. Петра. Что касается последнего, то у него была своя «позиция», которая, впрочем, не нашла отражения в «наших источниках». По мнению Гнилки, то, что св. ап. Петр получает особое имя — только с этим именем к нему обращается св. Павел [Гнилка, 2008, 37], — то, что он «постоянно» выступает от лица апостолов, и даже то, что он специально упомянут как адресат апостольской проповеди (Мк 16:7), — все это свидетельства того, что на ап. Петра возложена особая функция, которая и реализована как т. н. Петрово служение. (Следует отметить, что толкование Православной Церковью выделения ап. Петра в Мк 16:7 несет диаметрально противоположную оценочную нагрузку: отрекшийся ап. Петр сам себя исключил из числа учеников.) Апостол Петр — скала Новозаветной Церкви совершенно в том же смысле, как Авраам — скала Ветхозаветной Церкви. Он играл «ведущую роль» в Иерусалимской общине. Он — «гарант и страж Евангелия», имеющий власть «вязать и решить». Служение ап. Петра описывается как единство Церкви, а его цель — «укрепить в вере братьев и сестер». Автор, хотя и распространяет полномочия и функции ап. Петра на весь апостольский лик, но, кажется, склонен видеть иерархию его даже в том порядке, в каком ап. Павел перечисляет явления воскресшего Спасителя ученикам (1 Кор 15:1–11): св. Петр упомянут первым, а сам составитель Послания — последним. Наконец, уместно обратиться к опубликованному обсуждению приведенного доклада: «с точки зрения католических участников… хотя Павел настаивает на своем равенстве с другими апостолами, он отправляется в Иерусалим посоветоваться с Петром и получить подтверждение своего служения» [Гнилка, 2008, 47].

Итак, И. Гнилка, по сути, уклоняется от анализа эпизода в Антиохии, хотя и заявляет в резюме, что «важно принять во внимание отношения Петра и Павла и их служений» [Гнилка, 2008, 46]. Показательно, однако, то, что он признает самую прямую зависимость толкования данного отрывка от отношения экзегета к римокатолической доктрине папского примата. Понятно и то, что, признаваемая в прямом и строгом смысле, она вынуждает экзегета к последовательной демаркации служения и сопутствующих привилегий ап. Петра от служения всех остальных его собратьев. Вопрос

только в том, можно ли осуществить эту процедуру без герменевтического насилия над содержанием книг Нового Завета.

1.3. *Анализ Антиохийского инцидента в протестантской литературе*

Для анализа темы настоящего параграфа были использованы лишь некоторые работы из множества написанных, а именно труды Э. П. Сандерса, М. Хенгеля, А. Швейцера, Р. Бультмана, Б. М. Мецгера, В. Г. Хансена и Н. Т. Райта. Ввиду того, что протестантская рецепция богословия ап. Павла необъятна, было признано целесообразным отказаться от классификации использованных здесь источников по критериям конфессиональной принадлежности, отношения к историко-критическому методу, консервативности или либерализма их авторов и даже времени их возникновения. Объективность содержания самого понятия «протестантизм» мыслится как следствие некоторых общих богословских предпосылок протестантских конфессий, важнейшая из которых применительно к теме настоящего исследования относится к экклезиологии.

В качестве преамбулы следует указать на позицию М. Лютера. Этот пламенный почитатель блж. Августина и в этом вопросе поддерживает его позицию в противовес блж. Иерониму [Лютер, 1997, 51–53]. Более подробно позиция блж. Августина будет объяснена в другом месте, здесь достаточно отметить, что его не устраивали попытки примирения двух апостолов postfactum: если было обличение св. Павла, то с необходимостью был обличенный грех ап. Петра. Так возникает установка на оправдание ап. Павла за счет обличения ап. Петра — схема, небезызвестная протестантизму, но, как видно будет далее, не обязательная для него.

Наиболее близко подходит к указанной схеме Б. М. Мецгер. Он, характеризуя действия святых апостолов в Антиохии, реконструирует их мотивацию следующим образом: «Иудеи были приучены избегать совместных трапез с язычниками, чтобы не нарушать обрядовые предписания Закона. Как же быть церквям, состоящим одновременно из иудеохристиан и языкохристиан? <…> Вопрос стоял особенно остро ввиду обычая праздновать вечерю Господню во время полной трапезы. Единству Церкви, символизируемому единым хлебом и единой чашей, угрожал фарисейский настрой некоторых иудеохристиан. <…> Будучи в Антиохии, Петр, который ранее поддержал Павла и Варнаву на соборе, повел себя сообразно антиохийской практике и ел вместе с языкохристианами. Но когда из Иерусалима пришли какие-то иудеохристиане… Петр испугался обвинения в нарушении иудейских обрядов и уклонился от совместных трапез с языкохристианами. Более того, к нему присоединились Варнава и другие иудеохристиане. Павел осознал: один из важнейших принципов — под угрозой: поведение Петра сводило на нет ту свободу, о которой говорил Иерусалимский собор. Компромисса быть не могло: либо язычников безоговорочно допускают в христианское братство, либо, в противоречии с Евангелием, церковь остается по преимуществу иудейским институтом. И тогда Павел гневно обличил Петра и Варнаву в трусости и лицемерии. По всей видимости, его упреки, хотя и были справедливы, тяжело сказались на его взаимоотношениях с Варнавой…» [Мецгер, 2006, 219].

Итак, по мысли Мецгера, ап. Петр «испугался», его поведение «сводило на нет» свободу, провозглашенную Апостольским Собором для языкохристиан. В свою очередь ап. Павел «гневно обличил» св. Петра, и его упреки, несмотря на тяжелые для него самого последствия — разрыв с Антиохией и лично со св. Варнавой, — «были справедливы». Знаменательно, что, согласно этой интерпретации, ап. Павел позволяет себе в критический момент порвать не только с лицами, обеспечившими ему признание со стороны первоначальной Церкви, но и с церковной общиной, которая его и делегировала на проповедническое служение.

В чем-то очень похоже высказывается о проблеме и Н. Т. Райт, характеризуя Антиохийскую Церковь так, что ее «вообще не интересует, как вступают в общение с Богом; ее заботит другое: с кем приличествует делить трапезу? Иначе говоря, кто

входит в народ Божий? И как быть с новообращенными из язычников?» [Райт, 2004, 217–218]. «Во Христе и в Духе Бог открыл спасение всем, независимо от корней» — эту весть «должны были услышать христиане Галатии и Антиохии» [Райт, 2004, 219]. Столкновение двух апостолов здесь интерпретируется как столкновение св. Павла с антиохийской общиной: личность ап. Петра в нем не принципиальна вообще, т. к. у него в данном вопросе не заявлена своя собственная, отличная от иудеохристианской, позиция. Антиохийская Церковь, по мысли Райта, — это «всего лишь» христиане Антиохии, их значение в духовной жизни самого Апостола язычников ничтожно.

Э. П. Сандерс, рассматривая вопрос об отношении ап. Павла к ветхозаветному закону, неоднократно обращается к антиохийскому инциденту. Пытаясь выяснить значение иудейского закона в личной жизни и в учении св. ап. Павла, он характеризует реакцию ап. Павла как «атаку на Петра» [Сандерс, 2006, 296], которая свидетельствует, что св. Павел рассматривал свою позицию как единственно возможную [Сандерс, 2006, 545, прим. 34]: в спорных случаях именно иудеохристиане должны жертвовать религиозно-национальной идентичностью (прежде всего брезгливостью в отношении совместных приемов пищи с иноплеменниками) ради единства с языкохристианами, а не наоборот. Тем не менее, «другие так не считали»; у Сандерса мы вообще не найдем осуждения действий и даже позиции ап. Петра, которая сама по себе вполне «понятна» [Сандерс, 2006, 393].

Поэтому речь идет не о чьей-то правоте, а о разных подходах: «Если христиане из евреев и язычников должны были вместе есть, приходилось решать, как жить: по-еврейски или по-язычески. Павел предположительно мог действовать одним образом в Иерусалиме и другим — в Малой Азии или в Греции… но даже он, сколь бы ловким он ни был, не мог бы делать и то, и то одновременно. Не мог этого и Петр. Попав в подобную ситуацию в Антиохии, Петр решил, что ему лучше жить по-еврейски, „чтобы приобрести евреев“ (я полагаю, что именно таким был его мотив), и Павел упрекнул его в том, что он поступает не по истине Евангелия» [Сандерс, 2006, 555].

В свою очередь ап. «Павел полагал, что все христиане должны участвовать в трапезе (предположительно, в евхаристии). Инцидент в Антиохии, по-видимому, показывает, что в случае присутствия евреев Павел ожидал от них отказа от соблюдения еврейских законоположений о пище. В таких случаях спокойная терпимость Павла, которую он без труда проявлял в теории… уже не могла спасти ситуацию. Это оказывалось… вопросом единства христиан, и Павел расценивал одну из форм поведения как неправильную. Неправильным было жить по закону» [Сандерс, 2006, 555].

Потому говорить о жестком противостоянии не только между апп. Петром и Павлом, но даже и между апп. Павлом и Иаковом в данной ситуации неправомерно: апостолы в Иерусалиме были отнюдь не безразличны к проповеди Евангелия язычникам [Сандерс, 2006, 426–427], были «в основном согласны» с позицией ап. Павла не обременять последних соблюдением иудейского закона. Поведение ап. Петра Сандерс вообще не связывает с враждебностью к ап. Павлу: «Вероятно, именно ответственное положение, которое занимал Петр среди обрезанных (и которому мог быть нанесен урон, если бы он не соблюдал Тору), а не несогласие с миссией Павла как таковой заставило его сторониться язычников в Антиохии» [Сандерс, 2006, 392].

Взвешенная позиция, предложенная Сандерсом, в целом убеждает и располагает к себе. Однако она вызывает такой вопрос: был ли тогда сам спор между иудеохристианством и христианством вселенским значимым и принципиальным, или это конфронтация двух частных мнений, которая в принципе не должна и не может привести к разрыву? Если верно второе, то всякая догматичность христианства как ценность высшего порядка должна потонуть и раствориться в океане плюралистического экуменизма. Если верно первое, то избежать оценочных суждений о поведении двух апостолов невозможно, т. е. невозможно избежать вопроса, кто же прав.

А. Швейцер описывает случай в Антиохии иначе. Проповедь свободы в Послании к Галатам «никоим образом не следует понимать в духе свободомыслия» [Швейцер, 2006, 191]. Апостол Павел призывал всех оставаться в том звании, в каком кто был

призван (ср.: 1 Кор 7:20), откуда следует императив придерживаться своих этнокультурных традиций. Однако возникали ситуации, когда этот принцип не мог быть последовательно проведен. Так, евреи, участвовавшие в трапезе Господней вместе с братьями из язычников, «нарушали Закон». Именно по этому поводу произошел «разрыв между Павлом и Петром в Антиохии». Причиной изменения поведения ап. Петра Швейцеру видится либо полученное «замечание на этот счет» от «братьев из окружения Иакова», либо стремление «избежать полемики по этому вопросу с Иаковом, который находился под сильным влиянием фарисейства» [Швейцер, 2006, 192]. Столкновение двух апостолов — это «конфликт», начавшийся на евхаристической основе, он положил начало «внутренней борьбе в первохристианстве». Был поднят вопрос о евхаристическом единстве — ап. Павел «не был бы так глубоко задет» отказом ап. Петра от участия в повседневных приемах пищи с языкохристианами и не упрекнул бы последнего в противоречии его действий и убеждений.

Этот случай показывает прежде всего противоречие между «ясной и логической теорией» ап. Павла и ее труднопримени мостью на практике. Швейцер даже допускает, что ап. Павел «действительно был человеком, который в своих посланиях употреблял громкие слова, но в очных спорах был слаб» (ср. 2 Кор 10:10) [Швейцер, 2006, 193]. Потому, «чтобы угодить людям», он иногда мог поступиться своими принципами, например, обрезав Тимофея и, возможно, Тита.

Отношения между ап. Павлом и его оппонентами после этого случая были, по мысли Швейцера, резко негативные. Швейцер доходит до заявления, что «для Павла апостолы в Иерусалиме и их посланцы ослеплены сатаной» [Швейцер, 2006, 194] и что, по мнению Апостола язычников, «под маской апостолов Христа они действуют как лжеапостолы» [Швейцер, 2006, 194–195]. Последние не оставались в долгу: «Вместо того, чтобы вести с ним дебаты о Законе и обрезании, первоапостолы и их посланцы стали доказывать, что он вообще не имеет права называться апостолом. Этим тактическим приемом они поставили его в такое положение, что борьбу с обрезанием и Законом он вынужден вести как борьбу за свой авторитет в своих общинах» [Швейцер, 2006, 195].

Перед нами — классический образец рецепции ранней Церкви как сообщества, напоминающего даже не раннесредневековое соперничество лидеров пентархии, а скорее противостояние лидеров группировок в более близкие нам эпохи — с борьбой за сферы влияния, с агентурой, четко выстроенными стратегиями борьбы и т. д. В отношении такой позиции справедлив вопрос: что могли делить между собой люди, которые жили в резко враждебной среде, которым их мнимое властолюбие в принципе не могло дать никаких посюсторонних дивидендов? Если св. Дееписатель и сам св. Павел в Посланиях писали правду о сложностях апостольского служения, то налицо резкое и по меньшей мере анахронистическое несоответствие мотивации деятельности апостолов и интерпретации Швейцером их поведения в Антиохии.

Иную позицию, притом на более глубоком уровне, озвучивает М. Хенгель. По мысли Хенгеля, в Антиохии имеет место конфликт, даже стойкий разрыв [Хенгель, 2012, 60] между двумя апостолами. Но он носил исключительно личный характер: ап. Павлом, человеком с резким характером, была нанесена обида, даже оскорбление ап. Петру, чьи намерения в отношении языкохристиан были совершенно искренни и полностью соответствовали замыслам самого ап. Павла. Позиция ап. Петра была более близкой — невзирая на серьезные различия — «к Павлу, чем к законническому крылу христианства» [Хенгель, 2012, 54–55], а имевшая место конкуренция между ним и ап. Павлом на ниве проповеди к язычникам для обоих апостолов «была весьма болезненной» [Хенгель, 2012, 55]. Суть поведения св. Петра в Антиохии выражается в форме парадокса: «разделение трапез служило сохранению церковного общения между Иерусалимом и Антиохией» [Хенгель, 2012, 63], т. к. иерусалимская община находилась под угрозой гонения со стороны иудеев. Святые Петр и Варнава «не хотели требовать от иудеохристианских гостей из святого города, чтобы те отказывались от своей еврейской идентичности в языческой Антиохии» [Хенгель, 2012, 64].

Тем не менее, оскорбление было взаимным, это была «драматичная публичная ссора» [Хенгель, 2012, 66], и «мы не можем себе представить всей глубины того разрыва», который возник вследствие ее. Правы те, кто, подобно Э. Мейеру, говорит, «что две стороны вели страстную ожесточенную борьбу друг с другом» [Хенгель, 2012, 74]. По мысли Хенгеля, хотя до нас дошла только реакция «апостола языков», причем «односторонне и преувеличенно», ап. Петр все-таки предпринял ряд публичных заявлений и действий против него, весьма болезненных, и с того момента стал прямым контрагентом [Хенгель, 2012, 77] св. Павла в миссионерском служении у язычников. М. Хенгель считает, что именно ап. Петр стоял за противниками св. ап. Павла в Коринфе и что именно он и его соратники удостоились от последнего нелестных эпитетов «лжеапостолы» и «сверхапостолы» (2 Кор 11:13; 11:15; 12:11). Развивая свою мысль, автор утверждает, будто св. Петр сам побывал в Коринфе в отсутствие ап. Павла, а те обвинения против себя, которые св. Павел опровергает в Посланиях к Коринфянам, и есть искомая и столь невыраженная в Новом Завете реакция св. Петра на обвинения, полученные в Антиохии. Главное острие атаки св. Петра против св. Павла заключалось в непризнании за ним апостольского звания, но также апостолу языков «не хватает харизматических даров и правдоподобия» [Хенгель, 2012, 75], а вдобавок «ему делаются серьезные упреки личного характера» в несдержанности и плотском мудровании. Обвинения были столь продуманными, что «в противовес упрекам он может лишь — с гневной иронией — ссылаться на свои „апостольские“ страдания на службе Христовой и на то, что сила Господа появляется как раз в его ущербности и слабости» [Хенгель, 2012, 75–76].

Если это так, то протестантская экзегеза осуждает и богословски, и морально именно ап. Петра «слишком легко»; «не следовало бы приписывать ему простую „трусость“» [Хенгель, 2012, 61], ведь он, «человек-скала», «убежденный и убедительный миссионер также и язычников» [Хенгель, 2012, 55], намного превосходя Апостола языков в «обладании всей полнотой своей традиции об Иисусе» [Хенгель, 2012, 78–79], не преминул осуществить «вторжение» на преимущественно языкохристианскую территорию Павловой миссии [Хенгель, 2012, 82]. Впрочем, благодаря ап. Луке, который «вопреки исторической реальности» возвеличивает деятельность св. Павла перед св. Петром, от Феофила и последующих читателей книги Деяний оказался надежно скрыт как сам острый конфликт в Антиохии, так и порожденные им «многолетние трения» вокруг миссии ап. Павла.

Что же самого Апостола языков, то Хенгель полагает, что «не следует отрицать» его страстного темперамента [Хенгель, 2012, 75], в силу которого он «бросает» ап. Петру «гневный упрек» в том, что тот, «движимый страхом» перед посланцами от ап. Иакова, действовал против убеждений и стал принуждать антиохийских христиан «жить по-иудейски», т. е. смущать их совесть [Хенгель, 2012, 62]. Таким образом, ап. Павел был категорически против возможного признания за делами закона хотя бы некоторого «спасительного значения» вследствие поведения ап. Петра, и свою точку зрения был готов отстаивать даже прибегая к анафемам [Хенгель, 2012, 63]. Реакция ап. Петра в виде отрицания за св. Павлом апостольства и вторжения на его миссионерскую территорию вызвала у последнего чувство «самой горькой обиды» [Хенгель, 2012, 72]. Происходит разрыв с Антиохией, а также, вероятно, ослабление его позиций в Иерусалиме — собранные им пожертвования могли быть отвергнуты св. Иаковом [Хенгель, 2012, 61, прим. 188].

Тем не менее, уже в 1 Кор тон ап. Павла по отношению к оппоненту смягчается (1 Кор 15:11) [Хенгель, 2012, 71], он «вынужден отступить» [Хенгель, 2012, 94], ибо, по мнению иудеохристиан, «был неправ». В конечном итоге примирение между свв. Петром и Павлом, предположительно, состоялось [Хенгель, 2012, 101]. Как бы ни были сильны позиции ап. Петра где бы то ни было, его авторитет не имел ничего общего с тем, что позднейшее римокатолическое предание знает как «папский примат».

Давая краткую характеристику позиции М. Хенгеля, нужно заметить его по-своему бережное отношение к преданию ранней Церкви. Автор предполагает миссионерскую

деятельность и мученическую кончину ап. Петра в Риме, допускает личное примирение двух апостолов, с доверием относится к сообщениям свв. Климента Римского, Игнатия Богоносца, Папия Иерапольского. Одновременно автор далек от римокатолической традиции, описывающей отношения между апостолами в духе формальной субординации.

Тем не менее картина, нарисованная автором, содержит множество очень спорных вопросов. Попытка живописать апп. Петра и Павла красками психологического натурализма оборачивается тем, что они утрачивают свое апостольское благородство, возможность свидетельствовать о Христе своими поступками. Они ссорятся, мстят, обижаются и завидуют — в чем же отличие такой позиции от приведенных взглядов язычников Порфирия и Юлиана Отступника? Лишь незадолго до своей кончины два апостола, по предположению Хенгеля, вдруг вспоминают о пятом прошении молитвы Господней. Попытка всерьез рассорить первоверховных апостолов за спиной Дееписателя вгоняет М. Хенгеля в узкие рамки схем Бауэра, вынуждая в конце концов провозгласить св. Луку синтезатором «раннего католицизма», заведомо неискренним и необъективным. Павловы обиды, гневные упреки, вражда и обличительные посылы в адрес анонима сложно примирить с жертвенностью его миссионерского настроя, явственно видимого в его Посланиях. Принятые всерьез, такие черты вынуждали бы считать ап. Павла «слабым» не только в личном присутствии, но даже и в Посланиях. Если в Послании к Галатам он не постеснялся громко заявить о конфликте со св. Петром — то почему же он этого не делает в Посланиях к Коринфянам? Напротив, папоцезаристская манера действий ап. Петра, выведенная М. Хенгелем, позволяет усомниться в том, что такой человек в самом деле утверждал Церковь, был ее «столпом», а не преследовал своекорыстные цели. Да и мог ли апостол, переживший горчайший опыт троекратного отречения, позволить себе составлять целую программу мероприятий по планомерной дискредитации своего «возлюбленного брата» (2 Пет 3:15)?

П. Покорны отмечает значимость Антиохийского инцидента для возникновения Павлова учения об оправдании одной только верой [Покорны, Геккель, 2012, 219]: он стал «важнейшим поводом к тому, чтобы развить идею оправдания». Петров поступок оценивается как «прерывание общения» за евхаристической трапезой, и «означал разделение церкви», которое «наносило ущерб единству общины» [Покорны, Геккель, 2012, 183]. Тогда «Павел стал очень настойчиво защищать против Петра Благую весть об оправдании верою во Христа» [Покорны, Геккель, 2012, 208]. Автор, таким образом, считает, что ап. Павел поступил правомерно. Аналогичную позицию занимает и Д. Гатри, который пишет: «Отделение Петра от язычников противоречит его поддержке политики Павла на совещании в Иерусалиме и является ярким примером лицемерия», которое может быть объяснено только «непостоянством» ап. Петра [Гатри, 1996, 367].

В. Г. Хансен поддерживает позицию двух указанных авторов, оправдывающую действия ап. Павла и осуждающую ап. Петра: «Вероятно, Петр предвидел опасность, которую таило его общение за столом с неевреями для его миссии среди евреев в Иерусалиме». Однако, «отказавшись от совместных трапез с неевреями, Петр практически расколол Церковь на еврейскую и нееврейскую части. <…> В глазах Павла действия Петра не были компромиссом ради распространения Благой вести, поскольку они подрывали самую суть Евангелия». Несмотря на то, что действия ап. Петра «не соответствовали его вере», он избегает более серьезного обвинения в ереси, «поскольку Петр и Павел не расходились в понимании истины Евангелия» [Хансен, 2010, 165].

В заключение кратко рассмотрим взгляды Р. Бультмана по данному вопросу. Обращает на себя внимание его сдержанность: полемика ап. Павла против ап. Петра как будто посвящена вопросу более теоретическому: в каком смысле Христос — служитель греха (Гал 2:17)? Для Бультмана Гал 2:15–18 — это продолжение полемики. Речь идет об аргументации ап. Павла, «направленной против точки зрения Петра» [Бультман, 2004, 376]. Не касаясь бультмановской экзегезы отрывка, отметим, что, вслед

за рядом исследователей, он не стесняется назвать поступок ап. Петра в Антиохии преступлением [Бультман, 2004, 377]. Апостол Петр, по словам автора, «позволил себе провиниться» [Бультман, 2004, 378], когда, пренебрегая заповедью чистоты, ел с язычниками. Тем не менее, он требовал «оставить закону его значимость наряду со Христом» [Бультман, 2004, 379]. Апостол Павел показал своими словами абсурдность этой позиции: если мы в стремлении оправдаться Христом были бы грешниками, то Христос был бы служителем греха.

Завершая данный параграф, отметим, что мы ожидаемо не увидели у протестантских библеистов единого взгляда на ситуацию и единой оценки ее участников. Хотя в своем большинстве протестанты склонны оправдывать ап. Павла, обвиняя его контрагента либо в непоследовательности, либо в нравственной неустойчивости, тем не менее, однозначного одобрения действий Апостола языков этот обзор не продемонстрировал. Ссылаются на то, что позиция ап. Петра была по-своему весьма аргументирована: его поведение в Антиохии предохраняло от серьезных проблем Иерусалимскую Церковь; предполагают также, что ап. Павел обладал по меньшей мере весьма вспыльчивым характером, что в какой-то момент наложило отпечаток на личные отношения апостолов. Вопросы о разрыве отношений не только с другими апостолами, но даже с Церквями решались ап. Павлом, по мысли большинства исследователей, очень легко. Тем не менее, как и следовало ожидать, протестантские исследователи отказываются описывать апостольские отношения в духе доминирования и субординации; непреклонная позиция ап. Павла по поводу упраздненности закона для всех, в том числе и для иудеев, импонирует большинству из них, само отношение ап. Павла к закону на практике судится с высоты его же слов из 2-й главы Послания к Галатам.

2. Анализ Антиохийского инцидента в святоотеческой экзегезе

Сделаем небольшой обзор принципов обращения к святоотеческой экзегезе.

В настоящем исследовании святоотеческая экзегеза понимается, во-первых, в ключе *формально-догматическом*, а не традиционно-концептуалистическом. Это значит, что рассматриваются преимущественно те авторы, которые были прославлены в лике святых, независимо от того, какой экзегетической позиции по отношению к отрывку они придерживались. Этим принципом объясняется, почему не были привлечены такие известные экзегеты Послания к Галатам, как т. н. Амброзиаст, Пелагий, Феодор Мопсуэстийский, Евфимий Зигабен, Марий Викторин, Кассиодор, Примасий, Беда Достопочтенный и др. Исключением является блж. Феодорит Кирский, чей комментарий был учтен. Конечно, формальный принцип следования прославленным в лике святых писателям Древней Церкви имеет свои издержки: так, анафематствованный Ориген, чье не дошедшее до нас толкование легло в основу рассуждений свт. Иоанна Златоуста и блже. Иеронима, оказался более значимым для общей экзегетической стратегии применительно к Гал 2:11–14, чем канонизированный блж. Августин.

Во-вторых, были привлечены мнения только тех отцов Церкви, которые занимались вопросами экзегетики *системно*, т. е. оставили после себя толкования на книги Нового Завета и конкретно — на Послание к Галатам. То есть авторами заведомо не ставилась задача найти случайные отзывы на данный отрывок Гал у всех святых учителей Церкви. Исключениями являются мнение сщмч. Киприана Карфагенского, а также сохранившаяся у Евсевия Кесарийского ссылка на Климента Александрийского. Зато были привлечены данные катен на Послание, изданных Крамером, а также сборника «Pauluskommentere aus der Griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegenben», изданного в 1933 г. в Мюнхене, откуда был взят комментарий свт. Фотия Константинопольского.

В-третьих, не все творения святых отцов оказались нам доступны. Сожалеем, что в нашем распоряжении отсутствует «Тумачење посланица Галатима и I и II Солуњанима Светог апостола Павла» прп. Иустина (Поповича), изданное в Белграде

в 1986 г. Не найденными остались и фрагменты толкования на Гал свт. Кирилла Александрийского, якобы должные присутствовать в вышеуказанном сборнике (на самом деле отсутствуют) [Ткаченко, 2005, 300–301].

Таким образом, в настоящем исследовании учтены экзегетические комментарии Климента Александрийского, сщмч. Киприана Карфагенского, прп. Ефрема Сирина (по сообщению С. Брока, толкования на Павловы послания восходят к «сирийскому» Ефрему [Брок, 2008, 89]), свт. Иоанна Златоуста, блж. Феодорита Кирского, блж. Августина, блж. Иеронима, прп. Иоанна Дамаскина, прп. Экумения Триккского (канонизирован грекоговорящими Церквями), свт. Фотия Константинопольского, блж. Феофилакта Болгарского (канонизирован Сербской Православной Церковью), прп. Никодима Святогорца, свт. Феофана Затворника.

При работе с текстами греческих отцов русскоязычный перевод — там, где он имеется, — по возможности проверялся по оригинальным источникам (PG, в т. ч. через TLG). Следует заметить, что применительно к данной теме было установлено высокое качество русских переводов, как дореволюционных, так и современных (например, в сборнике «Библейские комментарии отцов Церкви»), — в том плане, что они обеспечивают адекватное донесение мысли священных писателей. В случае прп. Иоанна Дамаскина, прп. Экумения Триккского, свт. Фотия Константинопольского перевод принадлежит авторам статьи. Цитаты латиноязычных отцов соотнесены с оригинальным текстом (PL, CSEL) или авторитетными русскоязычными изданиями.

Перейдем к самому анализу святоотеческой экзегезы отрывка.

Послание к Галатам с самого раннего времени прочно вошло в канон книг Нового Завета и стало считаться авторитетным источником биографии св. ап. Павла. По этой причине противостояние двух первоверховных апостолов в Антиохии привлекло пристальное внимание как апологетов христианства, так и его противников в лице Юлиана Отступника и Порфирия [Хенгель, 2012, 60–61]. Если для адресатов св. Павла в Галатии этот отрывок напоминал о том, на какие жертвы приходилось ему идти для защиты их свободы во Христе, то для христиан последующих поколений, которым иудаизация уже не угрожала, он стал соблазнительным, так как говорил о несогласии между собой двух авторитетнейших и заслуженно всеми любимых святых, которые стояли у истоков Новозаветной Церкви вообще и крупнейших Поместных Церквей в частности.

Митр. Иларион справедливо указал, что для христиан послеапостольской эпохи сама мысль о конфликте между свв. Петром и Павлом казалась кощунственной [Иларион Алфеев, 2018, 324]. Но авторитет текста Послания оспорить было также невозможно. Так перед новозаветной экзегезой сама собой сформировалась задача найти такое понимание отрывка, которое бы описывало ситуацию Гал 2:11–14 с наименьшими моральными издержками для ее участников.

Первая значимая попытка была предпринята в Александрии на рубеже II–III вв. Историк Евсевий Кесарийский приводит свидетельство из не дошедших до нашего времени «Гипотипоз» Климента Александрийского: «Климент в 5-й книге своих „Очерков“ рассказывает, что Кифа, о котором Павел говорит: „Когда Кифа пришел в Антиохию, я прямо воспротивился ему“, был тезкой апостолу Петру и одним из семидесяти» (Евсевий Памфил, 2001). Это предположение очень непривычно для представителя любой из нынешних христианских конфессий (хотя о. В. Уляхин говорит о ее распространении среди римокатоликов) [Уляхин, 2009, 89], ведь почти двухтысячелетняя традиция твердо уверена, что ап. Павлом был обличен именно св. Петр. Она отражена в церковнославянском и русском (Синодальном) переводах Библии. Согласно Синодальному переводу, ап. Павел в своих Посланиях лишь трижды — в 1 Кор 1:12; 1 Кор 9:5 и в Гал 2:9 — называет Петра «Кифой». Впрочем, ап. Петр вообще им упоминается нечасто: помимо Гал 2:11 и Гал 2:14 его имя встречается только в Гал 1:18; Гал 2:7 и Гал 2:8. Любопытно, что формально текстология благосклонна к предположению Климента: в современных критических изданиях в Гал 2:11 и Гал 2:14 стоит именно «Кифа», а не «Петр» (Новый Завет, 2003). Но на это можно возразить, что изложивший

эту версию и, видимо, доверявший ей Евсевий Кесарийский имеет непосредственное отношение к тем рукописям, на основании которых в настоящее время публикуют критические издания греческой Библии. Несмотря на то, что церковной традицией версия Климента оказалась не усвоенной, она оказала на нее опосредованное влияние — и поныне в православных святцах и в службе Собору Семидесяти апостолов упоминается Кифа как апостол от Семидесяти, не тождественный ап. Петру.

Любопытные рассуждения по данному вопросу предлагает составитель катен на книги Нового Завета, изданных Дж. А. Крамером: он отстраненно озвучивает точку зрения, будто упоминаемый в эпизоде Петр — не только не первоверховный апостол, но и человек «ничтожный и презренный», что якобы обнаруживается указанием на меньшую склонность к лицемерию у ап. Варнавы, чем у Петра (Catenae, 1842, 36–37). Однако составитель сам же и опровергает ее: для ап. Павла «противостоять лицом к лицу» было достойно только «столпу Церкви», да и прибытие в Антиохию незначительного человека не вызвало бы такой резонанс (Catenae, 1842, 37).

При том что известен факт отрицательного отзыва о «Гипотипозах» со стороны свт. Фотия, можно все-таки допустить, что в Апостольской Церкви действительно был человек, пожелавший взять себе имя первоверховного апостола в знак почтения к нему. Он мог занимать высокое положение в Иерусалимской Церкви, совершать апостольское служение и даже выражать свое несогласие со св. Павлом в каких-то вопросах. В этом смысле предположение Климента реалистично. Однако то, что в Антиохии ап. Павел противостоял не ап. Петру, а его тезке, кажется невероятным, т. к. в таком случае из текста Гал выходит, что «второй Кифа» затмил первого, по крайней мере в Иерусалиме и в Антиохии.

Блж. Иероним Стридонский так критикует точку зрения Климента и Евсевия: «Есть такие, которые под Кифой, которому Павел противостал… видят не апостола Петра, а другого, из семидесяти учеников, называвшегося этим именем. Они говорят, что Петр никаким образом не мог уклоняться от образа жизни совместно с язычниками, так как он крестил и сотника Корнилия; а когда пришел в Иерусалим, то во время выступления против него обрезанных… он, рассказав о бывшем видении, заключил свой ответ так: Следовательно, если им Бог дал таковую же благодать, как и нам, уверовавшим в Господа Иисуса Христа; то кто был я, чтобы я мог препятствовать Богу». Они рассуждают так «потому, что Лука, писатель о прошедшей жизни, не упоминает об этом недоразумении ни одним словом и даже не говорит, чтобы Павел когда-либо был в Антиохии вместе с Петром» (Иероним Стридонский, 2013, 49–50). Однако, по мнению блж. Иеронима, такого рода попытка спасти ап. Петра от Павловых обличений — выдумка, которая не может быть оправдана никакими соображениями.

Таким образом, по-прежнему остается необходимость оценить действия участников Антиохийского эпизода с учетом того, что противостояние произошло именно между свв. апп. Петром и Павлом.

Рассуждая логически, казалось бы, можно прийти только к двум вариантам: либо св. Павел правильно обличил св. Петра (т. е. св. Павел морально прав, а св. Петр неправ), либо св. Павел его обличил необоснованно (т. е. морально св. Павел неправ, а св. Петр прав). Выше было отмечено, что обе точки зрения оказались востребованы на конфессиональном уровне («скажи мне, как ты понимаешь Антиохийский инцидент, и я скажу тебе, какой ты христианин»): протестанты и современная русская библеистика в целом склонны принять первый вариант, римокатолики — второй.

Тем не менее, отцы Церкви склонны оправдывать даже и «виноватую» сторону. Вот как они это делают.

Сщмч. Киприан Карфагенский заслугу ап. Петра видит в его реакции на свое обличение: «Ибо и Петр, которого первого избрал Господь и на котором основал Свою Церковь, когда впоследствии Павел вступил с ним в спор об обрезании, ничего не присваивал себе нагло и не говорил с высокомерием, что ему, как первоизбранному, должны повиноваться новички и последующие: он не пренебрег Павлом, несмотря на то, что тот прежде был гонителем Церкви, но принял совет истины и легко

согласился на законное рассуждение, отстаиваемое Павлом, представляя нам пример согласия и терпения» (цит. по: [Иларион Алфеев, 2018, 313]). Таким образом, по мысли сщмч. Киприана, похвалы — и первоочередного внимания исследователя — заслуживает реакция св. ап. Петра, а не его действия до выступления ап. Павла. Аналогично высказывался позже и блж. Августин: «Сам упрекаемый был удивительнее упрекающего и сложнее для подражания». [Библейские комментарии, 2005, 33–34]. Можно сказать, что если считать Антиохийский эпизод именно обличением св. Павлом св. Петра, то эта позиция хотя и подразумевает молчаливое принятие «кроткой» реакции св. ап. Петра, подкупает своей реалистичностью и подлинно христианской настроенностью.

Впрочем, и она может быть доведена до некоего логического предела. Акцент на «кротости» и «терпении» обличенной стороны может обрести совсем другой смысл, если считать, что обличения ап. Павла были неправомерными. Этот случай мы видели выше в цитате св. Григория, папы Римского, где св. Петр сравнивается с Давидом, а св. Павел — с его дерзким подданным.

Особого внимания заслуживает позиция блж. Августина. Она представлена в нескольких работах: в знаменитом Двадцать восьмом письме блаженному Иерониму, в трактате «О лжи» и в «Изложении Послания к Галатам». Очевидно, что Антиохийский инцидент стал для самого блж. Августина источником длительных размышлений.

В письме блж. Иерониму св. Августин настаивает на том, что слова ап. Павла в адрес ап. Петра должны быть правдой, т. е. выражать подлинное отношение к нему: «Мне представляется в высшей степени пагубным считать что-либо написанное в Священных книгах обманом, т. е. полагать, что люди, посредством которых это Писание доставлено и записано, в чем-то солгали в своих книгах». Блаженный Августин замечает, что «достаточно допустить возможность хотя бы одного благонамеренного обмана на такой высоте авторитета — и не останется ни одной частицы этих книг, которая из-за того, что она покажется кому-либо трудной для исполнения либо неудобной для принятия на веру, не будет объяснена им по тому же самому вреднейшему правилу желанием автора прибегнуть к благонамеренному обману… Нигде во всем Священном Писании при таком подходе нельзя будет ясно видеть авторитета чистой истины». Утрируя, блж. Августин говорит, что на этом основании можно усомниться в подлинных воззрениях ап. Павла на брак и даже на воскресение Христово. По его мнению, «лучше пропустить то, чего [человек] не понимает, чем предпочесть истине Писания свое разумение» (Augustinus: *Epistola,* 112–113). Не случайно, возражая блж. Августину, св. Иероним указывает на иной опыт истолкования этого отрывка у всех греческих экзегетов начиная с Оригена: nec Petrus peccasse nec Paulus procaciter (Hieronymus, 372).

Та же мысль проводится в трактате «О лжи»: «Те, кто пытаются защитить Петра от этого заблуждения и от порока, в который он впал, извращают сам религиозный путь, в котором — спасение всех. Этим они расшатывают и умаляют авторитет Писания. Защищая, они не видят, что обвиняют апостола [Павла] не только во лжи, но и в клятвопреступлении в его учении о благочестии, т. е. в послании, в котором он возвещает Евангелие. Потому и говорит Павел, прежде чем все изложить: „А в том, что пишу вам, пред Богом, не лгу“ (Гал 1:20)» [Библейские комментарии, 2005, 33].

То есть, с точки зрения блж. Августина, раз ап. Павел пишет о зазорности ап. Петра, то она обязательно имела место. Вот его высказывания из «Изложения»: «Петр по прибытии в Антиохию получил упрек от Павла не потому, что соблюдал образ жизни иудеев… а потому, что хотел обременить им язычников, увидев людей, пришедших от Иакова, т. е. из Иудеи… Делалось это из страха перед теми, кто все еще считал, будто спасение заключается в соблюдении этих обычаев». «То, что Павел сказал это Петру при всех, было необходимо, дабы все они окрепли от этого упрека. Ведь было бы бесполезно исправлять тайно ошибку, которая наносила вред открыто» (Augustinus: *Expositio,* 2113–2114).

И тем не менее ап. Петр выглядит здесь, по мнению блж. Августина, весьма достойно по причине своего величия: «Петр… искренне готов был вынести такой упрек от младшего пастуха (posterioris pastoris) ради спасения стада. Ибо сам упрекаемый был удивительнее упрекающего и сложнее для подражания» (Augustinus: *Expositio,* 2114).

Объяснение довольно резкого отличия августиновской позиции по данному вопросу от святоотеческой можно увидеть у прот. И. Романидиса: «На основании августиновского учения об Откровении франколатиняне и их потомки пришли к представлению о буквальной богодухновенности, согласно которому слова Священного Писания написаны под диктовку Святого Духа» [Ρωμανίδης, 2009]. С точки же зрения святых отцов Восточной Церкви Бог не передает через Библию священные смыслы, термины, изречения и посылы. Богодухновенность Священного Писания на Востоке понимается совершенно иначе. Никому из отцов Восточной Церкви не приходило в голову рассматривать описание Антиохийского инцидента как обман ап. Павлом членов Антиохийской и Иерусалимской Церквей или своих читателей.

Рассмотрим теперь, как анализируют этот эпизод отцы православного Востока. Поскольку никто из них не подвергает сомнениям правомерность действий св. Павла, то их интересует оценка действий св. Петра до обличения. В частности, прп. Ефрем Сирин пишет, что ап. Петр после прихода иудеев «стал делать различие», «опасаясь за обрезанных, бывших между язычниками, чтобы они, уверовав во Христа, не возвратились опять к сынам народа своего, как бы отчужденные от Христа». Таким образом, иудействующим своим приходом удалось нейтрализовать авторитет ап. Петра в деле решения важнейших вопросов веры и спасения: «Но когда я увидел, что они не прямо идут к истине Евангелия, поскольку были и язычниками, и Иудеями, последователями и Христа, и закона, — а Симон боялся что-либо говорить им, чтобы не соблазнить их, — тогда я сказал Петру, не наедине, но пред всеми, ибо не сам он был в чем-либо нетверд, но ради нетвердых по необходимости вынужден был делать это» (Ефрем Сирин, 1995, 161–162). Поведение ап. Петра было вынужденным, он опасался за отпадение от Церкви иудействующих, но вынужденной была и реакция его собрата: обличив ап. Петра, он отстоял христоцентричную сотериологию для единого христианства. Сам публичный характер обличения служит залогом безукоризненности веры самого ап. Петра.

Очень похожи с мнением прп. Ефрема мысли блж. Феодорита Кирского: он уверен в том, что св. Петр не только не возразил ап. Павлу, но и «остался доволен» его словами: «Великий Петр молчанием подтверждает сказанное, едва ли не говоря уверовашим из иудеев, присутствовавшим в это время: „Справедливо он обличает, и невозможно противоречить сказанному им“» (Theodorites, 472; ср.: Феодорит Кирский, 2013, 378).

Свт. Иоанн Златоуст обращался к этому эпизоду дважды — когда объяснял Послание к Галатам целиком и в т. н. «Беседе, сказанной в старой церкви», посвященной специально данному вопросу. В сокращенном виде позиция святителя излагается в катенах Крамера. В толковании на Послание к Галатам его мысль исходит из того, что самого ап. Петра невозможно было обвинить в лицемерии: образ дерзновенного, решительного, нераздумывающего ап. Петра Евангелий и Деяний слишком не соответствует будто бы робкому ап. Петру в Антиохии. Значит, ап. Павел говорит «не против Петра», имея в виду другую цель.

Само поведение ап. Петра в Антиохии св. Златоуст рассматривает как преднамеренный шаг: если бы он продолжал вкушать вместе с христианами из язычников, чего никогда не позволял себе в Иерусалиме, то пришедшие от ап. Иакова сделали бы вывод, что он так поступает «из страха перед Павлом», и обвинили бы его в «крайнем легкомыслии» (Иоанн Златоуст, 2004, 764; ср.: Joannes Chrysostomus: *In Epistulam,* 639). В свою очередь ап. Павел знает и убеждения св. Петра относительно ветхозаветного закона, и его намерения. Эти намерения состояли в исправлении иудействующих христиан. Последние почитали ап. Петра как учителя, а к ап. Павлу относились

с предубеждением. Потому-то ап. Петр предпочел изменить свое поведение: он знал, что его собрат не оставит эту ситуацию без резкой реакции. Но и ап. Павел, обличая ап. Петра, выступал не против него самого — в его истинных намерениях, как и в мужестве, он был уверен, — но против учеников из числа иудеохристиан. Если бы речь шла о действительной претензии к собрату, то она не прозвучала бы «в присутствии учеников, так как этим они подали бы большой соблазн». Показательна и реакция ап. Петра на обличение: он «также показывает вид, как будто он действительно виновен, для того чтобы благодаря сделанному ему порицанию уверовавшие из иудеев исправились» (Иоанн Златоуст, 2004, 766). Успех обличения, весьма продуманного и построенного так, чтобы вразумить иудеохристиан, обеспечил ап. Петр, «приняв на себя вид лицемерия, чтобы тем самым освободить иудеев от действительного лицемерия» (Иоанн Златоуст, 2004, 767). Антиохийский святитель заключает: ап. Павел счел нужным «обратить речь свою к Петру, обличал между тем только учеников» (Иоанн Златоуст, 2004, 768).

В том же ключе, но более торжественно, свт. Иоанн обращается к Антиохийскому инциденту в отдельной беседе. Особую трогательность речи святителя придает то обстоятельство, что он произошел в том самом городе, где произносится беседа: «Притом и для города вашего послужит похвалою то, что будет сказано. В нем происходила эта борьба, в нем было это состязание, или, лучше, не состязание, а только кажущееся состязание» (Иоанн Златоуст, 1994, 386; ср.: Joannes Chrysostomus: *In illud: In faciem ei resisti,* 374). Он говорит, что для Церкви было бы невыгодным провозгласить правым в этой ситуации лишь одного из апостолов: «Что мне пользы в том, если из пары коней, запряженных вместе, который-нибудь один хромает?» К тому же, нет сомнений в том, что «не так крепко наши члены соединены между собою покровом жил, как крепко апостолы связаны были друг с другом узами любви».

Святитель задается вопросом, почему ап. Павел укорил ап. Петра «в лицо», «перед всеми», даже если тот был неправ. Ведь в свое время апостолы согласились выслушать исповедание ап. Павла «наедине» (Гал 2:1), и, казалось бы, элементарная порядочность требовала того, чтобы претензии были высказаны также наедине, без подрыва репутации обличаемого. Но в том и дело, что случившееся — «не борьба, а только кажется ею», оно обнаруживает «великую мудрость Петра и Павла и их расположенность друг к другу». Святого Петра, как многократно свидетельствует Писание, отличало всегда великое мужество и любовь ко Христу. Однако оправданность св. Петра — это, в свою очередь, не знак вины самого ап. Павла, якобы «дерзко и неосмотрительно» обвинившего собрата. Апостол Павел отличался смирением, уважительным и дружелюбным отношением к св. Петру. Апостолу Павлу Господь поручает Церковь из язычников, а ап. Петру — из иудеев. Апостолу Петру, видящему, что вера его паствы еще некрепка, приходится терпеть «привычку» христиан из иудеев соблюдать закон. Находясь в Антиохии, ап. Петр увидел возможность жить, не соблюдая ритуальных предписаний закона, «по-язычески». Однако при приходе людей «от Иакова», чтобы они не соблазнились, вновь стал соблюдать эти предписания. Не зная его намерений, ему стали подражать и другие антиохийцы-иудеохристиане. Между тем на самом деле св. Петр «сильно домогался освободить от иудейского обряда и пришедших из Иерусалима от Иакова». Притом ни он, ни ап. Павел не могли к ним обратиться открыто с этим предложением, так как не были бы правильно поняты. В такой ситуации св. Петр «устраивает так, что Павел сделал ему сильный упрек и укоризну, дабы этот притворный упрек доставил ему справедливый повод и предлог к дерзновению в отношении к ним» (Иоанн Златоуст, 1994, 400; ср.: Joannes Chrysostomus: *In illud: In faciem ei resisti,* 385).

Позицию свт. Иоанна на Западе поддержал блж. Иероним Стридонский [Иларион Алфеев, 2018, 314–324]. «Петр, зная, что ни обрезание, ни необрезание не значит ничего, а важно только исполнение заповедей Божиих, первоначально вкушал пищу вместе с язычниками, но на время стал уклоняться от них, чтобы не потерять для веры Христовой иудеев. Поэтому и Павел таким же внешним способом делает

вид, что якобы противостает ему в лицо, и говорит в присутствии всех, — не столько для того, чтобы обличить Петра, сколько для того, чтобы исправились те, ради которых Петр высказал притворство, или для того, чтобы устранить превозношение иудеев и безнадежное положение язычников. Поэтому, если кому-нибудь не нравится то толкование, что ни Петр не погрешил, ни Павел не выступил с дерзким обличением против старейшего только для вида, тот должен объяснить: на каком основании Павел нападает в действиях другого на то, что допускал сам в себе?...В скрытом виде он указал причину, по которой восставал против него, — именно потому, что своим притворным поведением он понуждал их иудействовать, так как они желают ему подражать» (Иероним Стридонский, 2013, 51–52). Позицию блж. Иеронима отличают несколько малозаметных нюансов: св. Петр именуется «старейшим», и по этой причине ап. Павел не мог выступить против него с «дерзким обличением»; обличение св. Павла вызвано тем обстоятельством, что позиция ап. Петра вынуждала иудеев придерживаться закона, вместо того чтобы отвращать от него.

Святой Иоанн Дамаскин, кратко воспроизводя мысль свт. Иоанна Златоуста, обращает внимание и на форму рассказа Гал 2:11–14 в связи с прошедшими событиями: «Будучи в Иерусалиме, Петр снисходил к иудейству, не препятствуя соблюдать обрезание или субботы. Придя в Антиохию, он без разбора трапезовал совместно с уверовавшими в Господа из язычников. Потом, когда пришли некие из Иерусалима, он стал бояться соблазнить их и отлучил себя от тех, с кем ранее сотрапезничал. Но Павел осуществил вместе с ним некий замысел, обличив его перед всеми за то, что он принуждал язычников иудействовать, так, чтобы, видя, как учитель все выслушивает и молчит, они из обличения самого учителя узнали, что не нужно хранить иудейские обычаи. Этот замысел, основываясь на согласии обоих ради пользы учеников, распространялся на все действия: так что когда апостол Павел говорит, что Петр лицемерит, когда говорит, что не прямо поступает по истине, то, думаю, что эти утверждения сделаны ради пользы замысла… *Лицемерием* он называет хранение закона, убеждая отказаться от него… *Когда я увидел, что они не прямо ходят согласно истине Евангелия…* — т. е. не до конца прекратили следование преданию закона. А как мы уже сказали, он эти утверждения приводит для пользы дела, ведь все это действие было задуманным — и обличение Павла, и молчание и уступка Петра. Ведь они оба хотели одного и того же — прекращения соблюдения закона уверовавшими во Христа» (Joannes Damaskenos, 785, 788).

Ту же мысль продолжает блж. Феофилакт Болгарский: поступок св. ап. Петра имел в виду «дать Павлу благовидный предлог к обличению», личное противостояние «было только видимостью», а «лицемерием» поведение ап. Петра названо потому, что св. ап. Павел «не желает открыть намерения Петра» (Феофилакт Болгарский, 2004, 555–556; ср.: Theophylactus, 975–976; ср. Νικόδημος, 151–154).

Комментарий свт. Фотия, патриарха Константинопольского, доступен в двух редакциях: в оригинальной и в новогреческом парафразе прп. Никодима Святогорца. «Если бы Павел, — рассуждает свт. Фотий, — сказал, что Петр делает уступки обрезанным по снисхождению, он должен был бы и сам уступить им и, содействуя им, оставить то, против чего боролся. „Петр хорошо делает? А ты почему сам так не делаешь? Почему ты язвительно обличаешь дело снисхождения? Поступи так же и не запрещай, а далее называй это поведение как тебе вздумается: хочешь — снисхождением, хочешь — догматом и правилом“, — так бы они рассуждали и говорили Павлу, если бы он назвал поведение Петра снисхождением. Ведь увлеченная чем-либо душа, обретя малейшую и случайную возможность, все более сродняется с предметом своего увлечения и опутывается им. Потому весьма премудро Павел умалчивает о снисхождении Петра, язвительно обвиняя этот поступок обрезанных и обличая как якобы преступников тех, кто к ним снисходит, чтобы через жесткость укора последним взволновать и исправить настоящих преступников. Для того только он их называет и „мнимыми“, и „зазорными“, и „лицемерящими“, и „не право ходящими“, чтобы утвердить Христову проповедь. Они настолько друг другу соревновали в проповеди

и таким были связаны союзом, что просили, что если случится так, что через взаимное осуждение будет укреплено слово проповеди, то даже от этого бы не отказываться. И, чтобы ты это ясно осознал, заметь следующее. Павел через послание осуждает Петра, а Петр через послание хвалит Павла, свидетельствует, что его послания *исполнены премудростью Божией и благодатью*, и провозглашает, что *неутвержденные* сокровенного в них смысла не только не понимают, но и *извращают* их. Но и сам Павел, говоря все это о Петре, ценит и почитает его намного больше себя. Ибо что такое „мнимый" и „не ходящий право" по сравнению с „отлученным от Христа"»? (Photius, 606–607; Νικόδημος, 152).

Мнение свт. Фотия, если бы было более распространено, вероятно, выглядело бы как самый привлекательный для древних и новых августинистов способ изложения святоотеческой стратегии, примиряющей двух апостолов. В картине, которую рисует константинопольский святитель, нет ни «обмана» и «кулуарного сговора», ни отрицания возможности словесного противостояния апостолов. Его позиция даже оставляет возможность для по-протестантски радикального прочтения более ранних стихов 2-й главы Послания. Но здесь сходство с протестантизмом и заканчивается. То, что соединяет ап. Павла — не только с ап. Петром, но и с другими «мнимыми» «столпами» — Христова любовь и ревность к апостольскому служению, гораздо глубже поверхностных явлений взаимных обличений и видимых разногласий. Апостолы словно дали «карт-бланш» друг другу на любые действия против себя, если они пойдут на пользу проповеди. Не думается, что в протестантской экзегезе могли быть высказаны подобные суждения.

Прп. Экумений Триккский, один из самых загадочных византийских авторов, который, по обоснованному мнению Х. Криониса и др. [Κρικώνης, 2001, 604–606; Χρήστου, 2005, 338] и вопреки «Православной энциклопедии» [Зайцев, 2009, 76], был православным, жил в сер. X в. и не писал толкования на Апокалипсис, обращаясь в своем толковании на Послание к Галатам к данному вопросу, решает его в том же ключе.

«Противостояние Павла Петру было проявлением не вражды и не осуждения, но домостроительства. Поскольку по снисхождению спутники Петра в Иерусалиме допускали обрезание, желая постепенно возвести иудеев к совершенству, то Петр, придя в Антиохию, до тех пор, пока здесь не было ни одного уверовавшего иудея, не разбирая, ел вместе с уверовавшими из язычников, а потом прекратил, чтобы не соблазнить их, еще немощных. Причиной этому, как сказано, была их немощь. И явное, а не закулисное противостояние Павла Петру было делом домостроительства, чтобы уверовавшие из иудеев, видя своего учителя Петра явно обличаемым за то, что он не ест с необрезанными, и притом не возражающим, поняли, что не нужно более соблюдать закон вместе с верой...» «Уразумей, что апостол Павел обличил Петра перед всеми не для того, чтобы осудить Петра, но чтобы помочь обрезанным» (Oecumenius, 1111–1115). Прп. Экумению принадлежит следующее интересное замечание: обращаясь к собрату, ап. Павел говорит, что тот принуждает иудействовать не иудеев, но язычников, хотя поведение ап. Петра явно ориентировано на реакцию первых. Почему? Он нарочито выставляет себя пекущимся о языкохристианах, чтобы «домостроительство», то есть обоюдный апостольский замысел по вразумлению иудеев, не был раскрыт (Oecumenius, 1115–1116). По сути дела, эта настойчиво подчеркиваемая сокрытость «домостроительства» и является недостающим звеном святоотеческой панорамы Антиохийского инцидента. Она объясняет, почему даже спустя годы после события, обращаясь к далеко отстоящей от Антиохии Церкви, апостол использует выражения, не благоприятствующие репутации его собрата. Дело еще не окончено, иудеи еще не вразумились, процесс пересмотра ими отношения к закону, запущенный в Антиохии двумя апостолами, только набирает обороты.

Свт. Феофан Затворник, зная все предыдущие толкования, уделяет большее внимание фигуре ап. Петра. Отмечается, что ап. Петр ориентировался не на предполагавшуюся реакцию ап. Павла, а на пользу христиан из числа иудеев. «У апостола

Петра был потому выбор — между совершенно вероятным смятением среди иудеев и вредом для язычников, которого он даже предполагать не мог, то есть не было никакого выбора, а предлежал один образ действования, который и принят им» (Феофан Затворник, 1996, 162). Апостол Павел, по мысли свт. Феофана, понял этот мотив, «и ничего бы не сказал, если б это поведение Петра не оказало неблагоприятного впечатления на верующих антиохиян, которого не видел св. Петр и которое заметить мог только один св. Павел. Как только произошел и замечен был сей вред, ход дела принял совсем другой оборот… При этом он [ап. Павел] не мог пред всеми открыть того скрытного намерения св. Петра, а говорил так, как бы св. Петр точно сделал ошибку» (Феофан Затворник, 1996, 163). Апостол Петр предположительно «был очень рад» обличительной речи апостола Павла. Таким образом, единственным отличием толкования свт. Феофана от традиции св. Златоуста в данном вопросе является спонтанность намерений ап. Петра: он не строил планов «здесь и сейчас» доказать иудействующим тупиковость их позиции, а потому и не рассчитывал наверняка на реакцию ап. Павла.

Осталось несколько слов сказать о прп. Никодиме Святогорце. Комментируя корпус Павловых посланий, он ставит своей задачей переложить толкование блж. Феофилакта на более современный язык, дополнив его своими примечаниями. В нашем эпизоде прп. Никодим приводит две святоотеческие цитаты: одна, как уже отмечалось, принадлежит свт. Фотию, вторая — прп. Экумению, а также дает некоторые справочные сведения. Примечательно то, как различно пользуются словом οἰκονομία два эти экзегета: если прп. Экумений вслед за свт. Иоанном рассматривает οἰκονομία как совместный план действий апостолов с конкретной целью — ради отражения догматического смысла Божественного домостроительства, то для свт. Фотия этот термин обретает каноническо-правовой смысл «снисхождения», «попущения», «уступки». Сам прп. Никодим эпизод не комментирует (Νικόδημος, 152–154).

Таким образом, святоотеческая экзегеза, если не брать во внимание блж. Августина, обнаруживает тенденцию к смягчению конфликтной напряженности в Антиохии или ее полному устранению. Она рассматривает дело таким образом, что Павлово обличение относится не к личности ап. Петра, а к иудействующим, прикрывавшимся его авторитетом. Сам по себе поступок Апостола языков был делом «домостроительства», глубокого замысла, для реализации которого нужно было точно предугадать реакцию ап. Петра. Отцы Церкви единодушны в том, что св. Петр ответил молчаливым согласием на обличение собрата, что вполне входило в «домостроительство». Он не только не возразил, но и даже остался довольным, так как разгадал истинные намерения ап. Павла. На момент написания Послания к Галатам, тем не менее, иудеохристианское осмысление необходимости оставить закон еще было далеко от завершения, и потому тайну домостроительства по-прежнему нужно было хранить, — этим обстоятельством объясняется внешне неблагоприятная для ап. Петра форма описания события в Гал 2:11–14.

Заключение

Можно с уверенностью сказать, что эпизод в Антиохии является одним из самых показательных новозаветных отрывков. Его своеобразие состоит не в сложностях собственно экзегетики, которые затрудняли бы само обнаружение смысла текста и выражение его, а в том, что он способен отразить миропонимание самого экзегета. Языческая насмешка над двумя не могущими выяснить отношения главными руководителями христианства и святоотеческое глубокое почитание поступков обоих первоверховных апостолов обрамляют спектр самых различных стратегий осмысления Антиохийского инцидента.

Исследование позволяет сделать несколько выводов.

1. Современная русская и греческая библеистика вслед за дореволюционной не видит препятствий рассматривать ситуацию в Антиохии как временное

столкновение апостолов, обусловленное разным видением апостолами церковной пользы. С точки зрения исторической перспективы позиция ап. Павла была стратегически более оправданной. Тем не менее ап. Петр, по представлениям русской библеистики, мог согласиться со своим собратом, а в конечном итоге их примирение произошло. Этот взгляд подразумевает создание такого образа обоих апостолов, при котором оба сознают свою глубокую ответственность за судьбы Церкви, для пользы общего дела готовы жертвовать своей репутацией в глазах окружающих, но лишены возможности «предугадать, как наше слово отзовется» и способности кулуарно решать спорные вопросы. Внимательного читателя может озаботить вопрос, каким образом тогда в Антиохии через апостолов действовала благодать Святого Духа, столь явно изливавшаяся в ту эпоху.

2. Не питая иллюзий относительно того, будто современная западная библеистика сковывает себя строгим следованием конфессиональным доктринам, все-таки представляется целесообразным допустить влияние фактора конфессиональной доктрины на современную западную экзегезу. Во всяком случае, прецеденты в библеистике уже есть: так, авторитетное парижское издание «Введение в Библию» 1970 г. избрало метод конфессиональной компаративистики как базовый. По итогам нашего исследования римокатолическая библеистика, опираясь на древнюю традицию, оказалась склонной в данном эпизоде оправдывать поступок ап. Петра за счет репутации ап. Павла. По сути дела, это смягченный вариант мнения «богохульника Порфирия» о дерзости ап. Павла. Популярен в римокатолической библеистике и александрийский сценарий исключения ап. Петра из эпизода за счет введения образа другого «Кифы». Конфессиональные мотивы такого выбора не вызывают сомнений.

3. Протестантская экзегеза представляет широкую палитру оценочных суждений о поведении апостолов в Антиохии. Далеко не всегда ее представители оправдывают ап. Павла, обвиняя его собрата. Однако ей оказалась присуща другая характерная деталь: эпизод в Антиохии нередко описывается в категориях конфликта и разрыва отношений не только между апостолами, но и между ап. Павлом и антиохийской церковной общиной. Также протестантские теологи не исключают возможности резкого противодействия ап. Павлу со стороны ап. Петра — эпизод, якобы не вошедший в Библию из-за гармонизирующих усилий Дееписателя. На наш взгляд, нарочито выпуклая реалистичность протестантских образов апостолов оборачивается ощущением «человеческого, слишком человеческого», а ее исток целесообразно искать в специфически протестантском восприятии экклезиологии.

4. Для святоотеческой экзегезы, независимо от страны ее происхождения — Сирии, Египта, Византии, Италии, России, оказалось принципиальным оправдание поступков обоих апостолов. Исключением является позиция блж. Августина, автора, который и в других случаях значительно расходился с общецерковным учением. Основная стратегия одновременной защиты обоих участников инцидента сводится к признанию понимания ими не только мотивов, но и конечной цели поступков друг друга при осознании, что эта конечная цель совпадает. Потому случай в Антиохии превращается из «противостояния» в «домостроительство», которое, однако, требует сохранения себя в тайне, так как остальные участники эпизода, прежде всего иудеохристиане, еще не доросли до понимания конечного намерения апостолов — необходимости отказа от ветхозаветного ритуала. Срок этой тайны не истек и к моменту написания Послания к Галатам. Твердое намерение оправдать поведение обоих апостолов составляет основной нерв святоотеческой экзегезы и составляет интуитивно понятный, но, видимо, еще не вполне изученный фактор святоотеческой экзегезы. Несомненно то, что он а) может быть исчерпывающе объяснен лишь на основе самой же святоотеческой традиции; б) должен быть самым серьезным образом учтен и принят современным православным церковным сознанием.

Источники и литература

Источники

А. Библия

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издание Московской Патриархии, 1992. 1371 с.

2. Брюссельская Библия (1983) — Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1983. 2535 с.

3. Новый Завет (2003) — Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. СПб.: РБО, 2003. 1405 с.

Б. Отцы и писатели Церкви

4. Augustinus: *Expositio — Aurelius Augustinus.* Epistolae ad Galatas expositionis liber unus // Patrologiae cursus completus (Series Latina): en 221 t. / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1847–1866. T. 35. Col. 2105–2148.

5. Augustinus: *Epistula — Aurelius Augustinus.* Epistula XXVIII // Patrologiae cursus completus (Series Latina): en 221 t. / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1847–1866. T. 33. Col. 111–114.

6. Catenae (1842) — Catenae in Sancti Pauli epistolas ad Galatas, Ephesios, Philippenses, Colossenses, Thessalonicenses ad fidem Codd. / Ed. par J. A. Cramer. Oxonii: Typographeo Academiko Collection, 1842. 400 p.

7. Hieronymus — *Eusebius Hieronymus, sanctus.* Epistula CXII, Ad Augustinum // Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae. P. 2 / CSEL. Vol. LV. Rec. par I. Hilberg — Vindobona: Ed. Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis, 1912. P. 367–393.

8. Joannes Chrysostomus: *In Epistulam — Joannes Chrysostomus.* In Epistulam at Galatas commentaries // Patrologiae cursus completus (Series Graeca): en 161 t. / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1847–1866. T. 61. Col. 639–642.

9. Joannes Chrysostomus: *In illud: In faciem ei resisti — Joannes Chrysostomus.* In illud: In faciem ei resisti // Patrologiae cursus completus (Series Graeca): en 161 t. / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1847–1866. T. 51. Col. 371–388.

10. Joannes Damaskenos — *Joannes Damaskenos.* Expositioin Epistolas Pauli // Patrologiae cursus completus (Series Graeca): en 161 t. / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1847–1866. T. 95. Col. 442–1068.

11. Oecumenius — *Oecumenius Triccae episcopus.* Commentaria in Epistolas Pauli // Patrologiae cursus completus (Series Graeca): en 161 t. / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1847–1866. T. 118. Col. 307–1332.

12. Photius — *Photius von Konstantinopel* // Pauluskommentere aus der Griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegenben. Münster: Aschendorff, 1933. S. 470–652.

13. Theodorites — *Theodorites Chyrrensis.* Interpretatio in XIV epistulas sancti Pauli // Patrologiae cursus completus (Series Graeca): en 161 t. / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1847–1866. T. 82. Col. 472.

14. Theophylactus — *Theophylactus Bulgariae Archiepiscopus.* Commentarius in Epistolam at Galatas // Patrologiae cursus completus (Series Graeca): en 161 t. / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1847–1866. T. 124. Col. 954–1030.

15. Νικόδημος — Παύλου τοῦ θείου καὶ ἐνδόξου Ἀποστόλου αἱ ΙΔ᾽ ἐπιστολαὶ, ἑρμηνευθεῖσαι μεν Ἑλληνιστὶ ὑπὸ τοῦ Μακαρίου Θεοφυλάκτου ἀρχιεπισκόπου Βουλγαρίας, μεταφρασθεῖσαι δε εἰς τὴν καθ᾽ἡμὰς κοινοτέραν διάλεκτον, καὶ σημειώμασι διαφόροις καταγλαϊσθεῖσαι παρὰ τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου Νικοδήμου Ἁγιορείτου… Τ. Β᾽.Ἐνετίησιν: Παρὰ Νικολάῳ Γλυκεί τῷ ἐξ Ἰωαννήνων, 1819.

16. Библейские комметарии (2005) — Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. VIII: Послания к Галатам, Ефесянам, Филиппийцам / Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Марка Дж. Эдвардса. Тверь: Герменевтика, 2005. 384 с.

17. Евсевий Памфил (2001) — *Евсевий Памфил, еп.* Церковная история. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2001. 604 с.

18. Ефрем Сирин (1995) — *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 7: Толкования на послания божественного Павла. М.: Изд-во Свято-Троице-Сергиевой Лавры; Изд-во «Отчий дом», 1995. 392 с.

19. Иероним Стридонский (2013) — *Иероним Стридонский, блж.* Толкование Апостольских посланий. Минск: Лучи Софии, 2013. 382 с.

20. Иоанн Златоуст (1994) — *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа, сказанная в старой церкви на слова апостола: егда же прииде Петр в Антиохию, в лице ему противустах (Гал. 2, 11) // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. М.: Изд-во «Златоуст», 1994. Т. 3. Кн. 1. С. 729–816.

21. Иоанн Златоуст (2004) — *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Послание к Галатам // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. М.: Православное братство «Радонеж», 2004. Т. 10. Кн. 2. С. 729–816.

22. Феодорит Кирский (2013) — *Феодорит блаженный, епископ Кирский.* Толкование на четырнадцать Посланий святого апостола Павла. М.: Сибирская благозвонница, 2013. 704 с.

23. Феофан Затворник (1996) — *Феофан Затворник, свт.* Толкование посланий апостола Павла. Послание к Галатам. М.: Паломник; Правило веры, 1996. 456 с.

24. Феофилакт Болгарский (2004) — *Феофилакт, архиепископ Болгарский, блж.* Толкование на Апостол: в 3 кн. Кн. 2: Толкования на Послания святого апостола Павла. Т. I. М.: Лепта-Пресс, 2004. 605 с.

Литература

25. Introduction (1970) — Catholiques, juifs, orthodoxes, protestantes lisent la Bible. Introduction a la Bible. T. 3: Le Nouveau Testament. Paris: Les editions du Cerf et Fayard-Denoel, 1970.

26. Βασιλειάδης (2008) — *Βασιλειάδη Π.* Ἀπό τή ριζοσπαστική ἐκκλησιολογία τοῦ Ἀποστόλου Παύλου στόν ἐκκλησιαστικό συμβιβασμό / Πρακτικά Παγκρητίου Θεολογικού Συνεδρείου της Εκκλησίας Κρήτης με θέμα: «Παύλος, ο Απόστολος των Εθνών» // Απόστολος Τίτος. Επίσημο δέλτιο της Εκκλησίας Κρήτης. Περίοδος Γ', τεύχος 10, Αύγουστος, 2008. Σ. 163–176.

27. Κρικώνης (2001) — *Κρικώνη Χρ. Θ.* Πατερικά μελετήματα. Τ. Α': Γραμματολογικά-δογματικά-νηπτικά. Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2001. 723 σ.

28. Νικολαΐδης (2002) — *Νικολαΐδη Ν. Ι.* Αποστολικοί Πατέρες. Γραμματολογική και θεολογική προσέγγιση. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Π. Πουρναρά, 2002. 511 σ.

29. Ρωμανίδης (2009) — *Ρωμανίδου Ιω., πρωτ.* Δογματική καί Συμβολική Θεολογία τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Π. Πουρναρά, 2009. 356 σ.

30. Χατζισταματίου (2008) — *Χατζισταματίου Σ.* Ἡ διεύρυνση τῆς Ἐκκλησίας στά ἔθνη καί ὁ Ἀπόστολος Παῦλος / Πρακτικά Παγκρητίου Θεολογικού Συνεδρείου της Εκκλησίας Κρήτης με θέμα: «Παύλος, ο Απόστολος των Εθνών» // Απόστολος Τίτος. Επίσημο δέλτιο της Εκκλησίας Κρήτης. Περίοδος Γ', τεύχος 10, Αύγουστος, 2008. Σ. 153–162.

31. Χρήστου (2005) — *Χρήστου Π. Κ.* Εκκλησιαστική Γραμματολογία. Πατέρες και θεολόγοι του Χριστιανισμού. Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Κυρομανός, 2005. Τ. Α'. 409 σ.

32. Алферов (2010) — *Алфёров Т., свящ.* Желаемый всеми народами. М.: Паломник, 2010. 431 с.

33. Брок (2008) — *Брок С. и др.* Ефрем Сирин // Православная Энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. Т. XIX. С. 76–105.

34. Браун (2007) — *Браун Р.* Введение в Новый Завет. М., 2007. Т. II. 685 с.

35. Бультман (2004) — *Бультман Р.* Избранное: Вера и понимание. Т. I–II / Пер. с нем. М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 752 с.

36. Владимир Сабодан (1998) — *Владимир (Сабодан), митр.* Павел, призванный Апостол. Киев, 1998.

37. Гатри (1996) — *Гатри Д.* Введение в Новый Завет. Одесса: Богомыслие, 1996. 800 с.

38. Глубоковский (1999) — *Глубоковский Н. Н.* Благовестие христианской свободы в послании св. апостола Павла к Галатам. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троице-Сергиевой лавры, 1999. 216 с.

39. Гнилка (2008) — *Гнилка И.* Служение Петра — по новозаветным основаниям // Петрово служение. Диалог католиков и православных / Под ред. В. Каспера. (Сер.: «Диалог»). М.: ББИ, 2006. С. 35–48.

40. Зайцев (2009) — *Зайцев Д. В.* Икумений // Православная Энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. Т. XXII. С. 76.

41. Иванов (2008) — *Иванов А. В.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. СПб.: Свято-Троице-Сергиева лавра; Воскресение, 2008. 910 с.

42. Иларион Алфеев (2017) — *Иларион (Алфеев), митр.* Апостол Павел. Биография. М.: Познание; Общецерковная аспирантура и докторантура; Православная энциклопедия, 2017. 592 с.

43. Иларион Алфеев (2018) — *Иларион (Алфеев), митр.* Апостол Петр. Биография. М.: Познание; Общецерковная аспирантура и докторантура; Православная энциклопедия, 2018. 464 с.

44. Каравидопулос (2009) — *Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет. М.: ПСТГУ, 2009. 366 с.

45. Кассиан Безобразов (2006) — *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М.: ПСТГУ; Русский путь, 2006. 576 с.

46. Куломзин (2014) — *Куломзин Н., прот.* Послания апостола Павла. Лекции по Новому Завету. М.: ПСТГУ, 2014. 127 с.

47. Лютер (1997) — *Лютер М.* Лекции по «Посланию к Галатам». М.: Фонд «Лютеранское наследие», 1997. 700 с.

48. Мецгер (2006) — *Мецгер Б. М.* Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. М.: ББИ, 2006. 360 с.

49. Никанор Каменский (2015) — *Никанор (Каменский), еп.* Толковый апостол. Духовно-просветительское издание. М.: ООО «Синтагма», 2015. 1184 с.

50. Покорны, Геккель (2012) — *Покорны П., Геккель У.* Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета. М.: Изд-во ББИ, 2012. 798 с.

51. Прокопчук (2017) — *Прокопчук А., прот.* Послания святого апостола Павла. Комментарии и богословие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. 416 с.

52. Райт (2004) — *Райт Н. Т.* Что на самом деле сказал апостол Павел? М.: Изд-во ББИ, 2004. 186 с.

53. Сандерс (2006) — *Сандерс Э. П.* Павел, Закон и еврейский народ // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки. М.: РОССПЭН, 2006. С. 374–605.

54. Сорокин (2012) — *Сорокин А., прот.* Христос и Церковь в Новом Завете. М.: Новоспасский мужской монастырь; Общество любителей церковной истории, 2012. 647 с.

55. Стилианопулос (2006) — *Стилианопулос Ф.* К вопросу о библейском основании первенства // Петрово служение. Диалог католиков и православных / Под ред. В. Каспера. (Сер.: «Диалог»). М.: ББИ, 2006. С. 49–78.

56. Ткаченко (2005) — *Ткаченко А. А.* Галатам послание // Православная Энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. Т. X. С. 296–302.

57. Уляхин (2009) — *Уляхин В., прот.* Священное Писание Нового Завета. Апостол. М.: ПСТГУ, 2009. 255 с.

58. Хансен (2010) — *Хансен В. Г.* Послание к Галатам // Мир Нового Завета — Словарь Нового Завета. Т. 2 / Под ред. К. Эвана, Р. Мартина и Д. Рейда. М.: ББИ, 2010. С. 158–168.

59. Хенгель (2012) — *Хенгель М.* Недооцененный Петр. М.: ББИ, 2012. 172 с.

60. Швейцер (2006) — *Швейцер А.* Мистика ап. Павла // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки. М.: РОССПЭН, 2006. С. 21–370.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Right Reverend Mr. Epiphanios, Bishop of Ledra

Kyprianos of Cyprus; His dogmatic consciousness and ecclesiastic moral

UDK 271.22(564.3)-9:27-1
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_38

Abstract: This paper concerns Archbishop Kyprianos of Cyprus, and it aims to investigate through the archives, his dogmatic consciousness and his ecclesiastical morals, that followed, in connection with the most significant events of his life. Archbishop was one of the most significant personalities of Cyprus during the period of the Turkish rule and became a martyr by the turks. His faith based on a evangelical consciousness and he had a good contact with modern Greek monastic tradition.

Keywords: Archbishop Kyprianos of Cyprus, dogmatic consciousness, ecclesiastical morals, martyrdom, ecclesiastical schools.

About the author: **Bishop Epiphanios (Maheriotis)**
Bishop of Ledra and Abbot of the Holy Monastery of Maheras at Cyprus.
E-mail: grafeio@maherasmonastery.org.cy

For citation: Epiphanios (Maheriotis), bishop. Kyprianos of Cyprus; His dogmatic consciousness and ecclesiastic moral. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 38–49.

Archbishop Kyprianos of Cyprus was one of the most significant personalities of Cyprus during the period of the Turkish rule. The known historical and biographical facts about this man can be summarized in a very few lines, as follows:

He was born in Strovolos in 1756. From his infancy he was at the Holy Monastery of Makheras, as he went to the monastery as a monk when he was very young. He was taught his first letters at the school of the Monastery and in 1769, he studied at the "Ellinomuseum School" of the Archbishopric. He was ordained as a deacon by Archbishop Chrysanthos of Cyprus and he was then sent to Moldovlahia in 1785 with his uncle Hieromonk Charalambos, to seek economic help for their Monastery (which was in poor condition). He returned to Cyprus in 1802, and from 1804 onwards, he took up the post of Treasurer to Archbishop Chrysanthos. In 1810, he was consecrated as a bishop and was soon raised to the Archiepiscopal throne. He built the Greek School in 1812 which was later to be known as the Pancyprian Gymnasium. He courageously condemned Freemasonry within the Church. He contributed dynamically and economically to the building of a Greek School in Limassol, in 1819. The same, also took place, in other parts of Cyprus. In 1820, he donated hundreds of St. Tryphon icons all over Cyprus, in order to combat an infestation of locusts. He was led to martyrdom, on July 9, 1821, with two hundred or more dignitaries, all Greek-Cypriots. He is known as a national martyr.

The above is a brief summary of the life of Archbishop Kyprianos of Cyprus, but it neither describes nor records this significant personality in depth, nor conveys the beauty and virtue of his spiritual stature. Our humble effort, which comes from our filial debt towards this holy father of ours, (for he too is a Makherite, as denoted in his writings[1]) aims at presenting the central aspect of the personality of Kyprianos which is "merit". The search for the discovery and the piecing together of all the original sources that were found and constitute the volume "Archive of Texts" — a publication of the Holy Monastery of Makheras in honor and memory of Kyprianos, discloses the constituent elements, the strength, inspiration and courage, urging us, fearlessly to enter beyond the vault of the flesh, and to gaze with our own eyes, and to feel with our own hands the holy and virtuous dogmatic consciousness of Archbishop Kyprianos of Cyprus. Then, after staying with him throughout the trials of his life and finally coming to his martyrdom, we can detect the ecclesiastical morals of his heart. Then, full of joy, we can rightly honor this man of God.

Firstly, we ought to clarify the two terms[2] "dogmatic consciousness" and "ecclesiastical morals", which we are going to investigate in the life of Kyprianos. The first term, "dogmatic consciousness", is something which exists in all men without exception. It reflects their inner "belief" and is a part of that inner view that is consolidated in the heart of man and is expressed as his viewpoint. It is a result of the knowledge that he gained through education, whether this education is ecclesiastical, general, or from the chastisement of the Lord [Epiphanios Maheriotis, 2020], during his life-time. As one gets older and matures, this knowledge becomes crystallized, it takes shape, it is schematized in the deep heart (Ps 63:7) of man and is thus his "way of life". The implementation of this "way of life" discloses a man's ecclesiastical morals, to the outside world.

The two major components, dogmatic consciousness and ecclesiastical morals, are interdependent and interacting. The second expresses itself according to the first, with variation differing from nation to nation, within the populace, and from individual to individual [Sophrony Sakharov, 1995, 251]. Especially nowadays, with "legal rights" and "personal preferences", this phenomenon has become evident to a greater extent, than ever.

Dogmatic consciousness, comprises the stabilized knowledge which in depth, has to do with the relationship of the man (who possesses it), any man, towards God and his neighbor. Moreover, ecclesiastical morals too, have to do with the religious consciousness of man,

[1] "From this crucible of life, we had and have our repentance, and will keep it until the end of our lives in the holy and venerable monastery of the Most Holy Mother of God, called the monastery of Makheras" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 208].

[2] Indicative bibliography see: [Stoyianovich, 2011; St. Nektarios of Pentapolis, 2011; Pharantos, 1973; Mantzarides, 2015].

towards God and his neighbor. The substance of both virtues culminates in the fullness of love. This dogmatic consciousness is a Divine gift, found in the creation of man "in His own image". It constitutes the term; "know thyself". It emanates from the absolute truth of God, the "I am" that God, fleshless, had said to Moses in the Old Testament (Ex 3–6) and what the Lord Jesus Christ, our God in the flesh, says in the New Testament (John 6:35; 41; 48; 51; 8:12; 24; 28; 58; 10:9; 11; 11–2; 13:19; 14:6; 15:1–5), corroborates our statement. The ecclesiastical morals, that followed — on the Cross on Golgotha, at His Resurrection and Ascension, confirm His dogmatic consciousness[3]. The human standard of similarity with our Lord Jesus Christ, can be realized, in His call, "Whosoever will come after me, let him deny himself, and take up his cross, and follow me" (Mark 8:34) which is based on these two major components which work as communicating vessels.

These two terms, which are interlinked, interdependent, and interlocated, constitute a mystery. The endeavor of the mind and heart of man to assimilate the whole substance of this mystery, stops before the endless magnitude of God; it is beyond man's full comprehension[4]. The whole fullness of the Deity and the mystery that follows it, has been made manifest through our Lord Jesus Christ, and by grace, to our lady the Mother of God, who gave birth to the Theanthropos (God-Man). The rest of mankind receives it, "to the measure of our receptibility", as St. John the Forerunner and Baptist says. The same is also written in the gospel of St. John the Theologian, the beloved disciple.

Further, on this issue, because this mystery "is great" (1 Tim 3:16) (in the Church), we can note that it can be found concealed only in the Deity. The psalmist and prophet king David testifies to it thus: "all the ways of the Lord are mercy and truth" (Ps 24:10). In saying this, he prophesied about our Lord Jesus Christ, Who said (in the holy gospel) "I am the way, the truth, and the life" (John 14:6).

These two excerpts are one and the same thing, one and the same meaning, referring to the one and the same Person. From the psalms "all the ways of the Lord" correlates with "the way" of the gospel, "truth" correlates with "the truth" of the gospel and "mercy" with "the life" of the gospel, because there is only one life, to the immense mercy of God. And even though it looks unlikely that the three terms (referred to in the gospel), are connected, yet in depth, mysteriously, they are, as we shall soon see. Because, if you don't 'get on the road' and start walking, you are not in pursuit of something. 'Getting on the road,' on the way towards Christ, you are going to find Him. On meeting Him, you learn all about Him, you know Him in truth, for He is the only Truth, "He Who Is". All the rest exist and are real, when they relate to Him, Who is the only God, Who gives life to the universe! From Him alone can man receive true Life, eternal life, and really exist. Away from Him, falsehood and death, reign. In parallel, this line from the psalms also comprises an important position in the divine mystery. "All the Lord's ways", denotes the spiritual life, and it differs from man to man. It is expressed in proportion to the character, the special inclinations and the nature of each man. It could be specified in the imitation of our Lord Jesus Christ, the God man, and the ranking of the heart of man, with the contents of His heart, according to; "Take my yoke upon you, and learn of me; for I am meek and lowly in heart" (Matt 11:29). Hence, we are invited, each one of us, to be humble and meek, to become love, as "God is love" (1 John 4:8).

"All the ways of the Lord are mercy and truth" denotes that spiritual life is mercy and truth. "Truth" corroborates the right knowledge of God, as the Holy creed embodies, and dogma stresses. "Mercy" specifies our actions, it denotes our morals, and it leads to love. "Mercy rejoiceth against judgment" (Jas. 2:13) and "I will have mercy, and not sacrifice" (Matt 9:13) because "The sacrifices of God *are* a broken spirit: a broken and a contrite heart, O God,

[3] "Make your own, the mind of Christ Jesus: Who being in the form of God, did not count equality with God something to be grasped. But He emptied Himself taking the form of a slave becoming as human beings are; and being in every way like a human being, He was humbler, yet even to accepting death, death on a cross" (Phil 2:5–8).

[4] "For we know only imperfectly, and we prophesy imperfectly; but once perfection comes, all imperfect things will be done away with" (1 Cor 13:9–10). See also: [Peter, 2019, 128, 239].

thou wilt not despise" (Ps 51:17). Dogma and moral standards co-exist, they are established and declared from the beginning. How nicely this is expressed by the apostle and brother of the Lord James! "shew me thy faith without thy works, and I will shew thee my faith by my works" (Jas 2:18).

The words "faith" and "deeds" in Apostle James are nothing else, but "dogma" and "morals", respectively. Especially in Apostle James, they could be expressed as "dogmatic consciousness" and "ecclesiastical morals" as described above. Faith alone, is not enough. It is incomplete and must be complemented by something, and this can be achieved through man's actions. Yet, these actions should not be done only superficially, but they should affect the essence of the matter. They cannot be executed externally, but they must proceed internally[5]. That is why, further down, this same apostle says; "What doth it profit, my brethren, though a man say he hath faith, and have not works? can faith save him?

"If a brother or sister be naked, and destitute of daily food, and one of you say unto them, Depart in peace, be *ye* warmed and filled; notwithstanding ye give them not those things which are needful to the body; what *doth it* profit?" (Jas 2:14–16). Further on, he admonishes; "But be ye doers of the word, and not hearers only, deceiving your own selves" (Jas 1:22).

So, deeds verify faith, and deeds also express love, and love is the energy of faith, according to St. Paul's "…faith worketh by love" (Gal 5:6). Faith precedes deeds, as a guide to action, but deeds, too, being active, consolidate and enhance faith. This circular action goes on forever, up to man's death. But, certainly, as the Apostle of the Nations St. Paul, asserts, each one of us, should take care: "For other foundation can no man lay than that is laid, which is Jesus Christ. Now if any man build upon this foundation gold, silver, precious stones, wood, hay, stubble, timber, grass, straw", because "Every man's work shall be made manifest: for the day shall declare it, because it shall be revealed by fire; and the fire shall try every man's work of what sort it is" (1 Cor 3:11–13). This day, which is hinted at, is the Second Coming of the Lord. Yet, this day of the Lord, is each day during which, man, is checked and evaluated, according to his deeds. They, in truth, prove the extent of his faith.

This faith, about which the apostles talk, is not introductory [Isaac the Syrian, 1997, 57–76. Speech 19' "About faith and humility"]. Introductory faith comprises the right knowledge about God, that He is "One God, in three hypostases"[6]. The faith he refers to is unknown to the inexperienced, to those who are closed to it, because it originates from Divine Grace, and is the only unshakable knowledge, and perfect faith in God. Elder Issac the Syrian describes it very vividly and thoroughly in chapters 62–65 [Isaac the Syrian, 1997, 250–262]. Through these, we could rightly comprehend St. Paul when he says "For we walk by faith, not by sight" (2 Cor 5:7).

After his exhortative "shew me thy faith without thy works, and I will shew thee my faith by my works" (Jas 2:18). Apostle James continues his word, confirming it with examples of the Old Testament, starting from Abraham. The apostle of the nations, the foremost apostle St. Paul, supports, verifies and enhances apostle James, in his epistle to the Hebrews; "By faith, we know, how God established the world, by His Word" (Heb 11:3). And he goes on bringing further examples. He starts from the beginning of creation, he goes through the whole of the Old Testament, smoothly referring to persons and their actions (coll. Heb 11:3:39), completing his words, by pastorally urging everyone to imitate them. This confirms the great chapter of the mystery of "dogma and morals", which extends, on a personal level, to "dogmatic consciousness" and "ecclesiastical morals".

In conclusion, dogmatic consciousness is nothing other than the inner, secret, invincible resolution of the heart, and the ecclesiastical morals is nothing other than the outward expression of the resolution. This philosophical foundation has its expressions in the Holy Bible. We will present an indicative example: From among the company of the disciples and apostles of Christ, we will refer to both Judas the Iscariot who became a traitor,

[5] "Alas for you, Scribes and Pharisees, you hypocrites! You clean outside of cup and dish and leave the inside full of extortion and intemperance. Blind Pharisee! Clean the inside of cup and dish first, so that it, and the outside are both clean" (Mat 23:25–26).

[6] Coll. Third resurrectional idiomelon hymn of Vespers 1st plagal tone.

and the first and foremost apostle Peter. While Judas was following Christ, he was credited, together with the rest of the apostles, to having exclaimed, "even the devils are subject unto us" (Luke 10:17). There were also miracles that he may have performed along with the rest of the apostles. He, too, had heard the divine word of our Lord Jesus Christ, telling him: "rejoice not, that the spirits are subject unto you; but rather rejoice, because your names are written in heaven" (Luke 10:20). Afterwards, when he "communed with the chief priests and captains" (Luke 22:4), about his intention to betray Christ, and, after receiving the silver pieces, then Satan entered his heart. Having his mind darkened and his heart hardened, it was impossible for him to bring to his mind the words of the Lord "No man can serve two masters: for either he will hate the one, and love the other; or else he will hold to the one, and despise the other. Ye cannot serve God and mammon" (Matt 6:24). Unfortunately, for him, he prefers mammon to Christ, and thus "he loses both this and eternal life"[7]. While the love for Christ was still in his heart (which means "his dogmatic consciousness"), he continued with the grace-filled actions of an apostle (which means "his ecclesiastical morals"). However when that love was replaced by the love of mammon, then his heart was turned into a seat of the devil and his actions were devilish envy, betrayal of Christ with a kiss, and murder.

About Apostle Peter, we could note, his ever-fervent love, that expresses his "faith, activated by love". But, being still short of the Grace of the Holy Spirit, and still possessing a worldly conviction, he sometimes got things wrong (Matt 26:51; Mark 14:47; Luke 22:50; John 18:10) and did not speak (Matt 16:23; Mark 8:33) as a disciple of the Lord Jesus should. These incidents happened to him while he was still an "infant" in spiritual life and he was still under schooling. But he always had his disposition turned towards Christ, and for that reason he accepted the special favor of God the Father.

When, at the Last Supper Peter said, in objection to the noted words "Peter answered and said unto him, Though all men shall be offended because of thee, yet will I never be offended" (Matt 26:33), which contain spiritual immaturity, the Lord, in His desire to teach him empirically, that which He had told the apostles at their meeting, were not vain words but were "the message of eternal life" (John 6:68), and substantially, containing unshakable and indisputable truth, said to Peter: "Jesus said unto him, Verily I say unto thee, That this night, before the cock crow, thou shalt deny me thrice" (Matt 26:34). It was because he had forgotten the Lord's saying: "Without me ye can do nothing" (John 15:5) and that "For whosoever exalteth himself shall be abased; and he that humbleth himself shall be exalted" (Luke 14:11). Also, "For I have not spoken of myself; but the Father which sent me, he gave me a commandment, what I should say, and what I should speak" (John 12:49). That is why Peter went through this temptation. Because he had temporarily removed Christ from the center of his heart (without of course removing Him completely) and replaced Him with his "own ego", which is why what the Lord had foretold him, so happened. Inasmuch as this did not come about maliciously, but because of his spiritual infancy, there was inside him still room for repentance and acceptance of forgiveness. This can be verified by the words of the Lord Jesus "and once you have recovered" (Luke 22:32), when you, at the right moment, — of your repentance, shall reverse your steps. And finally "…and Peter went out, and wept bitterly" (Matt 26:75; Luke 22:62; Mark 14:72) — in repentance. Going through this spiritual lesson, his heart was thoroughly purified like gold in the melting pot, from the worldly mindset of the flesh, thus adopting humility, as he nicely cites in his catholic epistle (1 Pet 5:5). Therefore, at his restoration to his former apostolic position, Peter, when Christ asks him three times "Do you love me?" sincerely affirms his love for the Lord (John 21:15–17).

A multitude of examples are recorded in the history of the church. Two of the most characteristic ones are the stories of priest Saprikios and Nikiforos, and that of Priest Paul and the five virgins. Both stories are recorded in the synaxarion, the first on the 9th of February and the second on the 9th of June.

In the first example, Saprikios and Nikiforos, we see that earlier on, they were friendly, and the law of God ruled inside them (dogmatic consciousness), and they loved each other

[7] Matins of Good, Thursday, a' idiom. of apostikha.

(ecclesiastical morals). But the sower of mischief — the devil, envying them, sewed hatred among them and managed to lead them to enmity. Saprikios held the hatred in his heart and refused to reconcile with Nikiforos — who, uprooting the weeds of hatred, sought to restore their original mutual love. In the end, despite the fact that Saprikios had gone through the tortures that the idolatress had imposed on him for his faith in Christ, yet, because the law of Christ was not engraved in his heart, he only had in it the weeds of the devil, alas! He denied Christ, at the last moment and sacrificed to idols, thus becoming an apostate. His dogmatic consciousness, polluted by the weeds of the wicked devil, led him to the negative ecclesiastical morals of apostacy. On the other hand, Nikiforos, having the law of God deeply engraved in his heart and pursuing the fullness of love towards his neighbor, won the fullness of love for God, too, thus becoming a real victor through his martyrdom.

The second example can be clearly compared and paralleled with the case of Judas the Iscariot. Priest Paul repeats in his life, almost identically, the life of Judas. Through his worship of Mammon, Priest Paul handed over with his own hands, the pure virgins of Jesus, to be executed!

Furthermore, the revelation of the mystery can be traced in the Holy Liturgy, when reading the passage of the prayer: "…and believing (it refers to dogmatic consciousness) and fulfilling (this shows the ecclesiastical morals).

With reference to our main concern which is the tracing back of the dogmatic consciousness and the ecclesiastical morals of Archbishop Kyprianos of Cyprus, this attestation of the mystery can be located in the founding act of the Greek School of Nicosia (the subsequent Pancyprian Gymnasium), as he writes: "…so that the youth of the nation can be taught…their ancestral faith, the only thing most preferable and necessary (dogmatic consciousness), so that in it they could be taught good morals (ecclesiastical morals)" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 183].

He registers the same, at the inauguration of the Greek School in Limassol. In the letter, accompanying his generous contribution, he writes among other things: "The ancient philosophers, who were well educated in the theory of beings, shone out as heroes of those times, and we even dare to say, like second gods for men. They were honored, because they were attached to philosophy (dogmatic consciousness), and the virtue that follows it (ecclesiastical morals)" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 261].

He institutes his personal "dogmatic consciousness" at the foundation of the Greek School of Nicosia which happened to be his first spiritual article after his accession to the archbishop's throne. Right from the first words of the first line, right after the address, he proclaimed the following: "Die for your faith and fight for your country", one of the seven wise men of Greece once said, "because they who struggle for their faith and country are crowned by God and honored by men" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 181]. Illustrating the main point of his declaration, he verified it, both ecclesiastically and historically, presenting a multitude of events and incidents from the lives of the heroes of faith and country, not only about the descendants of Abraham, but also about selected descendants of Jacob, stressing:

> The multitudes of martyrs of the Church, who shed their blood for their faith, why did they do it? They were crowned by God, and the Church unceasingly praises them". Again, how many have not fought for their country and its traditions? There were those who ate defiled food that was forbidden by the law, were thrown into coal fire pans, and thus were scalded to death. The Hebrews, going through the desert, with their destination being the Promised Land that God had promised to give them, were involved in many wars against other nations, on their way. The Greeks with the Trojans, the Peloponnese with the Athenians. And, why talk only about the outsiders? The holy fathers and teachers of our church, how many times did they not have to fight for their faith, in order to uproot the weeds of heresy out of the pure wheat of Orthodoxy? I set aside relating everything in detail, because you can read about all these, and because their hundredfold fame, spreading everywhere and reaching everyone's ears through

its glorious manifestation. That's why they were crowned by God, and up to this day everyone praises them, and they shall be praised eternally [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 181–182].

If we examine the life of Kyprianos, we shall see that he too, in line with his predecessors, the heroes of faith and country, followed their lead, worthily. As he mentions "so many martyrs of the Church, shed their blood for their faith, and were crowned by God, and the Church unceasingly praises them". He too, seals, with his blood and martyrdom, his heart's resolution. What followed, verified his words. He continues: "For their country too, and its traditions how many have they not fought?" He too records his personal struggle for his country and its traditions, mainly through the encyclicals of the 22nd of April 1821 "to the citizens of Nicosia, exhortative for the surrender of all fire arms" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 303–304] and the one of 16th of May 1821 "to the priests and all Christians of the district of the Turkish judge of Kythrea" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 305–307]. In the same manner, copying the holy fathers and teachers, he struggled to uproot the weeds of heresy from the pure wheat of Orthodoxy, by annihilating the infiltration of Masonry, through his circular against the Freemasons. May we note that this happens to be the first ever article that has relentlessly fought and accused the heresy of Freemasonry since its arrival in Cyprus, only a few decades after its appearance.

Kyprianos rightly enjoys the honor that he had then, but we could note that it is not to the measure of his worth, for he said prophetically: "They, who struggle for their faith and country are crowned by God and honored by men…and up to this day, they are praised by everyone, and this shall be so eternally" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 181–182].

To start with, we could say that "faith is the root of spiritual life. Without faith no one can make progress in spiritual life. In order to make progress, and to fight for something, man must believe in it, otherwise there is no reason for him to struggle or to take any steps in order to advance in the spiritual life, in Christ" [Athanasios Nikolau, 2019, 3].

"Initial faith is born" says the Apostle Paul, "through the hearing of the Word of God". "Word" that gives an answer to the deepest yearning of our spirit. Adopting this faith, we struggle, through repentance, to purify ourselves from sinful passions, and thus receive the grace of God in abundance. This experience secures our faith, but almost never to perfection, because during periods of idleness and weakness, we can suffer from hesitations, even should we experience the revelation on Mount Tabor! Nevertheless, if even during times of testing we retain our faith and love of God, then this love, activated by the Holy Spirit, could become as strong as death. This faith is truly perfect. He who finds it, is written in the "book of life" (Apocalypse 17:8) [Sophrony Sakharov, 2010, 118].

This faith can be detected in the texts of Kyprianos, through which he addressed his church flock as a pedagogist in Christ. So, we can see his initial faith recorded in his "Against the Free-masons" circular, where we read the phrase "through the Father, the Son and the Holy Spirit, the only unconfused and indivisible Trinity, the one, unchangeable God" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 231, 186, 216]. After that, the next step on the ladder of faith is trust in God. He writes in a letter to Pierakis Demetriou Korellas: "We have to be patient, until Holy God overlooks our sins and grants an overall peace and harmony of things along with happiness" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 177]. In his circular to the inhabitants of Lefka, he notes: "May God, who is the Philanthropist, overlook our sins, and grant peaceful prosperity and blessing to the works of your hands, to your crops, according to the inclination and prayer of our heart, which we offer to Him, day and night" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 194]. This same prayer of his heart, he records in writing in a list of debts of the Holy Archbishopric: "May the Lord our God have mercy upon us, about these (the local debts) and upon the poor inhabitants" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 227]. He also points out elsewhere, to confirm the truth of his intentions: "We beg our Holy God to have mercy upon you, and bless your hard work and grant good productivity to your crops, for your consolation" [Archives

of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 257] "God witnesses" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 257] "and we rely on divine alms" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 291].

The third step on the ladder of faith is the one that leads to hope, according to St. Paul's word "…faith is the substance of things hoped for, the evidence of things not seen" (Heb 11:1). This step is recorded too, in the writings of Kyprianos: "So, we have good hopes that by the Grace of God we shall enjoy many good things, not only us, but all the servants, and may we not fail in our hopes" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 256][8], because "by consecrating all your hopes to Holy God, then His infinite goodness can deliver us from all our tribulations" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 304][9]. He continues, paternally encouraging them by his writing: "May your trust in the grace of God, the most Holy, by your constant submission and faith, as true servants, keep you from risk. It is clearly within His domain" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 306]. So, "it is our duty to seek the infinite mercy of Holy God with a contrite heart and through repentance, so that He may overlook our sins, and we should place our hope in the unfathomable ocean of His mercy, so as to attract His all-wise and almighty provision for our own good" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 305].

Having secured them in hope, he lifts them up to the top step of the ladder, which is "faith which worketh by love" (Gal 5:6). He urges them in his admonitory circular to surrender their guns: "So, my beloved children, in these times we must strive for the love of our Lord Jesus Christ, to keep this bright character, this shining face, pure and unpolluted" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 303–304]. Everything in our daily life is incorporated in the spiritual sphere that opens wide the way to progress in virtue. Years before, Kyprianos had expressed his desire for the perfection of the virtue of his flock, when he wrote, in the foundation statement of the Greek School of Nicosia: "Men, ought to be God-fearing, wise, shrewd, virtuous, honest, patriots, open to discussion and be able to secure their needs in life, by just means, and they should not wander about as men who are at a loss and helpless" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 183].

In his wish to display perfection in Christ, he paternally urges and hierarchically invites his flock, in view of the events taking place at the time, in the circular to the inhabitants of the Turkish judicial district of Kythrea: "We must dismiss any passion and remoteness that we have against our brothers, and adopt dispassionate and genuine love for our neighbor, as is written all through the holy Bible of our God of Peace. This is the only virtue that the sweetest mouth of our Jesus asks us to apply, for atonement before our Holy God and which can cover the multitude of our sins" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 305–306]. The above words are very weighty, because through them Kyprianos aims at the uprooting of all weeds of hatred, dissensions and passion. He painfully and caringly plants the seeds of the Word of God in the hearts of his flock, he plants love and brotherhood, singlemindedness and peace, imitating his Lord Jesus Christ, in his salvific task. This genuine love, that has faith as its foundation, constitutes a conclusion to the achievement of virtue.

This faith as St. Nectarios of Pentapolis says, constitutes one of the basic virtues of the ecclesiastical shepherd. He notes, in his "Ποιμαντική" (Pimantiki), in dialogue form of question and answer: "When does a spiritual shepherd show that he has a firm and strong faith? — When he is ready to give himself as a sacrifice for his flock, when he walks in the footsteps of the Savior and His apostles, when he possesses a boundless confidence in divine protection, when he has a firm and faultless hope towards his Savior Christ, when he bears his tribulations in peace, when he does everything to please God, when he gladly goes through the period of his trials, thanking God for them, when he courageously faces all-round attacks and when, like Paul, he can say unhesitatingly: "I know whom I have believed, and am persuaded that he is able to keep that which I have committed unto him against that day" (2 Tim 1:12) [Nektarios of Pentapolis, 2018, 158–159 and up to 162].

[8] "Circular of Kyprianos to the priests and to all Christians of the Cad- district of Chrysochou". Continuation.

[9] "Circular of Kyprianos to the citizens of Nicosia, exhortative for the surrendering of their fire-arms".

Kyprianos himself also had the same faith. He was not inconsistent but carried out what he said. This is confirmed by John Carne, a British citizen, who visited Cyprus in 1821, as a tourist at the start of the Greek Revolution, but before the execution of Kyprianos. He had a close association with Kyprianos and testified in his memoirs with the following remark: "He was often shedding tears, while he was telling us about the slaughter of his compatriots. We asked him why, in view of such a risk, he did not consider his personal safety and leave the island. He declared that he preferred to stay and support his people, as much as he could, up to the end, and that he would offer himself as a sacrifice, for them" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 311].

Selecting a passage about Kyprianos, Carne writes among other things: "This venerable man full of courage against this tyranny, addressed the pagan governor thus:

> About which crime can you accuse these destitute victims of yours, whose blood are you striving to shed? You have drained innumerable sacrifices out of them. If, after you have driven us to extreme poverty, if after you have forced me to contribute to the needs of the government, by imposing heavy taxes on my poor children, if after all these, your fury is still unquenched, then, let your revenge fall only on my head, and spare the blood of these innocent people. Don't forget that a God exists, who watches all the actions of men and He judges them fairly [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 364–365].

The above can be confirmed by monk Matheus of Vatopaidi, who as a visitor to Cyprus, one year before the martyrdom of Kyprianos, had a close connection with him. He wrote in verse, a prayer to the King of Kings, the Lord of glory Jesus Christ. Among others, he wrote: "He, alone, suffers for his flock, with perpetual sighing… how can it be possible to salvage them and rescue them, from all their trials?" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 286]. This was his main virtue, that the clerical and lay assembly, for his election, and his accession to the Archepiscopal throne, had considered [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 157, 159, 164–165, 173].

Selecting to suffer with, and for the people of God, and to suffer reproach for Christ, rather than to have any other passing glory, Kyprianos is somehow similar to Moses (see Heb 11:24–27). We must have in mind, that salvation is impossible without suffering, as written in the "Γεροντικό" (Gerontikon): "Without suffering, no one can be saved" [Elder Anthony; Elder Anthony, 1978, 44].

When the love of God touches the heart, then the soul blissfully thirsts to suffer for God and for the others, as He suffered for us. His love for us led Him to the Cross [Sophrony Sakharov, 2004, 56][10]. Similarly, the love of Kyprianos for God and for the flock that was entrusted to him, led him to martyrdom.

The above mentioned can be corroborated by the testimony of the traveling writer Joseph Wolf, a German-Jew who became a Catholic and later turned to Protestantism. He preserved the testimonies of eyewitnesses of the tragic, but awe-inspiring last moments of the earthly life of Kyprianos. He writes: "They also proposed to the archbishop that they would spare his life if he agreed to adopt Islam. But the archbishop, pointing at his white beard, said: "I have served the Almighty as a bishop of this flock for fifty years. Ought I hence to appear ungrateful and deny His name?" Then, making the sign of the Cross he cried out: "Sons and daughters you can take me as an example". And carrying on making the sign of the Cross, he repeated: "Lord, have mercy, Christ have mercy", up to the moment of his beheading" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 316–317].

Thus, we can see two examples of charity. His love for God as expressed in his words: "I have served the Almighty, as a bishop of this flock for fifty years, ought I hence to appear ungrateful and deny His name?", and also by his actions: he made the sign of the Cross, he repeated "Lord have mercy, Christ, have mercy". Also, his love towards his neighbor was

[10] Page number may be Greek edition.

expressed by his last sacred heritage to them: "Children of mine, now you have an example in me".

Similarly, Kyprianos, having in his heart the love of Christ [Sophrony Sakharov, 2004, 310][11] and longing earnestly to imitate Him, taking Him as a model, he followed on His trail, and as a good shepherd, he repeated to himself, the Lord's words: "I am the good shepherd: the good shepherd giveth his life for the sheep" (John 10:11). The degree of his imitation of the Son of God is admirable, because even in details he imitates Him. When the Pharisees, went at night to Gethsemane to arrest Jesus, He said to them: "I have told you that I am *he*: if therefore ye seek me, let these go their way: That the saying might be fulfilled, which he spake, Of them which thou gavest me have I lost none" (John 18:8–9). The same, in other words, was said by Kyprianos: "If after you have driven us to extreme poverty, if after you had forced me to contribute for the needs of the government by imposing heavy taxes on my poor children, if after all these, your fury is still unquenched, then let your revenge fall only on my head and spare the blood of these innocent people" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 364–365]. This can be corroborated by the testimony of John Carne: "During this trial, Kyprianos reacted with courage and dignity. He asked the governor to tell him the crime of all those innocent people, that would justify their slaughter. Despite all the slanders and abuses that had befallen them lately, they were absolutely blameless and if the inhumanity of the governor was only after blood, then he ought to be satisfied with his [Kyprianos'] blood" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 314].

From this it can be proved that Kyprianos' martyrdom was firstly and mainly for his faith. Also "for his country" could be rightly construed as meaning "for his flock". So, it can easily be concluded that he is a holy martyr. To be historically precise we can add in brackets, that the epithet "ethnomartyr" resulted after the association of the name of Kyprianos with the longing and striving of the Cypriots for the liberation of Cyprus, firstly from the Ottoman yoke and later on from the British, which aimed at the union of Cyprus with Greece.

In conclusion, it is worthwhile to express the views of two other men about Kyprianos who were associated with him for a long time. Firstly, we can mention Antonio Brunoni, who was living in Cyprus, at least from the beginning of the 19th century, when Chrysanthos was on the archepiscopal throne. He lived through all the events, concerning Kyprianos after his return from Moldovlahia to Cyprus. He adored the ancient Greek language and wrote, only a few months before the martyrdom of Kyprianos, the following praiseworthy eulogy:

"O Kyprianos! heavenly-taught, prelatic pride — oh! The great glory of your throne brightens you all over… a great wonder to be said, and great to be seen. So, Kyprianos is the new miracle on earth. Your heavenly glory and name shall be eternal. It is incorruptible in life, and so after death. For, you have appeared as a champion of heavenly wisdom, a guardian of peace and devoutness. You have occupied the holy and high throne of Cyprus and you have, by far, outrun Nestor in the Olympics. You are a great solace to the children of Greece by infusing the honey of divine grace into them" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 299].

The second is Constantine Economos, a religious person known for his significant contribution during the events before and after the creation of the newly established Greek state. In a personal letter that he addressed to the archbishop of Cyprus, Kyprianos, in August of 1816, among others, he records the following:

> "Man of God! Mutual father and benefactor of your luminous Christian family. Your virtues rouse everyone's tongue to praise you. Neither a suspicion of flattery, nor a vote of bribery, nor any other spot, can stain the all-clear mirror of your praiseworthiness. You are a heavenly-sent, virtuous shepherd, ministering to your rational flock, by speech and by deeds and by action and by preaching and by your invaluable soul if necessary. You have the shepherd of the Gospel as your sacred model…O good and true shepherd!

[11] Page number may be Greek edition.

> The Church is proud of you, Cyprus boasts, Greece is honored, the nation is brightened. Foreigners and friends, citizens and strangers having tasted your virtues, all openly declare them enthusiastically. I have seen a prelate decorating a throne much more than a throne can decorate a prelate! The feature that distinguishes your personality, according to those close to you, spiritual fathers and princes, is your virtue…such was your personality, your beatitude, and such I proclaim you always and everywhere along with the testimony of your district, your country, the Church, and your newly established school… [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 241–243]

In conclusion, and to wind up, I will mention the beloved disciple John, who declared: "and this is the victory that overcometh the world, even our faith" (1 John 5:4). Kyprianos, through his faith, worked out justice, which originated from discipline, firstly, in the Holy Monastery of Makheras. Discipline educated him in the martyrdom of blood. By means of his faith, he arranged loans to relieve his flock who were going through hardships, and in order to offer a generous relief for all their psychological, spiritual and material needs. By faith, he installed pioneer medical and agricultural enterprises. By faith, he escaped from the alien's slander, when the Lord had installed love in the hearts of the Cypriots towards their leader, and through their mediatory guarantee, he was saved. By faith, he outrivaled the Sultan. Because God had convinced the Sultan, that His elect and the Cypriots, his flock, were always obedient and peaceful [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 319–363]. By faith, he bridled the tongues of the non-believers in God[12]. By faith, he raised his stentorian voice against the tyrant and his injustice, even though he was in a humble situation[13]. By faith, he faced the gallows and the sword, gallantly. By faith, he cooled off the aliens' rage, and their barbarous bloodthirstiness, when, by shedding his own blood (together with his companions) he limited the spreading of their brutal rage. By faith, he had achieved the promises of the unfading garland of glory, as declared by the popular poetic genius: "they departed as martyrs, they must shine out somehow" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 431]. The ecclesiastical hymn, also chants: "He who holds the scepters of the prelacy of Cyprus in his palm, Kyprianos, the most blessed, is now offered to God, as fragrant incense, by his death as a martyr on the gallows. And now, as a participant of eternal life, he entreats God extensively for the salvation of our souls" [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 451]. Amen.

Sources and References

1. Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos (2009) — Αρχιεπίσκοπος Κύπρου Κυπριανός, Αρχείον Κειμένων [Archbishop of Cyprus Kyprianos, Text Archives]. Nicosia: The Holy Monastery of Makheras, 2009.
2. Athanasios Nikolau (2019) — *His Eminence Metropolitan of Limassol Mr. Athanasios.* The significance of faith in the spiritual life // Paraclesis. 2019. No. 101 (April-June).
3. Epiphanios Maheriotis (2020) — *Epiphanios (Maheriotis), bishop.* The "Schooling of the Lord" in the Life of the Three Hierarchs. Khristianskoye Chteniye. 2020. No. 1. P. 12–25. doi: 10.24411/1814–5574–2020–10001.
4. Elder Anthony — Sayings of the Holy Elder Anthony // PG 65. 77 A.

[12] First, with the circular against the Pharmacists [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 316–317], and later on, he refutes a well-meaning Turk, Kioroglou, who shortly before the Archbishop's arrest had urged him to escape, in interest to the Cypriot man, but humanly thinking and preventing his sacrifice, as the apostle Peter had done before (Matt 16:23). See: [Michaelides, 1982, 33–35].

[13] Namely, Kutchuk Mehmet, governor of Cyprus, when he deceitfully drove a multitude of prominent Greek-Cypriots to their slaughter. See: [Archives of Archbishop of Cyprus Kyprianos, 2009, 314, 364–365].

5. Elder Anthony (1978) — *Elder Antonios, st.* Saying No 5 // Philokalia of the neptics and ascetics 1. Sayings of the Holy Elders. Salonika: Gregory Palamas, 1978. P. 44.

6. Isaac the Syrian (1997) — *Isaac the Syrian.* Ascetics. Salonika: Vas. Regopoulos, 1997.

7. Mantzarides (2015) — *Mantzarides G. I.* Christian Ethics: in 2 vols. The Holy Great Monastery of Vatopaidi, 2015.

8. Michaelides (1982) — *Michaelides V.* July 9, 1821 in Nicosia (Cyprus). Nicosia: Hellenic Spiritual Association, 1982.

9. Peter (2019) — *Peter, Jerom.* 'The mystery of word in Elder Sophrony' Theology as a spiritual state. The Holy Monastery of St. John the Baptist, Essex, 2019.

10. Pharantos (1973) — *Pharantos M. L.* Dogma and Ethics — Introductory. Athens, 1973.

11. Sophrony Sakharov (1995) — *Sophrony (Sakharov), archim.* Saint Silouan the Athonite. The Holy Monastery of St John the Baptist, Essex, 1995.

12. Sophrony Sakharov (2004) — *Sophrony (Sakharov), archim.* Striving for Knowledge of God. The Holy Monastery of St John the Baptist, Essex, 2004.

13. Sophrony Sakharov (2010) — *Sophrony (Sakharov), archim.* The Mystery of Christian Life. The Holy Monastery of St. John the Baptist, Essex, 2010.

14. Stoyianovich (2011) — *Stoyianovich A.* Dogma and spirituality in the Theology of St. Justin Popovich. Salonica: Mygdonia, 2011.

15. Nektarios of Pentapolis (2011) — *Nektarios of Pentapolis, st.* Know thyself, Texts about self-knowledge. Athos; Athens, 2011.

16. Nektarios of Pentapolis (2018) — *Nektarios of Pentapolis, st.* "Studying with a Saint" — Notes for an Orthodox Pastoral education.Athens: Athos, 2018.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Archpriest Václav Ježek

Falling in love with the invisible

UDK 271.2-1

DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_50

Abstract: Even though the requirement to love God, who is unseen, is one of the most well-known concepts in Christian theology, there are not many commentators who really explored the idea of loving something which cannot be seen. Can we love God who is invisible? On a simple plane one can understand the commandment to love ones neighbour, since at least one can see this neighbour or observe him or her (even though as we have observed above our enemy or neighbour is often "unseen"). How can a person love something which he has not seen? The central idea of the article is that the Love cannot be limited to one point or aspect but is a feature of movement it is dynamic. This dynamic nature of love implies that it cannot dwell on one feature or substance or image or aspect.

Keywords: Unseen God, Love, Image, movement, unseen/seen paradox, Gregory of Nazianzus, Eucharist.

About the author: **Archpriest Václav Ježek**
Doctor of Theology, Doctor of Philosophy, Associate Professor at Faculty of Orthodox Theology of University in Preshow.
E-mail: vaclavjezek111@gmail.com

For citation: Ježek V., archpriest. Falling in love with the invisible. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 50–68.

Introduction

Whether one can love the "unseen God"? In order to understand this commandment, we explore what visible reality means and here we associate visible reality with images. To make it clear we understand "image" in a broad sense, including all beings, animate and inanimate, or physicality but also mental imagery. Image is therefore reality itself, since images are the only means in our life that enable the human being to "see" things mentally and physically. We only see images but not substances or prototypes. This is the nature of our perception. Here I also give a broader meaning to substance, essence, prototype, relating them to how thinks work, how they are in themselves and their identity. Of course on a more general sense we can see in some circumstances "the substance" of things but for our purposes we postulate that one cannot see the substance of things or their prototype in a completely all-encompassing and therefore objective sense.

If we look at the standard ethical commandments to love ones neighbour and especially God in the Judaeo Christian tradition, one can observe an interesting feature. Often one is compelled to love something "unseen" be it God or ones neighbour. Loving ones neighbour or ones enemy is just as difficult as loving God who cannot be seen, because we do not "see" our neighbour or our enemy since he or she can be clouded by a veneer that we cannot reach through or see through (be it evil, sin, or simply something unsympathetic). Loving the other is perhaps just as difficult as loving the unseen God, since we have to find in the other or ourselves a reason to love.

On a completely superficial basis one can observe, that the commandments to love seem to presume that in all human beings there is a quality or inherent propensity to love. The Bible automatically links God with love. The question one may ask is whether there is a possibility when one does not feel any emotion or love at all? Here we can understand love also as an emotion. Cases in human history where there are individuals who seem unable to love are many. But this is not our central concern. The ability to feel emotion or love is a complex subject dealt with by many branches of anthropology.

The word in Hebrew for love (*Hesed*) has various shades of meaning. Both *Hesed* and the Greek *Agape* can convey various meanings of love. All these meanings have theological consequences, and include meanings such as love in relation to grace, love in the context of a covenant and many other meanings. Hesed can also be linked with action and not merely mental love. Generally said the Biblical testimony can be linked with love understood as implying the relationship between two or more people. An important meaning is also linked with sacrifice or even a form of kenotic love in relation to Christ.

Even though the requirement to love God, who is unseen, is one of the most well-known concepts in Christian theology, there are not many commentators who really explored the idea of loving something which cannot be seen. Can we love God who is invisible? On a simple plane one can understand the commandment to love ones neighbour, since at least one can see this neighbour or observe him or her (even though as we have observed above our enemy or neighbour is often "unseen"). However, is it not ridiculous or strange to love something one has not seen? How can a person love something which he has not seen?

This seems to be even more interesting given the statements made by Christ in Matthew. "But when the Pharisees heard that he had silenced the Sadducees, they came together. And one of them, a lawyer, asked him a question, to test him. Teacher, which is the great commandment in the law?" And he said to him, "You shall love the Lord your God with all your heart, and with all your soul, and with all your mind. This is the great and first commandment. And a second is like it, You shall love your neighbour as yourself. On these two commandments depend all the law and the prophets" (Matt 22:34–40).

Here Christ indicates that the first commandment is to love God and then to love our neighbour. Importantly, the commandment to love ones neighbour is considered as the second commandment even though it is considered as like the first one (ὁμοία αὐτῇ). Importantly, this is a commandment seen in the context of "law". A lawyer ask him this question, which is a little strange, even though of course, it is meant here in the sense

of knowledge of the contents of the Scriptures. Whatever the case the judicial context of the analysis of love is a little strange.

The strange thing further is that in the New Testament there seems to be a greater emphasis than in the Old Testament about loving the "unseen" God. Loving the unseen God is a prominent commandment in the New Testament literature. There are many passages on love in the epistles. Notably 1 John explores the theme of love very prominently. Again the "unseen God" is a theme here: "No man has ever seen God; if we love one another, God abides in us and his love is perfected in us" (1 John 4:12). Here importantly the author of the epistle links loving our visible neighbour with loving God. Loving our neighbour presumably facilitates our ability to love the invisible God.

We can immediately speculate that the emphasis on loving the "unseen" God in the New Testament has to do with the Incarnation of Christ, who took on our body and therefore the authors of the New Testament literature are unafraid to use the concept of the "unseen God" more liberally, since they know that the Incarnation offers a grounding for ones relationship with God. The Incarnation revealed God in a bodily form and thus anyone would now relate more intimately to the "unseen God", through the mediation of Christ.

In any case the Biblical literature speaks of different modes of loving the unseen God. In the Old Testament as well as Jewish literature the ethics of love is well developed. If we project the later Pharisaic tradition back to the period of Jesus and suggest that later rabbinic Judaism was already well developed in the time of Jesus, we can perhaps see similar ethics of love in the Pharisaic tradition as in the sayings of Jesus. Thus a well known example: "Once there was a gentile who came before Shammai, and said to him: Convert me on the condition that you teach me the whole Torah while I stand on one foot. Shammai pushed him aside with the measuring stick he was holding. The same fellow came before Hillel, and Hillel converted him, saying: That which is despicable to you, do not do to your fellow, this is the whole Torah, and the rest is commentary, go and learn it" (Babylonian Talmud, Shabbat 31a)[1].

The Old Testament especially mentions the love of God towards creation. Regardless of how we view love in the biblical literature the dynamics of how love begins and ends is not so clear. On a superficial reading one can observe modes of how love begins and expresses itself. Thus God reveals himself as the lover of mankind in one way or another. However, regardless of being within the presence of God and being loved, the human being rebels against him. The Genesis story is very interesting in this regard. If the human beings were in paradise feeling the presence of God and his love, how is it possible that one rebelled? One does not choose something else when one is satisfied with what he or she has. Further God often loves Israel, and yet there is no response to this love. This is a very prominent feature of the Bible. The concept of love not being returned by the one or ones loved. In a sense it culminates in Christ and his rejection by he people a rejection of God himself.

Literature related to the Bible also addressed the issue of conditional and unconditional love. Thus to quote a Jewish source form the Ethics of the Fathers: "A love that is dependent on something when the thing ceases, the love also ceases. But a love that is not dependent on anything never ceases. Which is love that is dependent on something? The love of Amnon for Tamar. And one that is not dependent on anything? The love of David and Jonathan" (Ethics of the Fathers/Avot 5:16).

The mechanics of love between the human being and God seems to be a one way process regardless of the manifestations of love that are in the Biblical narrative by human beings. The brunt of love lays on God. The mode here offered is a pedagogy of love, where the love of God somehow teaches the human being to love. The inability of the human being to love God is a theme popular in theology and even has led some in the Reformation to doubt any possibility of love or action on the part of the human being.

The Judaic dynamics between the Creator and His Creation, is of course a dynamic of the unseen or invisible God with the visible creation. It is a revolution in terms of ancient

[1] See: [Neusner, 2003].

traditions, where the visibility or tangibility of God or gods was more or less a given fact. The manifestation or theophany of the unapproachable God to Abram set of an unparalleled religious revolution based on the non-physicality of Divinity. The situation is even more complex if we realise, that in the Old Testament, God is portrayed as an emotional being full of anthropomorphic manifestations which however at the same time have to be viewed through a prism of absolute unknowability of God by any human being. Thus on the one hand God is unknowable and indescribable, and transcendent and at the same time he is immanent almost like a human being. Similarly in the New Testament God as incarnate is fully visible but at the same time unseen in the sense that he is inapproachable through our subjective concepts of God. The situation is further complicated by love, which is presumably a bridge between the unseen and seen, and the lack of this love amongst human beings. Here one obviously remembers "In the Image and Likeness" sentence. Without implying the necessity of creation, we can state that any being has to have its image to be known. An image is confirmation and the existence of being or substance. If God created someone as not in the image and likeness but as a copy, he would not express his existence but his being. Further creating an exact being from the prototype does imply the cessation of the prototype being. There must be something outside of me to be confirm me as a distinct me. Even the revelation of God at the burning bush was a case of visibility even if through the voice of God, who confirmed his existence in contrast to beingness. One further wonders, why God has such problems with His "image and likeness" which does not want to love him back, as we would expect from an image.

Cain and Abel

Regarding the Old Testament one may ask, whether in the story of Cain (from the root kinyan /acquire) and Abel there is the first indication of the inability to love, the inability to feel compassion. Cain kills his brother and we have a cold statement of the inability of a human being, here Cain to feel compassion or love or anything of this sort. The word used to describe Cain's act is linked to the root "harag" (kill). The Hebrew term for murder is however linked with "ratsach" [Rosenberg, Rosenberg, 2001]. Tubal Cain the son of Cain according to other Midrashim sources killed his father and improved weapons of murder. The story is interesting because it is a lecture in early personal relationships incorporating God and the first people. The personalist dimension of the story is also emphasised in Jewish exegetical traditions.

Interestingly, the Midrashim sources further view the two brothers as archetypes, dividing the world between them. Cain took the land and Abel took the "personality" (1 Midrash Rabbah, *supra* note, 1, *Gen* 22:7, at 187)[2]. It is possible that Abel offered a more suitable offering due to his temporal proximity to creation [Rosenberg, Rosenberg, 2001, 56]. Even though we are speaking of a Midrashic source, the association of Abel with personhood is very interesting. In this sense, the land associated with Cain, would somehow rather unsurprisingly be linked with that which was low, whereas the personhood of Abel, would imply a renewed and personal love. Personhood symbolised by Abel would be the preferable model for God, who would accept it as an acceptable form of "communication" and "offering".

In a way Cain is offered the possibility of repentance. On the condition that he would learn how to use his free will properly. The Ramban interestingly comments on this passage in the following way:

"The correct plain interpretation is that it is a confession…The sense of this is that Cain said before G-d: 'Behold, my sin is great, and You have punished me exceedingly, but guard me that I should not be punished more than You have decreed upon me for by being a fugitive and wanderer and unable to build myself a house and fences at any place, the beasts will kill me for your shadow has departed from me' Thus Cain confessed that man

[2] Cit. in: [Rosenberg, Rosenberg, 2001].

is impotent to save himself by his own strength but only by the watchfulness of the Supreme One upon him" (Ramban Commentary on the Torah, *supra* note 1, Gen 4:13, at 91)[3]. This is an important exegetical statement. It suggests in other words, that God is a primary mover who will be the one leading one's redemption and renewal. It offers us the alternative that in the absence of love, one can be cured by the love of God. Here the Ramban offers us a redemptive framework similar to Christina ethics. The midrashim statements further believe, that the words "Where is Abel thy Brother", offer Cain the possibility of repenting (Chumash with Targum Onkelos, Haphtaroth, and Rashis commentary, 1934, 18).

Love and the image

As we have reminded ourselves above, the human being is created in the "image and likeness of God". Our intention here is not to dwell on the complex theology behind this statement. However we can ask ourselves, whether being in the image and likeness of God entails some form of ability to love on the part of the human being. Whether this capacity to love is something intrinsically linked with the human being or more concretely whether it is something that cannot be lost by sin or any other action. One here is reminded of Karl Barth, who offered a more personalist understanding of "In the image and likeness of God". In the sense of an affirmation of a relationship based on the "I and Thou" tension which is even further confirmed by the plural[4]. In other words the "Image and Likeness" is an opening of a relationship presumably based on love.

Often some of the fathers of the church are being accused of emphasising a detached noetic understanding of the "image and likeness of God" to the detriment of the body[5]. This is of course an unjust accusation given the overall theology offered by these fathers. But in any case the criticisms do reveal a certain tension between the heart and the *nous* which further complicates the role of love and its manifestation or origin.

In any event the "image" abstractly speaking, is an indication of a certain distance between image and its prototype. One does not have to have philosophical learning and study Aristotle's relatives or any other concepts to realise that the image is not its prototype. This is undoubtedly one of the reasons for the commands to love the "unseen" God in order to overcome this distance between image and what it signifies in order not to be lost in a "mere image". The Bible wants us to reach the substance and essence of God, while at the same time preventing us from doing so.

In our contribution we suggest that the image is in fact to a certain extent "free" from its archetype. If we maintain a close distance and dependence between the archetype and the image there is a risk that the image is not really free. Why would we reach such a conclusion? Because for our purposes we associate the image with the context of love and generally personhood. In terms of the anthropology at hand, we may state, that the human being in the "image and likeness of God", is actually free from its archetype (God) in terms of love and its ability to love. That is we do not subscribe to the theology which would suggest that by virtue of being related to the archetype, (in the image and likeness) one is limited in his or her freedom and in a way is determined to "love", which a close affinity between image and prototype would seem to affirm. Any distance between image and its prototype presumes the existence of freedom.

If indeed being created in the "image and likeness of God" would curtail ones freedom "not to love", then one would be forced to love and therefore one would not have a free will and whether we subscribe to that or this interpretation of the "image and likeness" of God none would hold true because all in one way or another presume a free will and love. The upshot of this thinking would mean, that the discussion would relativize the absence

[3] Cit. in: [Rosenberg, Rosenberg, 2001, 64].

[4] See: [Clines, 1968].

[5] Recently, in the article [Padilla, 2016], the author argues that the patristic exegesis on the image and likeness denies the worth of the body, which we can contend is not correct.

of love on the part of the human being as not being a cataclysmic and irreversible event, but simply a side-effect of personal relationships.

In this context one can remember Karl Rahner, who perhaps viewed the link between God and the world in a more intimate manner. The world as Gods product is full of grace and is to an extent dependent on this grace. For Rahner, the human being is created as the recipient of God's love of his grace. Steinmetz summarises his thought: "More specifically, God creates humans in such a way as to be recipients of God's love, which is Godself. Rahner makes it clear that the human person has no right to this gift, that it is pure grace, a gift from God, and thus "supernatural". This grace is freely offered to all. This is a concrete foundation of each person's existence (thus "existential") [Steinmetz, 2012, 2, footnote].

Generally said, if Karl Rahner wanted to liberate the "image and likeness of God" from its noetic background, he more or less risks the danger in viewing the human being as "only" the product of God's love. Of course, the human being is the product of God's love, but if we introduce grace as Rahner does, this would mean that the human being is completely dependent on God's love for its existence (this is of course true also), and "has to love God" in order to exist. The question one may ask whether this line of thought does enable the possibility "not to love God", which is the mark of any freedom and the precondition of our being like God. If the possibility of "not loving God" is not accepted, there cannot be any real love on the part of the human being. We are not talking about the consequences of not loving God, we are talking about the possibility of not loving God as an option characterising the human person. Of course, not loving God means non-existence, which we are not speaking about here. The freedom is strongly related to "the unseen" God, which means that one has to see Him in visible creation but not automatically as his by-product but as His image which is moving and indeterminate.

Related with this theme is the question of loving ones enemies. Is it not the case that loving ones enemies is just as difficult as loving the unseen God? All Christians who hear this exhortation immediately struggle to find this love for ones enemies. But is this process correct? Can one force himself or herself to love something if the love is not there? If one would have perfect love, he or she would not be able to see anyone as enemies, which defeats the point of the argument.

How can we love moving images?

The simplicity of God can be related to the "unseen" God. In fact many fathers of the church especially Gregory of Nazianzus have a tendency to speak of the simplicity of God. For example, a modern theologian writes: "A single quest and a single search must be substituted for all these questions. To seek God, to avoid the inner turmoil of overly subtle investigations and disputes, …, to flee from the other noise of controversies and to eliminate futile problems, such is the foremost note of simplicity…, 'holy simplicity' is the humility, which safeguards the integrity of the mind, which ensures the search for God alone. All these including intellectual pursuits should remain subordinate to the search for God" [LeClerq, 1960, 254].

The emphasis on the simplicity of God, also presents certain challenges for the notion of love. Plantinga generally addressed problems related to Gods simplicity and relationship with complexity some years ago. Thus he writes: "According to Augustine, God created everything distinct from him; did he then create these things? Presumably not; they have no beginning. Are they dependent on him? But how could a thing whose non-existence is impossible — the number 7, lets say, or the property of being a horse — depend upon anything for its existence? Does God (so to speak) just find them constituted the way they are? Must he simply put up with their being thus constituted? Are these things, their existence, and their character, outside his control? [Plantinga, 1980, 4–5]. At first glance Plantinga states, that if there is a God, there is no escape of being dependent on him and therefore nothing really exists.

From our perspective, the discussion on the simplicity of God is important if it hinges on the relationship of love. If God is simple and we assume, that his creation and the images are

multiform and outside of God (that is not identical to his essence), and therefore complex, a question can be raised as to how to love this kind of God? Either our love will be non perfect, since we will love what we do not know, or our love will never be perfect since it will be a love of an imperfect being, since we will love his images and his creation (at least not as perfect as God) and therefore not God.

The discussion here can also refer to the problem of possessive love. Does God by virtue of his love for his creation actually "own his creation". Does He limit creation by his love?

For philosophers such as Nietzsche love can be characterised as egoistical. The more one loves somebody the more one enriches himself. In terms of the male and female Neitzsche seems to see a difference also, in that women and men love differently. The woman desiring to be possessed in love while the male desiring to possess. He writes: "Our love of our neighbours- is it not craving for new property? And likewise our love of knowledge, of truth, and altogether any craving for what is new? We slowly grow tired of the old, of what we safely possess, and we stretch our bands again; even the most beautiful landscape is no longer sure of our love after we have lived in it for three months, and more distant coast excites our greed: possession usually diminishes the possession" [Nietzsche, 2001, 40]. On a negative note, Gods creativity can be seen as an endless compulsion to possess through love, which leads him to a never ending imagination in creativity in order to produce more and more objects of love and therefore of possession. In Christian terms this is certainly true for the creativity of man, which can go down the path of this kind of destructive love.

He further observes: "This ridiculous overestimation and misapprehension of consciousness has the very useful consequence that an all too-rapid development of consciousness was prevented. Since they thought they already possessed it, human beings, did not take much trouble to acquire it- and things are no different today! [Nietzsche, 2001, 37]. This statement by Nietzsche, if related to our concerns demonstrates again the danger of projection. If the image is a mere projection of the prototype it risks a delusion of its own self, since the image is merely a confirmation of the prototype or substance. The subject creates images outside of itself in order to delude or confirm its own beingness and existence.

In terms of love we have to refer to an important concept related to our concerns which is also related to the unity and relationships of things. In the Stoic world the concept of Sympatheia expresses a unity of the cosmos. Sympatheia is however determined by the relationships of the things "sympathetic". There are structures which are different and are not unified and "not sympathetic". This unity of the cosmos is beyond mere structural unity.

We read in Sextus (perhaps the argument was developed by Chrysippus): "For in the cases of bodies formed from *conjoined* or *separate* elements the parts do not "sympathise" with one another, since if all the soldiers, say, in an army, have perished (save one), the one who survives is not seen to suffer at all, through transmission; but in the case of *unified bodies* there exists a certain sympathy, since when the finger is cut, the whole body shares in the condition. So then, also the cosmos is a unified body" (Sextus. Against the Physicists. I 78 ff.)[6]. The argument concludes that what unifies things is nature, which itself is before all things and is God, and is morally good. This Stoic argument is a rather successful argument for the definition or existence of "nature". In its general purport it defines nature by liberating it from its parts or expressions, while maintaining a congeniality with them. While Sympatheia is not exactly love, in terms of its unifying nature based on "congeniality" it is an important observation. However, the problem with this concept is its emphasis on relatedness of things which are sympathetic to each other, therefore dictating unity by virtue of relatedness. Love on the other hand cannot count on the relatedness of things.

How do we discern substances or objects?

The physicality of reality necessarily has to indicate, that our perception is based on "real and objective" perception and observation as far as the mental cognitive faculties

[6] In: [Meijer, 2007].

of the human being are capable. Whether we are capable or not of perceiving the physicality of reality, the bodies and causal relationships are a given fact in the world around us. There is a substance (agreeing here with the primeval definitions of Aristotle) that can have a form and to this extent is an "object of reflection". The emphasis on matter and form is an important aspect of Aristotle in this context.

The Fathers of the Church such as Gregory in comparison to other schools of thought in his period would never deny the physicality or matter or bodily form of things and beings. The basis of the controversies surrounding Christ would often touch on the bodily reality of Christ. The strong affirmation that one cannot be saved unless Christ did in reality assume our bodily nature with all its characteristics is a given fact in fathers such as Gregory. This is often underappreciated in modern reflections because the conclusions of this view are often left unexpanded. The emphasis on corporality undoubtedly set these "realist" fathers apart from the extreme spiritual (gnostic) schools surrounding them.

What needs to be emphasised from the outset is the fact, that given this line of reasoning, Gregory would never deny the "objectiveness" of reality. Gregory does not need to escape to forms of matter- less spiritualism to prove the truthfulness of his anthropology. For him there is "reality" a "substantial" existence. Existence and substance are linked here, since without an expression into "existence" one would not now that there was or is a "substance". In this regard in terms of the Divinity there is a perfect correspondence between existence and substance, since how God exists, or acts is a perfect reflection or correspondence with his substance.

Gregory generally stresses the fact that God is not a composite being. This is very important. If God is "simple" this does not mean that Gregory is subscribing to some non-personal forms of God, but he is pointing to the very important fact, that there is no object in creation that can fully circumscribe God. Therefore any form of analogy is doomed to failure. It can only serve a pedagogical purpose. Even a comparison is inadequate. Thus in his Fifth Oration (XXXI) he observes: "I have very carefully considered this matter in in my own mind, and have looked at it in every point of view, in order to find some illustration of this most important subject, but I have been unable to discover anything on earth with which to compare the nature of the Godhead."[7] Gregory is perfectly aware that any object or in fact image is in danger of "delusion" or "illusion". Obviously the "simple" nature of God is paradoxically a reflection of his superior complexity which is non comprehensible for anything outside God.

The substance according to Patristic understanding by virtue of being Divine and full of love is not a substance which is without activity. An especially important passage in Gregory stresses the unique nature of God who even before creation was full of activity contemplating his own self, by reference to beauty. Gregory observes: "Πήχθης, φραζώμεσθα τί κίννυτο Θεία νόησις, (Οὐδὲ γάρ ἐστιν ἄπρηκτος ἐμοὶ Θεὸς, οὐδ' ἀτέλεστος), Πρὶν τόδε πᾶν στῆναι τε καὶ εἴδεσι κοσμηθῆναι. Αἰῶσιν κενεοῖσιν ὑπέρτατος ἐμβασιλεύων, Κίννυτο κάλλεος οἷο φίλην θηεύμενος αἴγλην, Τρισσοφαοῦς Θεότητος ὁμὸν σέλας ἰσοφέριστον, Ὡς μούνῃ Θεότητι, καὶ κόσμοιο τύπους οὓς στήσατο λεύσσων Οἷσιν ἐνὶ μεγάλοισι νοήμασι κοσμογόνος νοῦς Ἐσσομένου μετέπειτα, Θεῷ δέ τε καὶ παρεόντος" (Gregory Nazianzus. Fifth theological Oration, XXXI. PG 37. 420–421). These verses describing God are of paramount importance just as the other statements in the other parts of this poem. The verses describe the unceasing activity and beauty of God, who was reining before ages and this reign is a form of activity here. Importantly, it also mentions Gods mind or thinking process, which is presumably linked with his creativity or contemplation of beauty.

We can state, that an important conclusion which generally stems from Gregory's thought and not noticed by modern commentators is that the Divine "substance cannot move", since movement essentially means a change or transformation, which means that

[7] For St. Gregory's orations I have offered the text from the translation of [Browne, Swallow, 1894]. However, I have altered the translation in some areas according to the original text from [Gallay, 1978]. For the other citations of Gregory not from the Orations I have used my own translation. See also: [Reynolds, 2011; Norris, 1991].

a substance cannot remain attached or synchronised to its expression/image and in an abstract sense then cannot express itself as full truth, since it is by virtue of movement "moving" and "untrue" to its own essence. Of course, here we mean by "movement" a more complex category not physical movement only. Generally, the negative connotations about movement is that it entails a change from ones position which belongs to substance at least in the abstract sense. Thus a moving substance means a substance which through movement somehow loses its former trace and position and therefore "part of its substance". This is very important, to emphasise because otherwise the theology of the image so prominent in patristic thought is left incomprehensible.

However, through contemplation, emphasised by Gregory, this issue is partly overcome. Since contemplation is static in a sense even though being dynamic at the same time. Contemplation paradoxically entails a dynamic/stationary position.

In Oration 28 Gregory discusses the character of God and his substance. "For what effect is produced upon his Being or Substance by His having no beginning, and being capable of change or limitation? Nay, the whole question of his Being is still left for the further consideration and exposition of him who truly has the mind of God and is advanced in contemplation." Τί γὰρ ὄντι αὐτῷ κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν ὑπάρχει τὸ μὴ ἀρχὴν ἔχειν, μηδὲ ἐξίστασθαι, μηδὲ περατοῦσθαι; Ἀλλ᾽ ὅλον τὸ εἶναι περιλαμβάνειν λείπεται προσφιλοσοφεῖν τε καὶ πρεοσεξετάζειν τῷ «νοῦν θεοῦ» (I. Κορ 2:16), ἀληθῶς ἔχοντι καὶ τελεωτέρῳ τὴν θεωρίαν (Oration 2 (28), 9, 6–13). Here the important thing to mention is that in the English translation of Brown and Swallow the term Hypostasis is missing. The term Hypostasis is of paramount importance here since it relates to the central concept of how a substance expresses itself that is through personhood.

In oration 5 (31) Gregory observes "But it is not possible for *me* to make use of even this; because it is very evident what gives the ray its motion; but there is nothing prior to God which could set Him in motion; for He is Himself the Cause of all things, and He has no prior Cause. And secondly because in this case also there is a suggestion of such things as composition, diffusion, and an unsettled and unstable nature… none of which we can suppose in the Godhead. **In a word, there is nothing which presents a standing point to my mind in these illustrations from which to consider the Object which I am trying to represent to myself, unless one may indulgently accept one point of the image while rejecting the rest"** (Fifth Theological Oration, (31) 33). This last statement is a clear manifest of the theologians limits or more precisely the limits of the image to "fully express" itself. What does this mean for the theology of the image? This line of thinking leads Gregory to reflect on imagery generally and its relationship to what the image depicts or to its archetype. Here image is not only a mental or verbal picture, it is all physical and mental reality and even virtual reality if we please. The more one desires to touch such an image the more it escapes. The question is then, for Gregory do images have any relation to truth?

In the first theological oration, paragraph III, Gregory observes: "Not to every one, my friends does it belong to philosophize about God; not to every one (Οὐ παντός, ὦ οὗτοι, τὸ περὶ Θεοῦ φιλοσοφεῖν, οὐ παντός) the Subject is not so cheap and low; and I will add, not before every audience, nor at all times, nor on all points; but on certain occasions, and before certain persons, and withing certain limits. Not to all men, because it is permitted only to those who have been examined, and passed masters in contemplation, and who have been previously purified in soul and body, or at the very least are being purified. **(Οὐ πάντων μέν, ὅτι τῶν ἐζητασμένων, και διαβεβηκόταν ἐν Θεωρίᾳ, καὶ πρὸ τούτον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα κεκαθαρμένον, ἢ καθαιρομένων, τὸ μετριώτατον.)**… It is when we are free from all external defilement or disturbance, and when that which rules within us is not confused (ἡγεμονικὸν ἡμῶν συγχέηται) with vexatious or erring images (μοχθηροῖς), (τύποις); like persons mixing up (ἀναμιγνύντων) good writing with bad, or filth with the sweet odours of ointments. For it is necessary to be truly at leisure to know God; (Δεῖ γὰρ τῷ ὄντι σχολάσαι, καὶ γνῶναι Θεόν) and when we can get a convenient season, to discern the straight road of the things divine."

Gregory continues to argue that the subject of theology is so lofty that it cannot be subdued by discussions at the table, dinner or theatre. The people who are low, often

enter futile arguments (ἐρεσχελία), into self gratyfing discussions and nice contradictions (ἀντιθέσεων).

The discussion here obviously understands the possibility of "meditation" about things divine commensurate to the degree of purification one undergoes. Discussing things divine without preparation means that these are mere images "without meaning" and therefore liable to be subject to profanity. Here there is a particularly important thought present. It is as if the very content of the theology in question gains substance to the degree of the reality it expresses, which itself is conditioned by purification. There needs to be an external and internal connection between theology and its substance. This can be achieved when this theology gains life through purification, since it is actualised. It becomes a living theology, and therefore a substantial theology. However, the unpurified person is unprepared to unlock the substance of theology, and therefore he or she seemingly can speak about theology but this is merely an image of theology even though the subject and theme can be the same. Thus paradoxically, both the purified and un purified person can speak about let's say Christs natures, but each will understand and express this theology in a different manner even though the subject is the same and the content is the same. This is the danger Gregory points to here, that in his own day, people could speak about the same subject and then wonder why everybody reached different understandings. Gregory is annoyed here, since the sophists are doing exactly this. This deliberation leads one to state, that one's discussions about theology are always limited to the degree of the preparedness of the audience, etc. Sophistic theology is theology of images without substance.

Are images and the reality around us forms of illusion and delusion?

In patristic thought generally, especially the tradition of fathers associated with the tradition of the Philokalia and hesychasm "images" seem to have a bad reputation. Often images are associated with that which causes temptations and problems. Especially "images in the heart". Gregory of Nazianzus with his emphasis on beauty and contemplation however seems to present a useful corrective to this line of thinking, because in any event "imagery" is linked to beauty. How can we reconcile this positive and negative opinion about imagery? Already Plato established the fundamental problem of the image, imprint and the original[8].

In order to understand the idea of the image, we would also have to address the complex theology of the creation of man in the "image and likeness of God" (Gen 1:26–27; 5:1; 9:6; James 3:9 etc.). As we have indicated above, we do not have the possibility of entering a discussion on the theology "of the Image and likeness" as developed on the basis of the Greek Septuagint.

Suffice it to say that in authors such as Gregory we cannot discern a tension or still better a negative stance towards the image in contrast to its prototype. Gregory writes in the context of the Divinity of the Father and Son: "And the Image as of one substance with Him, and because He is of the Father, and not the Father of Him. For this is of the Nature of an Image, to be the reproduction of its Archetype, and of that whose name it bears; only that there is more here. For in ordinary language an image is a motionless representation of that which has motion; but in this case it is the living reproduction of the Living One, and is more exactly like than was Seth to Adam, or any son to his father". («Εἰκὼν» [Col 1:15] δέ, ὡς ὁμοούσιον, καὶ ὅτι τοῦτο ἐκεῖθεν, ἀλλ᾽ οὐκ ἐκ τούτου Πατήρ. Αὕτη γὰρ εἰκόνος φύσις, μίμημα εἶναι τοῦ ἀρχετύπου, καὶ οὗ λέγεται, πλὴν ὅτι καὶ πλεῖον ἐνταῦθα. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἀκίνητος κινουμένου· ἐνταῦθα δὲ ζῶντος, καὶ ζῶσα, καὶ πλέον ἔχουσα τὸ ἀπαράλακτον ἢ τοῦ Ἀδαμ ὁ Σήθ (Gen 4:25), καὶ τοῦ γεννῶντος παντὸς τὸ γεννώμενον) (Fourth Theological Oration (30), 20, 21–28, 268).

[8] See the Theaetetus of Plato. Modern philosophy often recapitulates the discussion already found in earlier authors. Thus, the patristic tradition already firmly established the discussion of the dynamics between image, imprint, mimesis and the original, typos. For a modern re-interpretation see for example [Ricœur, 2004].

The emphasis on the living image, and the image as related to a living prototype is especially important here. The relationship of the Son with the Father in terms of the image would open up an avenue offering greater intimacy between the image and the prototype and also a greater dynamism of love. The remark about motion cannot be underestimated here. Motion liberates the image from being static or dead and offers a dynamic a dynamic we can associate with love. Obviously as we have already suggested the reference to Christ enables the fathers to provide a more solid basis for love and reality in relation to the image.

There are further two levels of meaning here. If we understand creation/the human being as a kind of image of its prototype, this image cannot be understood as a negative image. However, the problem that the fathers point to is, that due to sin and other factors the image no longer corresponds to its prototype or archetype. This is not a permanent condition, but is linked to the degree of our sin and rebellion as human beings. Thus understandably such a deformed image (including images in our heads and heart) cannot be good for or spiritual well-being. However, there is also another problematic dimension. Any unqualified intimate relation between the image and its prototype encounters a problem, since in Christian theology the Divine substance, can never be fully explored. On first glance therefore, the image can never be equal to its substance or to the archetype. This would presume a position of inferiority for the image. In terms of Gregory of Nazianzus and his school of thought this is not really a problem. The image regardless of its distance from its prototype is never really inferior, since it offers each individual and observer a window to beauty through contemplation equal to the degree of perception available to each person. Any image leads to another image as a wonderful dynamic movement towards beauty which is an endless process just as Gods substance is non-circumscribable in its nature. Therefore no image is inferior, since it is related to the Divine substance in a dynamic movement of the contemplation of beauty. Gregory observes: „Πλέον δίδωμι τοὺς ξένους ἡμῶν ἔχειν, Τούτοις λέγω δὴ τοῖς κεχρωσμένοις λόγοις Εἰ καὶ τὸ κάλλος ἡμῖν ἐν θεωρίᾳ. Ὑμῖν μὲν οὖν δὴ τοῖς σοφοῖς ἐπαίξαμεν. Ἔστω τις ἡμῖν καὶ χάρις λεόντιος. Τέταρτον εὗρον τῇ νόσῳ πονούμενος“ (“On his own Versus”, Carm 2. I. 49–55 // PG 37, 1333)[9].

In Oration 30 Gregory mentions the ancient Judaic restrictions on naming God. He cannot be expressed by “divisible” words. The Greek expression of the original is even more poignant. Οἱ γὰρ χαρακτῆρσιν ἰδίοις τὸ Θεῖον τιμήσαντες καὶ οὐδὲ γράμμασιν ἀνασχόμενοι τοῖς αὐτοῖς ἄλλο τι γράφεσθαι τῶν μετὰ Θεὸν καὶ Θεὸν, ὡς δέον ἀκονώνητον εἶναι καὶ μέχρι τούτου τὸ Θεῖον τοῖς ἡμετέροις, πότε ἄν δέξαιντο λυομένη φωνῇ δηλοῦσθαι τὴν ἄλυτον φύσιν καὶ ἰδιάζουαν; Οὔτε γὰρ ἀέρα τις ἔπνευσεν ὅλον πώποτε, οὔτε οὐσίαν θεοῦ παντελῶς ἢ νοῦς κεχώρηκεν, ἢ φωνὴ περιέλαβεν (Or 30, 17, 4–9). Further, he writes: “But we sketch Him by His Attributes, and so obtain a certain faint and feeble and partial idea concerning Him, and our best Theologian is he who has, not indeed discovered the whole, for our present chain does not allow of our seeing the whole, but conceived of Him to a great extent than another, and gathered in himself more of the Likeness or adumbration of the Truth, or whatever we may call it.” (Ἀλλ ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν σκιαγραφοῦντες τὰ κατ’ αὐτόν, ἀμυδράν τινα καὶ ἀσθενῆ καὶ ἄλλην ἀπὶ ἄλλου φαντασίαν συλλέγομεν. Καὶ οὗτος ἄριστος ἡμῖν Θεολόγος, οὐχ ὃς εὗρε τὸ πὰν, οὐδὲ γὰρ δέχεται τὸ πᾶν ὁ δεσμός, ἀλλ’ ὃς ἐὰν ἄλλου φαντασθῇ πλέον, καὶ πλεῖον ἐν ἑαυτῷ συναγάγη τὸ τῆς ἀληθείας ἴνδαλμα, ἢ ἀποσκίασμα, ἢ ὅ τι καὶ ὀνομάσομεν) (Fourth Theological Oration (30), 17, 11–16, 262). The term σκιαγραφοῦντες, which could be translated as outlining or sketching is very important here. It is also related to rhetorical discussions of God and his divinity.

Perhaps it is unsurprising, that the later Byzantine writer Michael Psellos found so much in common with Gregory of Nazianzus, whom he admires. Just as Gregory before him stressed beauty and contemplation as a key to unlock the dynamics of our life, so Michael Psellos rediscovers this concept in the later Byzantine world. To what extent Psellos remains in the standard framework of Patristic thought in this context remains subject to debate[10].

[9] For further discussion see: [Gilbert, 2001, 154; Norris, 2006].

[10] See for example, Michael Psellos: [Barber, Papaioannou, 2017; Papaioannou, 2011]. However the relationship between Psellos and Gregory of Nazianzus has not been sufficiently explored in modern

Gregory continues to observe: "Therefore, this darkness of the body has been placed between us and God, like the cloud of old between the Egyptians and the Hebrews (Ex 14:20); and this is perhaps what is meant by He made darkness His secret place, namely our dullness through which few can see even little". Διὰ τοῦτο μέσος ἡμῶν τε καὶ Θεοῦ ὁ σωματικὸς οὗτος ἵσταται «γνόφος» (Εξ 10:22), ὥσπερ ἡ νεφέλη τὸ πάλαι τῶν Αἰγυπτίων καὶ Ἑβραίων (Εχ 14:20). Καὶ τοῦτό ἐστιν ἴσως, ὃ «ἔθετο σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ (Πς 17:12), τὴν ημετέραν παχύτητα, δἰα ἣν ὀλίγοι καὶ μικρὸν διακύπτουσιν… Further "so it is quite impracticable for those who are in the body to be conversant with objects of pure thought apart altogether from bodily objects. For something in our own environment is ever creeping in, even when the mind has most fully detached itself from the visible, and collected itself, and is attempting to apply itself to those invisible things which are akin to itself" (Second Theological Oration (28), 12): Οὕτως ἀμήχανον τοῖς ἐν σώματι δίχα τῶν σωματικῶν πάντη γενέσθαι μετὰ τῶν νοουμένων. Ἀεὶ γάρ τι παρεμπεσεῖται τῶν ἡμετέρον, κἂν ὅτι μάλιστα χωρίσας ἑαυτὸν τῶν ὁρωμένον ὁ νοῦς, καὶ καθ᾽ ἑαυτὸν γενόμενος, προσβάλλειν ἐπιχειρῇ τοῖς σνγγενέσι καὶ ἀοράτοις. Γνώσι δὲ οὕτως.

If Gregory had the occasion of living in our age, he would probably ask himself, if reality itself is a problem for us in seeing the truth and God, is it not the case that virtual reality would be an even greater problem? If virtual reality is further removed from reality, how much more is it removed from the truth? If it is difficult to discern aspects of reality in the world surrounding us, is it almost impossible to see it in "virtual reality". The only thing that Gregory would probably agree on here, is that obviously, reality is a kind of "pointer" to higher things. This is of course the same with virtual reality, since even in virtual reality, we are driven to other objects behind it. We may speculate whether virtual reality does not push us towards greater oblivion, if oblivion is understood as the absence of reality/substance.

On one plane the imagery in virtual reality can push the relationship between what is real and what is interpretation or illusion to further extremes, especially given the obvious limits of virtual reality itself. The fundamental issue at hand is that if reality itself or its objective existence can be a source of our own illusion and delusion is it not true that "virtual reality" is even further in danger of distortion of the truth? Here the issue is not only linked with the Divine, but with reality as such. One may argue that this distortion of the truth in the image is only linked to the Christian presupposition of morality and sin. But this is clearly not the case, since any basic non-theist philosophy has to admit that there is a problem in our perception of reality, truth etc., regardless of moral notions of sin and other concepts.

Gregory emphasises the fact that one needs guidance through the field of knowledge and contemplation. The contemporary stress in humanist schools is, that reality is objective enough and one does not need to have any guidance whatsoever apart from general abstract ethical principles which however cannot in their own right have no grounding since they are relative to the desires and needs of the contemporary society. Gregory speaks of the Spirit as a guide. We may ask, whether the observer living in virtual reality needs such a guide or if such a possibility of a guide indeed exists. The world without rules, which is the internet, does not have a guide.

There is a liberation offered by Gregory from the reality or virtual reality of moving images seemingly without order and sense. Without a guide (just as is the case with the internet), there is a risk that we will be lost. However, this guide cannot be static itself otherwise it will be just another image. For Gregory it is the Holy Spirit. Here in the thought of Gregory and others the Spirit is something more than a Divine being. It is the spirit of unpredictability. Rather to be more precise only a "spirit" can manoeuvre in a complex virtual world or any world at all, since nothing is defined in advance. The association of the freedom of spirit with the internet is a theme not commented on by any contemporary author. The Divine Spirit in Christian life is a spirit of freedom and unpredictability, which however has its beginning and end in Christ understood here as the ultimate grounding of reality and truth.

scholarship in terms of the philosophy and theology of beauty.

This notion could be useful for understanding the dynamics of virtual reality, if it assumes that the spirit of freedom which is inherent for example in the internet is indeed a spirit leading somewhere or from somewhere (without any moral or ethical judgements involved).

For Gregory, the Christian Holy Spirit is something present everywhere, it is "indwelling" in the human beings (Συμπολιτεύω) (see Oration 41). Therefore it is communion building in its nature. The Holy Spirit seems to reveal itself gradually on a certain level. This seems to be the import of Oration 41, 11, where the Spirit gradually manifests himself. Importantly, Gregory uses three terms ἀμυδρός, ἔκτυπος, τέλειος, to demonstrate the gradual manifestation of the Spirit until a perfection of manifestation. Importantly, he speaks of expression through energy which then also culminates in a substantial manifestation (ἐνεργεία / οὐσιωδῶς). The idea of a kind of self-revelatory and revelatory role of the Spirit appears elsewhere, like for example in Oration 6, 1, where the Spirit is associated with the process of purification (καθαίρω), through the workings of philosophy (τῇ δι' ἔργων φιλοσοφίᾳ), and then an opening of the intellect, which receives in the Spirit (Ps 119:131), which leads to a good word (λόγον ἀγαθον), which enables the perfect wisdom of God to be spoken (σοφίαν τελείαν), among those spiritually able to receive it (ἐν τοῖς τελείοις) (Oration 6.1).

In our own spiritual makeup, we have apart from the spirit or Holy Spirit instruments of discernment, which are the physical and mental abilities to discern between images, concepts and so on. Therefore, encountering the image and its perception is not a static direct encounter, unmediated by a filter. We have unique organs which help us to discern the truth and reality which derive their objectiveness only by reference to a Divine Creator. Otherwise they would be relative. Gregory associates the nous with taxonomic qualities. Νοῦς δ' ἔστιν ὄψις ἔνδον, οὐ περίγραφος, Νοῦ δ'ἔργον, ἡ νόησις, ἐκτύπωμά τε. Λόγος δ' ἔρευνα τῶν νοὸς τυπωμάτων, ὃν ἐκλαλήσεις ὀργάνοις φωνητικοῖς. The Nous is the inner vision, which is not circumscribed. The work of the nous is thinking, about the impressions (imagining?). The faculty of "reason" is an inquiry on the impressions or images of the nous, which you make manifest by the organs of speech (Carm. 1. 2. 34. 27–30. PG 37, 947). Further, the poem continues: "Αἴσθησίς ἐστιν εἰσδοχή τις ἔκτοθεν. Μνήμη κάθεξις τῶν νοὸς τυπωμάτων, Λήθη δέ μνήμης ἐκβολή. Λύθης δέ γε Μνήμη τις αὖθις, ἣν ἀνάμησιν λέγω, Βούλησιν οἶδα, νοῦ ῥοπὴν καὶ συνδρομὴν Τῶν ὅσσ' ἐφ'ἡμῖν· τἄλλα δ' οὐ Θελητέα (36). The important point here is the impression of the senses on the nous, which come from the outside and presumably leave an imprint. It is obvious, and we may conclude, that the nous then classifies these thoughts according to certain criteria. I do not want to use the word "reason" here because of its ambiguous meaning. In another poem we read: Ἀλλὰ νόον καθαροῖσοι νοήμασιν αἰὲν ἀέξων, Ἤδη καὶ Τριάδος ἅπτεται οὐρανίης. (The poem is interesting in its other verses as well) (Carm. II. Historica, Sectio I Peomata de Seipso, 35. PG 37, 1264).

The *nous* can be linked with reason. Reason in the patristic tradition is a complex reality. The patristic understanding of the nous and reason is linked with a complex and organic understanding of the human person. The radical separation of rationality and reason from the overall human person so adamant in modern philosophy and thought was unknown to the patristic tradition. This is important even for our purposes since if one is to understand our relation to reality and virtual reality a more holistic understanding is useful.

Neuroscientists such as Damasio, have increasingly called for a more holistic and inclusive understanding of emotion and reason. For a "comprehensive understanding of the human mind requires an organismic perspective" [Damasio, 1994, 252]. He addresses the issue of how reason interacts with emotions and thoughts. Importantly, he argues one cannot immediately and clearly ague that reason operates independently from other process including emotion, images and so on. The patristic tradition sees an interconnectedness of all these organs and aspects. This interconnectedness then enables us to interact with reality and virtual reality.

An interaction which sees a congeniality between the human being and the universe since the human being is a microcosmos. The obvious issue is, if virtual reality is a "reality" at all, it must be linked internally in a dynamic of interrelatedness with the human being and his or her internal and spiritual organs. Ironically this would please the most dominant individualistic philosophy, where the "I" is in the centre.

This microcosmos aspect of the human being is also linked with the fact that we are according to the Judaeo Christian tradition intimately linked with God by virtue of being his creation. The believing Christian of course has recourse to perfect images, being himself or herself made in the image and likeness of God. The human being made in the image and likeness of God, can "recall" true images by reference to his divine origin. This recollection guarantees the truthfulness of reason since it operates with true images. This enables us through images to "remember God" (μεμνῆσθαι Θεοῦ), "meditate day and night" (μελετᾶν ἡμέρας καὶ νυκτὸς), (τὸ μεμνῆσθαι διηνεκῶς)[11].

If this is so we can argue using the term *mimesis*, that without this connection to Divine substance, (artistic) mimesis /just as Plato and Aristotle argued/ cannot accurately express reality.

In his Fifth theological Oration 31 (XI), Gregory observes: "What was Adam? A creature (Πλάσμα) of God, (Gen 1:27). What then was Eve? A fragment of the creature (Τμῆμα τοῦ πλάσματος), (Gen 2:21–23). And what was Seth? The begotten of both (Ἀμφοτέρων γέννημα), (Gen 4:25). Does it then seem to you that Creature and Fragment and Begotten are the same thing? Of course it does not. But were not these persons consubstantial? (Ὁμοούσια) Of course they were. Well then, here it is an acknowledged fact that different persons may have the same substance (ὑποστάντα τῆς αὐτῆς εἶναι οὐσίας ἐνδέχεσθαι). I say this, not that I would attribute creation or fraction or any property of body to the Godhead (let none of your contenders for a word be down upon me again), but that I may contemplate in these, as on a stage, things which are objects of thought alone. (ἐπὶ δὲ τούτων θεωρῶν, ὡς ἐπὶ σκηνῆς, τὰ νοούμενα) For it is not possible to trace (εἰκαζομένων) out any image exactly to the whole extent of the truth. But, they say, what is the meaning of all this? For is not the one an offspring, and the other a something else of the One? Did not both Eve and Seth come from the one Adam? Did not both Eve and Seth come from the one Adam? And were they both begotten by him? No; but the one was a fragment of him, and the other was begotten by him. And yet the two were one and the same thing; both were human beings; no one will deny that. Will you then give up your contention against the Spirit, that He must be either altogether begotten, or else cannot be consubstantial, or be God; and admit from human examples the possibility of our position? I think it will be well for you, unless you are determined to be very quarrelsome, and to fight against what is proved to demonstration."

The passage of Gregory is linked with the oration on the Holy Spirit, which brings us to a related issue and observation that images and elements can be random, that is their movement and interaction can be indeterminate. If images are static our relationship with the image means being imprisoned also to the archetype they are related to if any. General interaction between images means that there is a relation, but this relation is not determined in advance and directed through chance.

We can link this with the Holy Spirit, since the Holy Spirit operates on the basis of freedom, it is not static and "entrapped" with a determinate position. In Christian terms we cannot identify the freedom and movement of images, but we can state that all this movement is a movement from and towards the Incarnation which is its basis. Thus the person operating outside of the Christian theological context has problems in identifying the underlining principle of interaction and movement of things, because he or she cannot necessarily discover the underlining common denominator of movement. Just as the proponents of the Big bang theory have trouble in identifying features and elements of this overall cosmic movement they describe. This fluidity of the imagery means that these images can be but not necessarily "untrue" to their substances.

Needless to say the Holy Spirit and love are the conjoining forces between images and beings etc. Love liberates the image from the imprisonment of its content less or subjective imprisonment, and therefore its relativisation. Returning to Neitzsche, love here does not want to possess the other, but liberates the other by forming a free and undetermined relationship that is giving ground to the other. To describe it in personal terms. If one begins

[11] See for ex. (Oration 27.4).

to love an image (be it anything) one gives this image a grounding in the one who loves. Lets say, that a man falls in love with a particular woman. By loving her, (whether she accepts this love or not is beside the point), he communicates with her in one way or another, thereby grounding her own image/personality into a particular relationship which then determines and helps to identify her as a person or her as a substance. The more love such a woman experiences from various people, the more complex her substantial characteristic becomes in the sense that her substance gains a particular identity. Thus interaction in love, helps us to identify who we are, as substances. But this of course does not mean the extreme position that we do not gain an identity unless we are in a relationship. Our beingness and substance must exist regardless of relationships. This is of course an important concept which needs to be properly explored by any theology of Communion.

Of course, this reminds us of the "theology of Communion and being". However, there is a difference because, beingness here is not necessarily linked to image as we understand it here. Love cannot be associated only with beingness and has to operate so to speak between images otherwise it will be imprisoned in one being in comparison to another. This would perfectly agree with the emphasis of Gregory the Theologian that the structure is not necessarily and automatically represented by its image. Gregory developed this theology from obvious reasons if one is reminded of the Trinitarian scheme. Nothing in this world can be representative of the Trinity, but there are fragments of images which can to a limited extent represent the Trinity. This of course relates to all reality.

Returning back to Christological concerns there is a long list of authorities regarding the image and its relation to the prototype in relation to Christology. In Christology the Son can be seen as the image of the Father. Apart from Gregory of Nazianzus suffice it to mention Athanasius, Gregory of Nyssa and others.

However, we can mention some important observations from Nicephorus of Constantinople which implied that all images are circumscribable. An image is a relationship with its prototype but not necessarily identical. Nicephorus further implies that this circumscription is a reality of not the fall but of created reality. Christ remains with the flesh even after the resurrection.

He further mentions the concepts of "distinctive properties" (γνωριζομένῃ ταῖς ἰδιότησι), speaks "about physical differences and essential qualities" (φυσικαὶ διαφοραὶ καὶ οὐσιώδεις ποιότητες) (PG 100, 300b)[12]. All this is important in a definition of the relationship between prototype and image. In terms of the icon and homonyms he observes "[the name of Christ] is homonymous [to the icon]" (διὸ καὶ ὁμωνύμως αὐτῷ προσαγορεύεται) (PG 100, 316a), "the icon, taking the name common to both natures, is homonymous to the prototype" (ἡ εἰκὼν […] οὕτως οἰκειωθεῖσα καὶ τῷ κοινῷ τῶν φύσεων ὀνόματι προσχρωμένη, ὁμωνύμως τῷ ἀρχετύπῳ προσαγορεύεται) (PG 100, 324AB). "Further regarding the Aristotelian relatives, he defined the image as related to the pattern, calling it a relative notion (τῶν πρός τι) as the effect of a cause. <…> the icon possesses a relation to the archetype as the effect of a cause. Therefore, it is necessary that the icon both be one of the relatives and be called such." (PG 100, 324AB)[13]. As we can see iconoclasm stimulated a new reflection on the image and is relationship with the prototype especially in relation to Christological concerns and iconography.

As is well known the Eucharist understood as the image was a feature of iconoclast discussions[14]. The iconoclast idea as also expressed in Theodore of Mopsuestia is interesting also from our perspective. The Eucharist and its intimate link with Christ is not disputed in iconoclasm, but another feature is added, that the Eucharist is also an image of Christ.

In an article, Baranov correctly emphasised that the iconoclasts emphasis on the image is because they distinguished between two different realities of Christ, that is the body before the resurrection and the body after the resurrection. The Eucharist being the image of the resurrected body, therefore "the image" [Baranov, 2009]. This does not mean that

[12] See the reconstruction of his arguments in [Goncharko, Goncharko, 2017, 302].

[13] See [Erismann, 2016, 411].

[14] For the doctrine see (Constantine V. PG 100, 333B, 336A, 337A). Further the Horos of the Iconoclast Council of Hiereia (Mansi 13, 261DE-264A-C). Further [Gero, 1975].

the iconoclasts did not believe in the Eucharist being the true body and blood of Christ but simply they believed that it is also the image at the same time of the Resurrected body. Here of course there is a belief in the close and substantial affinity between image and the prototype.

In any event all this is strange if we realise, that the iconoclasts rejected icons and images, precisely because they believed that they have no important bearing on reality.

This is also related to question of the Eucharist and love. In a Coptic work, Malaty observes [Malaty, Tadros, 2001, 10]: "True "worship" is not just practicing some ceremonies, singing hymns, reciting prayers, fasting, or offering oblations, but above all it is an acknowledgment of God as the lover of mankind. In the Garden of Eden, Adam, s worshipped God by recognising Him as his lover. But after his fall, his inner insight was darkened. Hence he escaped from his God, and was unable to hear His voice, as he said, "I heard Your voice in the garden, and I was afraid, because I was naked; and I hid myself (Gen 3:10)." For this reason, God sent Moses, Law based on the "recognition of God as the lover of mankind." The Ten Commandments begin with revealing God to man, saying, "I am the Lord your God, which have brought you out of the land of Egypt, out of the house of bondage." (Exod 20:2). In worshipping, God asks us nothing except to know Him, and when we really know Him, we shall love Him. He says, "I desire steadfast love not sacrifice, the acknowledgement of God rather than burnt offerings" (Ex 2:2).

In this heart felt citation father Malaty firmly links the Eucharist and worship generally with love. If we do not know God, we cannot love him. His love is here from all ages, and we through worship need to rediscover this love and the status of God as our lover. After the fall we can no longer identify the love of God.

Conclusions

As we have suggested, loving God essentially means loving something which is invisible as the commandment in Mathew suggests. The entire corpus of Jewish thought of the Old Testament milieu clearly suggests, that one cannot depict or make images of God. This is a central feature of Judaism and to what extent is it related to the development of concepts in other religions of the ancient world remains a topic for other discussions. As we have further observed, strangely enough the New Testament speaks of loving the unseen God, while at the same time operating in a distinctively physical and bodily environment of Christ.

As we have seen the central question is, how can we love God, while at the same time realising the imagery around us as being defective in its ability to portray truth. Whether this is because we see things in a glass darkly or due to sin or anything is beside the point here. The commandment to love God seems completely crazy if one realises what is Jesus or anyone else really asking from us. To love something we have not seen. As we have argued earlier, we can explain all these things be reference to various situations of love. That God loves us, and therefore this would simplify matters for us returning our love for him. But again this is beside the point here also. Our central thesis that we offer at the end is that loving the "unseen God" means loving all that is visible and therefore "seen" if the image and its prototype are indeed "essentially related". Further we argue that a close proximity between image and protype does not risk conflation or mixing of the two, because there is a distance between image and prototype bridged by love and freedom, which paradoxically serves to preserve the autonomy of the two.

As we have observed, the tradition related to the image and the prototype is a tradition of two tendencies both present in the fathers of the church. Either there is a tendency to increase the difference between image and prototype or there is tendency to decrease the difference, and both tendencies have a serious relationship with Christology and other concerns.

Why is the image so important for our thesis? Because, understanding the nature of the image enables us to understand the identity and character of what is invisible or "unseen". Given the observations of Gregory of Nazianzus and others, one can state, that

all reality is unseen and invisible, if for no other reason than because it is defragmented by sin. Here "seeing" is not simply seeing the image but seeing its essence or substance and therefore seeing it as a true image, since an image has to perfectly correspond to its substance if truth is to prevail and the image is to be true. But importantly, for Gregory, no reality can be truly identified with God not only because of sin, but because of the nature of the distance between image and prototype otherwise we would be able to identify Gods essence by virtue of observing his image. This problem of Gods essence and his expression seriously complicated for the fathers of the church their meditation on the intimacy of image and prototype.

Thus regardless of sin, one is simply jettisoned into a world of images where it seems there is no hope in discovering their prototypes and therefore objectivity and truthfulness. Loving the invisible and "unseen" would logically be the only way how to escape. Loving the invisible God would be a guarantee of one not identifying God or any other form of truth with something that simply cannot bear its substance and truth. This is obviously the Judaic concern for not associating God with any picture or living thing.

However, the problem is that we are supposed to not only worship but to love the Unseen God, and this love is beyond imagery and substance. Simply stating that one learns how to love the Unseen God by reference to his activity and by the love of our neighbour or enemy or what have we, is not a final argument even though it is true that loving our neighbour is a pedagogical form of how to learn to love God. There is a reason for the commandment to respect God coming before other commandments. So even technically and abstractly we must learn how to love (unseen) God and then "deal with other loves".

Perhaps as we suggest the way out of this conundrum is to state, that images and visibility are moving categories. Moving categories imply freedom and freedom implies love. The question would then be not how to love the invisible or visible, the unseen and seen, but to be "open" to reality as such. This openness is suggested by fathers such as Gregory of Nazianzus, and is called contemplation. **Simply stated one worships and loves the invisible and unseen God, by virtue of jettisoning ones subjective apriori imagery (that had formed a stratum in his mind or heart) and *being open to imagery* that is around him or her. There is an obvious paradox here. Imagery looses its destructive and relative nature only by not becoming static residue in our minds and stored by our own subjective and limited abilities underlined by sin, which prevents us from loving objectively and being open to the images of love sent from God himself into his creation. Creation is thus an image of love, which we however limit and delineate according to our own subjective imagery and therefore logically a liberation needs to occur into an unseen image [of God].**

Therefore the image and visibility lose their truth not simply by their distance or proximity to their substance or prototype, but by virtue of how we arrange them and direct their natural movements and dynamism. This of course needs to be done by an acknowledgement of freedom which is the mark of love and means that we do not give our own content to the image we encounter. The world and creation is full of moving images and this movement is the primary vehicle for the way how we link image to prototype, person to substance and love with the unseen. Thus paradoxically loving the Unseen God means loving the Seen God in this respect.

Here we can also state, that in this sense the image is a communal event, if communion implies the freedom of movement and love between people amongst themselves and Christ. The prime unity of image and prototype is offered by the Eucharist, which is a sacrament related to what we stated above.

Many discussions about the Eucharist, speak of the Eucharist in static terms. There is an analysis of what the Eucharist is or is not. However, usually, there is no emphasis on the Eucharist and movement relating to the work of the Holy Spirit. The Eucharist is not only linked to the moment when it becomes the body and blood of Christ but to the general movement of love before the Eucharist and after it. A fact not realised by those entering discussions in the Covid crisis, who think that the Eucharist is something happening only

in one particular moment and that therefore one can clean the spoon at will since this is not related to the Eucharist.

Here there is a possibility of a more complex understanding of love. The Eucharist is also a movement, since it is based on the Incarnation of Christ. This Incarnation is of a historical nature and occurred historically, which clearly demonstrates that it is a movement in time. It is not a metaphysical event not seen, if time is understood as real. The central idea here is that the Eucharist is a movement of love. Love cannot be limited to one point or aspect but is a feature of movement it is dynamic. This dynamic nature of love implies that it cannot dwell on one feature or substance or image or aspect. This means that the age all problem of the relationship between image and substance etc., is relativized, since even if we disregard the sinfulness of creation and all that goes with it, love is not entrapped in one image or substance or anything of this sort. This essentially means that one can love the "Unseen", since this unseen is not limited by any particular image or manifestation in creation but at the same time, all the imagery available to our perception is relevant to this love of the Unseen, since this love is primarily related to the movement of all reality. Reality and time as moving images enable us to love. This incorporates all the objects, images and physicality of reality.

The other effect of love is that it substantiates all things around us. It helps to affirm each substance as substance because of the dynamic of love.

Sources and Refrrences

Sources

1. Babylonian Talmud (1961) — Babylonian Talmud, *Shabbat*, Soncino press, 1961.
2. Chumash with Targum Onkelos, Haphtaroth, and Rashis commentary (1934) — Chumash with Targum Onkelos, Haphtaroth, and Rashis commentary / Transl. by Rabbi A. M. Silbermann and Rev. M. Rosenbaum. Jerusalem: Bereshith, 1934.
3. Browne, Swallow (1894) — *Gregory of Nazianzus.* Fifth theological Oration, XXXI / Transl, by Ch. G. Browne, J. E. Swallow // Nicene and Post-Nicene Father. Second Series. Vol. 7 / Ed. by Ph. Schaff, H. Wace. Buffalo: Christian Literature Publishing company, 1894.
4. Gallay (1978) — *Grégoire de Nazianze.* Discours, 27–31 // *Grégoire de Nazianze.* Discours Théologiques / Ed. par Paul Gallay. Paris: Les éditions du Cerf, 1978.
5. Gregory of Nazianzus: *Carmina — Gregory of Nazianzus.* Carmina. Liber I. Poemata Theologica. Sectio I. Peomata Theologica, 60–69 // PG 37. P. 420–421; Carmina 1. 2. 34. 27–30 // PG 37. P. 947; Carmina II. Historica, Sectio I: *Peomata de Seipso*, 35 // PG 37. P. 1264.
6. Gregory of Nazianzus: *Oration 6 — Gregoire de Nazianze.* Oration 6 // *Gregoire de Nazianze.* Discours 6–12 / Inrod., texte critique, trad. et notes par M.-A. Calvet-Sebasti // Sources Chrétiennes. 405. Paris, 1995.
7. Horos of the Iconoclast Council — Horos of the Iconoclast Council of Hiereia // Mansi 13, 261DE.264A-C.
8. Nicephorus of Constantinople: *Apologeticus Maior — Nicephorus of Constantinople.* Apologeticus Maior pro sacris imaginibus // PG 100, 533–832.
9. Nicephorus of Constantinople: *Antirrhetici — Nicephorus of Constantinople.* Antirrhetici tres adversus Constantinum Copronymum // PG 100. 205–534.
10. Norris (1991) — *Norris F. W.* Faith Gives Fullness to Reasoning // The Five theological orations of Gregory of Nazianzen, Introduction and Commentary / Transl. by L. Wickham, F. Williams. Brill, 1991.
11. Reynolds (2011) — *Gregory of Nazianzus.* Five Theological Orations / Transl. by St. Reynolds. Estate of Stephen Reynolds, 2011.
12. Sextus: Against the Physicists, I 78 ff. // Meijer P. A., *Stoic Theology*, Eburon Delft, 2007.

References

13. Baranov (2009) — *Baranov V.* The Doctrine of the Icon-Eucharist for the Byzantine Iconoclasts // Studia Patristica. 2009. Vol. 44. P. 41–48.

14. Barber, Papaioannou (2017) — Michael Psellos on Literature and art: A Byzantine perspective on Aesthetics / Ed. by M. Barber, S. Papaioannou. University of Notre Dame Press, 2017.

15. Clines (1968) — *Clines D. J. A.* The Image of God in Man // Tyndale Bulletin. 1968. No. 19. P. 63–103.

16. Damasio (1994) — *Damasio A.* Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain. New York: Penguin books, 1994.

17. Gero (1975) — Gero S. The Eucharistic Doctrine of the Byzantine iconoclasts and its Sources // Byzantinische Zeitschrift. 1975. No. 68. P. 4–22.

18. Gilbert (2001) — *Gilbert P.* On God and Man: The poetry of St. Gregory of Nazianzus. New York: St. Vladimir's seminary press, 2001.

19. Goncharko, Goncharko (2017) — Goncharko O. Yu., Goncharko D. N. A Byzantine Logicians „Image" within the second Iconoclast Controversy. Nikephoros of Constantinople // Scrinium. 2017. No. 13. P. 291–308.

20. Erismann (2016) — *Erismann Ch.* Venerating likeness: Byzantine iconophile thinkers on Aristotelian relatives and their simultaneity // British Journal for the History of Philosophy. 2016. No. 24 (3).

21. LeClerq (1960) — *LeClerq J.* The Love for Learning and the Desire for God / Transl. by C. Misrahi. New York: Fordham university press, 1960.

22. Malaty, Fr. Tadros, Y., *Christ in the Eucharist*, Third edition, 2001, Coptic Orthodox Christian Center, Orange, California.

23. Meijer (2007) — *Meijer P. A.* Stoic Theology. Eburon Delft, 2007.

24. Nietzsche (2001) — *Nietzsche F.* The Gay science, Cambridge texts on the history of philosophy. Cambridge University press, 2001.

25. Neusner (2003) — *Neusner J.* On the Pharisaic tradition in the time of Jesus. „From Politics to Piety", The emergence of Pharisaic Judaism. Wipf and Stock publishers, Eugene, Oregon, 2003.

26. Norris (2006) — *Norris F. W.* Gregory contemplating the beautiful: Knowing human misery and divine mystery through and being persuaded by images // Gregory of Nazianzus Images and Reflections / Ed. by J. Børtnes and T. Hägg. Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, 2006. P. 19–37.

27. Padilla (2016) — Padilla E. Embodied Love: Explorations on the imago Dei, in the Caribbean Latina Theology, of Ada María Isasi-Díaz // Perspectivas. 2016. No. 13. P. 45–67.

28. Papaioannou (2011) — *Papaioannou S.* Michael Psellos on friendship and Love: erotic discourse in eleventh- century Constantinople // Early Medieval Europe. Oxford: Blackwell, 2011. No. 19(I). P. 43–61.

29. Plantinga (1980) — *Plantinga A.* Does God have a nature? Milwaukee: Marquette University press, 1980.

30. Ricœur (2004) — *Ricœur P.* Memory, History, Forgetting / Transl. by K. Blamey, D. Pellauer. Chicago: Chicago University press, 2004.

31. Rosenberg, Rosenberg (2001) — *Rosenberg I. M., Rosenberg Y. L.* "Cain Rose up Against His Brother Abel, and Killed Him", Murder or Manslaughter? // The Georgia journal of international and comparative Law. 2001. Vol. 30:37. P. 37–70. URL: https://digitalcommons.law.uga.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1373&context=gjicl (дата обращения: 24.01.2022).

32. Steinmetz (2012) — *Steinmetz M.* Thoughts on the Experience of God, in the theology of Karl Rahner: Gifts and Implications // Lumen et Vita. 2012. Vol. 2.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

Диакон Николай Серебряков

Критика документальной и других рационалистических гипотез происхождения Пятикнижия в русской библеистике второй половины XIX — начала XX вв.

УДК 27-242.4:27-277
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_69

Аннотация: В статье представлен краткий обзор трудов отечественных библеистов 2-й пол. XIX — нач. XX вв., посвященных критике рационалистических гипотез происхождения Пятикнижия (в первую очередь, документальной гипотезы). Рассматриваются подходы отечественных ученых к изучению Пятикнижия и результаты их исследований. На ряде примеров проводится сравнение этих подходов и результатов с тем, что пишут по данной теме современные зарубежные библеисты. Несмотря на существенное различие исследовательских парадигм отечественных дореволюционных библеистов и современных зарубежных исследователей Пятикнижия, последние часто приходят к тем же выводам, что и первые, и уже в свою очередь критикуют документальную гипотезу (в классическом изложении Ю. Велльгаузена), хотя и не отказываются от общего критического подхода к происхождению Пятикнижия. Данные примеры согласия в выводах свидетельствуют о том, что труды отечественных библеистов 2-й пол. XIX — нач. XX вв. не потеряли свою актуальность. Это обусловлено тем, что дореволюционные ученые основывали свои выводы на тщательном историко-филологическом анализе библейского текста. И, что важно, они сумели при этом сохранить приверженность традиционным христианским воззрениям на Пятикнижие. Скептическое же отношение некоторых представителей современной отечественной библеистики к работам своих предшественников связано не с тем, что последние использовали неверную методологию или устаревшие данные, а в первую очередь с тем, что их воззрения на Св. Писание не вписываются в рамки господствующей сейчас в библеистике рационалистической парадигмы.

Ключевые слова: Пятикнижие, Ветхий Завет, Священное Писание, русская дореволюционная библеистика, библейская критика, документальная гипотеза.

Об авторе: **Диакон Николай Станиславович Серебряков**
Кандидат геолого-минералогических наук, доцент кафедры библеистики Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского университета.
E-mail: nikserebr@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7392-623X

Для цитирования: *Серебряков Н., диак.* Критика документальной и других рационалистических гипотез происхождения Пятикнижия в отечественной библеистике второй половины XIX — начала XX вв. // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 69–85.

Финансирование: Статья подготовлена в рамках проекта «Документальная гипотеза в контексте современных теорий происхождения Пятикнижия» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

Автор благодарит за обсуждение материала статьи коллег по проекту: М. А. Скобелева, М. В. Виноградова, А. В. Ложкина, И. А. Фридмана, И. А. Хангиреева (ПСТГУ) и А. В. Лаврентьева (Институт лингвистики и межкультурной коммуникации Первого МГМУ им. И. М. Сеченова).

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Deacon Nikolay Serebryakov

A Critique of the Documentary and Other Rationalist Hypotheses of the Origin of the Pentateuch in Russian Biblical Scholarship of the Second Half of the 19th and Early 20th Centuries

UDK 27-242.4:27-277
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_69

Abstract: The article presents a brief overview of the works of Russian biblical scholars of the second half of the 19th to early 20th centuries, dedicated to the criticism of rationalistic hypotheses of the origin of the Pentateuch (primarily the documentary hypothesis). The approaches of Russian scholars to the study of the Pentateuch and the results of their research are considered. A number of examples compare these approaches and results with what modern foreign biblical scholars write on this topic. Despite the significant difference between the research paradigms of domestic pre-Revolutionary biblical scholars and modern foreign researchers of the Pentateuch, the latter often come to the same conclusions as the former, and in turn criticize the documentary hypothesis (in the classical presentation of J. Wellhausen), although they do not abandon the general critical approach to the origin of the Pentateuch. These examples of agreement in the conclusions indicate that the works of Russian biblical scholars of the 2nd half of the 19th to early 20th century have not lost their relevance. This is due to the fact that pre-Revolutionary scholars based their conclusions on a thorough historical and philological analysis of the biblical text. And, importantly, they managed to maintain their adherence to the traditional Christian views on the Pentateuch. The skeptical attitude of some representatives of modern domestic biblical studies to the works of their predecessors is not due to the fact that the latter used the wrong methodology or outdated data, but primarily to the fact that their views on Holy Scripture do not fit into the framework of the rationalistic paradigm that is currently dominant in biblical studies.

Keywords: Pentateuch, Old Testament, Scripture, Russian pre-Revolutionary biblical scholarship, biblical criticism, documentary hypothesis.

About the author: **Deacon Nikolay Stanislavovich Serebryakov**
Ph. D. in Geological and Mineralogical Sciences, Associate Professor of the Department of Bible Studies of Faculty of Theology at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.
E-mail: nikserebr@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7392-623X

For citation: Serebryakov N., deacon. A Critique of the Documentary and Other Rationalist Hypotheses of the Origin of the Pentateuch in Russian Biblical Scholarship of the Second Half of the 19th and Early 20th Centuries. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 69–85.

Financing: The article was prepared in the framework of the project "Documentary hypothesis in the context of modern theories of the origin of the Pentateuch" with the support of the Fund for Development of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

Начиная с XVI в. в связи с применением историко-филологического метода к библейским текстам в Западной Европе появляются многочисленные рационалистические гипотезы происхождения Пятикнижия, в которых отвергается традиционное представление о пророке Моисее как авторе первых пяти книг Библии и утверждается их значительно более позднее происхождение[1]. Наиболее авторитетной и признанной стала сформулированная во второй половине XIX в. немецким ученым Юлиусом Велльгаузеном (1844–1918) документальная гипотеза[2], согласно которой текст Пятикнижия был составлен из разновременных четырех документов (Яхвист — J, Элохист — E, Девтерономист — D и Священнический кодекс — P) и окончательно отредактирован лишь после Вавилонского плена [Велльгаузен, 1909][3]. Данная гипотеза (хотя и в сильно модифицированном виде) до сих пор является основной в научной библеистике (см., напр.: [Albertz, 2018]).

Став известными в России преимущественно с начала XIX в., указанные рационалистические гипотезы и в целом историко-критическая библеистика[4] были восприняты в Русской Православной Церкви как явный вызов церковной традиции, который требовал ответа. И если в 1-й половине XIX в. отечественная богословская школа (в том числе и в области библеистики) находилась только в стадии зарождения и пока еще не могла дать этот ответ (а первые попытки применения научного историко-филологического метода к Св. Писанию были весьма болезненными; см.: [Сухова, 2014]), то уже к концу XIX в. православные библеисты, представители различных духовных школ (в первую очередь, Санкт-Петербургской, Московской, Киевской и Казанской академий) оказались вполне способными ответить на вызов «отрицательной критики». Можно сказать, что формулирование ответа на вызов рационализма способствовало быстрому развитию библейской науки в русских духовных школах. Ведь дискутируя с представителями библейской критики, отечественным библеистам приходилось и глубоко прорабатывать многочисленную западную научную литературу (как критического плана, так и консервативного), и осваивать историко-филологический метод, которым пользовались их западные коллеги (куда входили и тщательный филологический анализ древнееврейского текста и различных переводов Библии, и методы археологических исследований,

[1] Стоит отметить, что критика авторства пророка Моисея появилась еще в первые века по Р. Х., в частности у неоплатоника Порфирия (III в.; см. слова Порфирия на эту тему в: [Ранович, 1990, 369]). В начале второго тысячелетия подлинность ряда фрагментов Пятикнижия отвергали раввины Исаак бен-Иазос (XI в.) и Авраам ибн Эзра (XII в.). Одними из первых среди христиан, кто высказал сомнения по поводу традиционных представлений об авторстве и датировке Пятикнижия, были протестант Андреас Боденштейн из Карлштадта (1520) и католик Андреас Мазиус (1574). Позже об этом писали кальвинист Исаак де ла Перейр (1655) и католический библеист Ришар Симон (1678; о нем: [Райзер, 2011]) и др. Недвусмысленно свои сомнения в авторстве пророка Моисея высказал и один из основателей библейской рационалистической критики Томас Гоббс (1651) (Гоббс, 2001, 259–260), а за ним и Барух Спиноза (1670) (Спиноза, 2015, 105–114). Обзор истории представлений о происхождении Пятикнижия см., напр., в: [Тантлевский, 2000, 32–80; Фридман Р., 2011, 21–46 и др.]

[2] Также используется название «документарная гипотеза». Эта гипотеза существовала и до Велльгаузена, но он дал ей классическую формулировку, которая практически в неизменном виде просуществовала до 70-х гг. XX в.

[3] Велльгаузен рассматривал Пятикнижие вместе с книгой Иисуса Навина, которые составляют т. наз. Шестикнижие. Указанные источники датируются Велльгаузеном так: объединенный JE (называемый им «иеговистом») — периодом монархии до уничтожения Северного царства (X–VIII вв.), D — временем реформы царя Иосии (621 г.), P — временем вавилонского плена или сразу после него (около 500). Окончательный свой вид Пятикнижие получило около 400 г. до Р. Х. [Велльгаузен, 1909, 11, 412–419].

[4] В связи с тем, что представители такой библеистики отрицали многие традиционные христианские представления о Св. Писании, в русской дореволюционной литературе, как и у некоторых консервативных западных авторов XIX в., это направление называлось «отрицательной библейской критикой» (см., напр.: [Елеонский Ф., 1899, 67; Рыбинский, 1908, 612]; ср.: «negative criticism» — [Smith, 1868, 377]).

и сравнительное изучение памятников древневосточной письменности и др.). Все это привело к тому, что к XX в. российская библеистика вполне вышла (пусть не в количественном, но в качественном плане) на мировой уровень того времени[5]. И при этом ее важной особенностью было не только глубокое освоение указанного историко-филологического метода (чему способствовали, в том числе, стажировки в европейских университетах, слушание там лекций ведущих библеистов, работа в библиотеках, участие в археологических раскопках и проч.; см.: [Сухова, 2007; Сухова, 2012]), но и укорененность в церковной традиции, благодаря чему был осуществлен определенный синтез историко-филологического метода с традиционным христианским подходом к Библии[6].

Уже начиная с середины XIX в.[7] в России стали публиковаться работы, в которых как опровергались «доказательства» позднего происхождения первых пяти книг Библии, так и выдвигались аргументы в пользу глубокой древности этих книг в целом, и авторства пророка Моисея в частности (при этом не исключались определенные изменения текста, неизбежно появляющиеся в ходе многовековой истории существования первых пяти книг Библии[8]). Конечно, в основном русские библеисты следовали наработкам западных библеистов-традиционалистов (как католиков, так и протестантов)[9], но со временем к этим наработкам стали добавляться уже собственные наблюдения и анализ. И, главное, в отечественных работах делалось обобщение многочисленных западных исследований по данной теме именно с православной точки зрения. Охват используемой литературы был весьма широким: отечественные

[5] Безусловно, еще многое в отечественной библеистике было неблагополучным. Сами русские библеисты того времени это понимали и достаточно критически отзывались о ситуации в данной области богословской науки (см., напр., [Елеонский Ф., 1884, 277–278; Жданов, 1913–14, 15, 17, 22]). Но все же отдельные отечественные исследования стояли вровень с разработками западных коллег. Эту ситуацию, напр., так описывал профессор СПбДА свящ. А. П. Рождественский в рецензии на книгу архим. Феофана (Быстрова) о Тетраграмме: «Под влиянием неблагоприятных для нашей библейской науки условий русская литература, относящаяся к этой области, представляет своеобразное явление. В то время как у нас не имеется ни одного полного комментария к Библии, совсем нет ученых толкований на некоторые отдельные книги Библии, и желающий познакомиться с ними более или менее основательно должен обращаться к немецким или английским пособиям, — в то же время у нас иногда появляются исследования по самым специальным вопросам библейской науки, которые сделали бы честь и не столь бедной, как наша, литературе» [Рождественский, 1905, 406].

[6] Конкретные примеры такого синтеза в отношении ветхозаветной библеистики рассмотрены в: [Юревич, 2002; Тепляшин, 2009; Ириней Пиковский, 2016] и др.

[7] Переломный характер того времени связывают с разными причинами: с выходом в свет написанной еще в 1845 г. записки свт. Филарета Московского «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славенского переводов Священного Писания» [Филарет Дроздов, 1858], с разрешением в 1856 г. возобновить перевод Библии на русский язык, с новым академическим уставом 1869 г., с учреждением с 1859 г. поощрительных премий за научные труды и др. [Елеонский Ф., 1901, 633–638; Мень, 1987, 278].

[8] Небольшие поздние вставки в текст Пятикнижия (Быт 13:18; Быт 36:31–43; Исх 16:35; Втор, гл. 34) допускал, в том числе, и свт. Филарет Московский в своем известном толковании на книгу Бытия [Филарет Московский, 1819, Ш] (то же и в последнем прижизненном издании 1867 г.). Из русских библеистов самое большое количество поздних вставок принимал, видимо, доцент МДА А. А. Жданов: «Моисею не принадлежит конец Пятикнижия — последние три или четыре главы Второзакония; а также есть позднейшие пояснительные вставки в самом тексте Пятикнижия. Прибавление сделано с целью дополнить историю Моисея сведениями о его последних распоряжениях, смерти и погребении. Вставки, по большей части, можно объяснить внесением в текст замечаний, первоначально кем-либо помещенных на полях древних манускриптов, или же намеренными дополнениями писателей, живших немного спустя после Моисея» [Жданов, 1913–1914, 147].

[9] Например, часто использовались такие работы (в хронологическом порядке): [Hengstenberg, 1839; Kurtz, 1846; Hävernick, 1856; Smith, 1868; The Holy Bible, 1871; Keil, 1873; Keil, Delitzsch, 1885; Vigouroux, 1887; Martin, 1886–1889; Lex Mosaica, 1894; Hummelauer, 1895; Hummelauer, 1901; Robertson, 1896; Green, 1896; Cornely, 1897].

ученые ссылались на публикации на латинском, немецком, английском, французском, итальянском, голландском и прочих языках[10]. Используя обзоры публикаций из работ западных авторов, русские ученые даже дополняли их, тем самым показывая свои эрудированность и основательность в изучении темы[11]. При несомненной опоре на исследования западных ученых, русские библеисты не следовали за ними слепо, а критически их оценивали и сравнивали, используя из них лишь наиболее обоснованные аргументы или же, отвергнув все имеющиеся там объяснения, предлагали свои собственные[12].

К 1917 г. отечественных публикаций (статей и монографий) на тему происхождения Пятикнижия насчитывалось уже около сотни (не считая переводы работ западных консервативных библеистов). Критические высказывания отечественных авторов в отношении документальной и прочих рационалистических гипотез можно найти как в специальных апологетических работах (напр.: [Елеонский Ф., 1871–1873; Елеонский Ф., 1899а; Елеонский Ф., 1899б; Смирнов, 1887; Покровский, 1890; Глаголев С., 1899; Царевский, 1889; Лопухин, 1895; Елеонский Н., 1904; Рыбинский, 1908] и др.), так и в сугубо научных трудах, касающихся конкретных тем Ветхого Завета (напр.: [Елеонский Н., 1872–1873; Юнгеров, 1880; Дагаев, 1898; Феофан Быстров, 1905; Леонардов, 1903; Леонардов, 1904; Глаголев А., 1912; Глаголев А., 1914; Введенский, 1914]) или же отдельных ветхозаветных книг (напр.: [Юнгеров, 1897; Бродович, 1901]). Многие аргументы против рационалистических гипотез суммировались в различных учебных пособиях и словарях (напр.: [Михаил Лузин, 1899[13]; Властов, 1879; Жданов, 1913–1914[14]; Рыбинский, 1905; Юнгеров, 1907]. Даже в рецензиях на труды коллег отечественные ученые старались дополнить или исправить друг друга, чтобы ни один аргумент, подтверждающий подлинность Пятикнижия, не остался без внимания и, наоборот, чтобы слабые аргументы не использовались при защите авторства пророка Моисея[15].

Главной причиной неприятия православными библеистами гипотез библейской критики относительно Пятикнижия являлся очевидный для людей того времени факт, что в основании данной критики с самого начала находился рационализм

[10] Работы на всех указанных языках использовал, напр., архим. Феофан (Быстров) в своем труде о Тетраграмме (см.: [Рождественский, 1906, 407–408]).

[11] Так, тот же архим. Феофан (Быстров) «находит возможность дополнять даже отличающиеся своею тщательностью и полнотой списки литературы немецких ученых» [Рождественский, 1906, 408].

[12] Уже одна из первых отечественных работ на эту тему — будущего профессора (тогда доцента) СПбДА Ф. Г. Елеонского — характеризуется таким критическим анализом используемой литературы в отношении не только представителей отрицательного направления, но и авторов-традиционалистов (напр.: [Елеонский Ф., 1873, 695–698 и далее]). Сам Ф. Г. Елеонский свой подход к работе библеиста описывал так: «Богатство западных комментариев не освобождает русского экзегета от напряженного собственного труда. Недостаточно только прочитать два-три западных комментария, чтобы при их руководстве составить свой собственный. Нужно наперед самому экзегету тщательно изучить ветхозаветный памятник, пользуясь хотя тем богатым материалом, какой собран в западных комментариях; это изучение должно состоять в знакомстве, по крайней мере, с еврейским и греческим текстами, в изучении оснований для такого или иного понимания известного места, в поверке и оценке этих оснований, в отделении общепризнанного и доказанного наукою от предполагаемого тем или другим экзегетом, в уяснении цели или назначения каждого из делаемых объяснений и т. п. Если экзегет не берет на себя подобного труда, то и сам он, и читатель не могут быть уверены в том, что в комментарии сообщаются верные, основательные сведения, служащие к надлежащему пониманию священных книг» [Елеонский Ф., 1877, 762], см. также [Елеонский Ф., 1884, 278].

[13] Это публикация лекций, составленных в начале 2-й пол. XIX в.

[14] Это публикация лекций, составленных в 1891–1893 гг.

[15] См., напр.: [Елеонский Ф., 1877]. Также см. критику некоторых предположений А. П. Лопухина в [Введенский, 1914, 76, сн. 2] и др. Отечественные библеисты критически оценивали даже взгляды родоначальника библейской науки в России — свт. Филарета Московского, не соглашаясь с некоторыми его высказываниями, изложенными в «Записках на книгу Бытия» (см., напр.: [Юнгеров, 1907, 63]).

с характерным для него непризнанием богодухновенности Священного Писания[16] и отрицанием описанных в Библии событий, лиц и особенно чудес[17] («чудобоязнь», по выражению еп. Михаила (Лузина) [Михаил Лузин, 1899, 10, 77–78]). На это указывают как обзоры истории возникновения историко-критических гипотез, представленные в [Елеонский Ф., 1971, 616–640; Елеонский Н., 1904, 5–16; Леонардов, 1903, 248–267; Леонардов, 1904, 591–612; Юнгеров, 1907, 33–53; Рыбинский, 1908, 575–613 и др.], так и прямые высказывания самих творцов этих гипотез[18]. В качестве примера такого высказывания можно привести слова одного из основоположников документальной гипотезы Вильгельма М. Л. де Ветте из его известной книги «Очерки к введению в Ветхий Завет» (1806–1807): «Наши исследования доказали, что Пятикнижие с начала до конца содержит, с одной стороны, мифы, т. е. зачастую полностью вымышленные писателями и традицией фантастические и сверхъестественные истории, и, с другой стороны, ненадежные, колеблющиеся, частично противоречащие друг другу старые легенды. Особую группу составляют юридические мифы, т. е. законы и установления более поздней эпохи, которые, по ставшей уже обычаем фикции, приписываются Моисею и привязываются к биографии Моисея. Если среди этих мифов и ненадежных, противоречивых легенд подчас обнаруживаются сообщения, имеющие как будто вид подлинной традиции, то это все же не спасает репутацию Моисеева повествования, ибо они единичны. Кроме того, способ их использования как авторами отдельных эпизодов, так и компиляторами тоже придает им мифический характер. Они настолько поглощены мифами, что и сами не могут считаться исторически истинными. Даже те ветхозаветные сообщения, которые исторически правдивы, рассматривались и истолковывались как мифы; мы должны рассматривать их и обращаться с ними подобным же образом. Пятикнижие предстает перед нами теперь как целое, и не только потому, что какой-то составитель так его скомпоновал, а потому, что оно является коллективным продуктом господствовавшего в определенный период способа изложения и обработки древней истории. Как целое, однако, оно имеет, в конечном счете, мифологическое значение; равным образом и коренится оно в мифологической почве. Нигде мы не находим в нем твердой исторической основы. Авраам, Иаков, Иосиф, исход из Египта, законодательство — все эти важнейшие моменты поглощены мифами и подчинены законам мифологии» [Де Ветте, 1964, 304–305]. Очевидно, что после таких слов остальное в работе данного автора и его последователей будет читаться христианами без симпатии[19].

Дополнительной (но напрямую вытекающей из предыдущей) причиной неприятия отечественной библеистикой указанных гипотез происхождения Пятикнижия

[16] Представления дореволюционных отечественных богословов о богодухновенности Библии кратко рассмотрены в: [Юревич, 2005].

[17] Ср.: [Глаголев С., 1899, 330–331].

[18] Об этом же открыто говорилось и русскими переводчиками библейско-критических работ в нач. XX в. (напр., Н. М. Никольским в предисловии к книге [Велльгаузен, 1909] на стр. XII), а потом уже в советской атеистической литературе XX в. (напр., очень характерно указание на это даже в краткой аннотации на обороте титульного листа книги советского востоковеда И. Ш. Шифмана «Ветхий Завет и его мир»: «На основе анализа древнееврейских текстов, вошедших и не вошедших в канон, он доказывает несостоятельность тезиса о богодухновенности Библии, рассказывает историю Ветхого завета, составленного из соответствующим образом препарированных древнеизраильскими жрецами памятников литературы и общественной мысли древней Передней Азии» [Шифман, 1987, 5].

[19] Однако в менее явных случаях использование при оценке библейских исследований таких слишком общих критериев, как рационализм и непризнание богодухновенности Писания, не всегда возможно, т. к. западные библеисты по-разному понимали и рационализм, и богодухновенность, тем более, некоторые из них являлись ревностными христианами, жившими согласно Евангелию, и поэтому их никак нельзя обвинить в непризнании богодухновенности Писания (см., напр.: [Жданов, 1913–14, 23]). Более того, как видно из примеров полемики в отечественной дореволюционной духовной печати, иногда один автор мог обвинить в рационализме другого только лишь за то, что тот придерживается других взглядов на какую-либо частную проблему (см., напр.: [Мышцын, 1902]).

стала их жесткая связь (особенно в работах того же Велльгаузена[20]) с гипотезой естественного, эволюционного развития ветхозаветной религии (см., напр.: [Елеонский Ф., 1899а, 987–989; Леонардов, 1904, 601–604; Елеонский Н., 1904, 9–16; Юнгеров, 1907, 47–49; Введенский, 1914, 18–21] и др.). В рамках этой гипотезы предполагается, что более простые и естественные формы религиозного культа должны предшествовать более сложным и более искусственным, и поэтому тот вид религиозного поклонения в израильском народе (в том числе характеризующийся жесткой централизацией культа), который описывается в Пятикнижии, не мог появиться одномоментно при пророке Моисее, а постепенно формировался в течение многих веков (вплоть до полной кодификации законов о культе около 400 г. до Р. Х.[21]) и зависел от многих исторических обстоятельств (появление монархии, гибель Израильского царства, Вавилонский плен, усиление роли жречества после плена и т. д.). А значит, и текст Пятикнижия складывался на протяжении всего этого времени, «в полном соответствии со стадиями развития, указываемыми историей» [Велльгаузен, 1909, 11]. Как резюмировал этот подход Д. С. Леонардов, «Велльгаузен в своей теории хотел дать торжественное свидетельство, что натуральный процесс религиозного развития человечества — вот единственно возможный источник содержания Библии» [Леонардов, 1904, 601–602].

Однако отечественные библеисты не останавливались на констатации мировоззренческого конфликта, но также старались показать, что и с научной точки зрения у данных гипотез происхождения Пятикнижия есть много слабых мест.

Критика указанных гипотез велась по двум направлениям: с одной стороны, отечественные библеисты опровергали аргументы отрицательной критики, а с другой, сами указывали на факты, свидетельствующие о древности Пятикнижия и об авторстве пророка Моисея.

Так, русскими библеистами подробно разбирались такие известные аргументы библейской критики (якобы указывающие на позднее происхождение Пятикнижия и на многочисленность его авторов), как: употребление разных имен Божиих в разных частях текста Пятикнижия (и связанное с этим различие в языке и содержании этих частей) [Юнгеров, 1880, 398–400; Елеонский Н., 1904, 95–100; Юнгеров, 1907, 75–91; Феофан Быстров, 1905, 168–208; Жданов, 1913–14, 111–113 и др.]; исторические и географические анахронизмы (подр. в: [Елеонский Ф., 1871, 935–957; Елеонский Ф., 1872, 303–320, 574–621; Елеонский Ф., 1873, 692–730, 425–437; Юнгеров, 1907, 54–74, 94–96; Жданов, 1913–14, 114–144]; более кратко в: [Елеонский Н., 1904, 100–106]); повторы сюжетов или противоречия между сюжетами [Юнгеров, 1907, 91–93; Жданов, 1913–1914, 106–107] (в частности, различия постановлений закона во Второзаконии и в предыдущих книгах [Юнгеров, 1907, 97–100; Жданов 1913–14, 144–147; Глаголев А., 1912, 356–361]) и т. д. Также рассматривались предполагаемые критикой несоответствия между постановлениями закона Моисея и фактами религиозной жизни евреев в периоды Судей и Царств (жертвоприношения по местам и делание изображений Бога [Елеонский Ф., 1873, 688–702; Елеонский Н., 1904, 43–57], имена израильтян, включающие в себя наименования языческих божеств [Елеонский Ф., 1900, 913–939] и т. д.) и несоответствия между постановлениями закона Моисея и писаниями пророков (якобы осуждение последними внешнего культа, напр., Ос 6:6, и др.) [Покровский, 1890, 75–80, 86–98; Елеонский Н., 1904, 19–26; Бродович, 1901, XLIV–XLV]. Наконец, показывалось несостоятельность утверждения об отсутствии письменности у Израиля времен пророка Моисея и, следовательно, отсутствии у евреев вообще каких-либо книг [Лопухин, 1895, 470–488; Елеонский Н., 1904, 78–85]; см. также: [Властов, 1879, 30–31; Елеонский Ф., 1899, 74–77].

[20] «В Пятикнижии находится три слоя законодательства и традиции, и задача заключается в том, чтобы поставить эти слои в порядке их исторической последовательности» [Велльгаузен, 1909, 324].

[21] «…мы стараемся проследить развитие, исходящее из пророчества, вплоть до его завершения в законе о культе» [Велльгаузен, 1909, 325].

Что же касается аргументов, которые приводят отечественные библеисты для подтверждения древности Пятикнижия, то таковыми являются следующие:

1. Так, обычным аргументом являлось указание на наличие многочисленных ссылок на Пятикнижие в более поздних по отношению к нему (с традиционной точки зрения) ветхозаветных книгах, таких как книги пророков Осии, Амоса, Исаии (первая часть), а также некоторые главы книги Судей, которые самими библейскими критиками того времени считались самыми древними среди всех ветхозаветных книг. Эти ссылки содержат указания на события, топонимы и лица Пятикнижия, а также прямые цитаты и аллюзии на него [Дагаев, 1898, 16–31; Елеонский Н., 1904, 26–39; Бродович, 1901, XXXIX–XLV; Юнгеров, 1907, 17–22]; см. также: [Покровский, 1890, 74–98; Елеонский Ф., 1899, С. 92–96]. В первую очередь, православные ученые приводят ссылки на «Священнический кодекс» (P), который Велльгаузен и др. считали самым поздним документом (VI–V вв. до Р. Х.). Попутно критиковались контраргументы сторонников библейской критики, объясняющих наличие этих ссылок (например, что это вообще не ссылки, или что они вставлены поздними редакторами, или же что, наоборот, «авторы» Моисеевых книг пользовались предшествовавшей им пророческой литературой и проч.) [Елеонский Ф., 1899, 988–999; Елеонский Н., 1904, 40–43].

2. Еще одним аргументом защитников подлинности первых пяти книг Библии было указание на архаичность языка и стиля Пятикнижия, что несвойственно, например, тем же пророческим книгам [Жданов, 1913–1914, 53–62; Елеонский Н., 1904, 75–77; Юнгеров, 1907, 33].

3. Также обращалось внимание на соответствие текста Пятикнижия (начиная с истории Авраама) историческим реалиям Древнего мира II тыс. до Р. Х., о которых не могли знать предполагаемые критиками «авторы» Пятикнижия середины I тыс. до Р. Х., но которые стали известны лишь начиная со 2-й пол. XIX в. по Р. Х. в связи с началом проведения археологических раскопок [Введенский, 1914, 435–437; Елеонский Ф., 1877, 711–712; Юнгеров, 1907, 26–29; Жданов, 1913–1914, 63–64; Елеонский Н., 1904, 37–38, 76–77]; см. также: [Лопухин, 1889, 231–735] и др.

Нельзя сказать, что абсолютно все аргументы отечественных библеистов выглядят убедительными[22], однако ими была достаточно аргументированно показана надуманность многих положений «отрицательной критики» в отношении Пятикнижия.

* * *

Спустя столетие обращаясь к работам отечественных библеистов XIX — нач. XX вв., можно поставить вопрос о пользе этих исследований для современного православного библеиста, в том числе в решении происхождения Пятикнижия. И часто ответ на этот вопрос является отрицательным: некоторые современные отечественные, в том числе православные ученые считают, что работы дореволюционных библеистов уже давно устарели и не могут сейчас принести никакой пользы. Ведь слишком много прошло времени, и наука ушла далеко вперед, обогатившись новыми методами и новыми

[22] Это понимали и сами ученые, поэтому они часто указывали на то, что их выводы имеют лишь предположительный характер и многое еще остается неясным. Так, напр., Ф. Г. Елеонский, резюмируя обсуждение культовой практики времен судей и первых царей, пишет следующее: «Мы видим, таким образом, что и в объяснениях богослужебной практики последующего за Моисеем времени, с точки зрения происхождения от него постановлений Второзакония о месте богослужения, остаются не вполне понятными некоторые обстоятельства. Ветхозаветные исторические памятники не объясняют, например, нам, почему ковчег завета во всё время правления пророка Самуила и Саула оставался в доме Аминадава и не был перенесен в силомскую скинию, или — почему, например, Давидом не была перенесена из Гаваона в Иерусалим скиния Моисея. Но в виду недоумений, возбуждаемых этими обстоятельствами, мы не можем, однако, остановиться и на выводе критики, так как при этом возникает, как мы видели, весьма много недоумений, устраняемых только посредством совершенно произвольного предположения» [Елеонский Ф., 1873, 701–702].

знаниями, без учета которых трудно себе представить современное исследование[23]. Однако, как представляется, это не совсем так, по крайней мере в отношении работы с текстом Писания, что, как и прежде, является основой в исследовании библеиста. И это хорошо видно хотя бы по тем выводам, которые делает современная западная библеистика касательно происхождения Пятикнижия и которые часто согласуются с тем, о чем писали русские дореволюционные богословы. Ниже приводятся некоторые примеры такого согласия результатов.

1. Как известно, основой разделения текста Пятикнижия на источники (документы) явилось возникшее еще в XVIII в. и связанное с именами Жана Астрюка и Хеннига Виттера предположение о том, что в разных источниках используются разные имена Бога: Элохим и Тетраграмматон. Эти источники впоследствии получили название «Элохист» и «Яхвист». Такой способ разделения текста Пятикнижия был воспринят многими библеистами и до сих пор применяется, хотя, конечно, в сильно модифицированном виде (уже в XIX в. первоначальный «Элохист» стал называться «Жреческим кодексом», а нынешним «Элохистом» стал так называемый позже выделенный «младший Элохист») [Велльгаузен, 1909, 6].

Очевидно, что это предположение еще в XIX в. многократно критиковалось консервативными библеистами, в том числе и отечественными (еще свт. Филарет Московский отвечал на него в своих «Записках на книгу Бытия»[24]). Обычно указывалось на то, что употребление различных имен Божии в разных текстах вовсе не говорит о нескольких авторах или источниках Пятикнижия, а обусловлено лишь определенным контекстом, т. к. имена имеют разное богословское значение: имя Элохим используется тогда, когда нужно указать на Бога-Творца и Вседержителя, Всемогущее Высшее Существо. Тетраграмматон же используется тогда, когда нужно указать на личного Бога, Бога Завета, открывающегося людям, заботящегося о них, действующего в истории для того, чтобы спасти все человечество [Елеонский Н., 1872, 40–41; Властов, 1879, 32; Юнгеров, 1880, 398–399; Елеонский Н., 1904, 95–100; Феофан Быстров, 1905, 72–73, 181 и др][25].

Казалось бы, XX в. принес полную победу критическому взгляду на Пятикнижие. Но и в середине этого столетия некоторые признанные исследователи Библии

[23] См., напр.: «Что касается собственно научных трудов позапрошлого столетия, то, к сожалению, сегодняшний ученый мало что может из них заимствовать. Во-первых, с тех пор неизмеримо возросли наши знания об историко-культурном контексте Библии: о месопотамской и древнеегипетской цивилизациях, о государствах, существовавших в древности в Сирии и Палестине, об иудаизме эллинистическо-римского времени. Чего стоят находки угаритских текстов XIV века до Р. Х. или свитков Мертвого моря! Во-вторых, сама наука с тех пор стала совершенно другой. У нее другая методология, другие правила. Чисто с методологической точки зрения многие работы XIX века нам сейчас уже кажутся дилетантскими. Слепо следовать трудам столетней или стопятидесятилетней давности, тем более класть их в основу учебного процесса — это дорога в „гетто“, в новое старообрядчество» [Селезнев, 2014, 72].

[24] «Достойно замечания, что во вступлении в повествование о человеке в первый раз полагается в Св. Писании величественное имя Иегова, то есть Сый или Осуществователь, в соединении с употребленным прежде именем Элогим Бог. Может быть, намерение повествователя было внушить чрез сие особенно то, что Бог, Творец мира и человека, есть Тот самый, который открылся Израилю как Осуществователь благодатных обетований» [Филарет Дроздов, 1819, 57–58].

[25] Примерно так же объяснялось употребление имен Божиих в 1–2 главах книги Бытия еще в Древней Церкви. Так, блж. Августин писал: «Поэтому, как мне думается, совершенно не случайно, но с целью указать на нечто важное, с самого начала этой Божественной книги, с самых первых ее слов: „В начале сотворил Бог небо и землю“ (Быт 1:1) и вплоть до настоящего места, нигде не говорится „Господь Бог“, а только „Бог“. Теперь же, когда речь зашла о том, что Бог поместил человека в раю и дал заповедь возделывать его и хранить, Писание говорит „Господь Бог“ (Быт 2:15); говорит не потому, что Бог не был Господом и вышепоименованных тварей, а потому, что писано это не для ангелов и не для других тварей, а именно для человека, для напоминания ему, насколько ему полезно иметь Бога Господом, т. е. жить послушно под Его владычеством, а не пользоваться самовольно своею властью» (Августин, 2000, 512–513, 8, XI).

держались мнения, что распределение имен Божиих в тексте Пятикнижия не указывает на разные его источники. В частности, на этом настаивал известный итальяно-израильский библеист Умберто Кассуто, подробно разбирающий случаи использования Элохим и Тетраграмматон в тексте Библии. Он, также как и отечественные дореволюционные библеисты, указывал на то, что в Пятикнижии имеется последовательное разграничение значений этих имен и каждое из них употребляется только в определенном контексте [Калинин, 2013, 579] (подр. см. в: [Фридман И., 2019]). Кассуто привел семь вариантов правила выбора между Божественными именами в зависимости от контекста. Эти правила отличаются в деталях, но в целом близки друг другу. Например, пятый вариант правила формулируется У. Кассуто так: «Имя YHWH используется тогда, когда Бог представляется нам в Его личном характере и в непосредственном отношении к людям или природе; а Элохим — когда Божество упоминается как Трансцендентное Существо, существующее полностью вне и над физической вселенной», шестой же вариант такой: «Тетраграмматон появляется тогда, когда речь идет о Боге Израиля по отношению к Его народу или к их предкам; Элохим — когда о Нем говорят в отношении тех, кто не принадлежит к избранному народу» [Cassuto, 1961, 31][26] и т. д. Как видно, все эти правила очень близки тому, о чем говорилось в трудах дореволюционных отечественных ученых.

Важно, что и в конце XX в. даже те ученые, которые являются убежденными сторонниками составного характера Пятикнижия (например, известный канадский ученый Джон Ван Сетерс), также видели проблематичность выделения источников Пятикнижия по именам Божиим, правда, это относится лишь к разделению источников J и E, тогда как «Жреческий кодекс», с их точки зрения, всегда четко отделяется от не-жреческих текстов, в том числе и на основании имен Божиих [Van Seters, 1999, 26–27][27].

2. Следующий пример связан не с принципом выделения источников Пятикнижия, а с результатами такого выделения. В рамках классической формулировки документальной гипотезы Ю. Велльгаузена источник D соответствует большей части объема книги Второзакония, а другие три источника: J, E и P, вычленяются из остальных четырех книг Пятикнижия, причем одна какая-либо глава библейской книги может состоять из фрагментов сразу нескольких источников, чередующихся друг с другом. Например, считается, что в 7-й главе книги Бытия стихи 1–5, 7, 10, 12, 16b-20, 22–23 относятся к Яхвисту, а стихи 8–9, 11, 13–16a, 21, 24 — к «Жреческому кодексу» (см., напр.: [Фридман Р., 2011, 354]).

Критики такого расчленения библейского текста еще в XIX — нач. XX вв. указывали на шаткость и надуманность подобной процедуры, аргументируя это, в том числе, следующим наблюдением: если сложить вместе выделенные фрагменты якобы одного источника (к примеру, стихи Быт 7, относящиеся к P), то единого связного текста не получится (см., напр.: [Юнгеров, 1907, 79–85, 112–113]).

Именно этот же аргумент в конце XX в. приводит упомянутый Джон Ван Сетерс для обоснования своей гипотезы происхождения Пятикнижия («новой гипотезы дополнений», как ее называет сам Ван Сетерс [Van Seters, 1998, 14]), в которой, в отличие от классической документальной гипотезы, «Жреческий кодекс» представляет собой не независимый источник, а лишь более позднее дополнение к J. Как пример того, что тексты P при их соединении друг с другом не образуют единое связное произведение, Ван Сетерс приводит главу 7 книги Исход. Здесь первые семь стихов, которые являются введением к повествованию о казнях, обычно относят как раз к источнику P (см., напр.: [Фридман Р., 2011, 360]). В этих стихах Господь предупреждает Моисея

[26] Можно привести и самый пространный, первый вариант правила: «Выбиралось имя YHWH тогда, когда текст отражал израильское представление о Боге, которое… находило выражение в атрибутах, традиционно приписываемых Ему Израилем, особенно в Его этическом характере; имя же ʻElohim предпочиталось тогда, когда отрывок подразумевал абстрактную идею Божества… Бога, воспринимаемого как Творца физической вселенной, как Правителя природы, как Источник жизни» [Cassuto, 1961, 31].

[27] Обзор взглядов данного ученого см. в: [Виноградов, 2021, 11–38].

о том, что, когда он будет послан говорить с фараоном об освобождении Израиля, фараон не станет его слушать, т. к. Бог ожесточит сердце фараона, чтобы наложить Свой суд на Египет (Исх 7:2–4). Однако, как указывает Ван Сетерс, нигде далее в материале, относящемся к «Жреческому кодексу», Моисей и Аарон не говорят с фараоном. Т. е. текст P в Исх 7:1–7 предполагает наличие уже готового текста Яхвиста, в котором происходит упомянутый диалог Моисея с фараоном ([Van Seters, 1994, 105–106, 112]; см. также [Виноградов, 2021, 31]).

3. Еще одним обычным аргументом отечественных библеистов XIX — нач. XX вв. против разделения Пятикнижия на источники было указание на тот факт, что разные библеисты критической школы делят текст на источники по-разному, что свидетельствует о произвольности и предвзятости этого разделения (см., напр.: [Юнгеров, 1907, 112]).

И во 2-й пол. XX в. многие исследователи с этим доводом также соглашаются. Так, например, рассматривая распределение Ван Сетерсом материала между источниками J и P, оксфордский библеист Хуг Уильямсон, указывает, что «разделение материала между источниками часто основывается на широких предпосылках о процессе составления текста, а не на лингвистических или иных критериях в каждом отдельном отрывке» [Williamson, 1995, 431].

На отсутствие единого мнения относительно деления источников также указывал известный немецкий библеист Рольф Рендторфф, который отказался от выделения этих источников вообще, считая, что «забота о разделении источников мешает ученым уделять должное внимание другим вопросам экзегезы текста и пониманию его истории» ([Rendtorff, 1990, 181]; см. также [Лаврентьев, 2020, 118–137]).

4. Одним из важнейших свидетельств того, что не пророком Моисеем написано Пятикнижие, по мнению библейских критиков, является наличие в тексте анахронизмов. Классическим примером анахронизма, известного еще из знаменитой загадки Авраама ибн Эзры (XI–XII в.)[28] и до сих пор многими упоминаемого (см., напр.: [Van Seters, 1998, 5]), является использование в Пятикнижии таких словосочетаний, как *bᵉʿēḇer* или *mēʿēḇer hayyardēn* (напр., Числ 22:1; Втор 1:1, 5; 4:41, 46–47 др.). Проблема состоит в том, что эти словосочетания, по мнению критиков, имеют только одно значение: «по ту сторону Иордана, за Иорданом» (т. е. по другую сторону реки от рассказчика), причем, в более узком смысле, являются общепринятым географическим термином, обозначающим именно восточную сторону Иордан[29]. А так как пророк Моисей не переходил через Иордан и умер в местности, лежащей на восток от этой реки, и, следовательно, для него все происходило «по эту сторону Иордана», то, значит, он не мог быть тем, кто написал про восточно-иорданскую местность: «Сии суть слова, которые говорил Моисей всем Израильтянам за (*bᵉʿēḇer*) Иорданом…» (Втор 1:1) и проч. Очевидно, этим писателем был человек, уже живший на противоположной (западной) стороне Иордана после того, как евреи завоевали Ханаан[30].

---

[28] Эту загадку, состоящую из целого ряда предполагаемых примеров анахронизмов, приводит Спиноза: «За Иорданом и проч., лишь только уразумеешь тайну двенадцати — и Моисей написал также закон. И ханаанеин тогда был на земле; на горе божией будет открыто; потом также вот постель его — постель железная; тогда узнаешь истину», которую за тем сам поясняет: «самое предисловие Второзакония, которое Моисеем, не переходившим Иордана, не могло быть написано» (Спиноза, 2015, 106).

[29] Ср. используемый в современной исторической и географической литературе термин «Трансиордания», или «Заиорданье».

[30] В тексте Пятикнижия есть примеры того, что оборот *bᵉʿēḇer* (или *mēʿēḇer*) *hayyardēn* употребляется для обозначения противоположной, но не восточной, а западной стороны Иордана (напр., Втор 3:20, 25). Причем такое употребление, как замечают представители библейской критики, встречается лишь в прямой речи от лица пророка Моисея или других персонажей Пятикнижия, тогда как автор текста использует данный оборот только в значении «по ту сторону Иордана к востоку». Это различение точек зрения (с одной стороны, автора текста, а с другой — персонажа: пророка Моисея и др.) четко прослеживается, например, в старом (нач. XX в.), но до сих пор используемом и авторитетном словаре BDB [Brown et al, 1907, 719].

Разбирая этот анахронизм, отечественные защитники авторства прор. Моисея на основании тщательного анализа библейского текста указывают в первую очередь на то, что слова *bᵉʿēḇer* или *mēʿēḇer* означают не только «по ту», но и «по эту сторону». Так, определенно «эта» (с точки зрения говорящего — пророка Моисея) восточная сторона Иордана имеется в виду во Втор 3:8[31]. Но еще более показательным является то, что данный оборот в качестве «этой стороны» несколько раз используется автором книги Иисуса Навина[32] при указании на местность, находящуюся к западу от Иордана (напр., Нав 5:1; 9:1–2, 12:7; 22:7). Ведь очевидно, что сам автор книги жил уже после того, как евреи завоевали Ханаан, т.е. для него западно-иорданская территория находилась именно «по эту», а не «по ту сторону Иордана». Кроме того, в Пятикнижии есть места (напр., Числ 32:19)[33], где данное словосочетание встречается дважды в одном библейском стихе и употребляется одновременно для обозначения и той, и другой стороны Иордана. Наконец, если формула «*ʿēḇer hayyardēn*» являлась бы устоявшимся и общепринятым термином для обозначения местности к востоку за Иорданом, то этим бы исключались всякие дополнительные географические пояснения к ней, указывающие на конкретную сторону реки. Однако такие пояснения («к востоку», «к западу», «к морю» и т.д.) нередко встречаются как в Пятикнижии, так и в других библейских книгах (например, о западно-иорданской местности: Втор 11:30; Нав 5:1; 9:1; 12:7; 22:7; а о территории к востоку от Иордана еще больше: Числ 32:19; 34:15; Втор 4:41, 47, 49; Нав 1:15; 12:1; 13:8, 27, 32; 18:7; 20:8). Это означает, что *bᵉʿēḇer* или *mēʿēḇer hayyardēn* не есть какой-либо общепринятый термин для обозначения только восточных заиорданских областей, а имеет более широкое значение. В целом, если слово *ʿēḇer* означает сторону, то *bᵉʿēḇer* (или *mēʿēḇer*) *hayyardēn* может означать вообще «при Иордане», или же, при имеющемся уточнении (к востоку или к западу), — ту или эту сторону Иордана. Таким образом, употребление данных словосочетаний в Пятикнижии, по мнению дореволюционных библеистов, не является анахронизмом (подробнейший разбор этого «анахронизма» см. в: [Елеонский Ф., 1873, 692–730]; также см. [Юнгеров, 1907, 67–68] и др.).

С данным выводом о широком значении оборота «*bᵉʿēḇer* (или *mēʿēḇer*) *hayyardēn*» (т.е. не только в смысле «за Иорданом к востоку») и, следовательно, о несостоятельности обсуждаемого «анахронизма» в целом, согласуется практика переводов Пятикнижия в XIX–XXI вв. Так, во Втор 1:1 оборот «*bᵉʿēḇer*» понимается в смысле «на берегу Иордана» в иудейских переводах на русский язык Л. Мандельштама (1862) и, из современных, — Ф. Гурфинкель (1976) и «Тора ми-Цион» (2011). А русский перевод О. Н. Штейнберга (1912) и некоторые англоязычные переводы (в частности, New King James Version, 1982 и др.[34]) дают значение «на этой стороне Иордана». На широкое значение оборота «*bᵉʿēḇer* (или *mēʿēḇer*) *hayyardēn*» указывают и современные словари библейского иврита[35].

---

[31] «И взяли мы в то время из руки двух царей Аморрейских землю сию, которая по эту сторону (*bᵉʿēḇer*) Иордана, от потока Арнона до горы Ермона».

[32] Надо учитывать, что эта книга, по мнению Ю. Велльгаузена и прочих критиков, по своему происхождению тесно связана с Второзаконием.

[33] «ибо мы не возьмем с ними удела по ту сторону (*mēʿēḇer*) Иордана и далее, если удел нам достанется по эту сторону (*mēʿēḇer*) Иордана, к востоку».

[34] «These are the words which Moses spoke to all Israel on this side (*bᵉʿēḇer*) of the Jordan in the wilderness» (Dt 1:1).

[35] Напр., «другая сторона, область за пределами, с точки зрения говорящего, будь то восток (к примеру, Числ 32:19, 34:15; Втор 4:41; Нав 13:8, 18:7, 20:8, 24:2; 2 Цар 10:16; 3 Цар 14:15; Ис 7:20) или запад (Нав 5:1, 12:7, 22:7; 3 Цар 5:4; 1 Езд 8:36; Неем 2:7), или, независимо от точки зрения, область, пограничная территория» [The Dictionary, 2011, 243]. Показательно, что из приведенных в этом словаре ссылок на Пятикнижие убраны все примеры обсуждаемого анахронизма, тогда как в том же словаре BDB (нач. XX в.) они приводятся [Brown et al., 1907, 719]. Также достаточно широкое определение дается в новом отечественном словаре: «может обозначать земли и к востоку от Иордана (Втор 1:1), и к западу от Иордана (Втор 3:20)» [Графов, 2019, 365].

5. Еще один пример актуальности аргументации дореволюционных библеистов в защиту подлинности Пятикнижия — обсуждение проблемы наличия ссылок на Пятикнижие в книгах древних пророков (Осии, Амоса и др.). Библейские критики в XIX–XX вв. этот аргумент отметали на том основании, что все эти ссылки являются поздними вставками редакторов Библии. Однако и сегодня есть исследования (напр., посвященные Ос 12) [Ramirez, 2015; Ausin, 1991], в которых показывается, что попытки отвергнуть данные ссылки «на основании поэтического строя, лексики, грамматики, типологии идей и т. д. оказываются неудовлетворительными», и делается осторожный вывод о том, что аллюзии на Бытие и Исход в книге пророка Осии (гл. 12) является «свидетельством того, что некоторые из историй Иакова и Моисея существовали уже во второй половине восьмого века до н. э.» [Ramirez, 2015, 137].

* * *

Из приведенных примеров видно, что работы дореволюционных библеистов (и в плане методологии, и в плане фактического материала) во многих аспектах достаточно актуальны и их выводы схожи с теми, которые делаются сейчас современными библеистами, в том числе сторонниками библейской критики. Поэтому представляется, что основанные на тщательном историко-филологическом анализе библейского текста аргументы отечественных исследователей XIX — нач. XX в. относительно происхождения Пятикнижия еще могут пригодиться (конечно, с учетом тех открытий, которые были сделаны в XX в.) и их не стоит игнорировать. Как до сих пор ссылаются на авторов XIX — нач. XX в. из критического лагеря (Де Ветте, Велльгаузена, Гункеля и др.), так нужно использовать и работы дореволюционных русских библеистов. Конечно, нельзя некритически относиться ко всему тому, что писали отечественные ученые, и они сами в этом показывали пример, полемизируя друг с другом и добиваясь, чтобы аргументация была надежной и обоснованной. Но полностью отвергать их наработки представляется все же непродуктивным[36].

При этом, как кажется, вполне понятно, почему у некоторых современных отечественных и даже православных ученых дореволюционная библеистика вызывает неприятие. Очевидно, что со второй половины XIX в. в мировой библеистике постепенно происходила смена исследовательской парадигмы, и в конце концов окончательно возобладала полностью рационалистическая установка в исследовании Библии с характерным для нее отвержением традиционно понимаемой богодухновенности Писания и любого сверхъестественного элемента (чудес и проч.). Находясь в современной парадигме, трудно принять результаты тех исследований, которые делались в рамках прежней парадигмы, когда Писание понималось как истинное Слово Божие и рассматривалось через призму церковной традиции. Конечно, возникшая во 2-й пол. XIX в. парадигма была более близка к идеалу науки Нового времени с ее позитивизмом. Но все же надо учитывать и то, что эта рационалистическая парадигма имеет свои истоки, в целом, вне христианского мировоззрения, и поэтому всегда возникает вопрос: а могут ли вообще христиане изучать Библию в рамках такой парадигмы?

К счастью, в гуманитарных науках, в отличие от естественных, смена парадигм не абсолютна и не однонаправленна. Все, видимо, зависит от устроения самого человека. Возможно, со временем сугубо рационалистическая установка изучения Писания сменится другой, более соответствующей христианскому мировоззрению.

[36] Еще одной проблемой обсуждаемых отечественных исследований является их обычная апологетическая направленность. На это указывают современные библеисты, и об этом же писали сами дореволюционные ученые (напр., [Жданов, 1913–14, 17–18]). Однако эта зависимость исследований от внешних вызовов может быть в какой-то мере оправдана тем, что это достаточно традиционная позиция Церкви: давать ответ на вопрос только тогда, когда этот вопрос прозвучит, что особенно хорошо видно в истории раскрытия церковных догматов в ответ на появление какой-либо ереси.

Источники и литература

Источники

1. Августин (2000) — *Августин, блж.* О книги Бытия буквально, в 12 книгах // *Августин, блж.* Творения: в 4 т. Т. 2: Теологические трактаты. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 316–673.

2. Гоббс (2001) — *Гоббс Т.* Левиафан / Пер. А. Гутермана. М.: Мысль, 2001.

3. Спиноза (2015) — *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат / Пер. с лат. М. М. Лопаткина, С. М. Роговина, Б. В. Чредина. М.: Академический проект, 2015.

Литература

4. Бродович (1901) — *Бродович И. А.* Книга пророка Осии: Введение и экзегезис (магистерская диссертация). Киев, 1901.

5. Введенский (1914) — *Введенский Д. И.* Патриарх Иосиф и Египет: Опыт соглашения Библии и египтологии. Сергиев Посад: Тип. Св.-Троиц. Сергиевой лавры, 1914.

6. Велльгаузен (1909) — *Велльгаузен Ю.* Введение в историю Израиля / Пер. с нем., вступ., прилож. Н. М. Никольского. СПб.: Типография Ю. Н. Эрлих, 1909.

7. Виноградов (2021) — *Виноградов М. В.* Изучение Пятикнижия и Новая гипотеза дополнений Джона ван Сетерса // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 33. С. 11–38.

8. Властов (1879) — *Властов Г. К.* Священная летопись первых времен мира и человечества как путеводная нить при научных изысканиях: в 3 т. Изд. 2-е. СПб: Типография тов-ва «Общественная польза», 1879. Т. 1: Вступление и книга Бытия с примечаниями и картою.

9. Глаголев А. (1912) — *Глаголев А. А.* Левиты и левитское колено // Труды КДА. 1912. Т. 1. С. 173–190, 341–361.

10. Глаголев А. (1914) — *Глаголев А. А.* Закон ужичества или левиратный брак у древних евреев (Библейско-археологический очерк). Киев: Тип. «Петр Барский», 1914. 22 с.

11. Глаголев С. (1899) — *Глаголев С. С.* Предисловие к разделу «Израильтяне» // Иллюстрированная история религий / Под ред. проф. П. Д. Шантепи де ля Соссей; пер. с нем. М.: Книжное дело, 1899. Т. 1. С. 330–331.

12. Графов (2019) — *Графов А. Э.* Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019.

13. Дагаев (1898) — *Дагаев Н. К.* История ветхозаветного канона. СПб.: Тов-во «Печатня С. П. Яковлева», 1898.

14. Де Ветте (1964) — *Де Ветте В. М. Л.* Очерки к введению в Ветхий Завет // Происхождение Библии (из истории библейской критики): Ветхий Завет / Сост., вступл., прим. И. А. Крывелева; Ин-т истории АН СССР. М.: Наука, 1964. С. 304–305. (Научно-атеистическая б-ка).

15. Елеонский Н. (1872–73) — *Елеонский Н., прот.* История (порождения) небес и земли. Сотворение мира. Рай. Грехопадение. Опыт истолкования 1:1–3:24 книги Бытия // ЧОЛДП. 1872. Кн. 1. С. 104–124, 153–164; Кн. 2. С. 34–63; 1873, Кн. 3. С. 9–35.

16. Елеонский Н. (1904) — *Елеонский Н., прот.* Современная критика священных ветхозаветных Писаний и ее слабые стороны. М., 1904.

17. Елеонский Ф. (1871–1873) — *Елеонский Ф. Г.* Разбор мнений современной отрицательной критики о времени написания Пятикнижия // Христианское чтение. 1871. № 10. С. 615–642; № 12. С. 935–957; 1872. № 2. С. 303–320; № 8. С. 574–621; 1873. № 5. С. 115–133; № 8. С. 692–730; № 11. С. 425–437; № 12. С. 667–702.

18. Елеонский Ф. (1877) — *Елеонский Ф. Г.* Издание священных книг: Исход и Левит — с объяснительными примечаниями (критический разбор) [рецензия на 2-й том «Священной летописи» Георгия Властова. СПб, 1877] // Христианское чтение. 1877. № 11–12. С. 709–762.

19. Елеонский Ф. (1884) — *Елеонский Ф. Г.* Важнейшие задачи при научном рассмотрении библейских событий, относящихся ко времени пребывания израильтян в Египте // Христианское чтение. 1884. № 9–10. С. 277–278.

20. Елеонский Ф. (1899а) — *Елеонский Ф. Г.* Исходный пункт исторической или высшей критики // Христианское чтение. 1899. № 12. С. 981–1005.

21. Елеонский Ф. (1899б) — *Елеонский Ф. Г.* Разбор мнений так называемой высшей критики о ветхозаветной истории // Христианское чтение. 1899. № 7. С. 67–96.

22. Елеонский Ф. (1900) — *Елеонский Ф. Г.* Разбор суждений критики о религиозных верованиях, какие имел Израильский народ во времена, предшествовавшие так называемым первым пророкам-писателям // Христианское чтение. 1900. № 12. С. 913–939.

23. Елеонский Ф. (1901) — *Елеонский Ф. Г.* Отечественные труды по изучению Библии в течение второй половины XIX века // Христианское чтение. 1901. № 5. С. 633–638.

24. Жданов (1913–14) — *Жданов А. А.* Из лекций по Священному Писанию Ветхого Завета // Богословский вестник. 1913. № 1, 2, 4, 5, 7–8, 9; 1914. № 1–4, 7–8. С. 1–200.

25. Ириней Пиковский (2016) — *Ириней (Пиковский), иером.* Отношение проф. Юнгерова П. А. к историко-критическим методам толкования Св. Писания (2016). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Yungerov/otnoshenie-prof-yungerova-p-a-k-istoriko-kriticheskim-metodam-tolkovanija-sv-pisanija/ (дата обращения: 06.12.2021).

26. Калинин (2013) — *Калинин М. Г.* Кассуто // Православная Энциклопедия. Т. 31. М., 2013. С. 578–581.

27. Лаврентьев (2020) — *Лаврентьев А. В.* Критика Документальной гипотезы и проблема происхождения Пятикнижия в теоретических разработках Рольфа Рендторффа // Библия и христианская древность. 2020. № 4 (8). С. 118–137.

28. Леонардов (1903) — *Леонардов Д. С.* Теории вдохновения и происхождения Св. Писания на Западе в XVIII и XIX веках // Вера и разум. 1903. № 17. С. 248–267.

29. Леонардов (1904) — *Леонардов Д. С.* Теории вдохновения и происхождения Священного Писания на Западе в прошлом [XIX] веке // Вера и разум. 1904. № 23. С. 591–612.

30. Лопухин (1889) — *Лопухин А. П.* Библейская история при свете новейших исследований и открытий. Ветхий Завет: в 2 т. Т. 1: От сотворения мира до пророка Самуила. СПб.: Тип. Тузова, 1889.

31. Лопухин (1895) — *Лопухин А. П.* Голос истории против отрицательной критики (Несостоятельность основного аргумента отрицательной критики о неподлинности Пятикнижия Моисеева пред лицом новейших историко-археологических открытий) // Христианское чтение. 1895. II. С. 468–488.

32. Мень (1987) — *Мень А., прот.* О русской православной библеистике // Богословские труды. 1987. Сб. 28. С. 278.

33. Михаил Лузин (1899) — *Михаил (Лузин), еп.* Библейская наука. Кн. 2: Пятикнижие Моисеево / Под. ред. Н. И. Троицкого. Тула, 1899.

34. Мышцын (1902) — *Мышцын В. Н.* О неудачном соединении научного критицизма с православною точкой зрения: Ответ проф. Н. М. Дроздову // Богословский вестник. 1902. № 12. С. 648–680.

35. Покровский (1890) — *Покровский Ф. Я.* По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона ранее древнейших пророков-писателей (Речь, произнесенная на годичном акте КДА 15 окт. 1889 г.) // Труды КДА. 1890. № 1 (январь). С. 61–98.

36. Райзер (2011) — *Райзер М.* Ришар Симон (1638–1712) и библейская критика // Вестник ПСТГУ. Сер.: Богословие. Философия. 2011. Вып. 6 (38). С. 87–98.

37. Ранович (1990) — *Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Политиздат, 1990. С. 369.

38. Рождественский (1905) — *Рождественский А. П., свящ.* Архимандрит Феофан (Быстров). — Тетраграмма, или ветхозаветное Божественное имя. С.-Пб., 1905 [рецензия] // Журнал Министерства народного просвещения. 1906. Новая серия II, апрель. С. 406.

39. Рыбинский (1905) — *Рыбинский В. П.* Иеговисты и элогисты // ПБЭ. 1905. Т. 6. С. 205–208.

40. Рыбинский (1908) — *Рыбинский В. П.* Библейская ветхозаветная критика // Труды КДА. 1908. С. 575–613.

41. Селезнев (2014) — *Селезнев М. Г.* Исследуйте Писания. О переломном моменте в истории русской библеистики // Журнал Московской Патриархии. 2014. № 2. С. 72.

42. Смирнов (1887) — *Смирнов А. А., прот.* Новое построение истории еврейского народа и новые суждения об исторических лицах его: [Речь, произнесенная на публичном акте Московской Духовной Академии 1 октября 1887 года] // Прибавление к творениям св. отцов. 1887. № 40. Т. 4. С. 185–238.

43. Сухова (2007) — *Сухова Н. Ю.* Научные командировки преподавателей духовных академий за границу и их значение для российского образования и науки (вторая половина XIX — начало XX в.) // *Сухова Н. Ю.* Вертоград наук духовный: сборник статей по истории высшего духовного образования в России XIX — начала XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 189–209.

44. Сухова (2012) — *Сухова Н. Ю.* Ученые российских духовных академий и Святая земля (XIX — начало XX в.) // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2012. № 5 (48). С. 28–34.

45. Сухова (2014) — *Сухова Н. Ю.* «Дело протоиерея Герасима Павского»: проблема «историзма» в русской библеистике // Филаретовский альманах. 2014. № 10. С. 88–107.

46. Тантлевский (2000) — *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М.: Изд-во РГГУ, 2000.

47. Тепляшин (2009) — *Тепляшин А. О.* Профессор СПбДА протоиерей Александр Рождественский как экзегет Священного Писания Ветхого Завета // Христианское чтение. 2009. № 9–10. С. 122–177.

48. Феофан Быстров (1905) — *Феофан (Быстров), архим.* Тетраграмма, или Божественное Ветхозаветное имя. СПб., 1905.

49. Филарет Дроздов (1819) — *Филарет (Дроздов), свт.* Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия, заключающие в себе и перевод сей книги на русское наречие. Изд. 2-е. СПб.: Медицинская типография, 1819.

50. Филарет Дроздов (1858) — *Филарет (Дроздов), свт.* О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славенского переводов Священного Писания // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. 1858. № 17. Т. 3. С. 452–484.

51. Фридман И. (2019) — *Фридман И. А.* Умберто Кассуто как критик документальной гипотезы происхождения Пятикнижия // Богословский вестник. 2019. № 4 (35). С. 17–37.

52. Фридман Р. (2011) — *Фридман Р.* Как создавалась Библия / Пер. с англ. Г. Ястребова. М.: Эксмо, 2011.

53. Царевский (1889) — *Царевский А.* О подлинности Пятикнижия (пер. из Cursus Scripturae sacrae. Par. 1885 г.) // Труды КДА. 1889. С. 188–207.

54. Шифман (1987) — *Шифман И. Ш.* Ветхий Завет и его мир: Ветхий завет как памятник литературы и общественной жизни древней Передней Азии. М.: Политиздат, 1987.

55. Юнгеров (1880) — *Юнгеров П. А.* Повествование о творении мира и человека в 1, 2 и 5 главах кн. Бытия в отношении к вопросу о происхождении и писателе книги // Православный собеседник. 1880. № 4. С. 394–414.

56. Юнгеров (1897) — *Юнгеров П. А.* Книга пророка Амоса: введение, перевод и объяснение. Казань, 1897.

57. Юнгеров (1907) — *Юнгеров П. А.* Частное историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги. Вып. 1: Книги законоположительные, исторические и учительные. Казань: Центральная типография, 1907.

58. Юревич (2002) — *Юревич Д., диак.* Александр Павлович Лопухин: жизненный подвиг «аскета ученого труда» (к 150-летию со дня рождения) // Церковный вестник. 2002. № 10.

59. Юревич (2005) — *Юревич Д., свящ.* Учение о богодухновенности Священного Писания и его актуальность в современных библейских исследованиях // XV Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. М., 2005. С. 29–36.

60. Albertz (2018) — *Albertz R.* The recent discussion on the formation of the Pentateuch/Hexateuch // Hebrew Studies. 2018. Vol. 59. P. 65–92.

61. Ausin (1991) — *Ausin S.* La tradición de Jacob en Oseas 12 // Estudios Bíblicos. 1991. Vol. 49. P. 5–23.

62. Brown et al. (1907) — *Brown F., Driver S. R., Briggs C. A.* A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the biblical Aramaic. Oxford: Clarendon, 1907.

63. Cassuto (1961) — *Cassuto U.* The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch / Transl. by I. Abrahams. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1961.

64. Clines (2011) — The Dictionary of Classical Hebrew / Ed. by D. J. A. Clines. Sheffield, 2011. Vol. 6.

65. Cornely (1897) — *Cornely R.* Historica et critica introductio in V. T. libros sacros: pt.1. Introduction specialis in historicos V. T. libros; pt. 2. Introductio specialis in didacticos et propheticos V. T. libros. Parisiis: P. Lethielleux, 1897.

66. Green (1896) — *Green W. H.* The higher criticism of the Pentateuch. New York: Charles Scribner's Sons, 1896.

67. Hävernick (1856) — *Hävernick H. A. Ch., von.* Spezielle Einleitung in den Pentateuch. Aufl. 2 Frankfurt a. M., Erlangen, 1856.

68. Hengstenberg (1839) — *Hengstenberg E. W.* Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament. Berl., 1839. Bd. 3: Die Authenthie des Pentateuches.

69. Hummelauer (1895) — *Hummelauer Fr. von.* Commentarius in Genesim. Parisiis: P. Lethielleux, 1895.

70. Hummelauer (1901) — *Hummelauer Fr. von.* Commentarius in Deuteronomium. Parisiis: P. Lethielleux, 1901.

71. Keil (1873) — *Keil C. F.* Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Schriften des Alten Testamentes. Aufl. 3. Frankfurt a. M., 1873.

72. Keil, Delitzsch (1885) — *Keil C. F., Delitzsch F.* Biblical Commentary on the Old Testament / Transl. in English by J. Martin. Vol. I: The Pentateuch. Edinb.: T&T Clark, 1885.

73. Kurtz (1846) — *Kurtz J. H.* Die Einheit der Genesis: ein Beitr. z. Kritik u. Exegese d. Genesis. Berl., 1846.

74. Lex Mosaica (1894) — Lex Mosaica, or The law of Moses and higher Criticism / Ed. by R. V. French. L.: Eyre and Spottiswoode, 1894.

75. Martin (1886–89) — *Martin. J. P. P.* Introduction a la critique générale de l'Ancien Testament. De l'origine du Pentateuque: en 3 vol. Paris: Maisonneuve frères et C. Leclerc, 1886–1889.

76. Ramirez (2015) — *Ramirez F. F.* Are The Allusions To Jacob And Moses In Hosea 12 Late Insertions? // Landas. 2015. Vol. 29. Pt. 2. P. 119–143.

77. Rendtorff (1990) — *Rendtorff R.* The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch / Transl. by J. J. Scullion. Sheffield: JSOT Press, 1990.

78. Robertson (1896) — *Robertson J.* The early religion of Israel as set forth by Biblical writers and by modern critical historians. 5 ed. Edinburg & L.: William Blackwood & sons, 1896.

79. Smith (1868) — *Smith W.* The Book of Moses: Or, The Pentateuch in Its Authorship, Credibility, and Civilisation. Vol. 1. L.: Longmans, Green & Co, 1868.

80. The Holy Bible (1871) — The Holy Bible according to the authorized version (A. D. 1611) with an explanatory and critical commentary and a revision of the translation by bishops and clergy of the Anglican Church / Ed. by F. C. Cook, M. A., Canon of Exeter: 11 in 13 vol. L., 1871. Vol. I. Pt. 1: Genesis–Exodus; Vol. I. Pt. 2: Leviticus–Deuteronomy.

81. Van Seters (1994) — *Van Seters J.* The life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus–Numbers. Kampen, Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1994.

82. Van Seters (1998) — *Van Seters J.* The Pentateuch (Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy) // The Hebrew Bible Today: An Introduction to Critical Issues / Eds. S. L. McKenzie, M. P. Graham. Louisville, 1998. P. 3–49.

83. Van Seters (1999) — *Van Seters J.* The Pentateuch: A Social Science Commentary. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

84. Vigouroux (1887) — *Vigouroux F.* Les livres saintes et la critique rationaliste: histoire et réfutation des objections des incrédules contre les Saintes Écritures. T. III. Paris: A. Roger et F. Chernoivz, 1887.

85. Williamson (1995) — *Williamson H. G. M.* The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus–Numbers by John Van Seters // Vetus Testamentum. 1995. Vol. 45. № 3. P. 431–432.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

Священник Михаил Легеев

Попытка «эйнштейновского переворота» в православной мысли. История и эсхатология в богословской системе митрополита Иоанна (Зизиуласа)

УДК 271.2-284+930.1
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_86

Аннотация: Настоящая статья посвящена одному из ключевых аспектов экклезиологической системы митрополита Иоанна (Зизиуласа) — его отношению к истории и эсхатологии. В ней рассматривается своеобразная онтология обратной перспективы митр. Иоанна, называемая им «эсхатологическим подходом», базирующаяся на двух фундаментальных категориях — общении и эсхатоне. В рамках такой онтологии, по мысли ее автора, «конститутивной для экклезиологии», им вводятся и своеобразно обосновываются следующие понятия: «эсхатологический Христос», «эсхатологическая Церковь», «эсхатологический человек». Эсхатон полагается митр. Иоанном источником не только подлинного бытия Церкви, ее ипостасного облика и ее природы, но также всякого ее достояния. История, представляя собой антитезу эсхатону, напротив, последовательно вытесняется митр. Иоанном на периферию богословской мысли; ее смыслообразующее значение для Церкви оказывается в его глазах ничтожно и представляет собой по преимуществу отрицательный фактор развития человека, требующий своего преодоления в эсхатоне. Митр. Иоанн отказывает истории в ее значении двигателя положительного развития церковной жизни, наделяя ее исключительными чертами «мира», «необходимости», фактора «природы». В его понимании эсхатон, врываясь в историю, преодолевает и преображает ее противостоящими ей действием Святого Духа, Церковью, свободой, общением. Такое учение, органически связанное с остальными аспектами экклезиологии митр. Иоанна, не укоренено в Предании Церкви и представляет собой существенное искажение ее догматической мысли, а далеко идущие практические следствия его — чрезвычайную опасность для всей Церкви.

Ключевые слова: богословие истории, теология истории, евхаристическая экклезиология, митрополит Иоанн (Зизиулас), Церковь, эсхатон, общение, историческое развитие.

Об авторе: **Священник Михаил Викторович Легеев**
Кандидат богословия, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: m-legeev@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4756-8202

Для цитирования: Легеев М., свящ. Попытка «эйнштейновского переворота» в православной мысли. История и эсхатология в богословской системе митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 86–105.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44069.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Priest Mikhail Legeev

An Attempt at an "Einsteinian coup" in Orthodox Thought. History and Eschatology in the Theological System of Metropolitan John (Zizioulas)

UDK 271.2-284+930.1
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_86

Abstract: This article is devoted to one of the key aspects of the ecclesiological system of Metropolitan John (Zizioulas) — his attitude towards history and eschatology. It considers a kind of ontology of the reverse perspective of Met. John, which he calls the "eschatological approach", based on two fundamental categories — communion and eschaton. Within the framework of such an ontology, according to its author, "constitutive for ecclesiology", he introduces and substantiates in a peculiar way the following concepts: "eschatological Christ", "eschatological Church", "eschatological man". Eschaton for Met. John is the source not only of the true being of the Church, her hypostatic appearance and nature, but also of all her property. History, representing the antithesis of the eschaton, on the contrary, is consistently supplanted by Metropolitan John to the periphery of theological thought; its meaning-forming significance for the Church turns out to be insignificant in his eyes and represents, for the most part, a negative factor in human development, requiring its overcoming in the eschaton. Metropolitan John denies history its significance as an engine for the positive development of church life, endowing it with the exceptional features of "world", "necessity", a factor of "nature". In his understanding, the eschaton, breaking into history, overcomes and transforms it with those opposed to it: the action of the Holy Spirit, the Church, freedom, communion. Such a teaching, organically connected with other aspects of the ecclesiology of Met. John, is not rooted in the Tradition of the Church and represents a significant distortion of its dogmatic thought, and its far-reaching practical consequences are an extreme danger to the entire Church.

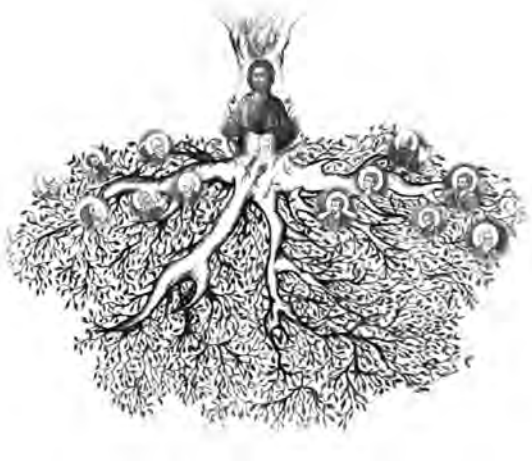
Keywords: theology of history, Eucharistic ecclesiology, Metropolitan John (Zizioulas), Church, eschaton, communion, historical development.

About the author: **Priest Mikhail Viktorovich Legeev**
Candidate of Theology, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: m-legeev@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4756-8202

For citation: Legeev M., priest. An Attempt at an "Einsteinian coup" in Orthodox Thought. History and Eschatology in the Theological System of Metropolitan John (Zizioulas). *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 86–105.

Funding: The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44069.

История — онтологический вопрос.
[Зизиулас, 2012, 288]
Корни (Церкви) — в последних событиях,
и только ветви и листья этого древа
пребывают в прошлом и настоящем истории.
[Зизиулас, 2009h, 200]



1. Введение

Существует немало высокопохвальных, а порой и восторженных отзывов о творчестве митр. Иоанна (Зизиуласа) как о выдающемся свидетельстве православной богословской мысли в мировом масштабе, некоторые из них принадлежат авторитетным деятелям церковной науки. Почитаемый одним из наиболее значительных православных богословов современности, митр. Иоанн имеет огромное влияние не только в Константинопольском Патриархате, но и далеко за его пределами. Это влияние простирается прежде всего на грекоязычную научно-богословскую среду, однако и в Поместных Церквах, находящихся за пределами грекоязычного языкового пространства, его влияние весьма велико[1].

К самым значительным его трудам следует отнести ряд монографий: «Епископ, Церковь, Евхаристия» (1993 — франц. издание; 2001 — англ. издание)[2], «Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви» (самый знаменитый труд митр. Иоанна, первое издание на франц. яз. — 1981, на русском языке было издано в 2006 г.), «Общение и инаковость» (2007 — англ. издание; 2012 — русский перевод), «Первый и многие» (2010 — англ. издание). Ряд ключевых статей был опубликован на русском языке в книге под общим заглавием «Церковь и Евхаристия» (2009). Помимо этого, его авторству принадлежит несколько монографий[3] и множество статей, при этом «общее количество написанных им работ не поддается исчислению ввиду их разбросанности и — в некоторых случаях — малодоступности» [Зизиулас, 2009, 12. Предисл. к русск. изд.].

[1] Например, по устному свидетельству одного из представителей богословской академической науки в Сербии, удельная доля учеников и последователей митр. Иоанна (Зизиуласа) доходит в их среде до 40 процентов.

[2] Издание его докторской диссертации, защищенной в 1966 г. под названием «Единство Церкви в Божественной Евхаристии и в епископе в первые три века».

[3] «Творение как Евхаристия» (1992), «Эллинизм и христианство: встреча двух миров» (2002), «Вспоминая будущее: эсхатологическая онтология» (2008), «Лекции по христианской догматике» (2009), «Евхаристическое общение и мир» (2011).

Тематика всех этих трудов в целом едина, хотя и обнимает собою ряд проблем, — это тематика Церкви, прежде всего ее внутреннего устройства, отчасти — ее отношений с остальным, в том числе христианским, миром. Комплекс ключевых положений богословской системы митр. Иоанна (Зизиуласа), хотя и претерпевает определенное развитие и разработку нюансировок, обнаруживает себя в каждом из этих трудов.

Являясь продолжателем (а можно смело сказать — и завершителем) целого направления экклезиологической мысли, известного под именованием «евхаристической экклезиологии», митр. Иоанн в своем творчестве рельефно выражает все ключевые аспекты, или особенности, этого направления. Одним из таких аспектов выступает отношение к истории; более того, именно у митр. Иоанна вопрос отношения к истории занимает совершенно особое, если не сказать центральное, место. Поскольку его труды претендуют на создание цельной и законченной богословской системы — некоторой завершенной экклезиологии, то и отношение к истории в них имеет претензию на особый статус.

2. Онтология «обратной перспективы»

2.1. Базовые понятия «эсхатологической онтологии»: общение и эсхатон

Если традиционный взгляд на историю может быть назван «прямой перспективой», воплощенной в идее линейного развития истории, — именно такой взгляд имели в XX в. прот. Г. Флоровский, В. Н. Лосский, прот. Д. Станилое и мн. др., в том числе инославные, исследователи историко-богословской проблематики[4], — то акцентированно идущий вразрез с традицией общий взгляд представителей евхаристической экклезиологии, начиная с протопресв. Н. Афанасьева, может быть назван «перспективой обратной», простирающейся от эсхатона к настоящему, прошлому и истории в целом[5]. Сам митр. Иоанн (Зизиулас) свидетельствует об этом, пытаясь, по его собственному выражению, «реабилитировать традиционно игнорируемый подход, который [может быть назван]... „эсхатологическим“» [Зизиулас, 2006a, 208].

Суть этого подхода состоит в парадоксальном отношении к историческому процессу — смыслообразующее движение в нем полагается «от обратного», так что будущее выступает причиной происходящих событий, их источником, а настоящее и прошлое — следствиями («Будущее — это причина, а не следствие прошлого» [Зизиулас, 2009h, 196][6]). При таком взгляде, говорит митр. Иоанн, «истина... вся полагается в будущем... истина присутствует в истории... главным образом вследствие движения как бы *от* конца, поскольку именно конец и придает ей смысл» [Зизиулас, 2006a, 93].

Корни такого необычного подхода кроются ни больше ни меньше как во взгляде митр. Иоанна на онтологию, представляющем отношения таких базовых категорий, как «бытие» и «общение», и простирающемся у него не только в область

[4] Среди ярких представителей западной богословской науки здесь можно назвать О. Кульмана, Ж. Даниэлу, Х. У. фон Бальтазара и др.

[5] Сам по себе такой подход вполне правомерен и в сочетании с представлением о линейности истории дает более многомерный богословский взгляд на историю. Так же, как и идею линейности истории, примеры акцентированного взгляда обратной перспективы в изобилии можно встретить на страницах Священного Писания. См., напр.: Лк 3:23, 38; Ин 8:56–58; 1 Кор 10:4; 2 Кор 4:16; Кол 3:3–5; Евр 3:14–15; 1 Ин 4:3; Откр 20:4. Однако полагая обратную перспективу единственно возможной и самодостаточной или даже доминирующей при отношении к истории, человеческая мысль с необходимостью впадает в опасные крайности.

[6] См. также: «Если же будущее сообщает смысл как настоящему, так и прошлому, тогда оно превращается в источник, из которого они оба черпают свое бытие» [Зизиулас, 2009b, 245].

экклезиологии, но и на учение о Святой Троице. В своем базовом труде «Бытие как общение» митр. Иоанн рассматривает два возможных онтологических подхода, по его собственной мысли, непримиримо противостоящих друг другу:

- «Бытие[7] осуществляется *как* общение» [Зизиулас, 2006a, 99], — такой подход представляет его собственную позицию;
- «Бытие созидается *прежде* общения» [Зизиулас, 2006a, 99], — эта мысль, по его словам, заключена «в свойственном нам (т. е. богословию нашего времени в целом, которое и взрывает евхаристическая экклезиология) подходе к истине» [Зизиулас, 2006a, 99].

Принимая первое и отвергая второе, митр. Иоанн обрекает себя искать корни всякой реальности в общении персон; именно полнота общения (прежде всего именно в буквальном, даже формальном смысле — в смысле максимального числа сообщаемых друг с другом) становится у него источником и всякой *реальности*[8], и всякого *процесса*, — а значит, и истории. Факт бессмертия человека влечет за собой накопление человечества по мере истории, а значит, в конечном счете именно эсхатон будет представлять собой источник общения «всех», в подлинном смысле всего человечества, всего творения — такова сквозная логика онтологии «Бытия как общения», называемой самим митр. Иоанном «эсхатологической онтологией» [Зизиулас, 2009h, 198].

Из этого общего положения у митр. Иоанна вытекают следствия узкоэкклезиологические. Рассматривая вопрос роли Бога в устроении Церкви, он обращает особое внимание на пневматологический, завершающий аспект ее бытия. Именно Святой Дух организует и устрояет общение лиц, тем самым устрояет бытие Церкви. Взаимосвязанные друг с другом ***эсхатология*** и ***общение*** представляются им в качестве двух аспектов, непреложных и «пневматологически конститутивных для экклезиологии» [Зизиулас, 2006a, 131][9].

2.2. «Эсхатологический Христос» и «эсхатологическая Церковь»

Этот двойной эсхатологически-кинонийный[10] «пневматологический взгляд» довлеет в понимании митр. Иоанна не только над человечеством или Церковью, но даже и над Самим Христом. Так, Христос мыслится в его богословской системе прежде всего не в контексте своего исторического Воплощения и последующих событий земной жизни, смерти и Воскресения, но как ***«эсхатологический Христос»***, «корпоративная ипостась Церкви» [Зизиулас, 2006a, 130, 184, 235 и др.][11], собирающая в себе самой всю полноту ее членов. Именно «Христос… [Который] в Своем Лице соединяет „многих“… [мыслимый лишь] как эсхатологический „Сын Человеческий“» [Зизиулас, 2009b, 270] становится в его понимании «причиной создания мира»[12]. Такое понимание доходит у митр. Иоанна до удивительных акцентных крайностей, когда он утверждает, например, что «Христа нет до тех пор, пока Он не есть бытие в Духе, что означает *эсхатологическое бытие*» [Зизиулас, 2006a, 183–184]. Традиционное представление о том, что подвиг Христа, знаменуя собой предельное окончание личного выхода Сына Божия к человеку, транслирует идею конца действительному концу

[7] Читай: «сущность».

[8] Например и прежде всего, бытия Самой Святой Троицы. См., напр.: [Зизиулас, 2006a, 40–42, 134; Зизиулас, 2012, 167–180, 196–197, 223].

[9] Ср.: «Эсхатологическая реальность врывается в историю, чтобы раскрыть ее в событии общения» [Зизиулас, 2006a, 98]. Именно из этого «корня» вырастают два основополагающих и *взаимосвязанных друг с другом* принципа его экклезиологии — антиисторизм и «горизонтальный принцип», евхаристичность, о чем мы еще будем говорить ниже.

[10] Κοινονία (греч.) — общение.

[11] Ср. о понятии «кафолический человек»: [Зизиулас, 2012, 311–312].

[12] «Причиной создания мира был „*эсхатологический Христос*“» [Зизиулас, 2009h, 196].

истории, заменяется у митр. Иоанна идеей эсхатона, который, совершенно напротив, сообщает понятие *конца* делу Христа.

Понятие «эсхатологического Христа» связано у митр. Иоанна с идеей полноты «эсхатологической Церкви», полноты ее будущих членов, осуществленной в их эсхатологическом общении во Христе. Эсхатологическая Литургия становится, таким образом, источником совершаемой на земле и в истории Евхаристии, а эсхатологическая кафоличность и полнота Церкви — «кафоличностью и полнотой» каждого евхаристического собрания[13]: так, «присутствие Христа на Евхаристии предполагает и связано с собранием „вместе" эсхатологической общины, которую хранит Дух» [Зизиулас, 2009b, 281]. Евхаристическое же собрание (характеризуемое преодолением всех разделений и явлением всецелой полноты[14]), в свою очередь, «прообразует евхаристическую общину» [Зизиулас, 2009b, 282].

Согласно митр. Иоанну, понятие «конца», первично принадлежа окончанию истории, т. е. принадлежа не столько лично Христу, сколько ***эсхатологической Церкви*** (олицетворенной в «экклезиальном лице» Христа), уже оттуда, из будущего, транслируется в прошлое и сообщает идею конца личному и конкретно историческому подвигу Христову. «Он, — говорит митр. Иоанн, — [есть] ***эсхатологический человек... как Церковь***, т. е. благодаря тому, что мы заключены в Нем», ведь «в... Духе Христос содержит через „эсхата" наши судьбы, т. е. нас — такими, *какими мы будем*» [Зизиулас, 2006a, 185]. «Истинным [же]... отечеством [Церкви] является не история, а эсхатология» [Зизиулас, 2009h, 187].

В самом понятии конца, эсхатона, для митр. Иоанна важна не конечность, т. е. завершенность, дела спасения человека во Христе, но именно эта обратная перспектива транслирования этой завершенности из будущего в настоящее, иначе ничего не мешало бы ему мыслить эту идею завершенности во Христе *исторически* — традиционно, как это делали всегда и везде в православном богословии до протопресв. Н. Афанасьева. Фактически он подменяет библейскую и святоотеческую идею совершенства, явленного в истории и сущего «с нами» (Ин 1:14), идеей примата и доминанты «эсхатологического Христа» как экклезиологической и «корпоративной ипостаси» Церкви[15].

2.3. Евхаристия и «эсхатологический человек»

Евхаристия, согласно такому пониманию, выступает средством движения Церкви в обратной перспективе («Евхаристия... осуществляет в истории саму Церковь, но не просто как она есть, а главным образом какой она будет, когда придет Царствие Божие» [Зизиулас, 2009a, 45]). В этом смысле она есть «процесс, продвижение к цели»; но она же есть «историческая форма», через которую осуществляется «проявление и исполнение эсхатологичности человеческого бытия» [Зизиулас, 2006a, 57]. Евхаристия есть актуализация вечного и путь в вечность. В этом смысле Евхаристию пропитывает «диалектика „уже", но „еще не"» [Зизиулас, 2006a, 58]. Этот процесс и даже сам факт, событие евхаристического причастия Тела и Крови Христа, могут быть названы «евхаристическим ипостазированием» [Зизиулас, 2006a, 60]. Через такое изменение

[13] Эта мысль основана на базовом положении евхаристической экклезиологии, согласно которому каждая местная Церковь является полнотой присутствия и выражения Кафолической Церкви. См., напр.: «Есть единая Церковь Божия во Христе, которая в полноте своего единства пребывает в каждой местной Церкви с ее Евхаристическим собранием» [Афанасьев, 2015a, 432].

[14] Чинов, а также лиц, собранных в конкретной местности, и проч. См.: [Зизиулас, 2006a, 257 и др.].

[15] Как будто бы против этого см.: [Зизиулас, 2006a, 110–111]; о неизменном «пневматологическом существовании Христа»; а также: «в преизлиянии Святого Духа „последние дни" входят в историю», «индивидуализация исторического существования... преобразуется в бытие в общении», и эти события происходят во Христе [Зизиулас, 2006a, 110–111]. Однако дальнейшее толкование этих слов митр. Иоанном возвращает нас к идее «эсхатологической онтологии».

человеческой ипостасности открывается путь к «ипостазированию всего творения» [Зизиулас, 2006a, 60].

В контексте такого процесса следует понимать и специфическое учение митр. Иоанна о делении человека на биологическую и церковную ипостаси [Зизиулас, 2006a, 55], само по себе вызывающее комплекс аргументированной и справедливой критики (см., напр.: [Ларше, 2021, 216–219; Зинковский, 2014, ...]). Через процесс «евхаристического ипостазирования» биологическая ипостась человека «отрицается», а «биологическая природа... ипостазируется в небиологической форме» церковной ипостаси [Зизиулас, 2006a, 59]. Биологическая ипостась «преодолевается в эсхатологической перспективе» [Зизиулас, 2006a, 57], а церковная ипостась (возникшая в таинстве Крещения) вызревает в ней. Так, подлинная «ипостасность человека[16] создается не настоящим, а будущим» [Зизиулас, 2006a, 59–60]. Не только вся Церковь, но и отдельный человек в ней есть не то, что он есть, не субъект истории, но — то, «каким [он] будет» [Зизиулас, 2009h, 197], «человек существует *в своей церковной идентичности* не таким, каков он уже есть, а каким еще только станет; его церковность связана с эсхатологией, т.е. с конечным результатом его жизни» [Зизиулас, 2006a, 55].

2.4. Эсхатон как источник бытия и достояния Церкви

Интерпретация троического догмата, где неизреченным прообразом эсхатона у митр. Иоанна выступает логическая «точка» осуществления ипостасного и природного бытия Святой Троицы, влечет за собой экклезиологические следствия.

Так, согласно митр. Иоанну, в эсхатоне пребывает источник идентичности Церкви, ее **ипостасного бытия**[17].

> Церковь есть не то, что она есть и чем была, а то, чем она будет» [Зизиулас, 2009h, 196], ее источник и подлинная *идентичность* — в «эсхатологической общине», которая еще не осуществлена в истории [Зизиулас, 2009b, 269].
>
> Ее идентичность пребывает в конце времен... и все, что она делает в рамках истории, должно соотноситься и получать свой смысл от конечного предназначения мира [Зизиулас, 2009d, 39].
>
> Церковь... развивается в рамках истории, но, подобно тому, как Божественная Евхаристия есть образ Царствия Божия, прообраз кончины века, так и существо Церкви, ее подлинная идентичность, сокрыты в Царствии Божием [Зизиулас, 2009d, 38–39].
>
> Будущее сообщает настоящему его ипостасность [Зизиулас, 2009b, 249, 289].
>
> В эсхатоне же пребывает и источник ее сущности, или **природы**[18].
>
> Эсхатологическая онтология... определяет нашу сущность не по нашему прошлому, а по будущему [Зизиулас, 2009h, 198].
>
> Экклезиология есть «слово об истинной (читай: „эсхатологической“) „природе“ Церкви, а не просто о ее историческом развитии [Зизиулас, 2009a, 45].
>
> Природа Церкви есть... эсхатология [Зизиулас, 2009k, 159].

---

[16] «Реальное бытие» [Зизиулас, 2006a, 59].

[17] Ср. взгляд митр. Иоанна на ипостасность Святой Троицы: [Зизиулас, 2012, 196–197, 223].

[18] Ср. релятивистский взгляд митр. Иоанна (Зизиуласа) на источник природы во Святой Троице; источником ее он полагает не Ипостась Отца (как это делают отцы каппадокийцы, см.: «Каждый есть единый Бог... И с другой стороны, *един Бог безначальный, из Которого богатство Божества*... В первом случае проповедуется смертным досточтимость Трех Светов, во втором мы славим пресветлое единодержавие (монархию)» [Григорий Богослов, 2011, 15–16]), а общение всех Троических Лиц. См.: [Зизиулас, 2006a, 40–42, 134; Зизиулас, 2012, 167–180].

Вслед за этим митр. Иоанн (Зизиулас) последовательно прилагает идею эсхатона как источника всякого подлинного бытия к самым различным сторонам церковной жизни:

- **к свойствам Церкви**, включая самое «историческое» из них — апостоличность;
- **к наследию Церкви**, включая Священное Писание и даже Предание, являемое в догматических формулировках;
- **к структуре церковного устройства**, включающей как различные служения, так и специфически понимаемое им «первенство» (см.: [Легеев, 2019, 299–305]).

Если говорить о свойствах Церкви, то специфическое обоснование эсхатологического «источника» кафоличности было дано еще предшественниками митр. Иоанна — протопресвитерами Н. Афанасьевым и А. Шмеманом[19]; в этом смысле учение митр. Иоанна не привносит ничего принципиально нового, разве что более настойчиво. Однако его «эсхатологический» подход простирается намного дальше и последовательнее. Так, даже в вопросах апостоличности Церкви и апостольского преемства он пытается внести собственное видение, даже несмотря на собственное же признание очевидного: в истории святоотеческой мысли «непрерывность связи (Церкви) с апостолами мыслилась только в линейной перспективе» [Зизиулас, 2006a, 208]. Несмотря на это, он говорит о «синтезе исторической и эсхатологической перспектив апостоличности» [Зизиулас, 2006a, 209], на основании того, что в Евхаристии «Церковь обращена к апостолам одновременно и в перспективе, и в ретроспективе, и к прошлому, и к будущему, но *при этом всегда предоставляя „эсхатону“ определять историю* и ее формы» [Зизиулас, 2006a, 210]. Впрочем, и этот «синтез» в конечном итоге оборачивается у него доминантой эсхатологического подхода:

> Непрерывность нашего преемства от события Христа определяется не временно́й последовательностью и не ответом издалека; это (есть) непрерывность, понятая, скорее, как включенность: мы во Христе; и через это и Он, будучи *прежде* (курсив митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*) нас, становится нашим «первородным братом»… Это своеобразное первенство «включения», когда «включающий» предшествует тем, кого он включает [Зизиулас, 2006a, 184–185].

Вывод митр. Иоанна однозначен: «Церковь, слушая апостольское слово, слышит голос, исходящий из ее эсхатологической природы» [Зизиулас, 2006a, 186], а «апостолы составляют основание Церкви в эсхатологическом смысле» [Зизиулас, 2006a, 186].

Другой срез обратной, эсхатологической перспективы представляет его взгляд на Писание и Предание Церкви, а шире — на ее наследие в целом. Полагая, что «голос Писаний — это голос, приходящий из будущего… и Священное Писание — не историческая книга, а эсхатологическая» [Зизиулас, 2009k, 163], митр. Иоанн склонен эсхатологизировать все наследие Церкви, — данное и мыслимое в «эсхатологическом Христе» — «ипостаси Церкви», утверждаемой общением ее членов. Так, через общение и эсхатон «история и культура… эсхатологизируются» [Зизиулас, 2006a, 116] в догматических формулировках, «общение неизбежно воплощается и потому актуализирует истину *hic et nunc* (здесь и теперь) (курсив и примечание митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*), воспринимая историю и культуру», так что «подобно служениям, догматы (оказываются) неспособны „выжить“ вне события общения» [Зизиулас, 2006a, 116–117], а значит, и обратной перспективы эсхатона.

---

[19] См., напр.: «Каждая местная Церковь, но также и «все они вместе» обладают *„эсхатологической полнотой“*» [Шмеман, 2009a, 368]; «„Время Церкви“ эсхатологично… невозможно отделить эсхатологическую полноту Церкви от ее исторического бытия» [Шмеман, 2009b, 359].

Рассматривая внутреннее устройство Церкви, в основание которого вслед за своими предшественниками[20] он полагает взаимообусловленные отношения «первого» и «многих», митр. Иоанн особое внимание уделяет так называемой проблеме вселенского первенства. Здесь он также отвергает «исторический подход». «Для одной группы видных православных богословов… — говорит он, — [первенство] *обусловлено историческими факторами*, есть „только первенство чести и порядка“… [Однако в действительности на вселенском уровне] в Православной Церкви не только есть первенство чести, но имеется также определенное пространство для осуществления юрисдикции… [поскольку именно] первенство — необходимое средство для установления и поддержки равновесия между *одним* и *многими* (курсив митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*)» [Зизиулас, 2006b, 273]. Происходящее в истории мыслится им как калька с отношений «эсхатологической Церкви» как общения множества и «эсхатологического Христа».

2.5. Толкование литургических и святоотеческих образов

В подтверждение своего «эсхатологического» подхода митр. Иоанн приводит различные литургические и экклезиологические образы, а также их толкования у святых отцов, таких как сщмч. Игнатий Антиохийский, сщмч. Киприан Карфагенский, прп. Максим Исповедник.

Так, в этих толкованиях митр. Иоанн противопоставляет представление о Евхаристии как об образе *будущего* и *прошедшего*, утверждая первое понимание и отрицая второе [Зизиулас, 2009a, 52]. Само противопоставление это некорректно и направлено против истории. При внимательном чтении источника становится ясно, что наиболее показательно приводимые им здесь толкования прп. Максима Исповедника [Зизиулас, 2009a, 53–54], одного из самых «исторических» в своем богословии святых отцов, оказываются вырваны из контекста[21].

Важно также толкование митр. Иоанном схемы, приводимой у прп. Максима Исповедника, имеющей сугубо исторический характер и восходящей к отцам малоазийской богословской школы II–III вв. и ап. Иоанну Богослову, отличающимся особенно внимательным отношением к истории: *тень, образ, истина*[22]. Митр. Иоанн приводит следующее толкование «в духе» своих взглядов:

> Если Христос обращает историю в истину, а истину — в элемент саморазвертывания истории, то в силу того, что Христос есть «конец» истории, истина истории оказывается парадоксальной: она определяется своим завершением, при том что ее конец оказывается моментом ее же развертывания… Св. Максим говорит об этом так: «Тень (σκιά) — то удел вещи в Ветхом Завете, образ (εἰκών) — в Новом, а истина (ἀλήθεια) — в будущем веке» [Зизиулас, 2006a, 96]; ср.: [Зизиулас, 2009b, 213–216].

Противопоставление в данном случае митр. Иоанном св. Максима Исповедника и св. Августина Иппонского представляется некорректным; у последнего мы находим отголоски той же самой — безусловно исторической последовательности[23].

---

[20] Протопресв. Н. Афанасьевым и протопресв. А. Шмеманом.

[21] В «Мистагогии» прп. Максим приводит образы будущего наряду с образами прошедшего и в связи с настоящим. Здесь проявляется характерная черта его христологически ориентированного богословия — связь времен во Христе, единство истории и вечности, идея цельности и органичности исторического процесса как процесса, направляемого Богом, соединяемого Христом и осуществляемого человеком.

[22] *Максим Исповедник, прп.* Схолии к трактату «О церковной иерархии». 3.2.1. В действительности эта схема была сформирована задолго до прп. Максима представителями малоазийской богословской школы II–III вв. и уходит корнями к ап. Иоанну Богослову. См., напр.: [Легеев, 2019, 160–165].

[23] «Греко-патристическая традиция никогда не принимала платоновской концепции (воспринятой среди прочих… и блаж. Августином) (примечание митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*),

При обращении митр. Иоанна к литургическим образам мы видим, что таковые оказываются у него неизменно и однобоко эсхатологичны, с умалением их «исторического» компонента (см., напр.: [Зизиулас, 2009c, 101 и далее; Зизиулас, 2009k, 161 и далее] и др.). Толкование им горнего места как седалища, на котором «Христос председит со своими апостолами» и проч. [Зизиулас, 2009c, 100] понимается им как отсыл к эсхатону, тогда как в действительности мысль святых означает ровно обратное: все это совершается уже здесь, в истории, именно *сейчас*, совершенно реально, хотя и невидимо[24]. Даже о словах «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк 22:19) митр. Иоанн утверждает: «следует связывать не с Тайной Вечерей… а с эсхатологическим воспоминанием нас Господом» [Зизиулас, 2009k, 166], «евхаристическое воспоминание есть по своей сути воспоминание… будущего Царства Христа» [Зизиулас, 2009b, 207]; ср. также: [Зизиулас, 2009b, 248 и др.].

Так, при толковании литургических образов митр. Иоанн предлагает на выбор лишь две крайности:

- *психологическое* воспоминание прошлого…
- или *онтологическое* воспоминание будущего (см.: [Зизиулас, 2009b, 148]).

Эта очевидная несообразность лишний раз подтверждает предвзятость его позиции и ориентированность ее не на объективный анализ святоотеческих и литургических источников, а на разработку стоящей в основании всей его богословской системы *idée fixe* — идеи *предельной соотносительности*, реализация которой может быть осуществлена лишь с помощью инструментов эсхатологического подхода[25].

Но действительность Литургии выше крайностей. Она объединяет в себе онтологию и психологию, прошлое и будущее, воспоминание и реальность, разделяемые и противопоставляемые друг другу в богословской системе митр. Иоанна. Литургический образ многомерен. Он способен выражать настоящее, которое невидимо, может отсылать к прошлому и будущему, связывая и преодолевая различия времен, но не упуская при этом исторический контекст — освящая его и выявляя эту святость.

3. История и эсхатология в их взаимном отношении

3.1. Баланс или противоречие?

На первый взгляд митр. Иоанн как будто стремится к балансу между историей и эсхатологией, говоря о том, что Церковь «всегда поддерживает диалектическую связь с миром и историей» [Зизиулас, 2009a, 55], утверждает, что «история и эсхатология… совместимы» [Зизиулас, 2006a, 188]. Синтез истории и эсхатологии наиболее полно осуществлен в Евхаристии, утверждает он [Зизиулас, 2006a, 189]: «В одном и том же опыте Церковь соединяет в Евхаристии два измерения — прошлое и будущее — в целостную и неделимую реальность. Это происходит… при соединении экзистенциального напряжения между „уже“ и „еще не“» [Зизиулас, 2006a, 190]. Так, «эсхатологический характер Евхаристии не ослабляет, но усиливает борьбу с окружающим нас злом» [Зизиулас, 2009b, 293].

в которой совершенство присуще первичному состоянию мира» и т. д. [Зизиулас, 2006a, 97]. Ср.: [Блаженный Августин, 2020, 506–506. 10:32].

[24] Ср.: Откр 20:4.

[25] Почему для реализации идеи предельной соотносительности, этого своеобразного «эйнштейновского переворота» в богословии, нужен именно эсхатологический подход? Как мы уже отмечали выше, именно потому, что для осуществления предельной соотносительности необходима предельная, конечная полнота всех действующих субъектов, лиц и т. д., одним словом, своего рода «пазлов» картины осуществившейся истории и жизни в ней.

Однако здесь он повторяет парадигму отношения к истории протопресв. Н. Афанасьева[26], представляя фактический выбор лишь из двух крайностей:

- либо «Церковь участвует в ***истории и ее проблемах*** *одним единственным способом* — перенося свой евхаристический (а значит — эсхатологический) опыт… на повседневную жизнь людей…
- [либо] она не связывает себя мирскими методами разрешения этих проблем» [Зизиулас, 2009a, 55] и уходит из мира.

Но проблемы истории суть в действительности «ее проблемы» — это и есть прежде всего проблемы Церкви и уже только потом — мира (см.: [Легеев, 2019, 370–374]). Нечувствие этого факта представляет собой поразительную слабость всей позиции митр. Иоанна и обличает спекулятивную конструктивность его богословских построений, основанность их не на действительной мысли святых отцов, а на философски отвлеченной *idée fixe*.

Порой мы можем встретить у митр. Иоанна мысли, укладывающиеся в традиционное представление об историческом развитии. Прежде всего эти мысли касаются темы развития человека. Так, например, он обращается к принципам развития человека как личности[27]: «мы движемся *от* вещности *к* личностности, а не наоборот» [Зизиулас, 2012, 279]; на этом пути «аскеза и всякое очищение себя от страстей являются, по сути, предпосылками Евхаристии» [Зизиулас, 2009b, 284]. И т. п. Конечно, здесь митр. Иоанн далек от того, чтобы не признавать факт духовного развития и постепенного очищения от греха и освящения человека в Церкви[28], однако это признание не находит никакого места в его богословской системе, если не сказать, что оно скрыто противоречит ей. В конечном итоге «грешник онтологически зависит не от того, каким он был, но от того, каким будет» [Зизиулас, 2009h, 197]. Подобные рассуждения представляют у него, так сказать, «историю» вне исторического контекста. В конечном итоге мысль о том, что «человеческая личность является тем, чье бытие или своеобразие осуществляется посредством преодоления своих границ в событии общения» [Зизиулас, 2012, 283], неизменно связывается митр. Иоанном с конечной «статикой» Евхаристии и эсхатона, и наоборот, с не меньшей последовательностью не связывается им с «динамикой» исторического процесса.

Таким образом, под видом синтеза вечности и истории в богословской системе митр. Иоанна мы видим как раз обратное — их разделение. Такое разделение, когда «Церковь задыхается между историей и эсхатологией» [Зизиулас, 2009d, 42]. Но такое *разделение исторического и вечного*, их *противопоставление*, которое совершает митр. Иоанн (Зизиулас), недопустимо.

В чем же причины такой позиции?

3.2. Церковь и мир в их отношении к истории

Мысль о том, что «Церковь никоим образом не может быть изолирована от истории: она так же, как и Христос, воплощена в истории» [Зизиулас, 2009h, 188], митр. Иоанн понимает по-своему. Эта связь с историей означает для него лишь

[26] Ср.: «Церковь действовать в мире как историческая сила не может» [Афанасьев, 2015b, 108]. Согласно его мысли, для Церкви история есть поле исключительно противостояния и борьбы, она исключительно «является в мире как смысл истории», как «совесть мира» [Афанасьев, 2015b, 107]; но всякая претензия Церкви на деятельное проникновение в мир представляет собой трагическую ошибку.

[27] При всем комплексе ошибок его учения о личности в целом, здесь мы можем найти ценные элементы.

[28] См., напр.: «История, время выбора и решения, становится в высшей степени важной для вечности именно потому, что в конечном счете истории нет („времени уже не будет“), а значит, и выбора нет» [Зизиулас, 2012, 320].

проникновение внешних культурных особенностей в церковную жизнь, определенное взаимовлияние Церкви и мира [Зизиулас, 2009h, 188]. Но она ***не означает у него онтологическую историчность самой Церкви***, митр. Иоанну чужда мысль о Церкви как об историческом организме, подверженном «законам истории».

Церковь для него представляет никоим образом не «плод истории»[29]. «Церковь, — говорит митр. Иоанн, — это не просто исторический объект и не продукт истории. Она есть продукт Царствия Божия… Странствовать в мире значит быть не органической частью этой исторической действительности, а чем-то эсхатологическим, преходящим и проходящим сквозь мир и историю» [Зизиулас, 2009d, 39], «Церковь обретает уверенность, что ее никогда не увлечет за собой течение истории» [Зизиулас, 2009d, 42].

Причины такого понимания состоят в том, что, согласно мысли митр. Иоанна, всякая история есть поле греховного: историческое «*становление* означает для человека *страсть (pathos)* (курсив митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*) вследствие того факта, что бытие тварности, взятой самой по себе, укоренено в начале и потому постоянно находится под угрозой небытия» [Зизиулас, 2012, 289]. История в его глазах не нейтральна, хотя «пространство и время… [как и все творение] „хорошо весьма“ (Быт 1:31)» [Зизиулас, 2009b, 295].

Мысль Христа о Своих учениках, справедливо примененная к Церкви, — мысль о том, что Церковь есть «в мире, но не от мира» (ср. Ин 17:6–23), переносится им также на отношения Церкви и истории. ***«История»*** здесь отождествляется с ***«миром»***, противополагаясь в этой совокупности другой паре онтологической реальности — Церкви и эсхатону. Церковь противоборствует истории, как противоборствует и миру. Как и мир, история «раздроблена» [Зизиулас, 2009b, 292], лишена целостности, и лишь вмешательство в нее эсхатона способно организовать эту раздробленность в перспективе обратного, противоисторического движения. В конечном итоге для митр. Иоанна «историческая реальность… в самой своей природе содержит зло» [Зизиулас, 2009h, 192].

Отождествление истории с миром, противоположение ее Церкви проявляется у митр. Иоанна и в толковании евангельских и литургических образов. Так, например, мысль о Церкви как о соли или закваске применяется им не только к миру, но и к истории: подобно закваске, Церковь на Литургии «вводит в историю Царствие Божие» [Зизиулас, 2009k, 159][30]. Другой пример: литургическая символика, говорит митр. Иоанн, «призывает нас оторваться от истории, как и от мира: „Всякое ныне отложим попечение“» [Зизиулас, 2009k, 164][31]. И т. д.

За словами: «в Евхаристии мы имеем дело не с бегством… из истории, но с библейской перспективой преображения пространства и времени» [Зизиулас, 2009b, 295] стоит все та же пара противопоставлений, за которой угадывается связь понятия «история» с понятием «мира». Евхаристия и эсхатон движением обратной перспективы преображают историю, как и мир. Если «мир сей *и история* всегда пребывают под властью смерти» [Зизиулас, 2009h, 190], если история есть поле «действия смерти и тления», то Евхаристия, через которую «Церковь выступает из… истории»

[29] Ср. образ перевернутого древа Церкви, приводимый митр. Иоанном, взятый нами в качестве эпиграфа к настоящей статье.

[30] Но история не есть мир, именно потому, что она прежде всего есть история священная, и уже потом — как тень — мирская.

[31] Но в действительности эта символика призывает нас оторваться не от истории, а от «мира», от той области наших жизни и отношений, которая «после Бога», если не «вне Бога».

[Зизиулас, 2009a, 54], через которую мы обретаем связь с эсхатоном, представляет собой «наше выживание в [этих] условиях» [Зизиулас, 2009k, 166]. Именно поэтому «Церковь ***задыхается*** между историей и эсхатологией» [Зизиулас, 2009d, 42], а ее *природа* и ее *ипостасное бытие* — эсхатологичны.

Таковы, согласно митр. Иоанну, и отношения Христа и истории — они представляют собой отношения противоборства — не что иное, как отношения Христа с миром [Зизиулас, 2009h, 189]. Во всем — в отношениях со Христом, с Церковью, с Евхаристией — мы видим у него это неправомерное, разрушающее историю противопоставление истории и вечности, их дуализм. «Всё! — говорит митр. Иоанн, — Церковь воспринимает… не с позиций истории, а в свете эсхатологии» [Зизиулас, 2009d, 41].

Подобное противопоставление, как и стоящее за ним отождествление истории и мира, составляют одну из ключевых ошибок митр. Иоанна (Зизиуласа). Ведь течение истории не есть обязательно путь греха. Более того, оно есть *прежде всего* именно течение священное, путь Церкви. Именно этот компонент в истории первичен, а отнюдь не путь мира, который представляет собой тень бытия и отблеск исторического бытия Церкви [Легеев, 2019, 368–374]. Крылатые слова Тертуллиана «Оригинал прежде копии» [Тертуллиан, 2004, 378] могут быть с успехом применены не только к самой Церкви и церковному достоянию, но *также и к истории* как полю ее деятельности. Отвечая митр. Иоанну, мы скажем: история по преимуществу есть путь Церкви. А Церковь есть стержень всякого исторического процесса.

Так, жизнь Церкви, этого стержня истории, простирается ***в*** ней, как и Христос для нас равно и неразделимо — пребывает в истории и в вечности. Подобно соединению двух природ Он соединяет историю и вечность в Себе Самом, Он же передает и нам это единство. В Себе Самом Он соединяет, казалось бы, несоединимое — историю, принадлежащую ограниченному человеку, и вечность, принадлежащую безграничному Богу. Через это Он входит как Бог в ограниченное пространство истории (здесь митр. Иоанн и сам не может не признать очевидное: «Христос (единый от Лиц Святой Троицы) *стал* историей» [Зизиулас, 2006a, 129]), а человека вводит в безграничное пространство вечности; и с этого момента история и вечность становятся едины. Это единство не отрицает, а утверждает историю. Оно свидетельствует о синергии вечного и неизменного Бога и ограниченного человека.

И если до известной меры мысль о «противоборстве» Христа и истории верна (действительно, Христос оформляет историю, Он противоборствует не только греху, но в каком-то смысле и человеку, увлекая его за собой, история же есть поле жизни человеческой), то это «противоборство» есть не противоборство довления Божественной силы, хотя бы даже и «силы любви» (ср.: [Афанасьев, 2005, 423–455]), но синергийный процесс созидания Царства Божия уже здесь, на земле (ср.: [Макарий Египетский, 2001, 448]).

3.3. Свобода и необходимость в их отношении к истории

Еще одной парой противопоставлений у митр. Иоанна выступают история и свобода.

История, согласно его взгляду, детерминирует человека, подчиняет его закону ***необходимости***; лишь преодоление этого детерминизма, а значит, и истории, способно раскрыть богоподобную свободу человека[32]. В этом плане митр. Иоанн радикально противопоставляет «два рода эсхатологии»:

1. эсхатологию, которая «рассматривает будущее, эсхатологию, в качестве следствия и завершения прошлого» [Зизиулас, 2009h, 195], — такой вариант, по его мнению, неминуемо *детерминистичен* и должен быть отброшен;

[32] Примечательно, что эта же проблема в своем роде присутствовала в богословии прот. Г. Флоровского и не была им преодолена. См., напр.: [Флоровский, 2005, 208–210 и далее].

2. эсхатологию, где «будущее не зависит от прошлого, оно — не его следствие. Состояние после конца — вот что сообщает бытие началу» [Зизиулас, 2009h, 195]. Такая интерпретация эсхатологии свидетельствует о прорыве свободы в реальность человеческого бытия.

Закон необходимости, осуществляемый в истории, связан, как полагает митр. Иоанн, также с раскрытием ***природного*** компонента творения[33]. Он говорит о том, что в христианской мысли «истина перестает пониматься как движение, присущее бытию „*по природе*“» [Зизиулас, 2006a, 95], критикуя, в частности, идею истории как «истории спасения» О. Кульмана, упрекая его в «возврате к Аристотелю», то есть, в общем и целом, к античному пониманию истории [Зизиулас, 2006a, 95]. Следующая цитата свидетельствует весьма ясно о связке в его богословской системе этих трех компонентов — *истории, необходимости и природы* — в их противоположении эсхатону, свободе и ипостасному бытию, существующему в общении:

> Никакой духовный дар не исходит из природных или нравственных качеств человека, но всегда исходит «свыше» или извне природы и истории. В духе нет места «природным» дарованиям. Всякий дар — это всякий раз новое *событие* (курсив митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*). Тело Христово, таким образом, созидается посредством стечения новых событий, а не посредством сохранения или передачи исторических фактов… Свобода Духа выше исторической причинности, потому что причинность в истории и природе предполагает необходимость [Зизиулас, 2012, 382–383]. Дух приносит харизмы из будущего… Он не извлекает их из истории [Зизиулас, 2012, 383].

Так, преодоление необходимого детерминизма истории связано, по мысли митр. Иоанна, с делом Святого Духа, носящим, соответственно, эсхатологический характер. Митр. Иоанн задает риторический вопрос: «Может ли общение со Святым Духом быть выражено формулами исторического бытия?» [Зизиулас, 2009e, 307]. Ответ для него очевиден: «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор 3:17) и, напротив, *где история, там* ***необходимость***. В конечном итоге именно Святой Дух «*противостоит истории* своим действием, которое завершает и преображает ее» [Зизиулас, 2006a, 181].

> Святой Дух… — утверждает он, — преломляет *линейность* истории в *присутствие* (курсив митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*) здесь и теперь. Становится невозможно воспринимать историю как прошлое, т. е. через… ретроспективное переживание человеческой души. В явлении «эсхата» церковное воспоминание приобретает евхаристическую парадоксальность, не умещающуюся в рамки сугубо исторического сознания. Это воспоминание о «будущем»… [Иначе] Церковь… позволит линейной истории спасения[34] поработить Дух… преобразующий линейность исторического континуума в действительность присутствия [Зизиулас, 2006a, 181–182].

Именно Святой Дух, преодолевая детерминизм истории, соделывает Христа «эсхатологической личностью» и «корпоративной личностью» [Зизиулас, 2006a, 130]. Если «стать историей — особенность икономического действия[35] Сына… [то образ действия Святого Духа] имеет прямо противоположную цель — ***освободить*** *Сына и саму икономию от пут истории*», Сын подчиняет Себя ограниченности исторического существования, тогда как «Святой Дух *превыше истории*… Он действует в ней только ради того, чтобы привнести в нее последние дни, „эсхатон“» [Зизиулас,

[33] Уже применительно к троическому богословию митр. Иоанн радикализирует понятия свободы и необходимости, связывая первое исключительно с ипостасным бытием, а второе с природой. См.: [Зизиулас, 2012, 217].

[34] Отсыл к О. Кульману.

[35] Т. е. образа действия.

2006a, 129–130]. «Святой Дух выводит нас *за пределы истории*» [Зизиулас, 2006a, 137]. И даже более того, радикализируя до предела: «История убивает, а Дух животворит» [Зизиулас, 2006a, 16].

И хотя история, согласно митр. Иоанну, есть «пространство» личного бытия и «способность человека к *историческому бытию* (курсив митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*) не определяется никакими сущностными качествами его природы… [но] именно личностность делает человека существом историческим» [Зизиулас, 2012, 287], эти мысли, относимые к истории отдельного человека, представляют у него, как мы писали выше, лишь «историю» вне исторического контекста и не имеют никакого действительного применения и места в его богословской системе. Несмотря на периодические отсылки к «балансу» природного и личного и даже встреченное нами выражение «Присутствие в категориях времени или истории… указывает на бытие как свободу и общение» [Зизиулас, 2012, 288], митр. Иоанн в целом вполне последовательно противопоставляет природное и личное бытие, соотнося, соответственно, это противопоставление с антитезою «необходимость — свобода».

Наш взгляд скорее противоположен: поле исторической борьбы никоим образом не есть противостояние Духа и истории, но сама история совершается в фарватере Божественного замысла о ней. Противостояние в истории связано не с противоборством Бога и истории, но с ослаблением человека. ***История есть прежде всего интенция священная***, путь Церкви, и лишь на периферии своего течения она принимает формы богоборчества — независимо от того, в каких исторических формах и явлениях являет себя эта периферия греха. Как мы уже упомянули выше, экклезиологическую мысль Тертуллиана, выраженную в емкой формуле «Оригинал прежде копии» [Тертуллиан, 2004, 378], можно с успехом применить не только к самой Церкви, но и к истории, и ко всякому историческому опыту.

Согласно митр. Иоанну, Святой Дух переносит Церковь сразу в конец, вовне истории. Но в действительности это не так — дело Святого Духа также исторично; историчен весь выход Святой Троицы к миру и человеку, и окончание этого выхода и, соответственно, венчающего его откровения Святого Духа лежит не в евхаристическом собрании и даже не в сошествии Святого Духа на апостолов, подающего всю полноту богообщения Кафолической Церкви, а в действительном окончании истории. Именно тогда синергийный в каждой своей точке путь исторических отношений Бога и человека подойдет к своему пределу, — когда «будучи здесь (в истории) действующими, мы достигнем конца веков, *когда наша сила и действие достигнут предела (способности) производить*» [Максим Исповедник, 2019, 95. Вопрос XXII:7].

3.4. Синергия и исторический процесс

Так, вопрос свободы, свободных отношений Бога и человека прямо отсылает нас к проблематике синергии. В «царстве необходимости» — истории — ей не остается места. Таков вердикт нашего богослова, критикующего блж. Августина Иппонского за историзм, но и в отрицании исторического подхода парадоксальным образом повторяющего и усугубляющего ошибки этого святого отца, умалявшего свободу человека перед законосообразностью истории (см., напр.: [Легеев, 2019, 175–180]).

«Бог… вмешивается в историю… доказывая, что история, в конечном итоге, — это Его (а не наше) (примечание митр. Иоанна — *свящ. М. Л.*) творение» [Зизиулас, 2009g, 312]. Бог есть «Господин истории» [Зизиулас, 2009f, 326], — утверждает митр. Иоанн. Не есть ли такое утверждение — однобокий перекос, умаляющий значение человека, а следовательно, и Церкви[36]? Ведь история принадлежит не греховности и даже не природе, и уж тем более не необходимости. История, — ответим мы митр. Иоанну, — *принадлежит человеку* как тому, кто призван к развитию; история принадлежала бы ему и если бы выбор прародителей был иным и не совершилось бы грехопадения. И именно история есть путь творчества, созидания и обожения. Христос есть Господин и истории, как Он же — «Господин и субботы», Господин как «Сын Человеческий» (Мф 12:8 и др.), как человек, будучи ипостасно Богом.

Так, подлинное взаимодействие Бога и человека выводится митр. Иоанном за пределы истории — в вечность. Противопоставление «небесного дара» и «исторического достижения» («в Евхаристии общинный дух Церкви выражается и переживается *только* как небесный дар, *и никогда* как достижение исторической жизни Церкви» [Зизиулас, 2009e, 311–312]) разрушает синергию Божественного и человеческого в деле спасения человека.

Даже Христу в такой «системе координат» отказывается в участии в исторических синергийных процессах и земной жизни, земном пути Церкви. Фактически Он выводится из истории церковной жизни, превращается в «эсхатологического Христа», заменяясь в нашей земной и исторической «ограниченности» иерархией Церкви:

> Евхаристическое поклонение на земле не конституирует реальность, параллельную той, что на небесах, но является небесным поклонением самим по себе (мистически тождественным) (примечание митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*)… [Поэтому и] Христос не правит в параллели с церковной иерархией на земле, но [лишь] через нее и в ней [Zizioulas, 2001, 60].

4. Статика и динамика в богословской системе митр. Иоанна (Зизиуласа)

Отношения истории и эсхатона в конечном счете оборачиваются в богословской системе митр. Иоанна, да и в направлении евхаристической экклезиологии в целом, проблемой отношения динамики и статики, развития и совершенства внутри Церкви.

На первый взгляд, идею утверждения ценности исторического развития и его непрерывности представляют следующие слова митр. Иоанна: «По причине обмирщения мы можем прийти к таким представлениям, что история уже есть Царство Божие» [Зизиулас, 2009d, 42]. Такой путь митр. Иоанн называет «эсхатологизацией истории» [Зизиулас, 2009d, 41] или «абсолютизацией исторических образований»

[36] Недаром учение митр. Иоанна о «корпоративной ипостаси» Христа как ипостаси Церкви фактически упраздняет Церковь в качестве самостоятельного субъекта — субъекта не только истории, но и субъекта эсхатологии.

[Зизиулас, 2009h, 190], представляя его опасной остановкой в духовной борьбе. Однако эта тематика *«зависания в истории»*, столь характерная, например, для творчества предшественника митр. Иоанна — протопресв. А. Шмемана (см., напр.: [Шмеман, 2009c, 621–623]), имея в себе ценный компонент, все-таки изначально возникает и взращивается в XX в. на почве нечувствия и непонимания внутренней логики и характера исторического процесса [Легеев, 2019, 432–457]. Интенционально она восходит не к идее течения истории, а к идее ее преодоления в эсхатоне.

За эсхатологизмом митр. Иоанна в целом прослеживается идея неизменяемости Церкви, идея пребывания ее в состоянии «эсхатологического» стасиса[37]: «Церковь участвует в истории и остается при этом самой собой» [Зизиулас, 2009a, 56]. И эта мысль — не представление об ипостасной самотождественности Церкви (что было бы вполне правомерно), но именно идея ее *не развития*, идея непричастности истории именно самого церковного бытия, непричастности Церкви историческому развитию — идея ***достигнутого предела, уже осуществленного в жизни Церкви***. И даже идея внутренней простоты Церкви, недифференцированности ее внутреннего опыта, структуры, жизни.

> Христос… совершается в нашей жизни как общение внутри общины… Эта истина не является нам в результате исторического преемства… история в свете евхаристического опыта не совпадает с историей в своем обычном понимании… [Характер Евхаристии] свободен от разрывов и упадка… История, таким образом, перестает быть последовательностью событий, прямой линией, идущей от прошлого к будущему. Она приобретает измерение будущего, которое есть *вертикальное* (курсив митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*) измерение, превращающее историю в цеп. харизматических событий. В рамках такой картины истории истина приходит к нам уже не путем трансляции (Христос-апостолы-епископы, в линейной последовательности) (примечание митр. Иоанна. — *свящ. М. Л.*), а как событие Пятидесятницы, возвышающей историю до харизматического «настоящего» момента [Зизиулас, 2006a, 114].

Нечувствие истории как пространства вызревания встречи Бога и человека у митр. Иоанна влечет к мысли о том, что «Евхаристия призывает нас… бежать от пространства и времени, но уверовать в то, что… [они] уже преображены» [Зизиулас, 2009b, 293–294]. И хотя нельзя не согласиться со следующим утверждением митр. Иоанна: «В Евхаристии присутствует некое постоянное устремление, некое движение, которое… переносит нас в Царство Божие. Всё в Литургии движется вперед, в ней нет ничего статичного» [Зизиулас, 2009b, 226], — но эта «динамика» здесь — лишь евхаристический перенос в будущее. За этой мыслью нет действительного признания истории. Богословие митр. Иоанна показывает как раз обратное — именно идею статики, отвержение динамики как истории.

«Церковь, — говорит он, — есть и должна быть *образом* грядущего. Это *тождество* бытия Церкви и Царства Божия… ставит вопрос об отношении Церкви и истории» [Зизиулас, 2009a, 55]. Также и Евхаристия есть «образ будущего» [Зизиулас, 2009h, 200–201], и она же — его «тождество», тождественна с ним (см., напр.: [Зизиулас, 2009k, 140–141]). Неразличение этих понятий — «образ» и «тождество» — представляет, на наш взгляд, самый глубинный промах митр. Иоанна в его отношении к истории, а отчасти и во всей его столь тщательно и виртуозно выстраиваемой экклезиологической системе. Да, Церковь действительно должна быть и подлинно есть образ будущего, но *образ не равен тождеству*. Образ здесь предполагает изменение и устремление, а тождество — окончание и покой. Церковь историческая подлинно тождественна еще не осуществившейся эсхатологической Церкви, но только в одном смысле — ипостасно это *та же самая* Церковь. Но такое понимание не нарушает и не разрушает историю.

[37] Хотя святые отцы и используют образ «неподвижного движения».

Подход митр. Иоанна можно охарактеризовать как *эсхатологический радикализм*. Переход человека от жизни к смерти не может быть осуществлен вне истории, взятой в какой-либо ее части или же во всецелом ее объеме. Именно ***вся история*** характеризует этот переход, вся история представляет такую сверхзадачу, несмотря на казалось бы видимое противоречие этой мысли[38] с мыслью о том, что Христос ***уже*** «победил мир» (Ин 16:33) и осуществил победу над смертью (ср. 1 Кор 15:55).

Не только мир, но и сама Церковь, простираясь в своем историческом движении, несмотря на уже носимое ею совершенство и опыт богообщения со всей Святой Троицей, несмотря на уже непоколебимое главенство над нею Христа, продолжает и осуществляет не путь эсхатологической статики — но путь своего *исторического развития*:

- безгрешного развития своей кафолической полноты, осуществляемого по образу земного пути служения Самого Христа, устремляющего ее к последней земной встрече с Ним (ср. Откр 19:7; 21:2) [Легеев, 2019, 432–452];
- но также и развития Церкви, взятой в ее внутренней структуре, нетождественной целому [Легеев, 2019, 432–452], развития очищающего, возводящего к Богу не только отдельного человека [Ерм, 2003, 228–238, 285–307. I:3, III:9], но и целые Поместные Церкви[39], осуществляемого по тому же образу истории Христа.

Богословская антиномия между «„уже“, но „еще не“…» [Зизиулас, 2006а, 190] не смогла быть осмыслена и разрешена митр. Иоанном (он предпочел разрубить этот «Гордиев узел» современной экклезиологической проблемы[40]), как и его предшественниками, — поскольку сам путь их был построен на ошибочных основаниях и не мог привести к ее разрешению. Эта антиномия, представляющая собой «зазор» между спасением, принесенным Христом, и спасением, осуществленным в Церкви, была интерпретирована и понята митр. Иоанном как ничтожный «зазор» между историей и эсхатологией, поглощающей историю. И только при переводе решения вопроса в иную плоскость, в плоскость «зазора» между христологическим и троическим аспектами экклезиологии, устрояющими бытие Церкви в контексте исторического процесса, он может иметь свое разрешение[41].

5. Заключение

При всем видимом великолепии тщательно разработанной богословской системы митр. Иоанна (Зизиуласа), приближаясь к ней, вглядываясь в ее основания, поверяя ее святоотеческой мыслью, мы обнаруживаем в ней слишком большой промах, чтобы полагать такое отклонение простой вариацией в допустимом диапазоне внутрицерковных разногласий и мнений. «Динамит, заложенный в основания православия» [Зизиулас, 2009а, 44][42], — эти слова, адресованные его учению, по свидетельству самого митр. Иоанна, прозвучали в самом начале формирования его пути как пути «знаменитейшего богослова», а впоследствии и влиятельнейшего иерарха Константинопольской Церкви. Еще более актуальными они представляются сегодня, когда экклезиологическая система митр. Иоанна стала фактическим обоснованием антиканонических

[38] Это есть лишь богословское противоречие, с помощью которые наша ограниченная мысль оказывается способна вместить невместимое — богооткровенные истины о Боге и человеке.

[39] Ср. Откр 2–3.

[40] Содержащей «множество различных аспектов, которые должны мы одновременно охватить» [Лосский, 2007, 480].

[41] См. монографию: *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021.

[42] Здесь митр. Иоанн (Зизиулас) цитирует отзывы профессоров Бониса и Муратидиса на свою докторскую диссертацию «Единство Церкви в Божественной Евхаристии и в Епископе».

действий «Константинополя» на каноническом пространстве Украинской Православной Церкви, да и далеко за его пределами.

Отношение к истории — лишь одна грань этой внешне стройной богословской системы, но уже в этой грани, как в зеркале, отражается неустранимый дефект целого.

Противопоставляя истории жизнь Церкви, дары Духа и свободу и, напротив, наделяя исторический процесс исключительными чертами природной необходимости и разрушающей ограниченности, митр. Иоанн вводит совершенно новое учение, не имеющее никаких оснований в Предании Церкви. Его богословский подход представляет собой не акцентуацию эсхатологического аспекта (что было бы правомерно), но именно последовательное отсечение от него аспекта исторического развития и, таким образом, представляет собой абсолютизацию лишь «части» истины[43], а значит — и искажение ее.

Иные аспекты экклезиологических построений митр. Иоанна (Зизиуласа) требуют к себе не меньшего внимания, пристального изучения и самой строгой критики.

Источники и литература

1. Афанасьев (2005) — *Афанасьев Н., протопресв.* Церковь Духа Святого. Киев: Центр православной книги, 2005. 480 с.

2. Афанасьев (2015a) — *Афанасьев Н., протопресв.* Две идеи Вселенской Церкви // *Афанасьев Н., протопресв.* Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 146–160.

3. Афанасьев (2015b) — *Афанасьев Н., протопресв.* Проблема истории в христианстве // *Афанасьев Н., протопресв.* Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 104–112.

4. Блаженный Августин (2020) — *Августин Иппонский, блж.* О граде Божием: в 2 т. М.: T8-RUGRAM, 2020. Т. 1. 662 с.

5. Григорий Богослов (2011) — *Григорий Богослов, свт.* Стихотворения Богословские // *Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2 т. М.: Сибирская благозвонница, 2011. Т. 2. С. 11–178.

6. Ерм (2003) — *Ерм, св.* Пастырь // Писания мужей апостольских. М: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 222–309.

7. Зизиулас (2006a) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: Св.-Филаретовский Православно-христианский институт, 2006. 280 с.

8. Зизиулас (2006b) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Современные дискуссии о первенстве в православном богословии // Петрово служение. Диалог католиков и православных. М.: ББИ, 2006. С. 257–276.

9. Зизиулас (2009) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. 332 с.

10. Зизиулас (2009a) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Божественная Евхаристия и Церковь // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 43–72.

11. Зизиулас (2009b) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Евхаристия и Царство Божие // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 203–298.

12. Зизиулас (2009c) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Епископ как предстоятель на Евхаристии // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 91–111.

13. Зизиулас (2009d) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Идентичность Церкви // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 19–42.

[43] Ср.: αἵρεσις (греч.) — выбор, избирательность (понимаемая как избирание части из целого), ересь.

14. Зизиулас (2009e) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Несколько замечаний о соборности Церкви // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 299–312.

15. Зизиулас (2009f) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* О явлении Церкви в истории // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 313–327.

16. Зизиулас (2009g) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Несколько замечаний о соборности Церкви // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 299–312.

17. Зизиулас (2009h) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и эсхатология // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 170–202.

18. Зизиулас (2009k) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Экклезиологическое значение Божественной Литургии // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 138–169.

19. Зизиулас (2012) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. М.: Изд-во ББИ, 2012. XII, 407 с.

20. Зинковский (2014) — *Мефодий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. 256 с.

21. Ларше (2021) — *Ларше Ж. К.* Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христоса Яннараса и Иоанна Зизиуласа. М.: Паломник, 2021. 288 с.

22. Легеев (2019) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. 656 с.

23. Лосский (2007) — *Лосский В. Н.* Господство и царство (эсхатологический этюд) // *Лосский В. Н.* Боговидение. Минск, 2007. С. 480–493.

24. Макарий Египетский (2001) — *Макарий Египетский, прп.* Беседа XLIV // *Макарий Египетский, прп.* Творения. М.: Паломник, 2002. С. 444–448.

25. Максим Исповедник (2019) — *Максим Исповедник, прп.* Вопросоответы к Фалассию. М.: Сибирская благозвонница; Нижегородская ДС, 2019. 974 с.

26. Тертуллиан (2004) — *Тертуллиан.* О Прескрипции против еретиков // *Тертуллиан.* Избранные сочинения. М.: Изд-во АСТ; СПб.: Северо-Запад Пресс, 2004. С. 356–392.

27. Флоровский (2005) — *Флоровский Г., прот.* Метафизические предпосылки утопизма // *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 197–228.

28. Шмеман (2009a) — *Шмеман А., протопресв.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь // *Шмеман А., протопресв.* Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 364–373.

29. Шмеман (2009b) — *Шмеман А., протопресв.* «Единство», «разделение», «объединение» в свете православной экклезиологии // *Шмеман А., протопресв.* Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 354–363.

30. Шмеман (2009c) — *Шмеман А., протопр.* Судьба Византийской теократии // *Шмеман А., протопресв.* Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 616–630.

31. Zizioulas (2001) — *Zizioulas J. D., metropolitan.* Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and The Bishop During the Three Centuries. Brookline: Holy cross orthodox press, 2001. 284 p.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

Протоиерей Владимир Хулап

«Линия Христа»: время и история в богословии Оскара Кульмана

УДК 27-1
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_106

Аннотация: Среди западных авторов XX в., занимавшихся вопросами богословия истории, особое место занимает Оскар Кульман (1902–1999). На основании понятия «истории спасения» он выстроил целостную богословскую концепцию, центральными составляющими которой являются: линейное библейское понимание времени, универсальный христоцентризм, напряжение между опытом «уже совершенного» и «еще не завершенного» спасения, единство истории и керигмы, понимание вечности как бесконечного времени. Кульман рассматривает библейское свидетельство о действии Бога в истории не как мифологию или донаучный способ провозглашения экзистенциальных истин (Р. Бультман), но утверждает принципиальную историчность домостроительства спасения, делая акцент на необходимость истолкования происходящих во времени событий с точки зрения веры. История спасения становится осязаемой в богослужении христианской общины, прежде всего в Евхаристии, и именно община верующих является живым и зримым герменевтическим ключом для ее понимания. Богословие истории для него — не просто отдельная область, но тематический центр и основополагающий принцип всего богословского мышления.

Ключевые слова: время, вечность, история, богословие, библеистика, Священное Писание, Ветхий Завет, Новый Завет, протестантизм, демифологизация.

Об авторе: **Протоиерей Владимир Фёдорович Хулап**
Кандидат богословия, доктор теологии, доцент, проректор по учебной работе, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: v.khoulap@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1621-288X

Для цитирования: *Хулап В., прот.* «Линия Христа»: время и история в богословии Оскара Кульмана // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 106–120.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44069.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Archpriest Vladimir Khulap

"Christ-Line": Time and History in the Theology of Oscar Cullmann

UDK 27-1
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_106

Abstract: Oscar Cullman (1902–1999) occupies a special place among the Western authors of the 20th century who dealt with theology of history. On the basis of the "salvation history", he built a holistic theological concept, the central components of which are: linear biblical understanding of time, universal Christocentrism, tension between the experience of the "already fulfilled" and "not yet completed" salvation, the unity of history and kerygma, understanding of eternity as infinite time. Cullmann considers the biblical evidences of the God's action in history not as mythology or a pre-scientific way of proclaiming existential truths (R. Bultmann), but asserts the fundamental historicity of the economy of salvation, emphasizing the need to interpret events taking place in time from the point of view of faith. The history of salvation becomes tangible in the worship of the Christian community, primarily in the Eucharist, and it is the community of believers that is a living and visible hermeneutic key for its understanding. The theology of history for him is not just a separate area, but a thematic center and a fundamental principle of all theological thinking.

Keywords: time, eternity, history, theology, biblical studies, Bible, Old Testament, New Testament, Protestantism, demythologization.

About the author: **Archpriest Vladimir Fedorovich Khulap**
Dr. Theol., Associate Professor, Vice-Rector for Education, Head of Department for Practical Theology at St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: v.khoulap@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1621-288X

For citation: Khulap V., archpriest. "Christ-Line": Time and History in the Theology of Oscar Cullmann. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 106–120.

Funding: The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44069.

Одной из важнейших тем западного богословия прошлого столетия стало новое осмысление истории как области спасительного действия Бога. Крушение прогрессистского оптимизма либеральных теологов в эпоху Первой мировой войны, активные поиски «исторического Иисуса», широкое использование историко-критического метода во многих богословских дисциплинах, призыв Р. Бультмана к «демифологизированному» прочтению Нового Завета, радикальное диалектическое богословие К. Барта с акцентом на невозможности сделать Откровение предметом исторического познания, попытки идеологической инструментализации библейской истории нацистским режимом — именно в таком сложном контексте лютеранский богослов Оскар Кульман (Oscar Cullmann) предложил свою богословскую концепцию времени и истории[1].

Оскар Кульман (1902–1999) родился в Страсбурге, здесь же в университете он изучал классическую филологию и евангелическое богословие, а затем в 1930–1938 гг. был профессором кафедры Нового Завета. С 1938 по 1972 гг. он преподавал новозаветное богословие и историю Древней Церкви в университете Базеля, с 1948 г. также был профессором Сорбонны и ряда богословских учебных заведений Парижа. Сфера его интересов не ограничивалась лишь библеистикой, Кульман принимал активное участие в экуменическом диалоге, сотрудничал с Всемирным советом церквей, был приглашен в качестве наблюдателя на II Ватиканский собор, что также способствовало популяризации его богословских взглядов[2].

Самым важным трудом Кульмана, принесшим ему известность, стал «Христос и время. Раннехристианское понимание времени и истории»[3]. В нем он стремится очистить богословский взгляд на историю от всех чуждых Священному Писанию мировоззренческих философских предпосылок и рассматривает такой подход в качестве альтернативы экзистенциальной герменевтике Р. Бультмана, начинавшей набирать популярность в то время. Поскольку книга вызвала не только широкий положительный отклик, но и критику, Кульман подробнее разъяснил некоторые составляющие своей концепции в труде «Спасение как история» [Cullmann, 1967], систематически представив и проанализировав многочисленные ветхо- и новозаветные данные. Богословие времени и истории, пусть и не в качестве основной темы, также присутствует в ряде других его монографий и статей.

К сожалению, богословие Кульмана недостаточно известно российскому читателю, ни один из его основных трудов не переведен на русский язык, и даже в соответствующем алфавитном томе «Православной энциклопедии» отсутствует посвященная ему статья[4]. Поэтому представляется важным проанализировать основные составляющие богословского понимания времени у Кульмана, его христологические и эсхатологические аспекты, взгляд на человеческую историю и ее цель в перспективе Божественного Откровения, вопрос о соотношении священной и профанной истории, а также дискуссии об историчности христианства с Р. Бультманом.

Линейность истории спасения

Центральным в этой богословской системе является понятие «история спасения» (Heilsgeschichte), содержание которого в немецкоязычном богословии еще в XIX в. во многом определил И. фон Хофман [Hofmann, 1844]. И хотя этот термин

[1] О богословии истории и его современных тенденциях в немецкоязычной среде см. в числе прочего: [Brauer, 1994; Essen, 2016].

[2] См. подробнее о биографии О. Кульмана, а также библиографию его трудов в: [Pringent, 1999; Ruckstuhl, 1994; Wesseling, 2007].

[3] Первое издание: [Cullmann, 1946]; переработанное третье издание, содержащее обзор вызванных книгой дискуссий: [Cullmann, 1962].

[4] Концепцию Кульмана упоминают прот. А. Шмеман [Шмеман, 1961, 82–83] и прот. И. Мейендорф [Мейендорф, 1997, 253], однако указывают только на ее линейный аспект; немногочисленные современные отечественные авторы также уделяют ему лишь эпизодическое внимание [Михайлов, 2021, 151–153; Плешков, 2017, 267–268].

не встречается в Священном Писании, Кульман «за неимением лучшего выражения» использует его для обозначения главной идеи Нового Завета, содержательно рассматривая в качестве синонима библейскому понятию οἰκονομία [Cullmann, 1967, 57–60]. История спасения, согласно традиционному пониманию, — это особые деяния Бога в истории, происходящие по Его особому домостроительному плану и ведущие к дарованию спасения всему человечеству и миру. Она включает в себя события библейской истории, их пророческо-богословское истолкование и простирается от космологии творения до эсхатологического завершения мира[5]. Однако Кульман не просто использует это понятие, но расставляет в нем ряд важных христологических и эсхатологических акцентов, стремясь выстроить целостную богословскую концепцию.

Книгу «Христос и время» можно рассматривать как еще одну попытку ответа на вопрос западного богословия о «сущности» христианства. Популярный в то время поиск «центральной составляющей», или «специфически христианского», в новозаветном благовестии приводит Кульмана к выводу, что таковым является именно понимание времени и истории. Будучи библеистом, он указывает, что авторы священных книг не говорят о времени абстрактно-философски, в центре их внимания всегда находится «исполненное» время, поэтому богословие истории можно лишь «постфактум» выделить из евангельской керигмы [Cullmann, 1962, 20].

Кульман противопоставляет ветхозаветно-христианское линейное понимание времени, движущегося от ἀρχή к τέλος, и циклическое греко-эллинистическое. В рамках последнего включенность человека в повторяющийся временной круг рассматривается как рабство, освобождение от которого является спасением[6]. Напротив, согласно библейскому пониманию, Бог творит историю и действует в ней, поэтому «спасение связано с непрерывным временны́м процессом, включающим в себя прошлое, настоящее и будущее» [Cullmann, 1962, 45]. Тем самым следует не преодолевать время, не выходить из исторических границ, но раскрывать его истинное сотериологическое значение. Линейное время — не результат грехопадения, но средство, благодаря которому происходит встреча Бога и человека, поэтому оно является неотъемлемыми «рамками» истории спасения. Его ценность не самодостаточна, но именно история спасения определяет значимость происходящих во времени событий.

Двумя важнейшими новозаветными терминами в этой области для Кульмана являются καιρός и αἰών. Καιρός — это «моменты времени или же четко ограниченные временные отрезки» в прошлом, настоящем или будущем, которые «избраны Богом для осуществления Его спасительного плана, причем так, что их связь в свете этого плана образует смысловую линию времени» [Cullmann, 1962, 55]. Тем самым речь идет о времени, которое Бог наполняет конкретным содержанием для достижения Своих домостроительных целей. В отличие от этого αἰών характеризуется большей продолжительностью, которая может быть как определенной, так и неопределенной. В рамках такого понимания он различает три вида «временно́й» протяженности. Прежде всего, это бесконечная протяженность, безграничная в направлении прошлого и будущего, которую обычно называют «вечностью». Второй тип ограничен с обеих сторон — например, творением с одной стороны и парусией — с другой. Наконец, существуют периоды, ограниченные в одном направлении, но безграничные в другом — период до творения и период после парусии[7]. Именно Бог определяет не только длительность, но и значение эонов, наполняя кайросы их особенным содержанием.

---

[5] О содержании термина см.: [Ott, 1959].

[6] Он указывает на «невозможность для грека мысли о том, что искупление должно произойти через Божественное действие во временно́м событии» [Cullmann, 1962, 60].

[7] Кульман выделяет в новозаветном богословии три главных эона: эон перед творением, нынешний эон, длящийся от творения до парусии, и будущий эон, в котором осуществится новое творение. Центральным является кайрос «нынешнего» эона — «событие Христа», с которым связаны все другие кайросы истории спасения и из которого они обретают свое значение [Cullman 1962, 73–74].

«Все точки этой линии спасения связаны с одним историческим фактом в центре… это смерть и воскресение Иисуса Христа» [Cullmann, 1962, 46]. Тем самым вся ее совокупность определяется нормативным центром — «событием Христа» (Christusgeschehen), т.е. Его воплощением, жизнью, смертью и воскресением. Именно здесь осуществилось спасение мира, который сейчас пребывает в эпохе «промежуточного времени» (Zwischenzeit) между вознесением и парусией Христа, и этот период характеризуется напряжением между тем, что «уже исполнено» (schon erfüllt) и что «еще не завершено» (noch nicht vollendet). В таком широком понимании нынешняя история также может рассматриваться как продолжение истории спасения, поскольку ее смысл и значение необходимо рассматривать в категориях действия того же Бога, Который открывался в спасительных деяниях, описываемых в Ветхом и Новом Завете.

Однако, несмотря на онтологическое единство истории спасения, между Ветхим и Новым Заветом существует принципиальное различие в понимании ее будущего. Именно личность Иисуса из Назарета как Христа отличает христианский взгляд на историю от иудейского. Не ожидаемый ветхозаветными праведниками приход Мессии, начинающий новый эон и открывающий эру спасения, является здесь определяющим, но «центром времени» становятся пришествие Иисуса Христа, Его Крест и Воскресение как конститутивные для христианской веры события прошлого. В рамках общего для иудаизма и христианства линейного восприятия времени принципиально различным является понимание настоящего и будущего эона, что, соответственно, означает новое восприятие истории в христианстве. Графически Кульман выражает это следующим образом (Рис. 1)[8]:

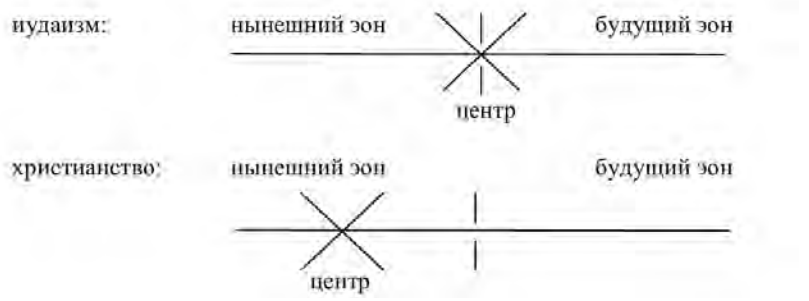


Рис. 1

Безусловно, ожидание будущего в христианстве не исчезает, но оно более не является содержательным центром истории, который уже достигнут. Однако завершение истории еще лишь только предстоит, и Кульман использует для иллюстрации этого положения дел следующий образ: «Решающая битва во время войны может произойти уже в довольно ранней фазе войны, и все же война еще долго длится. Хотя решающее значение этой битвы, возможно, осознали не все, но она уже означает победу. Однако война должна еще продолжаться неопределенное время до „дня победы“ (Victory Day)» [Cullmann, 1962, 86]. Тем самым христианская надежда сначала обращается назад, к уникальному «событию Христа», и лишь из него взирает на предстоящее будущее. Пасха — это основание будущей надежды, однако христианин продолжает существовать в напряжении между опытом «уже совершенного» и «еще не завершенного» спасения, который является основой всей новозаветной эсхатологии[9]. Этот свет,

[8] Изображение приводится по третьему изданию [Cullmann, 1962, 85], где оно было в значительной мере упрощено по сравнению с первым изданием.

[9] Кульман говорит о «хронологическом дуализме», в котором два сегмента линейного времени накладываются друг на друга, поскольку «с одной стороны, во Христе конец уже исполнен,

исходящий из центра истории спасения, освещает не только ее завершение в парусии, но изливается и на предшествующую историю Израиля и всего мира, раскрывая ее истинный домостроительный смысл.

Время и вечность

Характерно, что в рамках такого понимания традиционное для христианского богословия учение о вечности Бога рассматривается не как безвременность. Вечность для Кульмана — не отсутствие времени, но «бесконечная последовательность эонов», именно поэтому она «возможна только как атрибут Бога» [Cullmann, 1962, 69]. В таком понимании время не идентично Творцу, однако одновременно оно «не является реальностью, чуждой Богу, но, напротив, благодатным средством, с помощью которого Бог совершает человеческое спасение» [Cullmann, 1956, 144]. Эта бесконечная временна́я протяженность отличается от времени в человеческом понимании и хронологических средств его измерения, поскольку «Бог один управляет временем, ибо Он один может обозреть его во всей его совокупной протяженности и измерить его мерками, которые отличаются от наших» [Cullmann, 1962, 83]. Исходя из такого неограниченного понимания времени Кульман делает вывод о том, что в новозаветном богословии противопоставляются не время и вечность, но ограниченное и неограниченное, бесконечное время. Разница между ними заключается в том, что нынешний эон находится во власти греха, в то время как грядущий эон определяется победой над силами зла.

Кульман полагает, что вечность с точки зрения раннехристианского богословия — это не предмет абстрактной рефлексии, но она может быть познана только в вере, которая постигает Божественное откровение, укорененное и открывающееся во времени. Он указывает, что в Новом Завете нет четкого терминологического различия между «временем» и «вечностью», поскольку в обоих случаях здесь может использоваться понятие αἰών. В таком случае то, что мы называет временем, — не что иное, «как ограниченная Богом часть той же самой бесконечной продолжительности времени Бога» [Cullmann, 1962, 69]. Такой взгляд вновь противоположен греческой циклической концепции, в которой время принципиально отличается и противопоставляется безвременной, потусторонней вечности. Поскольку для Кульмана не существует безвременности, вечность — это неограниченная протяженность временно́й линии как в прошлое, так и в будущее. В такой концепции вечность не отличается от времени качественно, но только в отношении ограничения протяженности его отрезков.

Очевидно, что с такой точки зрения власть Бога над временем совершенно иная, чем у человека (см., напр., Пс 89:4; 2 Петр 3:8), поскольку лишь Он один созерцает всю бесконечную линию времени и распоряжается ею. Бог как Владыка времени может не только «сокращать» дни (Мф 24:22), но и предвосхищать будущие события в настоящем, свидетельством чему являются пророчества. Верующие, созерцая историю мира из перспективы Креста и Воскресения Христовых, могут осознавать домостроительное значение исторических событий и прозревать цель истории, однако они, в отличие от Бога, не могут овладевать временем «ни через свое действие, ни через свое знание дат» [Cullmann, 1962, 83].

Такое понимание позволяет иначе взглянуть на занимавший многих библеистов вопрос о «задержке парусии» (Parusieverzögerung) — неоправдавшихся ожиданиях скорого пришествия Христа в раннехристианской общине. Согласно Кульману, в рамках библейского понимания решающим является не количественная протяженность времени, но именно его качество, т.е. определяемое и открытое Богом его содержание. Длительность исторического периода не обязательно придает ему новое качество,

---

и что, тем не менее, исполнение все еще предстоит, поскольку рамки нынешнего мира еще продолжаются. <…> Этот дуализм выражается и в раннехристианском понимании государства» [Cullmann, 1961, 2].

поэтому важна не продолжительность постновозаветной истории, но уникальность Распятия и Воскресения Христа как основа надежды на исполнение, а также продолжающееся действие в этой истории Святого Духа. Казалось бы, дата смерти Христа все более удаляется от нашего настоящего, однако с библейской точки зрения длина этого периода времени вторична по отношению к тому, что его наполняет. Тем самым проблема заключается не в том, что ожидаемая парусия не наступила, но в том, что «ввиду вторжения не ориентированного эсхатологически эллинизма и ввиду одновременного ослабевания действий Духа» постепенно начался процесс деэсхатологизации [Cullmann, 1966, 416][10].

Церковь — историческое Тело Христа

В такой перспективе весь Божественный план спасения становится «линией Христа» (Christuslinie), простирающейся назад и вперед. Именно Он является Посредником в осуществлении этого плана от творения до исполнения мира[11]. Каждое событие истории спасения является, с одной стороны, завершенным с исторической точки зрения, с другой, все они являются таковыми только в своей связи с центром. Принципиально важно, что этот центр также является историческим, а не вневременным событием. «Соблазном» раннехристианского благовестия является тот факт, что рождение, жизнь, смерть и Воскресение Иисуса из Назарета, произошедшие на далекой окраине Римской империи в I в., — это уникальные исторические события, которые принесли спасение всему миру.

Именно грехопадение человека делает необходимой историю спасения в узком смысле этого слова, то есть ту, которая представляет собой «прогрессивное редуцирование» от множества к Одному: из совокупности всего человечества происходит «избрание меньшинства» — израильского народа, из числа которого, в свою очередь, осуществляется «избрание Одного», т. е. Христа, Который согласно принципу представительства (Stellvertretung) осуществляет «спасение всех». «Этот Один входит в историю в Иисусе из Назарета, Который одновременно выполняет миссию страдающего Отрока Божия и миссию Сына Человеческого пророка Даниила, Своей заместительной смертью лишь осуществляя то, к чему Бог избрал народ Израиля» [Cullmann, 1962, 111]. Дальнейшее развитие демонстрирует прямо противоположную динамику: из центра, которым является Воскресение Христа, начинается прогрессивное движение от Одного к множеству, которое теперь должно «представлять» Его: эта линия идет от избранных апостолов к Церкви как Телу Христову, затем объемлет спасенное человечество и, наконец, искупленное творение «нового неба и новой земли» в Царстве Божием[12].

[10] Он подчеркивает, что раннехристианское ожидание близкого конца мира — это не исходная точка жизни ранней Церкви, но «особая форма интенсивности надежды» [Cullmann, 1966, 415], для которой определяющим является не количество прошедших лет или веков; в ее центре — не скорое Второе пришествие, но вера в Крест и Воскресение как в источник эсхатологической надежды на спасение.

[11] «Христос посредник творения — Христос страждущий Отрок Божий как исполнитель избрания Израиля — Христос ныне господствующий Кириос — Христос возвращающийся Сын Человеческий как исполнитель всего происходящего и посредник нового творения… это один и тот же Христос, но в осуществлении последовательных во времени функций истории спасения» [Cullmann, 1962, 106].

[12] Для Кульмана эта схема истории спасения символически представлена и в нашем летоисчислении, где рождение Христа произошло именно в «1 г.», поэтому все предшествующие даты, уменьшаясь, стремятся к этому году, а все последующие — увеличиваются после него. Такая хронология с богословской точки зрения показывает, «что исходя из этого центра необходимо понимать и оценивать всю историю», этот «обозначаемый числом 1 факт является высшим смыслом и критерием всей прежней и последующей истории», а «бесконечно идущие в обе стороны ряды чисел необходимо содержательно связывать с тем, что подразумевается числом 1, и разъяснять исходя из него» [Cullmann, 1962, 35].

Тем самым будущее не теряет своего значения, поскольку все творение должно стать причастным уже произошедшему во Христе воскресению. Однако нынешнее время между «произошедшей решающей битвой» и «днем победы», когда каждая минута приближает нас к конечной точке, характеризуется напряженностью между «нынешним» и «грядущим» эоном: конец наступил, но это еще не конец. Это промежуточное время между Вознесением и парусией — время господства Христа, причем «пространственный центр» этого господства — Церковь, являющаяся зримым Телом Христа на земле. Поэтому Кульман различает нынешнее Царство Христа и будущее Царство Божие: «В то время как Царство Божие начнется лишь в конце процесса Откровения, когда Христос подчинится Богу (1 Кор 15:28), мы уже пребываем в Царстве Христа (Кол 1:13)» [Cullmann, 1962, 140].

Церковь, Тело распятого и воскресшего Христа, как видимый земной центр Его власти, с одной стороны, основана Святым Духом, «высшим спасительным даром Божиим в промежуточное время», с другой — состоит из несовершенных, грешных людей. Поэтому она также является предметом веры, а «эсхатологическое чудо Церкви» открывается прежде всего в ее богослужении, высшей точкой которого является Евхаристия, неразрывно связанная как с центром, так и с завершением истории спасения. Богослужение в библейской перспективе для Кульмана — это актуализация прошлого и будущего, поскольку в Евхаристии «настоящим становятся одновременно последняя Вечеря Воплотившегося, пасхальные трапезы Воскресшего и мессианская Трапеза Грядущего». Спасение во Христе, будучи событием прошлого, даруется верующим как настоящее, при этом речь не идет о его литургико-драматическом повторении, оно произошло «однажды» и одновременно «навсегда» (ἐφ᾽ ἅπαξ). Поэтому богослужебный анамнезис — это «более, чем простое воспоминание прошлых событий», он является «актуальным, действительным переживанием прошлого» [Cullmann, 1967, 290–292].

Согласно Кульману, именно связь жизни индивидуума с разворачивающимся во времени домостроением спасения отличает причастность христианина Телу Христову от участия во вневременном мифе последователя греческой мистериальной религии. Для последнего участие в мифе происходит за пределами времени; для христианина же причастность Телу Христову происходит в настоящем, поскольку для него стало реальностью прошлое, «оно — его собственное прошлое». Это особо ярко видно в таинстве Крещения, поскольку «через Крещение для индивидуума становится реальным, с одной стороны, „соумирание“ и „совоскресение“, т.е. причастность событию прошлого, с другой стороны, дарование Святого Духа, т.е. причастность спасительному событию настоящего и будущего» [Cullmann, 1962, 198]. Это «собственное прошлое» человека, усвояемое в вере, через Крещение и принятие Святого Духа актуализируется в Церкви, где в различных харизмах христиан продолжает развиваться история спасения в Теле Христовом[13].

В эту эпоху перед Церковью поставлена задача миссионерского возвещения Евангелия, что придает смысл времени до парусии Христа, и именно факт благовестия всем народам (а не его успех) является предпосылкой для наступления конца истории (Мк 13:10) [Cullmann, 1962, 143–144]. Поэтому в Деян 1, 6–8 не дается ответа на вопрос о сроках пришествия Царства Божия, результат же дара Святого Духа — широкая миссия, в рамках которой апостолы становятся орудиями реализации Божественного спасительного плана, а история Церкви совершается как история истолкования Библии. Говоря о Церкви, Кульман использует образ небольшого каравана, который шествует по времени и к которому постепенно присоединяются все новые и новые группы людей [Cullmann, 1967, 197]. Однако «эпоху Церкви» нельзя рассматривать как поступательный прогресс, в рамках которого все более и более возрастает количество христиан в результате миссионерских успехов. Линия спасения не расширяется бесконечно количественным образом после

[13] Поэтому именно причастность делу спасения придает индивидууму его личную значимость и определяет его образ действий. Для Кульмана «этика совершенно немыслима без догматики», а императив обращенной к христианину Божественной заповеди глубоко укоренен в индикативе события Христа, что и является «этикой истории спасения» [Cullmann, 1962, 201].

пришествия Христа. Конец истории остается суверенным делом Божиим, а не результатом органического развития человеческих успехов до определенной конечной точки, поэтому Кульман не разделяет оптимистической идеи прогресса, которая была определяющей в понимании истории многих либеральных теологов.

Может возникнуть впечатление, что такая схема линейной истории спасения представляет собой абсолютный теистический детерминизм, в рамках которого существует лишь план Бога, а свобода человеческих решений совершенно отсутствует. Поэтому в труде «Спасение как история» Кульман указывает на некорректность такой интерпретации и предлагает рассматривать историю спасения в виде волнообразных линий, демонстрирующих высоты духа и низины греха. Очевидно, что как библейская, так и церковная история включает в себя много негативных событий, поэтому в таком понимании «история спасения также включает в себя историю неспасения (Unheilsgeschichte)» [Cullmann, 1967, 60]. Такой дифференцированный взгляд позволяет увидеть действие Бога не только в победах, но также в поражениях или даже на Кресте.

Сам «акт истолкования» определенных событий как спасительных или неспасительных в Ветхом Завете осуществляют пророки, и это «историческое пророчество» (Geschichtsprophetie) необходимо рассматривать «как само принадлежащее к истории спасения», а не внеположное ей [Cullmann, 1967, 70]. Основную роль здесь играет историческое событие, керигматическое истолкование которого является вторичным, однако они образуют внутреннее единство и взаимно определяют друг друга[14]. Именно во Христе проявляется глубочайшее единство истории и керигмы, поскольку «событие Христа», исходная точка новой христианской интерпретации ветхозаветной истории, одновременно является нормой всей истории спасения. Все предшествующие события устремлены к нему, все предстоящие будут его развитием. «Вертикальность события Христа не уничтожает горизонтальность спасительного события, но истолковывает его по-новому» [Cullmann, 1967, 75]. В Новом Завете, в отличие от Ветхого, события спасения сконцентрированы на очень коротком историческом промежутке времени, причем авторы Евангелий являются одновременно свидетелями описываемых исторических событий и их истолкователями.

Нынешняя эпоха — это эра «полного господства Христа», ввиду чего существует тесная связь между историей спасения и мировой историей, однако они не идентичны друг другу. Кульман описывает это положение дел с помощью следующей иллюстрации: Церковь и мир соотносятся как два круга, общим центром которых является Христос, причем Церковь образует внутренний, мир — внешний круг (Рис. 2)[15].

Рис. 2

[14] Кульман подчеркивает, что «только через истолкование мы можем прийти к историческому событию, однако, напротив, историческое событие должно приблизить нас к керигматическому истолкованию, как его передали свидетели» [Cullmann, 1967, 75].

[15] См.: [Cullmann, 1962, 170]

Критерием, который определяет, принадлежит ли человек к внутреннему кругу Церкви, или только к внешней части круга мира, является вера в господство Христа. Тем самым верующий живет в мире, о преходящем характере которого он знает, однако в рамках истории спасения этот мир желаем Богом и находится под властью Христа[16]. Верующие не могут быть безразличными по отношению к тому, что происходит во внешнем круге, поскольку во Христе произошло примирение с Богом не только членов Церкви, но и всего мира. Однако лишь в будущем Царстве Божием Церковь и мир станут едиными, поскольку наступит новый эон. Поэтому следует всегда иметь в виду обе составляющие истории спасения: «Все человечество — ее цель; избрание меньшинства — средство ее осуществления. Тот, кто пренебрегает первым аспектом, впадает в чуждое для Библии сектантство. Тот, кто пренебрегает вторым аспектом, впадает в такой же чуждый Библии синкретизм» [Cullmann, 1967, 142].

История священная и профанная

Одним из важных вопросов данной концепции является соотношение «секулярной» истории и истории спасения. Безусловно, светские историки признают, что христианство привело к ряду важнейших исторических и общественных трансформаций, однако они не могут принять центральный богословский тезис Нового Завета о том, что жизнь и смерть Иисуса из Назарета являются не только центром библейской истории, но смыслом и основой понимания всей мировой истории. Для них такой взгляд будет лишь одной из историософских схем, поэтому христианство здесь просто растворится в метафизике истории. Напротив, Кульман подчеркивает: «В основополагающем для всего Нового Завета богословском положении „Иисус из Назарета — Господь“ история (Иисус из Назарета) является субъектом» [Cullmann, 1966, 114]. Поэтому для него богословие Ветхого и Нового Завета существенным образом связано с историей Израиля, Христа, апостолов и Церкви. Конечно, в данном случае речь идет о керигматической, но, тем не менее, о совершенно реальной истории, сотериологическое значение которой «нельзя постичь, не воспринимая всерьез исторический процесс и одновременно не выражая его в богословских и исторических категориях» [Cullmann, 1966, 119]. Поэтому в рамках профанной истории действие Бога можно рассматривать как одновременно познаваемое и сокрытое. Его можно познать, поскольку путем историко-экзегетической рефлексии можно постичь содержание библейского благовестия. Однако оно скрыто, поскольку его глубинную истину можно постичь только в вере, которая является даром Святого Духа. Библейская история содержит факты, которые может обнаружить и историк, причем независимо от наличия веры. История Израиля может быть предметом исследования в рамках исторической науки, однако в Священном Писании она представляется как история богоизбранного народа, т. е. как «историческое пророчество». В Евангелиях также излагается история об Иисусе из Назарета как о Сыне Божием. «И здесь историк может многое проконтролировать. Однако главный факт, что этот Иисус — Сын Божий, остается закрытым от историка». Точно так же центральную для Книги деяний мысль о том, «что в историческом событии жизни первохристианской общины и распространения Евангелия действовал Святой Дух… исторически нельзя констатировать» [Cullmann, 1962, 98].

Для библейского понимания истории определяющим критерием является внутренне связанная последовательность событий, хотя принцип этой связи нельзя определить лишь с точки зрения исторической науки. Поэтому «история спасения — это не история наряду с историей… но она разворачивается в истории и в этом смысле относится к ней» [Cullmann, 1967, 134]. В такой перспективе может показаться, что вся история является историей спасения, однако, несмотря на их тесную взаимосвязь,

[16] Поскольку христианин «знает, что он [этот мир] прейдет, он отрицает его; поскольку же знает, что он является желанным Богом в рамках нынешней истории спасения, он утверждает его» [Cullmann, 1962, 192].

между ними существуют принципиальные различия. Хотя библейские события также разворачиваются в хронологическом порядке и могут быть датированы, но «с исторической точки зрения они демонстрируют поразительные лакуны и развиваются скачкообразно. Отдельные события проявляются здесь — говоря исторически — как произвольно избранные, выделенные». Существующая между ними связь не определяется путем философско-исторической рефлексии, но основывается на «богословской мысли о Божественном избрании», которая показывает, как спасительный план Бога в отношении мира и человека раскрывается в исторических событиях и в их осмыслении в свете веры [Cullmann, 1967, 135]. Более того, исторические фигуры могут действовать как «неосознанные орудия» истории спасения: так, Понтий Пилат приводит ее к высшей точке — Распятию Христа, и поэтому его упоминание в Символе веры не просто подчеркивает историчность евангельских событий, но имеет для Кульмана догматическое значение, показывая, как «так называемое профанное событие связано с историей спасения» [Cullmann, 1962, 173].

Возможно, в рамках ветхозаветной истории эти проблемы проявляются не так отчетливо, поскольку здесь главным действующим лицом является один народ Израильский, а история всех остальных народов представляется именно в свете его истории. Хотя для светского ученого ситуация прямо противоположна: история Израиля включена в историю других народов древности и рассматривается лишь как отдельный частный случай в рамках общего ближневосточного контекста. Однако согласно библейской вере в истории Израиля происходят особые события, «некоторые из них также констатирует профанный историк, однако он едва ли может рассматривать их как достойные упоминания, в то время как, напротив, другие, выдвигаемые им на первый план, едва ли принимаются во внимание в рамках истории спасения» [Cullmann, 1967, 135]. Ситуация становится еще более острой в Новом Завете, поскольку здесь уже речь идет не об истории одного народа, но о событиях жизни одного Человека — Иисуса Христа, причем евангелисты указывают, что они описывают лишь небольшой отрезок Его жизни, поскольку с их точки зрения именно здесь Бог осуществил спасение. Поэтому в Новом Завете исторические лакуны намного шире, а центральное событие, крестная смерть Иисуса из Назарета, была «для тех, кто тогда „творил историю“, совершенно неинтересной» [Cullmann, 1967, 138].

Тем самым история спасения является для светского историка недостаточно целостной, поскольку в ней существует связь между произвольно выбранными событиями, которая становится ясной только в их керигматическом истолковании. Оно, в свою очередь, изображает целостную картину постепенно раскрываемого пророками и апостолами Божественного плана. «Историческое пророчество», о котором говорит Кульман, является не абстрактной философией истории, не осмыслением ее феномена и не герменевтикой всемирной истории (которая вообще находится вне центра внимания библейских авторов), но богодухновенным свидетельством библейских авторов. Поэтому он подчеркивает, что выбор Богом отдельных событий «проявляется как полностью не исторически обусловленный и все же как полностью открывающийся в истории и становящийся действенным в ней» [Cullmann, 1967, 140]. Кульман стремится утвердить единство библейской истории, не разрывая при этом связи с научным историческим мышлением, но делая акцент на истолкование происходящих во времени событий с точки зрения веры, т. е. категории, которая может быть связана как с «исторически определяемыми», так и с «исторически неопределяемыми» составляющими истории спасения. Безусловно, вера не может заменить историю, а история — веру, однако библейская история ведет к вере, а вера указывает на историю как место откровения Бога человеку[17].

[17] Говоря о соотношении истории спасения и истории, следует иметь в виду, что светский историк также осуществляет определенный подбор описываемых им событий (а авторы используемых им литературных источников в свою очередь уже выбрали важные и опустили второстепенные с их точки зрения факты), мыслит в рамках конкретных схем, исходит из имеющихся предпосылок, выявляет причинно-следственные связи, может принадлежать

Характерно, что труд Кульмана называется «Спасение как история», а не «История как спасение»: субъектом здесь является именно спасение. Однако, в отличие от других видов истории (социальной, экономической, культурной и т. д.), в истории спасения представлены события, которые в силу особого действия Бога обладают особым качеством по сравнению с другими. Поэтому она — не просто одна из составляющих всеобщей истории, но не имеющее аналогов обращение Бога к человеку. Тем самым мышление Нового Завета, в центре которого находится смерть и воскресение Христа, с одной стороны, является историчным по своей сути, с другой, оно разрывает рамки обычного понимания истории. Это деятельность Бога в библейских событиях и их пророческих истолкованиях проходит как «очень тонкая линия» посреди обычной истории [Cullmann, 1967, 146]. Продолжаясь от творения до эсхатона, история спасения включает в себя как собственно историческую, так и космологическую составляющую[18]. Несмотря на узость этой линии спасения, Священное Писание взирает на весь мир, и его кажущийся исторический партикуляризм, концентрация на «Одном», Иисусе из Назарета, становится космическим универсализмом: подобно тому, как все сотворено Христом, в Воскресении Христа все примиряется с Богом и подчиняется Ему в эсхатологической полноте. Поэтому Евангелия, излагая историю как предвосхищение эсхатона, тем самым не просто предлагают исторические данные, но одновременно предызображают будущее завершение истории. Этот универсальный христоцентризм является основой богословия Кульмана, поскольку для него «вся христология — это история спасения, и вся история спасения — это христология» [Cullmann, 1975, 336].

Именно здесь наиболее ярко проявляется различие в богословии Кульмана и Бультмана[19]. Последний полагал, что необходимо удалить все временны́е элементы из библейского благовестия, «демифологизировать» его внешние исторические рамки, чтобы постичь его истинное богословское ядро[20]. Кульман же настаивает на том, что центр библейского богословия историчен, объективная реальность истории спасения не является внешней формой, которую христианская вера может отбросить, или мифом, который можно вычленить из новозаветного Откровения. Он согласен с тем, что ряд аспектов библейских текстов являются периферийными и их нельзя смешивать с сердцевиной библейского послания. Однако именно то, что он находит в этом центре — христианскую концепцию времени и истории, — Бультман отвергает как ненужную для современного человека оболочку. Высшая точка Откровения заключается для Кульмана именно в том, что «открывающийся Бог… однажды так всецело вошел в историю, что это однократное вхождение можно связать с датами, как любое другое историческое событие» [Cullmann, 1962, 38]. В случае отрицания исторического характера спасения как центра Нового Завета все библейское богословие редуцируется до обычной антропологии или этики, тем самым перестает быть собственно христианским. Если Бультман стремится с помощью своей экзистенциальной герменевтики преодолеть разрыв между современным пониманием реальности и церковного вероучения, Кульман отвергает любые априорные философские влияния на экзегета и остается верным аутентичному библейскому тексту. Богословие истории спасения рассматривает библейское свидетельство о действии Бога в истории

к определенной школе и т. д., поэтому и здесь возникает вопрос о том, насколько возможно «объективное» изложение истории. Библия также повествует об истории, т. е. о прошедших событиях, однако это прошлое не завершено, но определяет настоящее и ведет в конкретное будущее.

[18] В начале существования мира вся история спасения является мировой историей, и а конце веков история спасения из узкой линии вновь станет мировой историей, когда будут сотворены «новое небо и новая земля» [Cullmann, 162, 172].

[19] Бультман посвятил критике позиции Кульмана специальную статью «История спасения и история. О книге Оскара Кульмана „Христос и время“» [Bultmann, 1948].

[20] Программу «демифологизации» Бультман описывает в своем классическом труде «Новый Завет и мифология» [Bultmann, 1941].

не как мифологию, не как донаучный способ провозглашения экзистенциальных истин, но как высшую и фактическую истину. При этом речь не идет о «доказательстве» историчности воскресения Христа с помощью научных исторических исследований, поскольку оно всегда остается вопросом веры.

Бультман полагает, что согласно раннехристианскому пониманию Христос — это «конец истории», поскольку время «исполнено» (Гал 4:4), ветхий эон завершен, для верующего более не может быть никакой истории, а новозаветные авторы лишь ожидают «последнюю драму» (парусию, воскресение мертвых и суд) [Bultmann, 1948, 665]. Для Кульмана же Христос — «центр истории», в котором предвосхищено ее продолжение, будущая цель и завершение[21]. Взгляд на историю Бультмана предполагает, что человек в акте экзистенциальной встречи с прошлым оказывается перед вопросом о своем собственном настоящем [Bultmann, 1958, 170]. Для Кульмана история спасения становится осязаемой в богослужении христианской общины, прежде всего в Евхаристии, и именно община верующих является живым и зримым герменевтическим ключом для ее понимания [Cullmann, 1967, 292–294].

Бультман проводит разделение между историей и историей спасения именно там, где Кульман утверждает, что этого разделения не должно быть — указывая на ее временно́й характер. Кульман признает возможность различения исторического и мифологического, однако настаивает, что линия времени библейской истории спасения, которая объединяет их, более существенна для христианской концепции спасения, чем разделяющий их критерий фактической верифицируемости. «Констатация того, что миф не „историчен“, не подразумевает, что содержащееся в нем событие не является „временны́м“» [Cullmann, 1962, 95]. Бультман радикально противопоставляет «историческое» и «керигматическое» (или «эсхатологическое») [Bultmann, 1967, 446]. Однако если основой библейской веры является историчность ее событий, то Кульман рассматривает безразличие к истории как ересь докетизма, результатом чего становится редукция Иисуса Христа до уровня «философско-религиозного принципа», а Его исторической жизни — до «мифологического одеяния» [Cullmann, 1975, 334]. Библейская история керигматична по своей сути, она — свидетельство уверовавших и поверивших, тем самым это не мифологическая, но реальная история из плоти и крови. Конечно, как и в новозаветное время, продолжает существовать «соблазн» библейского свидетельства о том, что Вечный Бог вошел в историю и она призвана стать носителем воплотившегося Слова Божия. Принять или отвергнуть эту весть — личный выбор каждого человека.

Итак, богословие Оскара Кульмана является попыткой создать целостную концепцию времени и истории в рамках именно библейского, а не систематического богословия, что, с одной стороны, означает новое обращение к Священному Писанию как центру христианской веры, с другой — не учитывает того, как основополагающие библейские идеи развивались в дальнейшей истории христианской мысли. Важно, что Кульман, сформировавшийся как богослов в эпоху господства историко-критического метода и школы «истории религий», стремится освободить христианское богословие от чуждых ему методологических предпосылок и осуществить новое целостное прочтение ветхо- и новозаветных текстов. Он защищает их от попыток демифологизации и деэсхатологизации, указывая на то, что керигму и историю нельзя противопоставлять друг другу, и тем самым стремится стать посредником между либеральным и диалектическим богословием, делая акцент прежде всего на христологии и эсхатологии, из которых делает экклезиологические и антропологические выводы. Тем самым богословие истории для него становится не просто отдельной областью, но тематическим центром и основополагающим принципом всего богословского мышления. Безусловно, труды Кульмана — это лишь одна из западных моделей богословия истории. Однако, несмотря на ее слабые места (напр., слишком

[21] Взгляды на Христа как на «конец истории» и как на «центр истории» не обязательно следует рассматривать как взаимоисключающие, скорее они взаимно дополняют друг друга, поскольку во Христе конец истории предвосхищается именно в рамках истории.

близкое соотнесение времени и Бога, селективное использование библейского материала, неготовность полностью отойти от концепции мифа, практически полное выведение за скобки ожидания Страшного Суда), она сыграла важную роль не только в немецкоязычном протестантизме, но оказала влияние на общий дискурс западного богословия истории.

Источники и литература

1. Мейендорф (1997) — *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб.: Византинороссика, 1997.

2. Михайлов (2021) — *Михайлов П. Б.* Между веком и вечностью. Богословие истории в истории богословия // Христианское чтение. 2021. № 1. С. 141–155. DOI: 10.47132/1814–5574_2021_1_141.

3. Плешков (2017) — *Плешков А.* Понятие «вечность» в современной аналитической теологии: вызов темпорализма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 2. С. 264–289. DOI: 10.22394/2073–7203–2017–35–2–264–289.

4. Шмеман (1961) — *Шмеман А., прот.* Введение в литургическое богословие. Paris: YMCA-Press, 1961.

5. Brauer (1994) — *Brauer M.* Theologie im Horizont der Geschichte. Fortgang und Schwerpunkte geschichtstheologischen Denkens in der Theologie des 20. Jahrhunderts und weiterführende Perspektiven einer geschichtstheologischen Systematik. Frankfurt am Main: Lang, 1994.

6. Bultmann (1941) — *Bultmann R.* Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (1941) // Kerygma und Mythos / Hg. H.-W. Bartsch. 4. Aufl. Hamburg: Reich, 1960. S. 15–48.

7. Bultmann (1948) — *Bultmann R.* Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmann, Christus und die Zeit // Theologische Literaturzeitung. 1948. № 73. S. 659–666.

8. Bultmann (1958) — *Bultmann R.* Geschichte und Eschatologie. Tübingen: Mohr, 1958.

9. Bultmann (1967) — *Bultmann R.* Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Tübingen: Mohr, 1967.

10. Cullmann (1946) — *Cullmann O.* Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. Zollikon; Zürich: Evangelischer Verlag, 1946.

11. Cullmann (1950) — *Cullmann O.* Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament. 3. Aufl. Zürich: Evangelischer Verlag, 1950.

12. Cullmann (1956) — *Cullmann O.* The Early Church. London: SCM Press, 1956.

13. Cullmann (1961) — *Cullmann O.* Der Staat im Neuen Testament. 2. Aufl. Tübingen: Mohr, 1961.

14. Cullmann (1962) — *Cullmann O.* Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. Mit einem «Rückblick auf die Wirkung des Buches in der Theologie der Nachkriegszeit». 3. Aufl. Zürich: Evangelischer Verlag, 1962.

15. Cullmann (1966) — *Cullmann O.* Vorträge und Aufsätze 1925–1962 / Hg. von Karlfried Fröhlich. Tübingen: Mohr, 1966.

16. Cullmann (1967) — *Cullmann O.* Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. 2. Aufl. Tübingen: Mohr, 1967.

17. Cullmann (1968) — *Cullmann O.* The Relevance of Redemptive History // Soli Deo Gloria. New Testament Studies in Honor of W. C. Robinson / Ed. J. M. Richards. Richmond: John Knox Press, 1968. P. 9–22.

18. Cullmann (1974) — *Cullmann O.* Gottes Heilsplan in der Weltgeschichte. Heil in Christus als Problem für die Gegenwart // Evangelische Kommentare. 1974. Bd. 7. № 12. S. 730–733.

19. Cullmann (1975) — *Cullmann O.* Die Christologie des Neuen Testaments. 5. Aufl. Tübingen: Mohr, 1975.

20. Essen (2016) — *Essen G.* Geschichtstheologie und Eschatologie in der Moderne. Eine Grundlegung. Münster: LIT Verlag, 2016.

21. Hofmann (1844) — *Hofmann v. J. C. K.* Weissagung und Erfüllung im Alten und im Neuen Testamente. 2 Bde. Nördlingen, 1841–1844.

22. Ott (1959) — *Ott H.*, Heilsgeschichte // Die Religion in der Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. Bd. 3. Tübingen: Mohr, 1959. S. 187–189.

23. Pringent (1999) — *Pringent P.* Oscar Cullmann // Religion in Geschichte und Gegenwart. 4. Aufl. Bd. 2. Tübingen, 1999. Sp. 503–504.

24. Ruckstuhl (1994) — *Ruckstuhl E.* Oscar Cullmann // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 2. Freiburg i.Br., 1994. Sp. 1357–1358.

25. Wesseling (2007) — *Wesseling K.-G.* Oscar Cullmann // Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 27. Nordhausen, 2007. Sp. 294–330.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

*Протоиерей Димитрий Сизоненко,
протоиерей Владимир Хулап*

Богословие истории Жана Даниелу

УДК 272-1
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_121

Аннотация: Многие выдающиеся мыслители, оказавшие решающее влияние на развитие католической теологии в XX в., занимались вопросами богословия истории (А. де Любак, А.-И. Марру, Г. У. фон Бальтазар, К. Ранер, Л. Буйе и др.). Особое место среди них занимает Жан Даниелу (1905–1974). В основе его богословия истории лежит мысль о том, что в Иисусе Христе соединились две ключевые темы Ветхого Завета: тема великих деяний Бога и тема плодов, которые народ Божий должен принести, исполняя заповеди. В вопросе о соотношении священной и профанной истории мира Ж. Даниелу исходит из понимания непрерывности деяний Бога и соработничестве человека в домостроительстве спасения на всех его этапах, при этом библейская история воспринимается как внутреннее содержание и герменевтический ключ к истории человечества до и после Христа. Парадоксальность христианского понимания истории после Боговоплощения состоит в сопряжении уже состоявшегося ее окончательного свершения и еще продолжающегося ее дальнейшего развития. Даниелу в своей интерпретации всеобщей истории опирается на такие понятия, как космический символизм, сакраментальная синергия и библейская типология. Констатируя устремленность истории к окончательному свершению, он также приходит к мысли о том, что домостроительство двух заветов, заключенных с Ноем и с Моисеем, может служить богословским основанием для диалога христианства с нехристианскими религиями.

Ключевые слова: Жан Даниелу, богословие истории, типологическая экзегеза, католичество, новая теология, Священное Писание, христология, межрелигиозный диалог, миссия Церкви, эсхатология.

Об авторах: **Протоиерей Дмитрий Викторович Сизоненко**
Старший преподаватель кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: 7134867@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8107-2270

Протоиерей Владимир Федорович Хулап
Кандидат богословия, доктор теологии, доцент, проректор по учебной работе и заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: v.khoulap@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1621-288X

Для цитирования: *Сизоненко Д., прот., Хулап В., прот.* Богословие истории Жана Даниелу // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 121–135.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44069.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Archpriest Dimitry Sizonenko,
Archpriest Vladimir Khulap

Jean Danielou's Theology of History

UDK 272-1
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_121

Abstract: Many outstanding thinkers who had a decisive influence on the development of Catholic theology in the 20th century were concerned with the theology of history (H. de Lubac, H.-I. Marrou, H.U. von Balthazar, K. Rahner, L. Bouyer, and others). A significant role among them belongs to Jean Danielou (1905–1974), whose theology of history is based on the idea that two key themes of the Old Testament were unified in Jesus Christ: of the great deeds of God and of the fruits that the people of God shall bear by fulfilling the commandments. Concerning the relationship of the sacred and profane history of the world, he proceeds from the understanding of the continuity of the actions of God and the synegria (cooperation) of a human being in the economy of salvation at all its stages. Due to it the biblical history is perceived as an internal content and a hermeneutic key to the history of mankind before and after Christ. The paradox of the Christian understanding of history after the Incarnation lies in the conjugation of its already completed final fulfillment and its further continuing development. Danielou's interpretation of world history is based on such concepts as cosmic symbolism, sacramental synergy and biblical typology. Noting the aspiration of history towards the final accomplishment, he also comes to the idea that the economy of the covenants concluded with Noah and with Moses can serve as a theological basis for the dialogue of Christianity with non-Christian religions.

Keywords: Jean Danielou, theology of history, typological exegesis, Catholicism, new theology, Holy Scripture, Christology, interreligious dialogue, mission of the Church, eschatology.

About the authors: **Archpriest Dimitry Viktorovich Sizonenko**
Senior Lecturer at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: 7134867@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8107-2270

Archpriest Vladimir Fedorovich Khulap
Dr. Theol., Associate Professor, Vice-Rector for Education, Head of the Department of Practical Theology at St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: v.khoulap@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1621-288X

For citation: Sizonenko D., archpriest, Khulap V., archpriest. Jean Danielou's Theology of History. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 121–135.

Funding: The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44069.

Имя кардинала Жана Даниелу (1905–1974) неразрывно связано с выдающимся явлением в истории католического богословия XX в., известным как ressourcement («возвращение к истокам»). Важнейшие достижения этого течения богословской мысли нашли отражение в ключевых документах II Ватиканского собора. В ряду таких видных богословов, как Анри де Любак, Ив Конгар, Карл Ранер, Ганс Урс фон Бальтазар, личность Жана Даниелу заслуживает особого внимания. Его статья «Современные направления религиозной мысли», опубликованная в журнале «Этюды» (*Études*) (Daniélou, 1946b; Даниелу, 2010), в которой представлена программа обновления богословия посредством «возвращения к истокам» и открытого диалога с современностью, была воспринята оппонентами как своего рода манифест «новой теологии». В частности, в этой статье автор упрекает схоластическое богословие за отсутствие чувства истории, которое присуще святоотеческой мысли и связано с одной из главных тем современного общества: «Усилиями современной философии, начиная от Гегеля и Маркса до Бергсона, история оказалась в средоточии философской мысли. Несмотря на то, что понятие истории чуждо томизму, именно на нем зиждятся великие патристические системы» (Даниелу, 2010, 19).

Жизнь и творчество

Жан Геноле Мари Даниелу родился 14 мая 1905 г. в семье, принадлежавшей интеллектуальной элите Франции. Его отец Шарль Даниелу, политик левоцентристского толка, неоднократно занимал министерские должности в правительстве Аристида Бриана. Его мать Мадлен, урожденная Кламорган, была выдающимся педагогом, основателем ряда учебных заведений, открывших женщинам доступ к высшему образованию. Дочь генерала, погибшего в 1904 г. при Тонкине, в Индокитае, она обладала незаурядной харизмой и глубокой верой, ее интерес к духовному наследию Игнатия Лойолы определенным образом повлиял на выбор сына связать свою жизнь с Обществом Иисуса (Daniélou, 1974, 48). С детскими впечатлениями о красоте атлантического побережья Бретани Жан Даниелу впоследствии связывал свою любовь к природе, ощущение Божественного присутствия в мире, а также свою чуткость к вере бретонских рыбаков и фермеров, проявлявшейся в их повседневной жизни (Daniélou, 1974, 36).

Годы учебы в Сорбонне прошли в атмосфере литературного и католического возрождения 1920-х гг., это была «эпоха разрядки и культурного очарования», наступившая после лишений Первой мировой войны (Daniélou, 1974, 54). В эти годы постепенно сложился круг интеллектуальных предпочтений нашего автора: он открыл для себя богатства эллинистической культуры (произведения Филона Александрийского, Оригена, свт. Григория Нисского), поэзию и литературную критику Шарля Пеги, у него появился вкус к символическому языку святоотеческого богословия и неприязнь к безжизненным построениям схоластических систем. В эти годы на него оказал влияние духовно-утонченный интеллектуализм Жака Маритена с идеей превосходства духовного начала в противовес лозунгу «Политика превыше всего!» монархического и националистического по своей сути движения Action française. В 1960-е гг. наш автор вернулся к этой проблеме, выступая с критикой в адрес политической теологии и богословия освобождения. Благодаря дружбе с отцом-доминиканцем Жаном де Менасом у Даниелу возник глубокий интерес к иудаизму и религиям Древнего Востока, что нашло дальнейшее развитие в исследованиях о происхождении христианства, иудеохристианстве, свитках Мертвого моря. Таким образом, в 1929 г. в новициат Общества Иисуса в Лавале поступил прекрасно образованный юноша, интересующийся святоотеческим богословием и решивший посвятить себя пастырскому служению в университетской среде. В 1936–1939 гг. он продолжил изучение богословия в Лионе, в школе Фурвьер, открытой новым веяниям. Здесь он сблизился с Пьером Тейяром де Шарденом, в работах которого его интересовало сочетание данных современного естествознания с христианской эсхатологией, а также с Гастоном Фессаром, который в теологии использовал методы гегелевской философии истории. Не без их влияния

богословие истории стало для Даниелу «самым важным аспектом современного богословия» (Daniélou, 1974, 91). Однако наибольшее влияние на его становление оказал Анри де Любак своей глубокой убежденностью в том, что важнейшей формой католического богословия должно стать патристическое возрождение, а теология истории — его главным содержанием. В книге воспоминаний «А кто мой ближний?» Даниелу отмечает: «Богословие истории позволяет нам собрать воедино, иерархически упорядочивая, различные течения, которые возникают на протяжении религиозной истории,.. интегрируя в теологию измерение темпоральности, которое так или иначе является неотъемлемой частью всех великих систем современной мысли» (Daniélou, 1974, 91). Книга А. де Любака «Средневековая экзегеза», возродившая интерес к учению о единстве четырех смыслов Писания, пробудила интерес нашего автора к исторической типологии. Следует заметить, что в результате их плодотворного сотрудничества возникла знаменитая патристическая серия Sources chrétiennes («Христианские источники»); в декабре 1942 г. вышел ее первый том — «Жизнь Моисея» свт. Григория Нисского в переводе и с комментариями Жана Даниелу.

В 1943 г. Даниелу занял кафедру истории христианства Парижского католического института, на которой некогда трудился выдающийся историк ранней Церкви Луи Дюшен. Фундаментальная трилогия по истории христианского вероучения доникейского периода, обзор истории ранней Церкви, написанный в соавторстве с Анри Ирене Марру, ряд монографий по патрологии принесли их автору высокое признание в университетской среде. Большое внимание Даниелу уделял диалогу с мировыми религиями и современным миром, выступая на страницах журналов *Dieu Vivant* («Бог Живой») и *Cercle Saint Jean-Baptiste* («Кружок Иоанна Крестителя), активно участвуя в международных «Флорентийских встречах» и коллоквиумах «Эранос», проходивших в швейцарском кантоне Тичино по инициативе почитателей К. Г. Юнга. В 1962–1965 гг. он принимал участие в работе II Ватиканского собора в качестве peritus; влияние его богословия ощущается в догматической конституции о Божественном откровении *Dei Verbum*, в преамбуле декларации об отношении Церкви к нехристианским религиям *Nostra Aetate* с ее определенной эсхатологической направленностью, которая уравновешивает «теологию земных реалий» пастырской конституции о Церкви в современном мире *Gaudium et spes*. Возведение в кардинальское достоинство папой Павлом VI в апреле 1969 г. положило конец его университетской карьере. В последние годы своей жизни он приобрел широкую популярность благодаря участию в телевизионных дебатах, выступая по радио, занимаясь пастырским служением в среде парижской молодежи в годы постсоборного кризиса. В ноябре 1972 г. он был удостоен избрания в члены Французской академии. Умер Даниелу от сердечного приступа 20 мая 1974 г. Вскоре после его смерти в Париже было основано Общество друзей кардинала Жана Даниелу, которое в 1975–2005 гг. издавало ежегодный бюллетень с целью увековечения его памяти и популяризации его наследия [Михайлов, 2009, 20].

В книге воспоминаний «А кто мой ближний?», написанной в последние годы жизни, Даниелу отмечает, что ключевой книгой является его первый труд «Знамение Храма, или О присутствии Бога», все остальные произведения, по его словам, представляют собой не более чем комментарий к этому opusculum (Daniélou, 1974, 109). По своему содержанию эта книга стала первым наброском богословия истории, в ней история рассматривается как последовательность религиозных эпох от Альфы к Омеге, каждая из которых характеризуется особой модальностью Божественного присутствия. Понимание храма, разумеется, не ограничивалось представлением о здании: космический храм как знак присутствия Бога во вселенной, скиния Моисея, Иерусалимский храм, затем Воплощенное Слово как Христов храм, Церковь и в особенности Таинство Евхаристии как местопребывание Бога и, наконец, эсхатологический храм, который будет явлен в конце времен. В книге «Бог и мы» Даниелу в дополнение к этому пишет о мистическом храме, обитании Бога в сердцах искупленного человечества, оправданного и освященного кровью Агнца (Daniélou, 1956, 181–203).

Теме истории Даниелу посвятил несколько работ: «Тайна спасения народов» (Daniélou, 1946a), «Тайна ожидания» (Daniélou, 1948) и, наконец, «Очерк тайны истории» (Daniélou, 1953), где представлены публикации прежних лет, в том числе статья «Христианство и история» (Daniélou, 1947). В своих размышлениях Даниелу продолжает богословское осмысление истории, начатое Оскаром Кульманом в книге «Христос и время» [Cullmann, 1946]; в отличие от своего протестантского коллеги, который опирается прежде всего на данные библеистики, наш автор обращается преимущественно к святоотеческому наследию.

Богословский метод

В упомянутой выше книге воспоминаний Жан Даниелу признается: «Единственная вселенная, где я могу дышать, это та, в которой я могу переходить с одного уровня на другой. Это вселенная соответствий» (Daniélou, 1961, 72). Именно соответствия позволяют понять, что домостроительство творения и домостроительство спасения образуют собой единый замысел Бога. На присутствие Бога указывают конкретные природные явления, которые таким образом становятся языковым средством «естественного откровения». Затем они становятся символами для обозначения спасительных событий домостроительства Божия. Яркими примерами тому являются метеорологические явления, сопровождавшие откровение на горе Синай, а также волны Красного моря, которые египтянам принесли смерть, а народу Израиля — спасение. В библейской типологии соответствия выражают единство домостроительства, в котором один и тот же Бог, постепенно открывающий Себя как Бог-Троица, действует на всех этапах священной истории, как в Ветхом, так и в Новом Заветах. Даниелу был убежден, что типологическая экзегеза Писания является не просто элементом святоотеческой или средневековой культуры, от которого с появлением историко-критического метода Церковь, вздохнув с облегчением, могла бы отказаться. Напротив, какими бы преимуществами ни обладала историко-критическая экзегеза, основным методом чтения Писания Церковью должен оставаться святоотеческий. Только типологический метод дает надежное богословское основание для понимания единства Заветов и места Писания в богослужении. Только типология позволяет прочитывать Писание через герменевтическую взаимодополняемость «соответствующих» событий и пророчеств. Даниелу, размышляя о библейских толкованиях святых отцов, с восхищением отмечает: «Они обладали исключительной чуткостью к священной симфонии» (Daniélou, 1974, 135).

С одной стороны, метод соответствий позволяет увидеть многочисленные и многообразные действия Бога в истории мира сквозь призму единства тайн творения и спасения, а также в перспективе непрерывности домостроительства, разворачивающегося в священной истории поэтапно. С другой стороны, по мнению Даниелу, для богословия жизненно важным является и то, что позволяет различать: «Принцип метода — это различие порядков» (Daniélou, 1961, 71). Несводимость порядков реальности друг к другу так же важна, как и соответствия, которые можно обнаружить между ними. Более того, через различение уровней бытия их соответствия становятся более богатыми и плодотворными как в интеллектуальном отношении, так и в духовной жизни.

С большим интересом Даниелу относился к учению Блеза Паскаля (1623–1662) об иерархии трех порядков, образующих структуру бытия: порядка телесного, порядка духа и порядка милосердной любви. Как известно, в математике невозможно суммировать линии, квадраты и кубы именно в силу того, что они принадлежат к разным порядкам. Это математическое различение рядов непрерывных величин Паскаль применил к философии, различая три порядка постижения реальности: инстинктивный, рациональный и сердечный [Паскаль, 2019, 124–125; 227]. Аналогичным образом Даниелу предлагает свою троичную схему: космос, внутреннее измерение (interiorité) и Божественное откровение. При этом каждое измерение несводимо к остальным

и обладает характерным для него подходом к реальности (Daniélou, 1974, 124). «Моя вселенная многомерна. Я принимаю во внимание безмерное богатство реальности» (Daniélou, 1974, 122). Различение порядков позволяет исследовать реальность в ее полноте, а также открывает необъятные горизонты для дальнейших открытий.

Научное исследование космоса, согласно нашему автору, поразительным образом раскрывает реальность с точки зрения организации материи. Искусство, литература и философия, в свою очередь, являют неиссякаемые богатства «внутреннего человека». И, наконец, откровение указывает на Божественное измерение человека и истории, каким оно явилось во Христе, это порядок пророчеств и милосердия (Daniélou, 1974, 123).

В одном из сборников философских эссе Даниелу сопоставляет эти три порядка с биосферой, ноосферой и христосферой Тейяра де Шардена, полемически настаивая, что каждый из них является «нередуцируемой вселенной» (Daniélou, 1961, 74). Переход от одного порядка к другому не может быть результатом эволюционного развития, а скорее является переходом в иной порядок бытия. Человеку необходимо превзойти самого себя, открыться действию Духа Божия, Который не только дает ему силу тварной жизни, но также возвышает над самим собой в спасении и обожении.

На основании концепции Паскаля о множественности измерений реальности и их познании Даниелу в области библейской экзегезы выделяет естественнонаучный, историко-гуманитарный и духовно-сотериологический уровни, которым соответствуют различные ученые дисциплины. Богословски целостное мышление может использовать достижения естественнонаучного и гуманитарного знания в качестве вспомогательного средства для собственных исследований, но не обязано во всем следовать их методам. Аналогичным образом порядок сотворенной вселенной и порядок истории человечества служат средством самораскрытия Несотворенного. Принцип различения применительно к богословию истории позволил Даниелу представить различные модальности Божьего присутствия, доступные для человеческого понимания. Можно утверждать, что этот принцип стал стержнем богословской мысли нашего автора [Nichols, 2010, 58].

Соединение Божественного и человеческого

Отличительной чертой богословия истории Даниелу является принципиальный «христоморфизм», в его основе лежит мысль о том, что в Иисусе Христе соединяются две главные темы Ветхого Завета: тема великих деяний Бога, *Magnalia Dei*, и тема ответного действия человека, тема плодов, которые должен принести народ Божий, исполняя заповеди.

Библия, по мысли нашего автора, представляет собой прежде всего «совокупность свидетельств о неких событиях, о Божественном делании в истории» (Даниелу, 1986, 33). В том, как разворачивается история спасения, Бог являет человеку Свою верность, праведность, любовь, гнев. Обращаясь к третьей главе Книги пророка Аввакума, именно в проявлениях Божественного гнева Даниелу усматривает наиболее убедительные свидетельства о трансцендентном характере Его деяний (Daniélou, 1953, 157–164). Вместе с тем пророки постоянно напоминают, что Бог неустанно ожидает добрых плодов от Своего виноградника (Ис 5), избранного народа. С одной стороны, Бог вмешивается в ход истории, направляя ее течение к окончательному свершению в конце времен; с другой стороны, излюбленный виноградник, как возвещают пророки, должен своими плодами наполнить всю землю. Каким образом соотносятся эти две линии? Должна ли каждая из них по отдельности прийти к своему свершению? Как утверждает Даниелу, «суть Нового Завета состоит в вести о том, что эти две линии соединяются в личности Иисуса Христа» (Daniélou, 1953, 186); в Боговоплощении семя Авраама приносит совершенный плод и тем самым в совершенстве исполняет свое предназначение. Боговоплощение — момент их конвергенции, окончательное свершение и центр истории. С приходом Христа наступили «последние дни»,

полнота времен, последние времена (Даниелу, 1983, 10). В личности Иисуса Христа совершается спасение народа Божия и суд над язычниками. Каким образом эти две линии соединяются между собой, по мнению Даниелу, было основным вопросом уже древней христологии и получило окончательное выражение в Халкидонском догмате, который «делает возможным подлинное богословие истории», поскольку «придает консистентность времени, трансформируя его в историю» (Daniélou, 1953, 183).

Парадоксальность христианского мировосприятия состоит в том, что дальнейшее развитие истории еще продолжается, однако в личности воплощенного Слова уже дано окончательное свершение, которое ничто и никогда не сможет превзойти. Воплощение Христа знаменует собой, что начинается нечто, чему нераздельно принадлежит всё, что будет (Daniélou, 1953, 189).

К этому утверждению наш автор приходит, обращаясь к христологии Послания апостола Павла к Евреям (Евр 9:12–26; 10:14). Не существует никакого Божественного или человеческого действия, которое было бы превыше ипостасного соединения, в нем человечество достигло своего конечного предназначения и совершило высшее священнодействие. По мысли Даниелу, Иисус Христос является первенцем обоженного человечества, поскольку в Нем совмещаются τέλος деяний Божьих и τελείωσις творения (Daniélou, 1953, 190–191). Таким образом, само Воплощение имеет эсхатологический характер. «Благодаря ему история получает свою консистентность в той реальности, в которой она действительно достигла своего окончательного свершения». Вот почему, хотя «ипостасное соединение явилось нам как абсолютная конечная цель (τέλος) истории», при этом «оно не знаменует собой ее окончания, πέρας» (Daniélou, 1953, 193). Представление об окончательном свершении в терминах двуединства природ и единства личности, как это закреплено в Халкидонском оросе, придает значимость историческому ожиданию парусии. В промежутке между окончательным свершением (то есть Боговоплощением) и концом времен остается в силе закон, действие которого было явлено в Воплощении, закон непостижимой синергии Божественной свободы и человеческой свободы. Даниелу описывает эту синергию в терминах действия, призванного приблизить наступление Дня Божия (2 Пет 3:12) посредством сакраментального домостроительства и миссии Церкви. «Великие деяния Божьи… продолжаются в Церкви через совершение таинств, которое является прообразом и предуготовлением эсхатологических событий конца» (Daniélou, 1953, 199). «Точно так же, как Христос воплотился в иудейской среде, так и Церкви надлежит воплотиться во всех народах земли, чтобы воспринять их в себе» (Daniélou, 1953, 47).

Но поскольку окончательное свершение нового творения в реальности предполагает обращение и обожение свободы множества нехристиан, каким образом Божий Промысл воспринимает в себе культуры и религии, которые являются своего рода ответом народов на Божественный дар спасения? Прежде всего следует отметить, что сами по себе религии не производят спасение, спасает только Бог, но через них также, как и в недрах любой значимой исторической и культурной реальности, созревает то, что предназначено к спасению: «История обретает смысл в той мере, в какой в ней конституируется то, чему надлежит быть спасенным», поскольку «спасение не совершается в человеке без участия самого человека» (Daniélou, 1953, 199).

Выразить религиозный смысл истории до Христа довольно просто, однако в чем состоит смысл истории после Христа? Какую роль и какую миссию следует признать, в частности, за народом, который непосредственно подготовил Его пришествие и при этом не исповедал Его как чаемого Мессию?

Тайна истории после Христа

Догматическое развитие и географическое распространение христианства, а также возникновение еретических учений и разделений среди христиан говорят о том, что Боговоплощение как окончательное свершение не поставило Церковь вне истории,

ни вне ее достижений, ни вне ее поражений. По своей природе история Церкви «трансцендентна, но также и воплощена. В этом смысле история христианства есть история разных христианских цивилизаций: палестинской, византийской, средневековой, барочной, романтической и современной» (Даниелу, 1986, 44). По сути история Церкви являет собой распространение в пределах всеобщей истории полноты, явленной в личности и деяниях Христа.

Поскольку Библия представляет собой рассказ об истории, а не изложение абстрактного вероучения, историческая природа христианства остается актуальной и после окончательного свершения. «Как ни парадоксально это может показаться на первый взгляд, но именно в наиболее сверхприродных, наиболее сущностных, наиболее характерных для христианства реалиях, таких как таинства, мы найдем самый глубокий ответ на проблемы современного мира» (Daniélou, 1953, 80). В частности, марксизм наш автор рассматривал как «абсолютное опровержение христианства» (Daniélou, 1953, 81). Это связано не столько с материализмом или превосходством социального измерения человека, что делает марксизм не более чем одной из многочисленных форм атеизма, сколько с марксистской философией истории, принципиально отвергающей «христоморфизм» тайны истории.

«Откровение и окончательное свершение в Иисусе Христе не может быть превзойдено ничем, в Нем достигнута конечная цель всего сущего. В марксизме конечная судьба истории еще не решена. Для христианина конечная судьба истории по сути своей уже решена, при этом главное событие находится не в ее конце, а в центре. Что же тогда остается? То, что уже приобретено для всего человечества по праву, остается передать ему по факту» (Daniélou, 1953, 83–84).

Только христианство, по мысли Даниелу, придает истории ее наполненность. Являясь продолжением дела Иисуса Христа, история Церкви — это история «освобождения плененных душ посредством Крещения и распространения славы Божьей посредством Евхаристии» (Daniélou, 1953, 94). «История спасения остается прежде всего Священной историей — историей великих деяний Божьих, осуществляющихся через проповедь и таинства. Именно здесь, в наиболее явном и наиболее тайном, и происходит становление этой истории» (Даниелу, 1986, 45). В проповеди и таинствах Церкви до наступления парусии выражается синергия и богочеловеческий характер истории спасения и ее окончательного свершения во Христе.

Историческая типология и космический символизм

Религии свидетельствуют об иерофаническом характере видимого мира и выражают это на языке космического символизма. «Этот символизм не является пережитком устаревшего дологического мышления. Он опирается на неизменные законы реальности духа и мира». Следует признать «объективную ценность религиозных символов», которые позволяют сквозь видимое прикоснуться к «трансцендентной области мироздания». «Рудольф Отто справедливо обратил внимание на то, что такие символы, как необъятность пустыни или глубина ночи, пробуждают характерные сакральные отзвуки» (Daniélou, 1953, 132). Если космический символизм не вырождается в идолопоклонство, он «достигает в своем зиждительном и провиденциальном действии чего-то Божественного» (Daniélou, 1953, 133). Он сопричастен сверхприродному порядку, как об этом свидетельствует библейский образ завета, заключенного с Ноем. Он становится одним из аспектов исторической типологии «святых язычников Ветхого Завета» и может быть интегрирован в исторический символизм, присущий Библии, который не исчерпывается символизмом космическим.

«Поскольку символизм не существует в чистом виде, а только в конкретных исторических проявлениях и представляет собой, строго говоря, откровение Бога сквозь реалии видимого мира, естественное богопознание, которое лежит в основе религий, продолжает существовать в нехристианских культурах до и после Христа в искаженных формах язычества» (Daniélou, 1953, 133). Они не способны выйти за пределы

имманентности, чтобы отличить Бога от Его творения. Библейский рассказ о сотворении мира и грехопадении включает в себя элементы древних мифов, но при этом выражает некое иное и новое значение. «В этом библейское откровение исправляет и восполняет естественную религию языческих народов и придает ее символам истинное значение. Его подлинная новизна состоит не в этом. Его главная цель — свидетельствовать об исторических деяниях Бога (Daniélou, 1953, 134–135).

Библейская типология является чем-то большим, чем экзегетический акт; она вбирает в себя «внутреннюю постижимость истории», ее прогресс, потому что «события, в которых проявляются пути Божии», обретают смысл одновременно в отношении «более древних откровений тех же путей», и в отношении «будущего совершенного мира». Христиане исповедуют, что с воплощением и вознесением Христа достигнут конец вещей: «конечное состояние существует в таинстве» (Daniélou, 1953, 14–15). Действие Бога в Пасхе сынов Израиля, освобожденных от египетского рабства, возвещает и предуготовляет Пасху Сына, освобожденного от «оков ада»; Крещение, третья Пасха, является еще чем-то большим, чем воспоминание о двух первых: это «действенное продолжение той же реальности» (Daniélou, 1953, 85).

«Типология открывает не смысл Писаний, а смысл самих событий. Она берет свое начало в Ветхом Завете, который показывает нам в событиях истории Древнего Израиля прообраз событий конца времен. Таким образом, типология эсхатологична в самой своей сущности. Новый Завет показывает нам во Христе наступление эсхатологических реальностей, именно в этом смысле в нем становятся реальностью образы Ветхого Завета. Эти эсхатологические события получают продолжение в таинствах Церкви, которые заполняют собой промежуток времени от Вознесения до парусии» (Daniélou, 1953, 136).

Типология, по мысли Даниелу, является второй после синергии фундаментальной характеристикой христианского богословия истории. В отличие от аллегории, которая охотно пренебрегает или отметает историю, типология всегда ее предполагает и подтверждает. Аналогичным образом типология никак не отменяет буквальное прочтение Писания: Исаак является прообразом Христа в силу того, что рассказ о его «связывании» содержит в себе буквальные аналогии с новозаветными событиями. Даниелу указывает на опасность того, что буквально-историческое прочтение может внутреннее богатство текста редуцировать к чистой объективности, аналогичным образом рефлексивная глубина может поглотить исторический аспект: «История угрожала устранить внутреннее богатство чистой субъективности, но „внутренность“ также угрожала поглотить историю» (Даниелу, 2013, 159).

Даниелу помещает таинства Церкви в центр богословия истории, поскольку для него принципиально важно, что они представляют собой момент истории спасения, в пределах времени Церкви они являются продолжением ветхозаветных и новозаветных mirabilia Dei. После Христа история продолжает иметь смысл. То, что было подготовлено в Ветхом Завете и свершилось в Новом Завете, сакраментальным образом разворачивается в жизни Церкви (Daniélou, 1953, 201–202). Продвижение человеческой свободы в синергии со спасительными действиями Бога выражается, прежде всего, в совершении таинств, во благо Церкви и через Церковь.

Сложное и динамическое единство Ветхого и Нового Заветов остается до конца непостижимым на все времена, до парусии. Типология, как «изучение соответствий между Ветхим и Новым Заветом» (Daniélou, 1953, 211), дает ключ для разгадки тайны истории во время ее окончательного свершения. Следует еще раз отметить, что христианское понимание истории представляет собой созерцание «поступательного домостроительства»: реалии, которые появляются прежде, хороши вполне, но имеют лишь предварительный характер. Как отмечает наш автор, «ветхозаветные установления носили временный характер. Поэтому не следует, так сказать, цепляться за них, ибо их время — кайрос — прошло. Анахронизм — главный грех иудаизма» (Даниелу, 1986, 36). Таким образом, прошлые моменты домостроительства спасения могут считаться преодоленными или упраздненными.

Христологическая типология

Как указывает Даниелу, Новый Завет представляет собой сложную реальность, которая включает в себя несколько измерений: «Он содержит в себе одновременно Христа в Его земной жизни, Христа, пребывающего в Церкви, Христа, живущего в каждом христианине, Христа, грядущего в парусии» (Daniélou, 1953, 211). Типология основывается на событиях истории спасения, свидетельства о которых содержит в себе Писание. Первый уровень типологии рассматривает «Христа в его земной жизни», то есть в полноте буквально-исторического смысла. Как считает наш автор, ни в коем случае не следует пренебрегать возможностями научного дискурса, но отдельно взятая дисциплина никогда не способна типологически исчерпать богословское содержание буквы Писания, выражающей тайну Христа. «Христос, продолжающийся в Церкви» становится предметом догматического богословия, «Христос, живущий в каждом христианине», — нравственного богословия, «Христос, грядущий в парусии», — основного богословия. При этом Даниелу отмечает, что систематическое применение метода типологии к тексту может превратить богословие в искусственный дискурс. Сам он предпочитает придерживаться «исторической» последовательности: эсхатологический смысл (через размышление о соотношении Ветхого и Нового Завета), христологический, экклезиологический, мистический. Окончательное свершение, которое по времени совпадает с Боговоплощением, является центром Божественного домостроительства, в нем происходит откровение тайны Христа, обоженная человеческая свобода приносит первый плод. Отныне каждый верующий может облечься посредством участия в таинствах Церкви в совершенную и эсхатологическую свободу Христа.

Даниелу указывает на то, что к любому отдельно взятому человеку сакраментально применимо то, что сказано о Церкви, если руководствоваться законом синергии Божественной и человеческой свободы. Поскольку окончательное свершение для каждого человека принимает форму Христа, полноты Божественного и человеческого, богословие истории позволяет по-новому взглянуть на проблему религиозного многообразия, столь же обширного и свободного, как само человечество.

В окончательном свершении провозглашенное Христом Царство становится реальностью и непрерывно расширяется, покоряя мир, при этом в нас самих оно остается как réalisation inachevée (незавершенное осуществление) (Daniélou, 1953, 221). Даниелу обращается к идее свт. Григория Нисского об ακολουθία (слав. последование), «упорядоченном продвижении к благу». Термин, который в языке Аристотеля обозначал закономерную смену природных явлений, применительно к истории спасения позволяет выразить мысль о стремлении свести на нет и даже обратить вспять «процесс распада», «прогрессирование греха» (Daniélou, 1953, 236–242). В этом Даниелу усматривает окончательное раскрытие тайны времени и его религиозный смысл. Время дано для обращения человеческой свободы к Богу, это возвращение может быть только постепенным и поступательным. Таким образом, время становится локусом обожения. В подтверждение этой мысли Даниелу приводит слова свт. Григория Нисского: «В соответствии с упорядоченным продвижением (τάξις καὶ ακολουθία), художественной мудростью того, кто направляет его, все должно усвоить себе Божественную природу» (Daniélou, 1953, 245).

Миссия Церкви в истории

От богословия окончательного свершения Даниелу переходит к «тайне миссии»: «Миссия — вот, в сущности, собственное содержание современной истории. <…> Миссия — это не только возвещение слова Божьего людям всех народов, но также и евангелизация разных культур, представленных элитой того или иного народа. <…> Насаждение Евангелия в разных культурных средах требует значительного времени» (Даниелу, 1986, 42).

Если народы, первыми воспринявшие Евангелие, перестанут через осуществление миссии Церкви являть миру христианскую любовь, которая является «продолжением великих и чудесных деяний Божьих», mirabilia Dei обоих Заветов и «деланием Святого Духа», обуславливающим «постепенное, в любви совершающееся возрастание непорочного Тела Христова», они неизбежно столкнутся с проблемой «разложения», как «достигшие зрелости плоды» (Даниелу, 1986, 42).

Подобно тому, как «народ Израиля оказался в безнадежном положении в дни Первого Исхода, все человечество ныне пребывает в отчаянном положении. Оно не в состоянии выбраться из него в одиночку. <…> Есть тайна зла, подобная ядовитому корню, из которого зло непрестанно распространяется, загрязняя мир, и который недосягаем для человеческих усилий. Лишь одному [Христу] удалось добраться до этого корня вещей и исцелить зло в его сокровенном основании» (Daniélou, 1953, 205).

Пасхальная тайна Христа, «сошедшего в темницу смерти», чтобы сокрушить «медные засовы», знаменует собой освобождение человечества, теперь эта свобода должна «быть усвоена каждым человеком». Ныне это «усвоение» совершается в крещении язычников в пасхальную ночь. Такова миссионерская тайна Исхода, какой она должна возвещаться и праздноваться в Церкви» (Daniélou, 1953, 206).

«Миссия — это тайна. Это война, объявленная силам зла. И эта война совершается в сокрытых духовных сражениях святости. Кто не ведает этого, тому не дано понять глубинный смысл миссии» (Daniélou, 1953, 207). Миссия — важнейшая составляющая надежды. Спасение, полученное в результате победы Христа, должно распространиться на всех людей не только в конце времен, но и внутри времени. В этом и состоит христианская надежда. «Необходимо, чтобы огонь, который Слово пришло низвести на человечество, распространилось до концов вселенной» (Daniélou, 1953, 337–338).

Речь не идет о том, что необходимо торопить наступление парусии посредством обращения душ, но о том, чтобы ускорить обращение душ в перспективе парусии. «Есть также ночи в жизни народов. <…> Есть обратившиеся народы, не утратившие еще ощущение новизны, есть народы, пребывающие в состоянии мистического преображения. <…> Есть западные страны, раздираемые расколом, ересью, которые проходят через ночь распятия, которые несут мучительный крест разлуки и разделения. Вот почему промедление Христа — не знак отсутствия, но таинственное смотрение Его Любви» (Daniélou, 1953, 339–340).

История и домостроительство спасения

Во ведении к «Очерку тайны истории» Даниелу показывает, как сама возможность осмысления истории (в отличие, скажем, от древних хроник) впервые возникает в христианстве из откровения о Божественных действиях, которые выстраиваются в отчетливо различимую линию развития: каждое из событий знаменует собой новый этап в актуализации Божьего замысла и изменяет человеческое существование. При этом он указывает на два аспекта этого процесса, имеющие, на его взгляд, особое значение: во-первых, некое событие или Божественное вмешательство, которое меняет порядок вещей; и, во-вторых, некая последовательность событий, «для которой характерны и прерывность, и непрерывность. В этом именно и заключается сама сущность прогресса» (Даниелу, 1986, 33).

Категории события и последовательности событий принципиально отличают христианское мировоззрение, в которое события Воплощения и Воскресения привносят представление об «окончательном качественном изменении времени», от греческой мысли, для которой «совершенное тождественно вечному; оно есть то, что существовало всегда». Разумеется, «остается лишь приобщить отдельную человеческую личность к тому, что было воспринято всей в целом человеческой природой», но отныне «уже невозможно повернуть вспять. С этого мгновения появились в полном смысле этого слова прошедшее и будущее. Христианская надежда основывается на вере в неотменяемость спасения» (Даниелу, 1986, 34). Сама вера в необратимый характер

обретенного спасения служит основанием христианской надежды. Отношения преемственности между событиями спасения объясняет, почему события прошлого были наделены положительным смыслом, но при этом носили лишь предварительный характер.

Главное заблуждение иудаизма — грех анахронизма, «попытка воспрепятствовать Божьему замыслу на определенном этапе его реализации» (Даниелу, 1986, 36). Сущность этого греха наш автор усматривает в желании увековечить устаревшие паттерны реальности, в стремлении сохранить отжившие формы и понятия. В этом он видит аналогию с трагедией предтечи. Предшествование предполагает самоумаление перед собственным наследником. При этом у предтечи может возникнуть соблазн отказаться отойти в сторону: «Главное искушение, какое претерпевает предтеча, есть отказ от самоумаления, другими словами, отвержение истории, сознательное стремление приостановить развитие Божественного замысла, задержать его на том историческом этапе, на котором он, предтеча, и является представителем Божьим. И тогда он превращается во врага Бога» (Даниелу, 1986, 48).

В этом ключе наш автор рассматривает «парадокс нынешней истории, в которой сосуществуют древний порядок народов и новый порядок Церкви» (Daniélou, 1953, 51), при этом он имеет в виду вопрос об отношении христианства к нехристианскому миру. Сосуществование в нынешней истории «порядка Церкви» и «порядка народов», обладающего определенной положительной ценностью, но преходящего, указывает на непреходящую ценность миссии народа Израиля на переходе от Ветхого к Новому Завету. Современные нехристианские религии выступают своего рода «предтечами», их миссия в христианской истории обретает смысл в том, чтобы приготовить народы к принятию Христа и отойти в сторону. «Таков именно Будда, который, по слову Р. Гуардини, был великим предтечей Евангелия и который, вероятно, станет его последним противником» (Даниелу, 1986, 48).

Не преувеличивает ли историческая типология значение хронологического аспекта истории в ущерб ее онтологическому измерению? Даниелу указывает на непрерывность действий Бога в истории, этот процесс имеет начало, но никогда не будет иметь конца; каждое новое вмешательство Бога в историю восполняет предыдущее, никогда не отменяя, но подтверждая его значимость в историческом контексте. В домостроительстве спасения каждый отдельный момент в осуществлении Божественного замысла (tempus) также представляет собой состояние (status), обладающее не только хронологическим, но и онтологическим значением. Поскольку история, в которой мы живем, является историей спасения, та или иная историческая форма иудаизма или христианства не может рассматриваться как ответ человека на действия Бога, отслуживший свой срок и утративший свою силу. Даниелу обращается к домостроительству завета, заключенного с Ноем или Моисеем. Даже если с точки зрения исторической типологии он может рассматриваться как «устаревший», однако история также является и «таинством непреходящей тайны ее внутреннего измерения», которое пребывает вечно (Daniélou, 1950, 117).

Даниелу решительно настаивает, что не существует множества домостроительств, но есть упорядоченное разнообразие отдельных этапов единого домостроительства. На это он решительно указывал во время обсуждения проекта декларации об отношении Католической Церкви к нехристианским религиям Nostra Aetate, в котором составители документа ссылались на утверждение свт. Иринея Лионского о «разнообразных распоряжениях» [Ириней Лионский, 2008: Против ересей, 403. 4:28:2]. В качестве консультанта Богословской комиссии Даниелу направил отцам собора записку, в которой отметил: «Может показаться, что о различии между христианством и нехристианскими религиями говорится как о разнообразных распоряжениях, как если бы каждая религия представляла собой одно из домостроительств спасения. Однако, с одной стороны, в тексте Иринея говорится совершенно не об этом. В нем говорится о домостроительствах, сменяющих друг друга. До откровения [Аврааму языческие] религии были единственным способом получить доступ к Богу. Свт. Ириней упрекает

язычников и иудеев именно в том, что они продолжают оставаться на этапе, который устарел после того, как было дано откровение через Иисуса Христа. С другой стороны, между христианством и язычеством речь идет не о различии, а о перемене порядка» [Guggenheim, 2006, 250].

В контексте межрелигиозного диалога, начавшегося после II Ватиканского собора, Даниелу выражал беспокойство, когда с католической стороны стали высказываться идеи о том, что нехристианские религии могут рассматриваться как параллельные христианству пути спасения, имеющие такую же силу: «Нельзя утверждать, будто буддизм или иудаизм представляют собой домостроительства спасения» [Guggenheim, 2006, 251].

Ни один из этапов домостроительства сам по себе не совершает спасения, но лишь в «христоморфной» динамике Божественного замысла в целом. И поэтому никакая религия, существующая в режиме завета, заключенного с Ноем или Моисеем, сама по себе не является средством спасения.

Церковь, Израиль и языческие народы

Миссия Церкви как приготовление ко Второму Пришествию состоит не только в ожидании, но и в том, чтобы сообщить всем народам весть о Христе. «Поистине мы живем среди народов в тени Христа», — говорил Ориген (Даниелу, 1986, 39). Ни при каких обстоятельствах pax romana не может быть отождествлен с pax messianica, свидетельством этой принципиальной нетождественности являются чаяния народа Израиля. «Напряжение между Царствием Божьим и земными царствами продолжает существовать» (Daniélou, 1953, 58). Превосходным образом относительный характер земного града для христиан выразил неизвестный автор «Послания к Диогнету»: «Для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество — чужбина» [Киприан Керн, 1996, 141].

Однако свобода во Христе не имеет ничего общего с презрением к окружающим религиям и культурам. Даниелу пишет: «Христианская миссия, если она соответствует тому, чем она должна быть, — это не разрушение, но освобождение и преображение религиозных ценностей язычества. Христос пришел не разрушить, но исполнить» (Daniélou, 1953, 119). Эта мысль находит свое дальнейшее развитие в «богословии виноградной лозы», которая «разрастается, пока не заполнит собой весь мир. Все великие народы мира должны принести свою гроздь святых. На площади все еще ждут работники, которые услышат приглашение войти в труд завета лишь в девятый и одиннадцатый час» (Daniélou, 1953, 179). По мысли нашего автора, ничто из того, что в нехристианских религиях является подлинным, не должно быть отвергнуто как чуждое, но должно в христианстве обрести свое завершение и полноту. Во время окончательного свершения завет, заключенный с Ноем, и завет с Моисеем остаются непреложными и приносят плод во Христе.

Промедление парусии Даниелу комментирует, ссылаясь на слова ап. Петра: Христос медлит с возвращением, «не желая, чтобы кто погиб, но, чтобы все пришли к покаянию» (2 Пет 3:9). В этом контексте «ускорить наступление Дня Господня» можно только посредством усердного возвещения Евангелия миру. «Благодать Христова стремится покрыть все, что остается еще языческим, облечь раненую и до сего момента незавершенную природу. Ни в коем случае не снимать одежду, но надеть новую одежду поверх прежней» (Daniélou, 1953, 340).

«Если Иисус — гость, которому сегодня мы оказываем гостеприимство, не нужно забывать о том, что однажды Он окажет гостеприимство нам» (Daniélou, 1953, 72). Знак Тайной Вечери, во время которой земная жизнь Христа соприкасается с началом евхаристической жизни Церкви, одновременно предвосхищающей и пророчески возвещающей эсхатологические реальности (Daniélou, 1953, 235), дает Даниелу ключ к понимаю внутреннего смысла этого переворота. Христианское постижение тайны истории является результатом опыта предвкушения будущих благ, знаменуемых

Евхаристией. Эта тайна «абсолютно недоступна пониманию, она постигается только теми, кого Бог посвящает в нее» (Daniélou, 1953, 323). Высшим критерием подобного «религиозного понимания нынешней истории и предвкушения знания будущего града» является «милосердие в жизни» (Daniélou, 1953, 326).

В заключение исследования подведем итоги и кратко сформулируем основные тезисы богословия истории Даниелу. Центральное место в нем занимает тайна Христа. Убеждение, что сердцевиной тайны истории, ее центром и окончательным свершением является Христос, означает, что человечество вместе с Ним и в Нем участвует в предуготовлении эсхатологического явления Царства Божия. Христиане, как и все прочие люди, живут в истории, которая движется к своему концу.

Утверждения Даниелу о непрерывности деяний Бога на протяжении всего времени и соработничестве человека в домостроительстве спасения на всех этапах позволяют рассматривать библейскую историю как внутреннее содержание и герменевтический ключ ко всеобщей истории человечества до и после Христа.

Типологическая экзегеза позволяет выразить единство домостроительства Божия, опираясь на историческое и буквальное прочтение Писаний.

Посредством таинств Церкви любой момент всеобщей истории может совпасть с ее центром. Таинства являются главными событиями всеобщей истории после Христа.

Неотменимость завета с Ноем, тематически связанного с сотворением мира, как и непреложность завета с Моисеем, свидетельствует о том, что Израиль не является просто неким звеном в промежутке между сотворением мира и Христом, не является одним из множества народов. Он — благородная маслина, к корню которой прививаются все народы, чтобы стать сопричастниками избранничества во Христе.

Основанием христианского богословия нехристианских религий может служить завет, заключенный Богом с Ноем и его сыновьями. При этом следует не упускать из виду сопричастность христиан к избранию и вечному благословению народа Израиля, которое даровано во Христе. Богословское осмысление Церковью многообразия религиозной жизни человечества должно исходить из понимания собственного преемства в отношении завета, заключенного с народом ветхозаветного Израиля.

Источники и литература

Источники

1. Даниелу (1983) — *Даниелю Ж.* Христос — центр истории // Символ. 1983. № 10. С. 9–23.
2. Даниелу (1986) — *Даниелю Ж.* Христианское понимание истории // Символ. 1986. № 16. С. 33–48.
3. Даниелу (2010) — *Даниелу Ж.* Современные направления религиозной мысли / Пер. с франц. П. Б. Михайлова // Наследие Святых Отцов в XX веке: Итоги исследований. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 14–30.
4. Даниелу (2011) — *Даниелу Ж.* Христианство и история // Философия религии: альманах. 2010–2011. С. 364–382.
5. Даниелу (2013) — *Даниелу Ж.* Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии / Пер. с фр. В. Н. Генке под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013.
6. Daniélou (1942) — *Daniélou J.* Le Signe du temple ou De la présence de Dieu. Paris: Gallimard, 1942.
7. Daniélou (1946a) — *Daniélou J.* Le Mystère du salut des nations. Paris: Éd. du Seuil, 1946.
8. Daniélou (1946b) — *Daniélou J.* Les orientations présentes de la pensée religieuse // Études. T. 249. 1946. P. 5–21.

9. Daniélou (1947) — *Daniélou J.* Christianisme et histoire // Études. T. 254. 1947. P. 166–184.
10. Daniélou (1948) — *Daniélou J.* Le Mystère de l'Avent. Paris: Éd. du Seuil, 1948.
11. Daniélou (1950) — *Daniélou J.* Sacramentum futuri: études sur les origines de la typologie biblique. Paris: Beauchesne, 1950.
12. Daniélou (1953) — *Daniélou J.* Essai sur le mystère de l'histoire. Paris: Seuil, 1953.
13. Daniélou (1956) — *Daniélou J.* Dieu et nous. Paris: Grasset, 1956.
14. Daniélou (1961) — *Daniélou J.* Scandaleuse vérité. Paris: Fayard, 1961.
15. Daniélou (1974) — *Daniélou J.* Et qui est mon prochain? Mémoires. Paris: Stock, 1974.

Литература

16. Ириней Лионский (2008) — *Ириней Лионский, сщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008.
17. Киприан Керн (1996) — *Киприан (Керн), архим.* Патрология I. Париж; М.: ПСТГУ, 1996.
18. Михайлов (2009) — *Михайлов П. Б.* Жан Даниелу (1905–1974): кардинал, ученый, богослов. К 35-летию со дня смерти // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 3 (27). С. 13–31.
19. Паскаль (2019) — *Паскаль Б.* Мысли / Пер. с фр. Ю. Гинзбург. М: АСТ, 2019.
20. Cullmann (1946) — *Cullmann O.* Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. Evangelischer Verlag: Zollikon–Zürich, 1946.
21. Durand (2014) — *Durand E.* Note sur la théologie de l'histoire // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 2014. T. 98 (2). P. 353–379.
22. Gibellini (1992) — *Gibellini R.* La teologia del XX secolo. Brescia: Queriniana, 1992.
23. Guggenheim (2006) — *Guggenheim A.* La théologie de l'accomplissement de Jean Daniélou // Nouvelle revue théologique. 2006. T. 128 (2). P. 240–257.
24. Nichols (2010) — *Nichols A.* The Theology of Jean Daniélou: Epochs, Correspondences, and the Orders of the Real // New Blackfriars. 2010. Vol. 91. № 1031. P. 46–65.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

*Священник Игорь Иванов,
священник Михаил Легеев*

Мир как теофания, дар и тайна. К вопросу о богословии истории протоиерея Думитру Станилое

УДК 271.22(498)-1+930.1:2
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_136

Аннотация: История современного богословия касается такого направления, как теология истории. В XX в. разные аспекты отношений Творца и тварного мира осмыслялись с учетом мировоззренческих кризисов, через которые проходила христианская культура и цивилизация в эпоху модерна. Также переосмыслялись роль и задачи Церкви в традиционном и секулярном обществе. Богословы Востока и Запада искали свои ответы на эти философские и богословские вопросы. Одним из выдающихся христианских мыслителей XX в. был румынский богослов профессор протоиерей Думитру Станилое. Он был отлично образован и прекрасно знаком с философско-религиозной проблематикой XX в. В данной статье рассматриваются его взгляды по таким аспектам теологии истории: развитие Божественного Откровения в истории мира, теофания и теозис, межличностные отношения в контексте богообщения, церковные таинства как среда преображения мира и человека. Делаются выводы о динамическом характере как Откровения и богопознания, так и теофании и теозиса.

Ключевые слова: богословие XX века, румынское богословие, богословие истории, протоиерей Думитру Станилое, теофания, таинство.

Об авторах: **Священник Игорь Анатольевич Иванов**
Кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: igivan74@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0749-8238

Священник Михаил Викторович Легеев
Кандидат богословия, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: m-legeev@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4756-8202

Для цитирования: Иванов И., свящ., Легеев М., свящ. Мир как теофания, дар и тайна. К вопросу о богословии истории протоиерея Думитру Станилое // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 136–149.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44069.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Priest Igor Ivanov,
Priest Michael Legeev

The World as a Theophany, Gift and Mystery. Toward the Issue of Father Dumitru Stăniloae's Theology of History

UDK 271.22(498)-1+930.1:2
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_136

Abstract: The history of modern theology concerns such a direction as the theology of history. In the twentieth century, various aspects of the relationship between the Creator and the created world were comprehended taking into account the worldview crises through which Christian culture and civilization passed in the era of modernity. Also the role and tasks of the Church in traditional society and the secular one were rethought. Theologians of the East and West sought their answers to these philosophical and theological issues. One of the outstanding Christian thinkers of the twentieth century was the Romanian theologian, Professor Archpriest Dumitru Staniloe. He was well educated and well acquainted with the philosophical and religious issues of the twentieth century. This article examines his views on such aspects of the theology of history: the development of Divine Revelation in the history of the world, theophany and theosis, interpersonal relations in the context of communion with God, Church sacraments as a sphere for the transformation of the world and man. Conclusions about the dynamic nature of both revelation and knowledge of God, as well as of theophany and theosis, are made.

Keywords: theology in the twentieth century, Romanian theology, theology of history, Archpriest Dumitru Stăniloae, theophany, mystery.

About the authors: **Priest Igor Anatolyevich Ivanov**
Candidate of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Foreign Languages, Associate Professor, Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: igivan74@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0749-8238

Priest Michael Viktorovich Legeev
Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: m-legeev@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4756-8202

For citation: Ivanov I., priest, Legeev M., priest. The World as a Theophany, Gift and Mystery. Toward the Issue of Father Dumitru Stăniloae's Theology of History. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 136–149.

Funding: The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44069.

1. Введение

Богословие истории в разных аспектах проявляется в сочинениях крупнейшего румынского богослова XX в. — профессора протоиерея Думитру Станилое (1903–1993). В начале научных исследований его внимание привлекали экклезиологические вопросы, особенно в отношении современного ему состояния Римско-Католической Церкви в период после 1918 г., что отразилось сперва в подборке статей, а потом и в отдельной книге «Католицизм после войны» (1932). Затем, в 1930-е гг., он разрабатывал два больших сюжета — паламизм и румынская национальная идея в православии. Так появились еще две книги: «Жизнь и учение Григория Паламы» (1938) и «Православие и румынизм» (1939). В 1940-е гг. прот. Д. Станилое плотно занимался переводами на румынский язык текстов «Добротолюбия» (в 1946–1948 гг. вышли в свет четыре тома), а также написал книгу «Иисус Христос, или Восстановление человека» (1943, 2-е издание — 1993), где в контексте современного философско-богословского дискурса попытался выразить православное понимание вопросов историчности и внеисторичности бытия Церкви[1].

После перипетий, связанных с политическим давлением и тюремным заключением (1958–1963), о. Думитру вернулся к переводам и богословским трудам только в 1970-е гг.: с 1976 по 1981 г. увидели свет еще шесть томов «Добротолюбия» и был опубликован его трехтомник «Православное догматическое богословие» (1978)[2]. В 1980-е гг. о. Д. Станилое переводил сочинения святых отцов, например свт. Григория Нисского, прп. Максима Исповедника, прп. Афанасия Великого и свт. Кирилла Александрийского, прп. Симеона Нового Богослова и др. В 1990 г. и 1991 г. соответственно были изданы одиннадцатый и двенадцатый тома румынского перевода «Добротолюбия». Кроме того, о. Думитру вернулся и к католической тематике, написав исследование «Униатство в Трансильвании, попытка разделить румынский народ» (1973). Отдельно на французском языке вышла его книга «Иисусова молитва и опыт стяжания Святого Духа» (1981) и подборка переводов его статей «Бог есть Любовь» (1980). А другая подборка была издана на английском языке — «Богословие и Церковь» (1980).

В тесной связи с этими трудами стоят также такие книги о. Д. Станилое, написанные им в конце жизни: «Духовность и Причастие в православной Литургии» (1986), «Бессмертный образ Божий» (1987), «Исследования по православному догматическому богословию» (1990), «Христианская аскетика и мистика, или Богословие духовной жизни» (1991), «Размышления о духовности румынского народа» (1992), «Иисус Христос — свет миру» (1993) и др.

Даже по этому краткому обзору основных сочинений о. Думитру Станилое можно заключить, что в его богословской мысли имел место определенный

[1] Например, в главе «История как средство распространения Откровения» можно встретить размышления о. Д. Станилое по поводу взглядов таких западных теологов, как Фридрих Гогартен (1887–1967), Эберхард Гризебах (1880–1945), Хельмут Тилике (1908–1986) и Эмиль Бруннер (1889–1966). Резюмируя свой православный ответ по поводу соотношения истории и метаистории, о. Д. Станилое отмечает следующее: «Бог сделал возможными живые отношения с Ним, которые заключаются в нашем постоянном восхождении к Нему и в Его интимном общении с нами, только потому, что Он стал человеком. Согласно философу Мартину Хайдеггеру, фундаментальная структура человека состоит в „трансцендентности“, понимаемой как действие; это наша непрерывная работа, посредством которой мы переходим от себя к миру и через него возвращаемся к себе, двигаясь из настоящего в будущее, поднимаясь из состояния жизни в общих клише к осознанию нашей близости и заботы. Но сознание трансцендентности получает такую интенсивность, только когда оно осуществляется в направлении Бога — в живых и взаимных отношениях с Ним; и Бог переживается как конкретная реальность и близость, к которой мы напряженно обращены всем своим существом, приобщаясь ей в Иисусе Христе, в Котором Бог стал доступным нам» [Stăniloae, 1993b, 53–54].

[2] Здесь нужно отметить, что из-за ареста о. Д. Станилое в 1958 г. его имя было вычеркнуто из числа соавторов пришедшегося на тот же год издания учебника по богословию: Догматическое и символическое богословие. Учебник для богословских институтов: в 2 т. Бухарест, 1958.

«неопатристический синтез»[3], в контексте которого происходило как углубление, так и осовременивание тех или иных богословско-философских сюжетов. Здесь, пожалуй, уместно будет привести мнение прот. Эндрю Лаута о том, что филокалический подход отца Станилое «дает более глубокое значение космическому измерению византийского богословия, нежели подходы Макария или Никодима в свое время» [Louth, 1997, 254].

Иными словами, о. Д. Станилое особо подчеркнул роль святоотеческого толкования и аскетического опыта в догматическом развитии Традиции. По мысли прот. Иона Бриа, ему «удалось высветить время через соединение догматического богословия с филокалической духовностью. Для него богословие — это такой диалог с Традицией и со святоотеческим толкованием, который дает место для новых интерпретаций и формулировок. Мистическое богословие не имеет смысла, если оно не существует в динамике жизни Церкви, если оно не приобщает Христу жизнь мира. Это — единственный выход из тюрьмы истории» [Bria, 2003, 64]. И далее о. И. Бриа заключает, что именно поэтому богословие о. Д. Станилое — это «врата, открытые в XXI век» [Bria, 2003, 97].

При этом мысль о. Д. Станилое целостна и систематична. Возможно, неопатристический синтез о. Думитру и мог быть достигнут только потому, что он был систематическим богословом. Как отмечает Рональд Роберсон, «отец Станилое — систематический богослов. Принцип рассуждения в систематическом богословии — это связь между аспектом тайны домостроительства христианского спасения и всеми остальными аспектами. И богословие о. Д. Станилое построено на этом принципе» [Roberson, 1988, 3].

В предлагаемой вниманию читателя статье будут рассмотрены некоторые аспекты богословской системы о. Д. Станилое, для которой характерны акценты на синергии Творца и творения, диалогизме Троической Любви и свободных личностей людей, а также на ведущей роли пневматологической сакраментологии Церкви в динамике межличностного общения как основе поступательного движения к Царствию Небесному на историческом пути человечества. Для большей наглядности данные тезисы обильно иллюстрируются положениями из сочинений румынского богослова.

2. Теофанический историзм

Одна из ключевых интуиций о. Д. Станилое заключается в том, что, несмотря на трагическое и катастрофическое существование мира и человечества, мир воспринимается им в библейском смысле как мир Божий — как дар и открытая тайна деяний Творца, как место явления Его Славы и сфера теофании. В этом контексте осмысляется о. Думитру естественное и сверхъестественное Откровение, что позволяет нам говорить о *теофанической теологии истории* в его богословии.

Так, теофания как явление, как Откровение Бога миру предстает в двух формах: *опосредованной* и одновременно интегрированной в жизнь творения — через сам тварный мир, содержимый в себе и усвоивший в себя энергию Бога («естественное Откровение»), и *непосредственной*, предполагающей такое личное участие Бога в жизни мира и человека, при котором Бог остается еще в чем-то сокрытым от них, при котором — при взгляде на прошедшую историю — обнаруживается текущая неспособность творения к такому «вмещению Божества» («сверхъестественное Откровение»).

Сверхъестественное Откровение углубляет и усовершает естественное, как бы взращивает его, так что в процессе истории поступенно в конечном счете и оно само,

[3] «Отец Думитру имеет особое отношение к православному богословию, которое относит его к таким русским авторам, как Георгий Флоровский и Владимир Лосский, а также к таким греческим авторам, как Иоанн Романидис и Христос Яннарас, являющихся представителями явления, названного Флоровским „неопатристическим синтезом“. И если это так, то «Православное догматическое богословие» о. Д. Станилое — первая попытка действительно показать, каким должен быть этот синтез на самом деле» [Louth, 1997, 265].

как энергия Божия, призвано войти в тварный мир и сродниться с его естеством (природой) — войти в человека и стать достоянием его личной жизни. Оно «восстанавливает направление и дает более решительную помощь движению, которое Бог поддерживает в мире через естественное Откровение» [Stăniloae, 2003, 9][4].

Таким образом, прот. Д. Станилое настаивает на теснейшей связи, ***неразделенности*** и в каком-то смысле взаимообусловленности двух Откровений:

> Естественное Откровение целостно познается и понимается в свете сверхъестественного Откровения; или же естественное Откровение дается и поддерживается Богом в ходе истории посредством Его сверхъестественных действий. Оба Откровения *не разделены*[5] друг от друга: сверхъестественное Откровение раскрывается и действует в рамках естественного, ведя исторический мир к цели, для которой он был создан, согласно плану, установленному изначально [Stăniloae, 2003, 9].

«В начале, — отмечает о. Думитру, — в полностью нормальном состоянии мира — естественное Откровение [также] не было отделено от сверхъестественного Откровения» [Stăniloae, 2003, 9], оба составляли одно целое. Подобное состояние также будет сопровождать мир и человека в конце — по исполнении истории.

Итак, теофания как единый процесс и с ней связанное обожение, согласно его мысли, являются нормальным устроением мира и человечества. История, ***независимо от ее конкретного пути***, взятая как неотъемлемая данность, была замыслена Богом как история теофаний со стороны Бога и духовного усовершения со стороны человека: «Если бы не вмешался первородный грех, человеческая природа, а вместе с ней и сам мир, естественным образом продвинулись бы к цели вечного соединения с Богом и укрепились бы в общении с Ним, еще находясь на земле» [Stăniloae, 2003, 25].

В настоящих условиях грехопадения история представляет лишь *вариант* теофанического Откровения Бога, связанный с конкретным выбором человека. Обожение не отменяется уклонением свободной воли человека, но человеческая природа промыслительно врачуется в телеологическом развертывании истории[6].

На этом пути конкретной истории теофания Бога в творении предполагает способность человека отличать естественное от сверхъестественного, не упрощая трансцендентно-имманентную ситуацию *исторического диалога* Бога и человека до радикального имманентизма или транцендентализма:

> Различение Бога и природы, через которую Он говорит и действует, или говорит через дела и совершает через речь, приводило к различным концепциям,

---

[4] Как отмечает Д. Косташ, «динамическое мировоззрение Станилое в целом находилось в соответствии с современной космологией. Вместо того чтобы цепляться за древний образ статичного космоса, он включил в свою концепцию научное описание динамичной вселенной, переосмыслив ее в теологических рамках целенаправленного космоса, полного Божественного присутствия и Промысла. Эта интеграция богословия и науки стала возможной благодаря святоотеческому представлению о том, что продолжающийся динамизм космоса разворачивается в параметрах, заложенных Божией Премудростью, называемой также Божественной рациональностью вселенной» [Costache, 2019, 212].

[5] Здесь и далее в тексте курсив и иные выделения в цитатах сделаны авторами статьи.

[6] В этом отношении прот. Д. Станилое подчеркивает также связь человека со всем творением на этом едином пути явления теофаний и обожения: «Икономия Бога, или Его план относительно мира, состоит в обожении тварного мира, что подразумевает также и спасение от допущенного греха. Спасение и обожение предполагают в качестве первого Божественного деяния сотворение мира. Спасение и обожение нацелены, несомненно, непосредственно на человечество; но не на оторванное от природы человечество, а онтологически соединенное с природой. Это потому, что природа как бы держится за человека и при этом делает человека целостным, а человек не может стать совершенным, не воздействуя на природу и не промышляя о ней. Вот почему под „миром“ понимается и природа, и человечество, или при использовании слова „мир“ всегда понимается и то, и другое» [Stăniloae, 2003, 337].

пытавшимся объяснить „действительность“ исключительно на основе имманентной реальности. Но естественное Откровение неотделимо от сверхъестественного Откровения, и верующий также посредством него ощущает себя в непосредственной связи с Богом. Но это только в том случае, если Бог проявляет Себя постоянно через естественное Откровение, непрерывно говоря и действуя, через все вещи и их комбинации, выбранные Им, и через все мысли, принесенные Им непосредственно в человеческое сознание и, таким образом, Он ведет человека к достижению смысла его существования в вечном союзе с Ним [Stăniloae, 2003, 31].

Являясь наследником святоотеческого синергийного богословия[7], прот. Д. Станилое применяет его к контексту всецелой истории, затрагивая при этом вопросы XX в., интегрируя его с проблемами христианского персонализма, экклезиологии и историософии. Святоотеческая традиция изображать синергийный диалог Бога и человека совместным, свободным, деликатным, не допускающим подхода юридической эквивалентности и исключительной инициативы со стороны одного Бога либо одного человека, продолжается в его мысли.

Бог постоянно говорит и действует через сотворенные и управляющие миром вещи, создавая всегда новые обстоятельства, посредством которых Он призывает каждого человека выполнять свои обязанности к себе и своим собратьям, и [с другой стороны] Он отвечает на призывы людей в каждый момент [Stăniloae, 2003, 31–32].

Отношение Бога как Личности к нам иногда проявляется также в Его отказе отвечать нам. Возможно, ослабление очевидного присутствия и деяний Бога через природу и через человеческую совесть также связано с Его отказом отвечать тем, кто не призывает Его всем своим сердцем [Stăniloae, 2003, 32].

Станилое настаивает на том, что личностная теофания Творца происходит в условиях живого и динамичного взаимодействия с человеком, совершаемого «через всё… непрерывного диалога… открывающего нам перспективу выполнения смысла нашего существования в общении с бесконечным Богом» [Stăniloae, 2003, 32], предполагающего осмысленный ответ человека как на призыв к исполнению воли Божией, так и на зов со стороны окружающего тварного мироздания.

Путь ухода человека от Бога, напротив, представляет последовательную потерю перспективы человеческого существования: страстями «человек ослабляет в себе дух, призванный к вечной жизни… Эти искушения представляют собой слабость… а смерть является следствием этой слабости или греха, как окончательного крушения реальности в бездну бессмысленности» [Stăniloae, 2003, 31–32]. Здесь мы видим, что интерпретация о. Думитру смерти дается сообразно пониманию ее как абсолютной лишенности благодатных даров Божиих: духовного разума, просвещения, освящения, славословия, непрестанной любви к Богу и богообщения.

Приведенные выше мысли из первого тома «Православного догматического богословия» дополняются размышлениями из книги «Иисус Христос, или Восстановление человека», где, как и многие богословы XX в., о. Д. Станилое задается вопросом соотношения свободы и закономерности в отношении истории:

Предвидя драму грехопадения человека, Бог предвечно решил совершить дело спасения человеческого рода Своим воплощением. Сообщаемая Священным Писанием [эта] подробность — великая тайна. Без всяких возможностей рационального объяснения она указывает нам на проблемы [соотношения] Божественной свободы и предопределения [Stăniloae, 1993b, 65].

[7] Прп. Макария Египетского, Иоанна Кассиана и др.

Эта проблема осмысления истории предваряется для него таинственным парадоксом Божественной свободы, превышающей всякие противоречия нашего тварного мира. Бог в изображении о. Д. Станилое оказывается выше не только исторической изменяемости тварного мира, но и неизменяемости как собственной апофатической характеристики[8].

Приведем целиком важные тексты, иллюстрирующие мысли о. Думитру:

> Рождаясь в глубинах веры, религиозное размышление увеличивает ее содержание и питается опытом Откровения и живой связью с Богом. Религиозное размышление не претендует на исчерпывание таинственности этой живой связи с Богом, но старается лишь показать, что такая связь спасительна, и понять, каким образом она таковой является. Отношение между верующим и Богом является основой веры для человека, испытавшего действие Откровения. Такой человек понимает, что в своих размышлениях он не может думать о Боге вне рамок этого отношения, этой связи, а, следовательно, в трансцендентной односторонности или в слиянии с имманентностью. Разум, не имеющий опыта Откровения и носимый только ненасущной любопытностью знать, может поместить Бога либо в трансцендентной, либо в имманентной альтернативе. Такой разум мыслит Бога либо только неизменяемым, либо только изменяемым. Но религиозный человек, ощущающий Бога как Бога Истинного и как Бога Спасителя, как Бога, вовлеченного в спасение человека, видит и понимает Бога только в свете парадокса: неизменяемый, но действующий в соответствии с изменением мира, трансцендентный, но присутствующий в строе имманентности. Мы не можем знать с точностью, каков Бог, но парадокс выражает общую, применимую к Нему истину: Бог, но Бог, заинтересованный миром. В односторонних же и поверхностных формулах формальной логики истину найти невозможно.
>
> Эту же истину выражает догмат о предвечном решении Бога воплотиться и спасти человечество. Этот догмат спасает неизменяемость Бога, но в то же время соотносит Его миру и времени, при этом признанием за Ним абсолютной свободы все же *возвышает Его над неизменяемостью* [Stăniloae, 1993b, 65–66].

Отец Думитру Станилое здесь рассуждает о ценности и «значимости мира и его спасения для Самого Бога» [Stăniloae, 1993b, 66], об онтологических причинах существования и исторического развития человека как творения. Его мысль упирается в богословскую антиномию:

1. Как творение мира, так и телос его развития, осуществляемый через теофании, не обусловлены «необходимостью самораскрытия» природы Бога[9]. Их источник — Его свободная воля.
2. Внутренняя жизнь Святой Троицы выступает основанием и парадигмой для творения и истории как истории спасения, «обнаруживая их как сообразные с ней возможности» в процессе свободного самораскрытия мира [Stăniloae, 1993b, 66]:

> Мир — это создание свободной воли Бога, но создание не случайное или несущественное; он связан с вечностью Бога связью, свободно желаемой Богом. Он не задуман Богом вопреки Его желанию. *Отношения Бога с миром носят характер свободного и все же вечного промышления и решения.* В этих антиномиях, в чьи живые глубины мы не можем проникнуть, таится как достоинство свободы и неизменяемости Бога, так и достоинство и значимость мира. Оба эти достоинства переживает вера, осознает богословская мысль.

[8] Ср.: «Он обладает бытием простым, неведомым и недоступным для всех, неизреченным и стоящим выше всякого утверждения и отрицания» [Максим Исповедник, 1993, 156–157].

[9] Как это было в богословской системе Оригена.

То же самое нужно отметить касательно отношения Бога к спасению мира. Бог свободен по отношению к миру, но Он неизменяем, а сам мир причастен Его вечности. Спасение является достаточно серьезным действием — не только потому, что Сам Бог участвует в нем, но и потому что оно раскрывает вечную Его заботу и план. Предвечное вовлечение Бога в спасение мира посредством воплощения и распятия Своего Сына раскрывает бесконечную любовь Бога к сотворенному Им миру больше, нежели само сотворение мира. Величие тайны „от века скрытой и ангелам неведомое" сокрыто в величии любви Бога к миру. Даже ангелы не могли себе представить, что в лоне Бога находится столь великая, соединенная с Его существом любовь к миру. Проявление этой любви выявляет в то же время *невообразимую ценность мира*. Никто до воплощения Сына Божия не был в состоянии придавать миру и особенно человеку такое значение и такую ценность. В воплощении Бог полностью явил Себя миру, и одновременно это полное раскрытие изумительного достоинства человека. Воплощение Сына Божия из любви к человеку находится в тесной связи с самим образом бытия Бога. Тот факт, что Он свободно предвечно желает, соответствует образу Его Божественной жизни, Божественного бытия. Воплощение совершается *не против Его воли, но и не как случайная задумка*. Основа воплощения находится в самой Божественной сущности, и это не что иное, как Ее троичное общение. Ни творение, ни спасение не являются продолжением Троицы; соответственно, они не имеют принудительного характера. Троица не нуждается в мире или в его спасении для Своего блаженства или восполнения, то есть не нуждается в расширении общения, поскольку в таком случае люди должны были бы стать равными Божественным Лицам. Акт творения же осуществляется выходом вовне естественного хода Божественной жизни. Спасение связано с этим выходом вовне. Следовательно, сотворение и спасение являются плодами воли, исключительно воли Божьей. Но *при этом столь же уверенно можно утверждать, что сотворение и спасение имеют определяющую основу во внутренней жизни Бога.* ***Внутренняя жизнь Бога не нуждается в них, но она обнаруживает их как сообразные с ней возможности***» [Stăniloae, 1993b, 66–67].

Почему именно Сыну достается дело спасения людей? Сын живет весь во Отце, взором весь устремлен к Нему и хочет только исполнить Его волю, служить Ему. Он желает, чтоб существовало больше личностей, любящих Отца, желающих жить ради Него, устремленных к Нему взором, исполняющих Его волю. Таким образом, Сын желает Отцу больше сынов и — в то же время — Себе больше братьев. Он исполняет волю Отца — участвует в сотворении. Но, поскольку сотворенные люди не удерживаются и не поднимаются до уровня лиц Божественной любви, а ниспадают в измученное состояние, Сын опять действует и исполняет волю Отца, восстанавливая людей в положение сынов. И в сотворении, и в спасении это дело полагается совершать Сыну, так как на Нем лежит ответственность исполнения воли Отца, и Он должен особенным образом приблизиться к тем, кто должны стать с Ним похожими и близкими. Вообще, человеческие личности, в их сущности, носят образ Сына и в своих отношениях — образ отношения Его как послушника и почитателя Отца. [Stăniloae, 1993b, 79–80].

Вполне очевидно, что, согласно о. Д. Станилое, связь Творца и творения лежит в области *неизменной теофании Любви* — Бог творит, хранит, спасает, преображает и освящает мир в свете ответной Любви Бога Сына, исцелившего мир от смерти и греха, и ответной Любви Бога Духа Святого, стяжающего Богу Отцу сынов и дщерей по благодати, даруемой в церковных таинствах.

3. Христос и история

Для мысли о. Д. Станилое характерно *позитивное переживание истории*, поскольку в ней совершаются неисповедимые пути обожения мира и человека во Христе Иисусе.

Тварный мир в таком случае предстает не как «природный автомат», а как *живое органическое целое, откликающееся на деяния Творца*, совершаемые в истории спасения и ведущие все творение в *метаисторию* — в вечное общение с Богом Живым[10].

Теология истории о. Д. Станилое позитивна и в том плане, что он усматривает в ней свободное движение личностей к восприятию продолжающегося Откровения и Богопознания, равно как и самопознания в свете динамики богообщения. Поэтому не удивительно, что он использует слово «прогресс» с теологическими коннотациями:

> Прогресс в истории спасения, определенный в Откровении, — это прогресс в познании и достижении смысла нашего существования в Боге как прямого и совершенного общения с Абсолютом как Личностью и — в Нем — со всеми людьми, нашими собратьями; это прогресс в познании и выполнении плана спасения, который искони есть у Бога [Stăniloae, 2003, 40–41].

Опорными точками исторического прогресса и его переломными моментами о. Д. Станилое представляет исторически дискретные «экстраординарные действия» Бога (представляющие путь сверхъестественного Откровения), которые устроят «новые» периоды в жизни человечества[11]. Особенное место среди таких периодов занимает «новый и окончательный период, открывающийся сверхъестественными экстраординарными деяниями Иисуса Христа, посредством которых Он повсюду формирует народ Божий… чтобы причаститься Богу через прямое и максимальное единение с Ним» [Stăniloae, 2003, 37]. Эти «экстраординарные деяния» Христа «ставят человеческую природу под власть и свет обожения как конечной цели» [Stăniloae, 2003, 38].

Универсальность во всех мыслимых отношениях «экстраординарных деяний» Христа обуславливает тот факт, что «воскресший Христос имеет действенность во всеобщей схеме истории, а не только в некоторых обособленных личностях» [Станилое, 2020, 82].

Приведя человеческую *природу* к телосу, к эсхатону (эсхатологическому состоянию), к метаистории, Христос управляет историей, чтобы привести к этой же точке *ипостасную* жизнь человека, сосредоточенную в Церкви: «история в целом… осуществляется Христом, Который привлекает ее к эсхатологическому состоянию — или к состоянию вечного совершенствования, — к которому Он и привел нашу природу, а именно к полному единению с Богом» [Stăniloae, 2003, 39–40].

На этом пути именно «*Сам Христос таинственно осуществляет Свое управление историей*, ведя ее к обещанному Им концу» [Станилое, 2020, 82]; с момента Своего Воскресения Он не просто пребывает сверх или над историей, за её пределами или в эсхатоне, — Он *лично* и действенно пребывает в самой истории как ее движущая сила и Глава Церкви.

4. Троический синергизм и теофания любви

В книге «Иисус Христос — свет миру» о. Думитру Станилое размышляет в синергийном контексте о взаимосвязи концептов, отражающихся как в динамике персонального теозиса, так и в перспективе исторического бытия Церкви как богоспасаемого общества, концептов, имеющих троическую типологию:

- свет — просвещение,
- святость — освящение,
- общение — приобщение.

[10] «Превзойдя законы падшей природы, Христос ведет человечество к полной актуализации истинной человеческой природы, созданной для бытия — путем одухотворения — в общении с Личным Богом — Личностью абсолютной, а не подчиненной автоматизму природы. И поэтому Христос соделался начатком для всех верующих в Него» [Stăniloae, 2003, 37].

[11] Ср. с понятием «события» у прот. Г. Флоровского.

Являющий в себе образ троичности свет выступает здесь и как среда общения-диалога в любви, и как то, что просвещает свыше (дар-благодать-тайна), и как то, что просвещает при обращении взгляда внутрь себя (интроспекция-самопознание) или вовне — на мир (постижение тайны мира и естественное богословие). Вневременные внутритроические отношения, согласно мысли прот. Д. Станилое, *отражаются на истории, движимой отношениями*, как человека и человека, так и человека и Бога. Святая Троица, говорит он, «создала ***три типа единства*** между творениями» [Stăniloae, 1993a, 194]:

- единство собственного света, укорененного в личной жизни человека — источника любви, свидетельствующего изнутри;
- единство, соединяющее любовью с ближним[12];
- усовершающее единство с «Богом, (Который) как Третий и высший является основой всякой ответственности» [Stăniloae, 1993a, 194][13].

Таково богоподобное единение, подаваемое любовью, возвращаемое ею и, наконец, связуемое и укрепляемое «Третьим». Основание этого единства, утверждает Станилое, лежит в Самом Боге: «Желая соединения просвещенного Им с Собой, просвещающий *Бог должен Сам в Себе иметь определенное единение* любовью. Именно поэтому (т. е. в силу этого внутреннего единства) Он хочет осуществить соединение просвещаемых людей любовью; это происходит путем взаимного общения между ними в том, что им сообщается от Бога» [Stăniloae, 1993a, 192–194], и что имеет Он Сам.

«В Его творении это отражается по-разному. Единство между мужчиной, женщиной и детьми является первой в творении формой этого единения в любви между Тремя…» [Stăniloae, 1993a, 192–194]. Однако не только семья, но и всякие межчеловеческие отношения отражают в себе образ троичности. Отношения между людьми с необходимостью должны иметь эту троякую парадигму: простираться от источника любви, соединять в ответной любви и, наконец, включать в себя и отношения их с Богом, выступающего «третьей стороной» всякого подлинного общения [Stăniloae, 1993a, 192–194]. Продолжаясь в различных исторических формах, это единение достигает высшего осуществления в Церкви, ее устроении и ее истории.

5. История Церкви Христовой как прогресс

Прогресс, присутствующий во всецелой истории человечества, особым образом присущ Церкви Христовой. Церковь, — настаивает прот. Д. Станилое, — не эсхатологическое хранилище тайны Божией, но историческое поле «восходящей духовной преемственности» [Stăniloae, 2003, 38].

[12] «Тот, Кто дает свет, тоже является любящей Личностью. Только любовь придает окончательный смысл и истинный свет тому, кого любят. Только любовь показывает, что просвещенного светом ценят и хотят сделать его участником общения на веки; просвещающий другого путем общения делает это только потому, что желает общения в любви с просвещаемым. Только истинно любящий любит меня и *придает смысл моему существованию*, наполняя меня безграничной радостью. А для Просвещенного и Премудрого в Себе от века и до века вполне естественно желание иметь вечное общение с сотворенным Им, с которым Он общается в любви» [Stăniloae, 1993a, 194].

[13] «Единство троих раскрывается еще в том, что когда я и ты общаемся, мы всегда чувствуем себя связанными с неким третьим. Третий является тем, что соединяет нас, укрепляет любовь между мной и тобой. Если мы не объединяемся в любви к третьему лицу и если третье лицо не укрепляет мою любовь ко второму, то наша любовь не совершенна. В этом проявляется ответственность двоих за третьего и ответственность третьего за любовь между двумя другими. Но перед кем они ответственны в предельном смысле, друг перед другом и двое перед третьим, если не перед сознательной высшей инстанцией, то есть перед Богом? [Таким образом], мы также познаем Третьего как Творца, рассматривая мир как Его дар. Везде мы сталкиваемся с третьим, укрепляющим единство двух… Там, где нет третьего и, в конечном итоге, третьего как высшей инстанции, там нет и удовлетворительного единства в сотворенном мире» [Stăniloae, 1993a, 194].

И хотя «не может быть прогресса в принципе в отношениях между Богом и человеком, помимо того, который установлен во Христе» [Станилое, 2020, 80] (ведь отношение человека с Богом во Христе «не может быть дополнено либо превзойдено» [Станилое, 2020, 80]), однако Откровение Божие продолжается в пути и истории Церкви, «представляет собой [осуществляемую] плодоносную работу окончательного Откровения Христа в людях» [Станилое, 2020, 81]. Этот процесс таков, что новый исторический опыт жизни Церкви не вытесняет предшествующий, но *расширяет* его. Опыт богообщения всегда лишь приближается к «тайне Христа», устремлен к ней, но не может «приподнять человеческий дух *над* этой тайной» [Станилое, 2020, 83]. Этот опыт есть опыт исторического развития человека и Церкви. Прот. Д. Станилое утверждает, что

> Церковь… представляет собой продолжение воплощения. Это мистическое тело Христа, в котором, по слову Василия Великого, Откровение приносит свои плоды (De Spiritu Sancto, PG 32, 140). Именно в Церкви, под наружностью Церкви, Божественное Откровение завершает свою освящающую и спасающую деятельность, обнаруживая тем самым свою силу [Stăniloae, 1981, 107–108].

Эпоха Церкви, согласно мысли о. Д. Станилое, есть и ***эпоха Духа***. Это — эпоха «разворачивания Христа в нас» Духом Святым: «присутствие [Христа] становится более и более очевидным [с течением истории], проявляясь как сила, которая одухотворяет нас. Эта сила — Его Дух» [Станилое, 2020, 81], вместе с тем «мы растем в познании присутствия Христа и в общении с Ним, по мере того как растем в любви к людям» [Станилое, 2020, 81].

> Церковь является сообществом тех, кто движется силой Духа Христова к воскресению и к невыразимой полноте совершенного единства со Христом и всеми верующими. Церковь желает, чтобы все люди присоединились к этому движению, так как домостроительство Сына Божия и план человеческого спасения принесут свои окончательные плоды через непрерывающуюся деятельность Христа в Его Духе Святом. Святой Дух — путеводитель, исполненный силы, Который ведет творение по направлению к Царству, отныне уже открытому, в особенности действуя в этом *поле Божественных сил*, каковым является Церковь [Stăniloae, 1981, 118].
>
> Ничто нас в этом мире не связывает окончательно, но мы всегда устремляемся все дальше и дальше и поднимаемся все выше и выше, оставляя позади себя любую достигнутую вершину, как говорит св. апостол Павел (Фил 3:14)… Дух воскресшего Христа поддерживает в нас эту динамику движения, все более и более ее усиливая, и дает нам правильное направление и верный смысл стремлению человеческой души к прогрессу [Stăniloae, 1981, 119].
>
> Тело и Кровь Христовы являются орудием и пищей любви между всеми и для всех, потому что в них *присутствует Дух*. ***Ныне Его присутствие сокрыто, имея форму некоего задатка***, но именно это создает динамику нашего стремления к полному и открытому соединению со Христом в Церкви и одновременно к открытому и всеобщему единству между людьми. И именно это динамическое присутствие Духа придает богослужению его напряженность и эсхатологическую направленность, заставляющие общину жить жизнью как бы проницаемой для окончательного Исполнения, к которому она стремится, поддерживаемая в своем стремлении Духом жизни и полноты. [Лишь] эсхатон явится полным Откровением Духа… [Stăniloae, 1981, 116–117].

В такой насыщенной пневматологической сакраментологии о. Д. Станилое снова и снова показывает свою богословскую интуицию восприятия мира и человечества как субъектов, искони предназначенных к усвоению Божественных даров в таинствах

Святого Духа как тайны богообщения и бесконечной теофании. Через богослужение, которое есть подлинное вступление в эсхатологию, через постепенное укоренение в Духе Святом «мы обретаем настоящее понимание истории и силу к подлинному участию в ней» [Stăniloae, 1981, 118–119].

Так, на каждом новом этапе истории Церкви «тайна Христовой деятельности [остается]… та же самая… Но человечество [на каждом новом этапе] более не то же самое, или, вернее, оно не находится на той же стадии духовного развития, [на какой пребывало до этого, оно неизменно]… продвигается к более высоким степеням реализации того, что означает быть человеком» [Станилое, 2020, 83]. О. Думитру говорит здесь о человечестве, олицетворенном в Церкви, которая есть Тело Христа.

О. Думитру приводит здесь образ свт. Григория Нисского, согласно которому лишь человек, претерпевающий в себе прогрессивное изменение, остается твердым, незыблемым и неизменяемым, тогда как, напротив, стоящий на месте «впадает в неясность» и размывается в своих границах от бездействия [Станилое, 2020, 82]. То же происходит и с историческим опытом Церкви. Согласно его мысли, ***лишь история оказывается способной сохранить и явить незыблемость и цельность Церкви***. Гипертрофированный эсхатологизм, напротив, размывает и искажает понятие о Церкви[14].

Этот духовный прогресс обнимает все стороны церковной жизни. Таково и «Предание [Церкви, которое есть]… прогресс в… опыте [тайны спасения]… прогресс в познании Божественной деятельности, проживаемой без перерыва Церковью в себе и постигаемой в истории» [Станилое, 2020, 83]. Рассуждая о Предании как об историческом церковном опыте, о. Д. Станилое поднимает важный вопрос смыслов исторической динамики богословия как важнейшей составляющей этого опыта. Особое место в этой теме занимает роль терминологии и богословского языка. Эта динамика соответствует общей динамике исторического прогресса Церкви; так, в новые исторические времена с помощью «новых выражений», говорит прот. Думитру, «понимаются некоторые аспекты [богословия], ранее недостаточно осознанные… более отчетливые опыты переживания и более сложные эффекты деятельности Христа, которые всё более [глубоко] соответствуют богатству, заключенному в Нем, и [соответствуют всё] более глубокой проблематике человечества, которое духовно более продвинуто» [Станилое, 2020, 83]. Этот процесс «неминуемо отражается в обогащении языка, который становится разнообразнее и деликатнее, будучи способным более тонко выразить тайну спасительной и одухотворяющей деятельности Духа Христова в человеческой природе и в истории… [тайну] осуществляемого в Церкви и деятельности Христа в истории» [Станилое, 2020, 83].

6. Церковь и мир на пути исторического развития

Отец Думитру Станилое также акцентирует внимание на взаимосвязи исторических процессов, протекающих в Церкви и в мире.

Историческое возрастание Церкви и человека в Церкви, согласно мысли прот. Думитру, отражается и на мире в целом. Именно поэтому, говорит он, «*хотелось бы думать*, что человечество, идущее в будущее, продвигается… в реальной причастности рассвету Царства вечной любви. Вот почему человечество никогда не было так озабочено будущим, как сейчас, и никогда ранее не возлагало так много надежд на будущее» [Станилое, 2020, 82]. Выражение «хотелось бы думать» указывает не только на более печальную действительность происходящих в мире процессов, но и на некоторый действительный положительный аспект взаимного отношения Церкви и мира, свидетельствующий о некотором, пусть неполном, слабом и искаженном, но все же отображении в мире процессов, происходящих в церковной жизни.

[14] Здесь уместно с позицией прот. Д. Станилое сравнить учение митр. Иоанна (Зизиуласа) и его предшественников об отношении истории и эсхатологии, где наблюдается существенный акцентный перекос в сторону эсхатологии.

Вышеупомянутый прогресс истории Церкви, по мысли о. Д. Станилое, некоторым образом задевает и мир: «волны от… христианской динамики жизни, поддерживаемой Духом, *распространяются на все человечество*, даже если оно этого и не осознает» [Stăniloae, 1981, 116–120]. Опыт мира, отражаясь от опыта Церкви, хотя и искаженным образом, оказывается, однако, не вполне лишен блага.

Примечательно сравнить эти слова о. Думитру с мыслью архим. Софрония (Сахарова), его современника: «Ни одно явление, как бы ни казалось оно гибельным, не лишено положительного аспекта. Так, современные нам условия планетарной жизни могут и должны были бы содействовать раскрытию в умах людей сознания необходимости глобального видения судеб всего мира, то есть такого положения, когда все и каждый деятельный член человечества сознавал бы таковое как единую нераздельную семью» [Софроний Сахаров, 2012, 190].

Слова о. Думитру «Божественное таинство как таинство спасения возвышается над всем и проявляется во всём; оно *не разделило мир пополам*, будучи доступным для одной половины и закрытым для другой» [Станилое, 2018, 71], на первый взгляд, звучат диссонансом со словами Христа: «Не мир пришел Я принести, но меч» (Мф 10:34). Однако, антиномичная, как и все богословие[15], эта мысль не отрицает противоборство Церкви и мира в истории, как не отрицает и тот исторический регресс, который очевидно присущ сегодня уходящему от Церкви и Христа миру, — она лишь утверждает неистребимый оптимизм истории как единого процесса, показывая предельный выход Бога к творению на всецелом, без какого-либо изъятия, пути истории, предельное и неослабевающее обращение к миру Христа и Его Церкви, в каждом историческом обстоятельстве, каждой точке и каждом мгновении изыскивающее в каждом человеке наличие духовных сил и направляющее его к добру. Эта мысль основана на учении прот. Д. Станилое об истории как о едином поле теофании и таинства, осуществляющих восхождение человека к Богу.

Как отмечает В. Коман, характерной особенностью богословия о. Д. Станилое было то, что он соотносил концепцию таинства с концепцией солидарности и соборности как единства мира и человека с Богом, и мир с его историей воспринимался им как «всеобъемлющее таинство» (ср. 1 Кор 15:28), как место совершения теозиса [Coman, 2017, 201–202].

7. Заключение

В заключение следует отметить, что о. Д. Станилое писал в те времена, когда западное сакраментальное богословие отчасти пошло по пути поиска решений преодоления новоевропейской дихотомии «сакральное-профанное», отчасти направилось в разработку сугубо этических и социальных вопросов (богословие освобождения, эко-богословие).

При этом о. Д. Станилое был не единственным богословом, кто в XX в. разрабатывал тему «мир как таинство». Как примеры здесь можно упомянуть имена представителей разных христианских конфессий: это пастор К. Ранер (1904–1984), прот. А. Шмеман (1921–1983), Ф. Шеррард (1922–1995), Л. Бофф (род. 1938), К. Ирвин (род. 1946), Д. Браун (род. 1948), архидиак. И. Хриссавгис (род. 1958) и др.

Что касается некоторых выводов по вопросу теофанической теологии истории о. Д. Станилое, то можно отметить следующие моменты, касающиеся динамического и прогрессивного характера теозиса мира и человечества:

— Мир задуман и дарован Богом человеку как динамичное единство естественного и сверхъестественного Откровений, посредством которых в истории мира совершается свободное движение сотворенных личностей к восприятию

[15] Богословские «антиномии» помогают нам выйти за пределы нашей ограниченной человеческой логики, приоткрывают тайны Божии, пребывающие выше этой логики.

продолжающегося Откровения и Богопознания, равно как и самопознания в динамике просвещения, преображения, освящения, богообщения.

— Святая Троица, Христос, Церковь осуществляют историю, являются ее в высшей степени деятельными участниками, связанными воедино. Божественные дары в исторически осуществляемой синергии Бога, человека и мира (как среды заботы и попечения) высветляют историко-космическую симфонию действия исходных онтологических установок: «любовь — теофания — общение — теозис» во всецелой перспективе межличностного общения Бога и людей с целью окончательного укоренения в бесконечном богообщении.
— Для истории характерен прогресс, осуществляющийся через путь Церкви, который представляет собой продолжение Воплощения и Откровения, процесс углубления проникновения человека в тайну Христа и Святого Духа, в тайну Святой Троицы. Конец этого пути ожидает человека в эсхатоне и метаистории.
— Путь истории таинственно един для Церкви и мира, даже несмотря на их противоборство и отход мира от Христа. Сама история есть «всеобъемлющее таинство» единения человечества.

Источники и литература

Источники

1. Максим Исповедник (1993) — *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // *Максим Исповедник, прп.* Творения: в 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 154–184.
2. Станилое (2018) — *Станилое Д., прот.* О некоторых характерных особенностях Православия / Пер. свящ. И. Иванов // Труды и переводы. 2018. № 1. С. 67–77.
3. Станилое (2020) — *Станилое Д., прот.* Православное понимание Предания и развития учения / Пер. свящ. С. Потёмкин // Труды и переводы. 2020. № 1(3). С. 77–85.
4. Stăniloae (1993a) — *Stăniloae D., pr.* Iisus Hristos Lumina lumii si indumnezeitorul omului. Bucureşti, 1993.
5. Stăniloae (1993b) — *Stăniloae D., pr.* Iisus Hristos sau restaurarea omului. Craiova, 1993.
6. Stăniloae (1981) — *Stăniloae D., pr.* Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit. Paris, 1981.
7. Stăniloae (2003) — *Stăniloae D., pr.* Teologia Dogmatică Ortodoxă. Bucureşti, 2003. T. 1.

Литература

8. Софроний Сахаров (2009) — *Софроний (Сахаров), схиархим.* Таинство христианской жизни. М.-Эссекс: Св.-Троицкая Сергиева лавра; Св.-Иоанно Предтеченский м-рь, 2009. 272 с.
9. Bria (2003) — *Bria I.* Teologia Ortodoxă în România Contemporană. Iaşi, 2003.
10. Coman (2017) — *Coman V.* Dumitru Stăniloae's Theology of the World: Reflections on the Margins of the Relationship between Humankind and Creation // Communio Viatorum: a theological journal. 2017. Vol. 59. No. 2. P. 189–209.
11. Costache (2019) — *Costache D.* A Theology of the World: Dumitru Stăniloae, the Traditional Worldview, and Contemporary Cosmology // Orthodox Christianity and Modern Science: Tensions, Ambiguities, Potential / Ed. by Vasilios N. Makrides and Gayle Woloschak. Science and Orthodox Christianity 1. Turnhout: Brepols Publishers, 2019. P. 205–222.
12. Louth (1997) — *Louth A.* The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae // Modern Theology. 1997. Vol. 13. No. 2. P. 253–267.
13. Roberson (1988) — *Roberson R. G.* Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The Contribution of Dumitru Stăniloae and Younger Colleagues // Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum, Pontificium Institutum Orientale. Rome, 1988.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

К. А. Битнер

Апология жертвоприношения в «Письме Аристея»

УДК 26-252:26"652"
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_150

Аннотация: В статье предпринята попытка ответа на вопрос, какую роль в развитии иудейских богословских представлений играл текст § 170 «Письма Аристея», содержащий учение о жертвоприношениях. Данное сочинение представляет собой грекоязычный псевдэпиграф, написанный, по мнению исследователей, в II в. до Р. Х. в Египте неким иудеем, получившим эллинистическое образование. В нем рассказывается об обстоятельствах перевода на греческий язык текста Пятикнижия 72 толковниками при дворе египетского монарха Птолемея II Филадельфа. В статье показывается, что в § 170 «Письма Аристея», который якобы передает учение первосвященника Елеазара, была предпринята, насколько это известно, первая в иудейской истории попытка дать философское обоснование практики жертвоприношения. В научной литературе, посвященной как «Письму Аристея», так и истории древнеиудейского ритуала, этот факт не нашел своего отражения. В статье показывается, что автор «Письма Аристея» принимает постулат о том, что нравственность и состояние души важнее соблюдения обрядов жертвоприношения, который был обоснован в пророческой древнеизраильской литературе, но использует его не для критики, а для апологии института жертвоприношения. По его мнению, институт имеет своей целью преподать этическое наставление всем вовлеченным в ритуальный процесс. Жертва играет роль символа, «знака», посредством которого дается этическое наставление.

Ключевые слова: «Письмо Аристея», псевдэпиграфы, межзаветная литература, эллинистический иудаизм, Священное Писание, Ветхий Завет, древнеизраильская религия, жертвоприношения, богословие жертвы, аллегорическая экзегеза.

Об авторе: **Кирилл Андреевич Битнер**
Кандидат исторических наук, доцент кафедры библеистики Санкт-Петербургского государственного университета.
E-mail: kirvonbuettner@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0155-2961

Для цитирования: Битнер К. А. Апология жертвоприношения в «Письме Аристея» // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 150–159.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44092 (Теология).

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Cyrill von Büttner

On the Apology of Sacrifice in the Letter of Aristeas

UDK 26-252:26"652"
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_150

Abstract: The article attempts to answer the question of what role in the development of Jewish theological concepts did the text of §170 of the Letter of Aristeas play, which contains the teaching about sacrifices. This work is a Greek-language pseudepigraph, written, according to researchers, in the 2nd century BC in Egypt by a certain Jew who received a Hellenistic education. It tells about the circumstances of the translation of the text of the Pentateuch into Greek by 72 interpreters at the court of the Egyptian monarch Ptolemy II Philadelphus. In my article I show that § 170 of the Letters of Aristeas, which allegedly conveys the teachings of the high priest Eleazar, there was made, as far as is known, the first attempt in Jewish history to provide a philosophical foundation for the practice of sacrifice. In the research literature relating to both the Letter of Aristeas and the history of the ancient Jewish ritual, this fact was almost unnoticed. The article shows that the author of the Letter of Aristeas accepts the postulate that ethics is more important than observance of sacrificial rites, which was substantiated in the prophetic ancient Israeli literature, but uses it not for criticism, but for an apology for the institution of sacrifice. In his opinion, the institute aims to teach ethical guidance to the participants in the ritual process. The victim itself plays the role of a symbol, a "sign" through which ethical teaching is given.

Keywords: Letter of Aristeas, Pseudepigrapha, Intertestamental Literature, Hellenistic Judaism, Holy Scripture, Old Testament, Ancient Israelite Religion, Sacrifices, Theology of Sacrifice, Allegorical exegesis.

About the author: **Cyrill von Büttner**
Associate Professor of the Department of Biblical Studies at Saint Petersburg State University.
E-mail: kirvonbuettner@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0155-2961

For citation: Büttner C., von. On the Apology of Sacrifice in the Letter of Aristeas. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 150–159.

Funding: The reported study was funded by RFBR as part of the research project No. 21-011-44092 (Theology).

В настоящей статье мы постараемся дать ответ на вопрос, какую роль в развитии иудейского богословия играл небольшой текст 170-го параграфа (§ 170) так называемого «Письма Аристея», содержащий учение о жертвоприношениях. В первой части статьи (Богословие жертвы в § 170 «Письма Аристея») мы рассмотрим круг идей, представленных в нем. Во второй части (Богословское осмысление жертвоприношений в древнем Израиле и Иудее) мы рассмотрим последние в контексте истории развития представлений о жертве в древнем Израиле и Иудее.

Памятник, получивший в научной среде название «Письмо Аристея к Филократу», или кратко «Письмо Аристея»[1], представляет собой грекоязычный псевдэпиграф, написанный, по мнению исследователей, во II в. до Р. Х. в Египте, видимо, в Александрии, неким иудеем, получившим эллинистическое образование [Bickerman, 2007, 108–133; Wright III, 2015, 16–30][2]. В этом сочинении рассказывается об обстоятельствах перевода на греческий язык текста Пятикнижия 72 толковниками, события, которое, если верить тексту источника, произошло при дворе египетского монарха Птолемея (Птолемей II Филадельф, правил примерно в 283–246 гг. до Р. Х.). Рассказчиком является язычник по имени Аристей, придворный Птолемея, относящийся с симпатией к иудаизму, адресатом — некий Филократ, также язычник. Большинство современных исследователей полагает, что основной аудиторией, для которой было первоначально предназначено произведение, были образованные египетские грекоязычные иудеи [Honigman, 2003, 27–29; Moore, 2015, 204–254; Wright III, 2015, 62–74], хотя некоторые [Matusova, 2015] склоняются к тому, что сочинение было написано как для иудеев, так и для язычников.

В сочинении рассказывается, в частности, о путешествии Аристея в Иерусалим и о встрече с первосвященником Елеазаром, который ответил на ряд вопросов, заданных Аристеем и его спутниками и касающихся иудейских законов. Передаче содержания бесед с первосвященником посвящено 44 параграфа (§§ 128–171), что составляет довольно значительную часть сочинения (всего в последнем 322 параграфа). Речи Елеазара представляют собой апологию некоторых положений Моисеева закона. В частности, он подчеркивает разумный характер заповедей о чистых и нечистых животных (§§ 128–133), критикует греческое и египетское идолопоклонство и обосновывает необходимость законодательства, которое являлось бы преградой для смешивания иудеев с другими народами, поклоняющимися идолам (§§ 134–143), дает аллегорическое толкование заповедей о чистых и нечистых животных (§§ 144–157, 161–169), отдельно объясняя, почему животные с раздвоенными копытами и жующие жвачку являются «чистыми» (§§ 150–157), а также заповедей о принесении начатков Богу, о цицит, филактериях и мезузот (§§ 158–160). В самом конце этого раздела приводится краткое рассуждение о жертвоприношениях (§ 170), которому и посвящена наша статья.

Богословие жертвы в § 170 «Письма Аристея»

Древнегреческий текст § 170 «Письма Аристея» (Lettre d'Aristée, 1962, 182) выглядит следующим образом:

> Ἐμοὶ μὲν οὖν καλῶς ἐνόμιζε περὶ ἑκάστων ἀπολογεῖσθαι· καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν προσφερομένων ἔλεγε μόσχων τε καὶ κριῶν καὶ χιμάρων, ὅτι δεῖ ταῦτα ἐκ βουκολίων καὶ ποιμνίων λαμβάνοντας ἥμερα θυσιάζειν, καὶ μηθὲν ἄγριον, ὅπως οἱ προσφέροντες τὰς θυσίας

[1] Оригинальное название сочинения неизвестно. О различных названиях книги в древности и в Новое время см. соответствующий раздел в комментарии Бенджамина Райта III [Write III, 2015, 15–16].

[2] Текст «Письма Аристея» несколько раз издавался. В работе мы используем критическое издание Андрэ Пеллетье (Lettre d'Aristée, 1962). Перевод на русский язык, предпринятый профессором Киевской духовной академии Виктором Федоровичем Иваницким (1881–1947), вышел в свет в 1916 г. (Письмо Аристея, 1916а, 1916б).

μηθὲν ὑπερήφανον ἑαυτοῖς συνιστορῶσι, σημειώσει κεχρημένοι τοῦ διατάξαντος. τῆς γὰρ ἑαυτοῦ ψυχῆς τοῦ παντὸς τρόπου τὴν προσφορὰν ποιεῖται ὁ τὴν θυσίαν προσάγων.

Итак, мне же прекрасным казалось все, что он защищал. Ибо относительно приносимых в жертву тельцов, баранов и козлов он говорил, что нужно приносить в жертву одомашненных животных, взятых из крупного и мелкого скота, но не диких, с тем, чтобы те, кто приносит жертвы, рассматривая их как знак, данный законодателем, не признавали за собой ничего высокомерного. Ибо приносящий жертву совершает приношение всего характера собственной души[3].

В данном коротком тексте представлена апология иудейских жертвоприношений. В частности, в нем объясняется, по какой причине приносятся в жертву только одомашненные, а не дикие животные. При этом автор использовал те же принципы аллегорической экзегезы закона Моисеева, что и в отрывках, содержащих речи Елеазара о чистых и нечистых животных (§§ 144–157, 161–169). В самом начале первого отрывка (§ 144) содержится преамбула, в которой объясняется, что Моисей дал законы вовсе не потому, что заботился о животных[4], но преследуя воспитательные цели[5]. В отрывке, посвященном истолкованию законов о птицах и других крылатых созданиях (§§ 145–149), мы можем найти очень подробное объяснение того, почему одни птицы являются «чистыми», а другие признаются «нечистыми»: «чистыми» считаются только те, которые приручены (ἥμερα), выделяются своей чистотой и питаются зерном и бобовыми культурами (§ 145), а «нечистыми» — дикие (ἄγριά) и плотоядные, которые поедают прирученных человеком птиц, похищают ягнят и козлят и даже могут нанести вред человеку (§ 145). Посредством этих заповедей, согласно мысли автора, законодатель дал знак (παραδέδωκεν ὁ νομοθέτης σημειοῦσθαι) разумным о том, что необходимо быть справедливым и никого не угнетать (§ 148). Сходным образом автор истолковывает законы о жертвоприношениях в § 170: приносить в жертву можно только одомашненных животных (ἥμερα), но не диких (μηθὲν ἄγριον), поскольку это является знаком (σημείωσις), данным законодателем, о том, что жертвователи не должны быть высокомерными.

Отметим, что в § 170 использовано довольно редкое греческое существительное ἡ σημείωσις «знак», которое встречается в тексте «Письма Аристея», помимо данного отрывка, только в § 161 в выражении σημείωσις ὀρθοῦ λόγου «обозначение разумной мысли»[6]. Также оно один раз используется в текстах древнегреческого перевода Библии в Пс 59:6[7], где является эквивалентом древнееврейского слова *nēs* «знамя, флаг». Можно предположить, что в тексте «Письма Аристея» оно выступает в качестве синонима родственного слова τὸ σημεῖον «знак, символ», которое используется значительно чаще (§§ 44, 150, 159, 270). В частности, последнее фигурирует в отрывке (§ 150), посвященном аллегорическому истолкованию законов о «чистоте» животных: по мысли автора, раздвоенность копыт животного является знаком (σημεῖόν) того, что людям необходимо обдумывать (буквально «разделять») все свои дела, выбирая хорошее. Кроме того, в § 159 слово τὸ σημεῖον встречается в пересказе содержания библейской заповеди о ношении филактерии на руке и используется уже в древнегреческом переводе текстов Пятикнижия (Исх 13: 9, 16; Втор 6:8; 11:18). В «Письме Аристея» дается истолкование этого «знака» — последний указывает на то, что во всех

[3] Перевод наш. — *К. Б.*

[4] «…не о мышах, ласках и подобных созданиях». Ср. со словами св. апостола Павла в 1 Кор 9:9 «…О волах ли печется Бог?», толкующего заповедь «Не заграждай рта волу молотящему» (Втор 25:4).

[5] «…для святого изучения и совершенствования нравов ради справедливости».

[6] Так, например, Мозес Эйдес перевел это выражение как «a token of right reason» (Aristeas to Philocrates, 1951, 163), Андрэ Пеллетье — как «(pour) exprimer la droite raison» (Lettre d'Aristée, 1962, 181), Бенджамин Райт — как «a visible sign of proper reason» [Write III, 2015, 302, 305–306], В. Ф. Иваницкий — как «руководство к здравому ученію» (Письмо Аристея, 1916a, 35).

[7] В Масоретской Библии (далее МТ = Масоретский текст) Пс 60:6.

делах нужно поступать справедливо, помня о собственном устройстве и имея страх Божий. Необходимо также отметить использование в «Письме Аристея» (§§ 148, 151, 234) форм глагола σημειοῦσθαι «давать знак», образованного от существительного τὸ σημεῖον, которые фигурируют, в частности, в уже упоминавшихся отрывках о чистых и нечистых животных (§§ 148, 151).

Учение о жертвоприношениях, изложенное в § 170, сопоставимо не только с теми отрывками, в которых использовано существительные ἡ σημείωσις, τὸ σημεῖον и формы глагола σημειοῦσθαι, но и с текстом §§ 305–306, в котором объясняется обычай омовения рук перед молитвой. В нем сообщается о том, что Аристей увидел, как перед началом своей работы переводчики омывали в море руки, а затем, совершив молитву, читали и переводили священный текст. Спросив у них о значении этого обычая, он получил ответ, согласно которому подобный обряд является «свидетельством (μαρτύριόν) того, что они не сделали ничего худого, поскольку каждое действие совершается посредством рук» (§ 306).

Сопоставляя текст § 170 с другими отрывками «Письма Аристея», в которых приводится аллегорическое истолкование различных иудейских законов и обычаев, мы можем прийти к следующим выводам:

а) данный отрывок содержит апологию иудейских жертвоприношений, в нем обосновывается разумный характер этой культовой практики;
б) в отрывке подчеркивается дидактический характер заповедей о жертвоприношениях;
в) согласно мысли автора, эти заповеди обладают не столько ритуальным, сколько этическим значением;
г) согласно мысли автора, этическое наставление дается посредством «знака», которым служит сама предписанная Моисеевым законом практика приносить в жертву одомашненных, а не диких животных;
д) данный знак указывает на недопустимость высокомерия;
е) сущность жертвоприношения заключается в том, что принесение в жертву животного символизирует приношение Богу всего «характера души» жертвователя.

Подобное объяснение функции жертвоприношений явилось новым для иудейской традиции эпохи Второго храма, по крайней мере, в той мере, в какой она нам известна. Для иллюстрации данного тезиса мы сделаем краткий экскурс в историю развития богословия жертвы в древнем Израиле и Иудее[8].

Богословское осмысление жертвоприношений в древнем Израиле и Иудее

В древности в ближневосточном регионе жертвоприношение, в частности принесение в жертву животных, было обычной ритуальной практикой. При этом сам

[8] В научной литературе, посвященной как «Письму Аристея», так и истории древнеизраильского и иудейского ритуала, обычно никак не отмечается тот факт, что в «Письме Аристея» впервые в иудейской истории (насколько нам известно) было дано философское обоснование функции жертвоприношения. По всей видимости, произошло это упущение вследствие того, что объем текста § 170 очень небольшой по сравнению с объемом отрывков, в которых дается аллегорическое толкование заповедей о «чистых» и «нечистых» животных. Кроме того, текст § 170 оказался в тени сочинений более позднего автора, Филона Александрийского, в которых содержатся более пространные философские рассуждения о жертвоприношениях. Но см. упоминания учения о жертвоприношения в § 170 в статьях Гордона Уэнема [Wenham, 1995, 79] и Джонатана Клаванса [Klawans, 2019, 400], а также соответствующий раздел в комментарии Б. Райта [Wright III, 2015, 302–313]. Предложенный ниже обзор не может претендовать на рассмотрение всех аспектов, связанных с жертвоприношениями. В нем выделены лишь основные тенденции в осмыслении значения жертвоприношений в древнем Израиле и Иудее Второго храма вплоть до II в. до Р. Х.

процесс жертвоприношения обычно рассматривался как кормление божества. В частности, в Месопотамии жертвы приносились божествам ежедневно. Кроме того, жертвоприношения совершались в праздничные дни, а также по особым поводам независимо от календаря. В «рацион» богов входили чаще всего мясо быков, овец, птиц и даже крыс, рыба, молочные продукты, елей, фрукты и овощи, пиво и вино. Как правило, не приносились в жертву животные, которые использовались для верховой езды (лошади и ослы), а также свиньи. Мясо животных приготовлялось, а затем ставилось перед статуями богов [Scurlock, 2002, 389–403; Scurlock, 2006, 13–49; Nowicki, 2014, 211–224]. Наиболее ярким примером в месопотамской литературе, иллюстрирующим отношение к жертвоприношению как к кормлению божеств, может служить аккадский поэтический текст мифического содержания «Когда боги подобно людям…», известный также как «Сказание об Атрахасисе» (начало II тыс. до Р. Х.). В нем передается содержание месопотамской версии сказания о Всемирном потопе, длившемся, согласно тексту этого памятника, семь дней и семь ночей. В частности, в «Сказании об Атрахасисе» описываются страдания богов от голода и жажды, оставшихся без пищи и питья (без пива) во время потопа, и сообщается о том, как Атрахасис, главный герой сказания (аналог ветхозаветного Ноя), спасшийся во время потопа, совершил жертвоприношение богам, после чего «боги, почуяли благовонный запах, к приношению, словно мухи собрались…» (Сказание об Атрахасисе, 1981, 73)[9]. После того как боги «вкусили жертвы», богиня Нинту упрекает бога Энлиля, необдуманно замыслившего потоп, в том, что и он также «приблизился к жертве» (Сказание об Атрахасисе, 1981, 73). Более краткая версия этого рассказа присутствует также в «Эпосе о Гильгамеше» в табличке XI. Практика жертвоприношений осмысливалась как кормление божеств, вероятно, также в древних Сирии и Палестине, хотя мы знаем о жертвоприношениях в этой части древнего Ближнего Востока гораздо меньше, чем о жертвоприношениях в Месопотамии (текстов из Месопотамии сохранилось намного больше). По крайней мере, до нас дошли свидетельства из Угарита (XIII–XII вв. до Р. Х.) о том, что богов «кормили» и «поили» жертвоприношениями[10]. В частности, в угаритском поэтическом тексте «Легенда об Акхату» рассказывается о том, как герой по имени Даниил, не имея потомства, приносил еду и питье в дар богам на протяжении шести дней, а на седьмой день его молитвы были услышаны Ваалом.

По мнению многих исследователей ветхозаветной религии, в древнем Израиле также было распространено представление о том, что Бог Яхве питается жертвами. В частности, полагали, что оно нашло свое отражение в некоторых формулировках, которые использовались в Библии, как правило, в тестах Пятикнижия: в древнеевр. *reªḥ niḥoªḥ* «благоухание приятное» (Быт 8:21; Лев 1:9, 13, 17 и др.), *leḥem pånim* «хлебы предложения» (дословно «хлеб лица», Исх 25:30; 35:13 и др.), *laḥmi* «хлеб Мой» (Числ 28:2), *leḥem ʾĕloheḵå* «хлеб твоего Бога» (Лев 21:8) и в некоторых других [Heger, 1999, 322–330]. Кроме того, полагали, что также и обычай приносить жертву всесожжения (древнеевр. *ʿolå*) дважды в день, а также в календарные праздники, осмысливался в древнем Израиле как кормление божества [Anderson, 1992, 878; Scurlock, 2006, 34]. Однако, каким бы ни было происхождение некоторых формулировок и обрядов, описанных в Библии, необходимо отметить, что в библейских текстах нигде не говорится открытым текстом о том, что Бог Яхве питается жертвоприношениями. Очевидно, что подобные представления были распространены в древнеизраильской «народной» религии и, вероятно, даже среди самих жрецов. Однако библейские авторы (или редакторы библейских текстов) всячески старались избегать указаний на то, что жертвователи «кормят» божество своими приношениями. А в некоторых пророческих

[9] Ср. с рассказом о жертвоприношении Ноя в Быт 8:20–22.

[10] Об угаритских ритуальных текстах см. монографию Денниса Парди [Pardee, 2002]. О жертвоприношениях в Угарите автор, в частности, пишет следующее: «There can be little doubt that the animal sacrifices and the vegetal offerings were considered at some level to provide the gods with food…; the question that remains for the Ugaritic cult is to what extent the divine meal was acted out…» [Pardee, 2002, 226].

текстах можно найти и открытую полемику с подобными взглядами. Например, в тексте 49-го[11] пророческого псалма переданы следующие слова Яхве (ст. 12–13): «Если бы Я взалкал, то не сказал бы тебе, ибо Моя вселенная и все, что наполняет ее. Ем ли Я мясо волов и пью ли кровь козлов?»[12] А в тексте книги пророка Исайи содержится пророчество, в котором иронически говорится о том, что Господу не нужны жертвоприношения, поскольку Он «насытился» ими: «К чему Мне множество жертв ваших? говорит Господь. Я пресыщен (древнеевр. *śåḇaʿti* «Я сыт») всесожжениями овнов и туком откормленного скота, и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу». Месопотамская практика «кормления божеств» высмеивается, в свою очередь, в апокрифическом тексте «Вил и дракон» (включен в состав греческой версии библейской книги пророка Даниила).

Одной из важнейших проблем изучения ветхозаветного богословия является почти полное отсутствие указаний в тексте Библии на то, как авторы осмысливали практику жертвоприношений. Так, например, значительную часть объема книги Левит (главы 1–7) занимают различные заповеди, регламентирующие порядок совершения жертвоприношений. Последние подразделяются на пять основных типов: всесожжение (древнеевр. *ʿolå*; Лев 1:1–17; 6:8–13[13]), хлебное приношение (древнеевр. *minḥå*; Лев 2:1–16; 6:14–23[14]), «мирная» жертва (древнеевр. *šəlåmim*; Лев 3:1–17; 7:11–36), жертва за грех (древнеевр. *ḥaṭṭaṯ*; Лев 4:1–35; 6:24–30[15]), жертва повинности (древнеевр. *ʾåšåm*; Лев 5:1–6:7[16]; 7:1–7). Заповеди, относящиеся к каждому типу жертв, распределены по двум разделам. В первый (Лев 1:1–6:7[17]) раздел включены те заповеди, которые адресованы сынам Израилевым, во второй (Лев 6:8(1)–7:38[18]) — те, что адресованы Аарону и его сыновьям. Исследователи отмечают [Watts, 2007, 79–96], что в тексте первых семи глав книги Левит подробно описываются функции лишь двух типов жертв: за грех и повинности (их значение понятно уже из названия). Это два типа очистительных жертв, которые приносятся за невольные и вольные проступки, оскверняющие как самого человека, нуждающегося в очищении, так и все общество. Однако функции и значение жертв остальных трех типов (всесожжения, мирные, хлебные приношения) остаются в тексте книги до конца не проясненными. Причин подобного умалчивания может быть несколько: а) автор не счел нужным объяснять то, что являлось общеизвестной информацией, б) автор не счел нужным давать пояснения по каким-то иным причинам, в) автор сам не понимал значения и функций этих типов жертвоприношений в силу их архаичности. Отметим, что объяснения отсутствуют и в других книгах Библии.

Одной из немногих формулировок, которая могла бы пролить некоторый свет на богословское понимание сущности жертвоприношений в древнем Израиле, является уже упоминавшееся выражение *reᵃḥ niḥoᵃḥ*, которое традиционно переводят как «благоухание приятное». Хотя в тексте еврейской Библии оно встречается 43 раза, его использование ограничено [Koch, 1986, 442–445]. Оно засвидетельствовано только в текстах первых четырех книг Пятикнижия, а также в тексте книги пророка Иезекииля. В книге Левит, в частности, это выражение используется применительно ко всем типам жертв, кроме жертвы повинности (см., например, Лев 1:17: «…это всесожжение, жертва, благоухание, приятное Господу (древнеевр. *reᵃḥ niḥoᵃḥ laYHWH*»)). К сожалению, точное значение его не ясно. Поскольку существительное *niḥoᵃḥ* происходит от древнееврейского корня *n-w-ḥ* (основные значения глагола в породе *Qal* — «успокаиваться, пребывать, отдыхать»), обычно считают, что выражение *reᵃḥ niḥoᵃḥ* обозначает

[11] В MT Пс 50.
[12] Здесь и далее цитируется текст Синодального издания Библии.
[13] В MT Лев 6:1–6.
[14] В MT Лев 6:7–16.
[15] В MT Лев 6:17–23.
[16] В MT Лев 5:1–26.
[17] В MT Лев 1:1–5:26.
[18] В MT Лев 6:1–7:38.

умиротворяющий, успокаивающий запах [Clines, 2011, 681–682]. Если данное объяснение верно, то жертвоприношение, вероятно, рассматривалось в древнем Израиле и Иудее как средство успокоить гнев Господа и снискать Его расположение.

Необходимо отметить, что в пророческих кругах, видимо, еще во времена Первого храма распространилось критическое отношение к храмовому культу и к жертвоприношениям. Пророки делали акцент на том, что следование этическим принципам и соблюдение социальной справедливости оценивается Богом выше, чем приношение жертв. В частности, в книге пророка Осии (жил в VIII в. до Р. Х.) подчеркивается (Ос 6:6), что Бог желает «милости (древнеевр. *ḥeseḏ*, другой возможный перевод «верность»), а не жертвы, и Боговедения (древнеевр. *daʿaṯ ʾĕlohim*) более, нежели всесожжений». В книге Михея (Мих 6:6–8) на риторический вопрос о том, можно ли угодить Господу тысячами всесожжений животных, возлияниями потоков елея и даже принесением в жертву собственного первенца, дается следующий ответ: «О человек! Сказано тебе, что добро, и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно (древнеевр. *haṣnēaʿ*) ходить перед Богом твоим». Подобные по содержанию пророчества можно найти также в начале книги Исайи (Ис 1:10–23). В речи, обращенной к «князьям Содомским» и «народу Гоморрскому», Господь говорит о том, что Он «пресыщен всесожжениями» и Ему нужно иное — соблюдение справедливости, помощь угнетенным, сиротам и вдовам. В заключительной главе этой книги также указывается на то, что Господь призирает на смиренных и «трепещущих перед словом» Его, а не на тех, кто приносит жертвы (Ис 66:1–4). Подобные мотивы встречаются также в Псалтири (Пс 39[19], 49[20], 50[21], 68[22], 140[23]). Однако в текстах некоторых псалмов заметно еще одно важное изменение в богословском осмыслении института жертвоприношения: жертвой (в ее истинном смысле) является, по мысли псалмопевцев, прославление Бога (древнеевр. *toḏå* «благодарение, хвала»[24]; Пс 49:14, 23[25]), молитва (древнеевр. *təfillå*; Пс 140:2[26]), «сокрушенный дух» (древнеевр. *ruaḥ nišbårå*; Пс 50:19[27]). В литературе конца эпохи Второго храма также присутствует подобное отношение к жертвоприношениям: например, в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова (Сир 35:1–3) соблюдение закона, восхваление Бога и раздача милостыни приравнивается к приношению различных жертв. Эта тенденция не миновала и автора «Письма Аристея»: в § 234 рассказывается, как в беседе с царем один из иудейских мудрецов объяснял ему, что почитание Бога заключается не в приношении даров и жертв, а в чистоте души и понимании того, что все в мире управляется Богом.

Рассмотрение текста § 170 «Письма Аристея» в контексте истории развития представлений о жертве в древнем Израиле и Иудее позволяет установить, в чем заключалась новизна учения о жертве, представленного в § 170 «Письма Аристея». Его автор принимает постулат о том, что нравственность и состояние души важнее соблюдения обрядов жертвоприношения (см. § 234), который был обоснован в пророческой древнеизраильской литературе, а также в текстах Псалтири. Но при этом он использует его не для критики, а для апологии института жертвоприношения. По его мнению, институт имеет своей целью преподать этическое наставление всем вовлеченным в ритуальный процесс. Само по себе жертвоприношение — это вполне рациональное действо, но оно предназначено не для того, чтобы каким-то образом повлиять на волю божества. Жертва играет роль символа, «знака», посредством которого дается

[19] В МТ Пс 40.
[20] В МТ Пс 50.
[21] В МТ Пс 51.
[22] В МТ Пс 69.
[23] В МТ Пс 141.
[24] Отметим, что возможна и другая интерпретация древнееврейского слова *toḏå* в тексте Пс 49 (в МТ Пс 50) — оно может обозначать особое благодарственное жертвоприношение.
[25] В МТ Пс 50:14, 23.
[26] В МТ Пс 141:2.
[27] В МТ Пс 51:19.

этическое наставление. Стоит отметить, что для автора «Письма Аристея» апология жертвоприношений — это всего лишь один из элементов его обширной апологетической программы, изложенной в разделе, в который включены беседы с первосвященником Елеазаром (§§ 128–171). Краткость текста § 170 и его расположение в самом конце раздела может указывать на то, что для автора апология жертвоприношений играла второстепенную роль по сравнению с апологией других иудейских обычаев, в частности, касающихся ритуальной чистоты животных. Причина этого, по всей видимости, достаточно проста: жертвоприношения, в отличие от прочих сугубо иудейских обычаев, в древнем мире были распространены повсеместно и не нуждались в подробном обосновании. Мы не знаем, заимствовал ли автор «Письма Аристея» свои аргументы из существующей традиции, или же разработал их сам, однако его объяснение значения жертвоприношений является, по всей видимости, первым засвидетельствованным в иудейской литературе примером аллегорического толкования заповедей о жертвоприношениях.

Источники и литература

Источники

1. Сказание об Атрахасисе (1981) — «Когда боги подобно людям…»: Сказание об Атрахасисе / Пер. В. Афанасьевой // Я открою тебе сокровенное слово: литература Вавилона и Ассирии / Сост. В. К. Афанасьевой, И. М. Дьяконова. М.: Художественная литература, 1981. С. 51–75.

2. Письмо Аристея (1916а) — Письмо Аристея к Филократу / Пер. В. Ф. Иваницкого // Труды Императорской Киевской духовной академии. 1916. Т. 3. Кн. 9/10. С. 1–37.

3. Письмо Аристея (1916б) — Письмо Аристея к Филократу / Пер. В. Ф. Иваницкого // Труды Императорской Киевской духовной академии. 1916. Т. 3. Кн. 11/12. С. 197–225.

4. Aristeas to Philocrates (1951) — Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas) / Ed. and transl. by M. Hadas. Eugene: Wipf & Stock, 1951.

5. Lettre d'Aristée (1962) — Lettre d'Aristée à Philocrate / Introd., texte critique, trad. et notes par A. Pelletier. Paris: Cerf, 1962.

Литература

6. Anderson (1992) — *Anderson G. A.* Sacrifice and Sacrificial Offerings (Old Testament) // Anchor Bible Dictionary / Ed. by D. N. Freedman et al. New York; London: Doubleday, 1992. Vol. 5. P. 870–886.

7. Bickerman (2007) — *Bickerman E. J.* The Dating of Pseudo-Aristeas // *Bickerman E. J.* Studies in Jewish and Christian History / Ed. by A. Tropper. Leiden; Boston: Brill, 2007. Vol. 1. P. 108–133.

8. Clines (2011) — *Clines D. J. A.* Dictionary of Classical Hebrew. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011. Vol. 5.

9. Heger (1999) — *Heger P.* The Three Biblical Altar Laws: Developments in the Sacrificial Cult in Practice and Theology; Political and Economic Background. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999.

10. Honigman (2003) — *Honigman S.* The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A study in the narrative of the Letter of Aristeas. London; New York: Routledge, 2003.

11. Klawans (2019) — *Klawans J.* Identities Masked: Sagacity, Sophistry and Pseudepigraphy in Aristeas // Journal of Ancient Judaism. 2019. Vol. 10. No. 3. P. 395–415. DOI: https://doi.org/10.30965/21967954–01003005.

12. Koch (1986) — *Koch K. niḥoaḥ* // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / Hrsg. von G. H Botterweck, H. Ringgren, H-J. Fabry. Stuttgart; Berlin: Kolhammer, 1986. Bd. 5. S. 442–445.

13. Matusova (2015) — *Matusova E.* The Meaning of the Letter of Aristeas: In Light of Biblical Interpretation and Grammatical Tradition, and with Reference to its Historical Context. Göttingen; Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

14. Nowicki (2014) — *Nowicki S.* Menu of the Gods. Mesopotamian Supernatural Powers and Their Nourishment, with Reference to Selected Literary Sources // Archiv Orientalni. 2014. Vol. 82. P. 211–224.

15. Moore (2015) — *Moore S.* Jewish Ethnic Identity and Relations in Hellenistic Egypt: With Walls of Iron? Leiden; Boston: Brill, 2015.

16. Pardee (2002) — *Pardee D.* Ritual and Cult at Ugarit / Ed. by T. J. Lewis. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.

17. Scurlock (2002) — *Scurlock J.* Animal Sacrifice in Ancient Mesopotamian Religion // A History of the Animal World in the Ancient Near East / Ed. by B. J. Collins. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. P. 389–403.

18. Scurlock (2006) — *Scurlock J.* The Techniques of the Sacrifice of Animals in Ancient Israel and Ancient Mesopotamia: New Insights through Comparison, Part 1 // Andrews University Seminary Studies. 2006. Vol. 44. No. 1. P. 13–49.

19. Watts (2007) — *Watts J. W.* Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007.

20. Wenham (1995) — *Wenham G. E.* The Theology of Old Testament Sacrifice // Sacrifice in the Bible / Ed. by R. T. Beckwith & M. J. Selman. Eugene: Wipf & Stock Publ., 1995. P. 75–87.

21. Wright III (2015) — *Wright B. G.* The Letter of Aristeas: 'Aristeas to Philocrates' or 'On the Translation of the Law of the Jews'. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

Е. А. Дружинина, С. А. Тахтаджян

«Письмо Аристея» и сочинение Аристея Экзегета «Об Иудеях»

УДК 26-252+82.091

DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_160

Аннотация: В прологе «Письма Аристея Филократу» упоминается неназванное сочинение об иудеях (Ep. Arist. 6: ἀναγραφὴ περὶ τοῦ γένους τῶν Ἰουδαίων). В статье анализируются различные предположения ученых о том, что это за сочинение. В частности, подробно рассматривается вопрос о возможной идентификации Аристея — автора «Письма», и Аристея — автора сочинения «Об иудеях», фрагмент которого цитирует Евсевий через посредство Александра Полигистора (Eus. Praep. Ev. 9.25.1–4). Если это одно и то же лицо, то, возможно, в «Письме» Аристей имел в виду свое собственное сочинение об иудеях. Однако сравнение пассажей из «Praeparatio Evangelica», где упоминается и тот, и другой Аристей, а также текстологический анализ различных написаний этого имени в 8-й и 9-й книгах «Praeparatio Evangelica» позволяют сделать вывод, что для Евсевия это были два разных автора. Кроме того, в статье оценивается гипотеза, согласно которой сочинение Аристея «Об иудеях» было известно автору «Письма». Подробно анализируя аргументы Майкла Уайта [White, 2018], мы приходим к выводу, что нет достаточных оснований сближать «Письмо Аристея» с сочинением Аристея Экзегета. Что представляло собой упомянутое в шестом параграфе «Письма Аристея» сочинение (ἀναγραφή), определить вряд ли возможно. Однако, судя по эпитоме Александра Полигистора у Евсевия, произведений, посвященных иудейской истории, в Александрии было немало. Можно предполагать, что одно из таких сочинений и упоминает в шестом параграфе пролога автор «Письма».

Ключевые слова: Александрия, «Письмо Аристея», Аристей Экзегет, книга Иова, иудейская эллинистическая литература, Евсевий Кесарийский.

Об авторах: **Екатерина Андреевна Дружинина**
Кандидат филологических наук, доцент кафедры библеистики Санкт-Петербургского государственного университета.
E-mail: e.druzhinina@spbu.ru, druzh1978@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1555-9141

Сурен Арменович Тахтаджян
Кандидат филологических наук, доцент кафедры классической филологии Санкт-Петербургского государственного университета.
E-mail: s.tahtadzhyan@spbu.ru, sourtakh@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6146-6275

Для цитирования: Дружинина Е. А., Тахтаджян С. А. «Письмо Аристея» и сочинение Аристея Экзегета «Об Иудеях» // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 160–171.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта «Письмо Аристея: Перевод текста, историко-филологический комментарий и теологический анализ» № 21-011-44092 (Теология).

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Ekaterina A. Druzhinina, Souren A. Takhtajan

The Letter of Aristeas and the Writing of Aristeas the Exegete "On the Jews"

UDK 26-252+82.091
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_160

Abstract: The prologue to the Letter of Aristeas mentions a certain work on the Jews (Ep. Arist. 6: ἀναγραφὴ περὶ τοῦ γένους τῶν Ἰουδαίων). The article analyzes various assumptions of scientists about what kind of work this is. In particular, the question of the possible identification of Aristaeus, the author of the Letter, and Aristaeus, the author of the essay "On the Jews", a fragment of which Eusebius quotes through Alexander Polyhistor (Eus. Praep. Ev. 9.25.1-4), is considered in detail. If this is one and the same person, then perhaps in the Letter Aristaeus had in mind his own essay on the Jews. However, a comparison of the passages from the Praeparatio Evangelica, which mentions both Aristaeus, as well as a textual analysis of the various spellings of this name in the 8th and 9th books of the Praeparatio Evangelica, allow us to conclude that for Eusebius these were two different author. In addition, the article evaluates the hypothesis according to which the work of Aristeas "On the Jews" was known to the author of the Letter. Analyzing in detail the arguments of Michael White [White, 2018], we come to the conclusion that there are no sufficient grounds to bring the Letter of Aristaeus closer to the work of Aristaeus Exegetus. It is hardly possible to determine what the work (ἀναγραφή) mentioned in the sixth paragraph of the Letters of Aristeas was. However, judging by the epitome of Alexander Polyhistor in Eusebius, there were many works devoted to Jewish history in Alexandria. It can be assumed that one of these works is mentioned in the sixth paragraph of the prologue by the author of the Letter.

Keywords: Alexandria, the Letter of Aristeas, Aristeas the Exegete, the book of Job, Jewish Hellenistic literature, Eusebius.

About the authors: **Ekaterina Andreevna Druzhinina**
Associate Professor of the Department of Biblical Studies at Saint Petersburg State University.
E-mail: e.druzhinina@spbu.ru, druzh1978@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1555-9141

Souren Armenovich Takhtajan
Associate Professor of the Department of Classical Philology at Saint Petersburg State University.
E-mail: s.tahtadzhyan@spbu.ru, sourtakh@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6146-6275

For citation: Druzhinina E. A., Takhtajan S. A. The Letter of Aristeas and the Writing of Aristeas the Exegete "On the Jews". *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 160–171.

Funding: The reported study was funded by RFBR as part of the research project "The Letter of Aristeas: Translation and Commentary", no. 21-011-44092 (Theology).

Так называемое «Письмо Аристея Филократу» (в дальнейшем «Письмо Аристея» или «Письмо») ставит перед учеными ряд трудноразрешимых вопросов. В нем излагается знаменитая легенда о 72 толковниках, приглашенных в Александрию для перевода Пятикнижия на греческий язык. Повествование ведется от имени некоего Аристея, который, обращаясь к своему брату Филократу, подробно рассказывает ему об этом предприятии. Автор утверждает, что он был придворным царя Птолемея II Филадельфа (правил ок. 283–245 гг. до Р. Х.), принял непосредственное участие в посольстве к первосвященнику Элеазару и своими глазами видел, как толковники, приглашенные в Александрию Филадельфом, готовили перевод.

Начиная с Хамфри Ходи [Hody, 1684] и вплоть до начала XXI в. в науке преобладает мнение, что сведения, сообщаемые в «Письме», недостоверны, а его автор не мог быть свидетелем описываемых событий. Псевдоэпиграфичность «Письма» на сегодняшний день не вызывает сомнений у исследователей [Wasserstein, 2006, 22–26; Wright, 2015, 16–20; Klawans, 2019]. В тексте можно обнаружить большое количество непоследовательностей, противоречий и хронологических ошибок[1], что безусловно свидетельствует о том, что автор не был современником Птолемея II Филадельфа[2]. При описании стола в 57-м и 58-м параграфах приводятся точные цитаты из Септуагинты (LXX Ex. 25:23–25), что, по мнению ученых, говорит о том, что «Письмо» было написано, когда перевод уже существовал, и Аристей был с ним знаком [Meecham, 1935, 319–320; Pelletier, 1962, 133, прим. 3], хотя автор «Письма» хотел создать у читателя впечатление, что рассказывает об обстоятельствах его появления. Подробно описывая легенду о создании Септуагинты, он опирался на письменные источники и документы[3], которые имел возможность изучить, находясь в Александрии[4], в чем сам признается в конце сочинения (Ep. Arist. 300):

> Πάντ’ οὖν ἀκριβῶς παρὰ τῶν ἀναγεγραμμένων, ὡς ἐλέχθη, μεταλαβόντες κατακεχωρίκαμεν[5]
>
> Получив все сведения из записей, как было сказано, мы тщательно расположили их по порядку.

Когда жил автор «Письма», мы не знаем. Датировка колеблется от времени Птолемея II Филадельфа (т. е. от начала III в. до Р. Х.) вплоть до I в. по Р. Х., когда жил Иосиф Флавий, сохранивший нам пересказ большой части «Письма». Вопрос о датировке неоднократно рассматривался в научной литературе. Рассмотрим основные точки зрения на этот счет.

Все датировки, которые предлагались, можно условно разделить на три. Это ранняя датировка (250–200 гг. до Р. Х.), средняя (II в. до Р. Х.) и поздняя (I в. до Р. Х.).

Эмиль Шюрер, опираясь на фрагмент Аристобула [Clem. Strom. 1. 22. 148. 1 = fr. 3 b Holladay], где рассказывается об истории перевода, предполагает, что Аристобул уже был знаком с «Письмом»[6]. Таким образом, с его точки зрения, «Письмо» было написано

---

[1] Подробный разбор этих неувязок см. в статье Гюнтера Цунтца [Zuntz, 1959, 109–126].

[2] Например, в «Письме» Деметрий Фалерский представлен как библиотекарь александрийской библиотеки при Птолемее II Филадельфе, хотя известно, что Деметрий был призван в Александрию Птолемеем I Сотером, а Филадельф, напротив, его удалил из двора; философ Менедем из Эретрии является одним из участников пира, устроенного Филадельфом, хотя известно, что он умер в 287 г.

[3] Вопросу об источниках «Письма» посвящены работы В. Шмидта [Schmidt, 1986] и Дж.-Ж. Феврие [Février, 1925], см. также подробный обзор во вступлении к комментарию Райта [Wright, 2015, 37–43].

[4] Сравнительный анализ дошедших до нас папирусных документов и текста «Письма» см. в исследовании Вернера Шмидта [Schmidt, 1986].

[5] Здесь и далее древнегреческий текст «Письма» приводится по критическому изданию Андре Пельтье [Pelletier, 1962].

[6] Вопрос о том, когда жил Аристобул, и есть ли связь между Аристобулом и «Письмом Аристея», в науке не решен. Карл Холладэй [Holladay, 1995, 65], Нина Коллинз [Collins, 2000b, 9]

не позже 200 г. до Р. Х. [Schürer, 1986, 680]. В настоящее время ранней датировки (222–180 гг. до Р. Х.) придерживается Урьель Раппапорт [Rappaport, 2012, 285–303]. Впрочем, в XX в. большинство ученых относили этот памятник к середине II в. до Р. Х. Так, Сидни Джеллико [Jellicoe, 1968, 47–52] и Роуленд Шатт [Shutt, 1985, 9] датировали «Письмо» второй четвертью II в. (175–145 гг. до Р. Х.), Элиас Бикерман на основании сопоставления формул, встречающихся в «Письме» и в папирусах II в. до Р. Х., пришел к выводу, что по языку оно ближе к третьей четверти II в. до Р. Х. (ок 150–125 гг.) [Bickerman, 1930, 280–298][7]. Мозес Хейдас, рассмотрев внутренние (текст самого «Письма») и внешние по отношению к этому произведению свидетельства, сузил диапазон датировки до 130 г. до Р. Х. [Hadas, 1951, 9–54][8]. Предлагались и более поздние датировки «Письма». Так, Наталио Фернандез Маркос относил его к 128–113 гг. [Fernandez-Marcos, 2000, 41], а Вернер Шмидт — к 124–115 гг. [Schmidt, 1986, 157]. Генри Теккерей и Герберт Эндрюз допускали, что «Письмо» могло быть написано между 130 и 70 гг. [Andrews, 1913, 86], Пауль Вендланд — между 96 и 73 гг. [Wendland, 1900, XVII]. К началу I в. до Р. Х. относили памятник Генри Мичем [Meecham, 1935, 332–333] и Арнальдо Момильяно [Momigliano,1932, 161–172], а Л. Майкл Уайт, опираясь на исследования о сходстве языка «Письма Аристея», 3-й Маккавейской книги и книги Эсфирь, предлагает еще более позднюю дату — сер. I в. до Р. Х. [White, 2015, 183, 187; White, 2018, 38].

Как видим, вопрос о датировке остается открытым. В самом тексте «Письма» есть прямые ссылки на греческого историка IV в. до Р. Х. Феопомпа (Ep. Arist. 314), трагика IV в. Феодекта (Ep. Arist. 316), а также на жившего в IV–III вв. до Р. Х. Гекатея Абдерского, автора сочинения о Египте (Ep. Arist. 31). К сожалению, ни одно из прямых упоминаний не позволяет уточнить датировку, поэтому приходится обращаться к намекам на известные автору произведения.

Так, в эпилоге автор «Письма», обещая отправить Филократу еще что-нибудь ценное, утверждает, что его брат хотя и знаком с романами, однако предпочитает им другую литературу, более достойную благочестивого человека (Ep. Arist. 322):

> Τέρπειν γὰρ οἶομαί σε ταῦτα ἢ τὰ τῶν μυθολόγων βιβλία. <…> Πειράσομαι δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἀξιολόγων ἀναγράφειν, ἵνα διαπορευόμενος αὐτὰ κομίζῃ τοῦ βουλήματος τὸ κάλλιστον ἔπαθλον
>
> я думаю, это[9] тебе нравится больше, чем произведения тех, кто сочиняет выдумки. <…> Я попробую записать и другие сочинения, которые заслуживают внимания, чтобы ты, прочитав их, получил прекрасную награду за свои устремления.

О каком-то сочинении, посвященном достопамятным событиям, которое автор когда-то уже присылал Филократу, речь идет и в шестом параграфе пролога (Ep. Arist. 6):

> Καὶ πρότερον δὲ διεπεμψάμην σοι περὶ ὧν ἐνόμιζον ἀξιομνημονεύτων εἶναι τὴν ἀναγραφήν, ἣν μετελάβομεν παρὰ τῶν κατὰ τὴν λογιωτάτην Αἴγυπτον λογιωτάτων ἀρχιερέων περὶ τοῦ γένους τῶν Ἰουδαίων
>
> я и прежде посылал тебе сочинение о событиях, которые нельзя, по моему мнению, предавать забвению. Это сочинение о народе[10] иудеев я получил в колыбели знания о Египте от самых знающих жрецов.

и Бенджамин Райт [Wright, 2015, 29–30] считают, что два автора писали независимо друг от друга.

[7] Подробный анализ аргументации Бикермана см. в комментарии Б. Райта [Wright, 2015, 21–28].

[8] Основным аргументом Хейдаса в пользу такой точной датировки является предположение, что «Письмо», автор которого, с его точки зрения, ориентировался уже на более позднюю версию Септуагинты, было написано после пролога книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, автор которой ссылается на более раннюю версию [Hadas, 1951, 27–28, 54].

[9] Под ταῦτα автор «Письма» имеет в виду свое сочинение.

[10] Слово γένος может означать также «происхождение».

Какое же сочинение (ἀναγραφή) упоминает здесь Аристей?

На этот счет учеными высказывались разные гипотезы.

С точки зрения Якоба Фройденталя, автор, желая показать свою ученость, ссылается на свое же, ближе не известное нам сочинение, которое он якобы отправлял Филократу раньше [Freudenthal, 1874, 141]. По мнению Мозеса Хейдаса, этот отрывок, так же как и обещание в § 322 прислать еще что-нибудь, — не что иное, как вымысел автора, который хочет создать у читателя впечатление, что у него много сочинений на разные темы, которые могут быть интересны адресату [Hadas, 1951, 95, прим. 6].

Ссылка на ученых жрецов Египта, которые поделились с Аристеем каким-то сочинением об иудеях (περὶ τοῦ γένους τῶν Ἰουδαίων), выглядит очень неопределенно. С точки зрения большинства ученых [Hadas, 1951, 95, прим. 6, Wright, 2015, 109], это литературная условность, присущая греческим историкам начиная с Геродота[11], и автор псевдоэпиграфа таким образом хочет подчеркнуть, что он не иудей, а сведения об иудеях черпает там же, где и другие греческие историки. Л. Майкл Уайт, напротив, не соглашаясь с большинством комментаторов, считает, что здесь содержится указание на некий иудейский источник [White, 2015, 202, прим. 97].

Освин Мюррей полагает [Murray, 1967, 340–342], что в шестом параграфе автор «Письма Аристея» ссылается на свое же сочинение, посвященное происхождению иудеев, выдержки из которого сохранились в 9-й книге «Praeparatio Evangelica» Евсевия Кесарийского (Eus. Praep. Ev. 9, 25, 1–4). Здесь Евсевий цитирует сочинение Александра Полигистора, который, в свою очередь, приводит выдержки из нескольких иудейских авторов, повествующих о героях еврейской истории[12]. Среди них оказывается и некий Аристей, у которого, по словам Александра Полигистора, было сочинение «Об иудеях». Этого Аристея обычно называют Аристеем Экзегетом или Аристеем Историком. В указанном отрывке он рассказывает историю Иова и испытания, которые тому пришлось пережить (Eus. Praep. Ev. 9. 25. 1–4)[13]:

> **1** Ἀριστέας δέ φησιν ἐν τῷ Περὶ Ἰουδαίων τὸν Ἠσαῦ γήμαντα Βασσάραν υἱὸν ἐν Ἐδὼμ γεννῆσαι Ἰώβ· κατοικεῖν δὲ τοῦτον ἐν τῇ Αὐσίτιδι χώρᾳ ἐπὶ τοῖς ὅροις τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας. **2** γενέσθαι δ’ αὐτὸν δίκαιον καὶ πολύκτηνον· κτήσασθαι γὰρ αὐτὸν πρόβατα μὲν ἑπτακισχίλια, καμήλους δὲ τρισχιλίας, ζεύγη βοῶν πεντακόσια, ὄνους θηλείας νομάδας πεντακοσίας· εἶχε δὲ καὶ γεωργίας ἱκανάς. τοῦτον δὲ τὸν Ἰὼβ πρότερον Ἰωβὰβ ὀνομάζεσθαι. **3** πειράζοντα δ’ αὐτὸν τὸν θεὸν ἐμμεῖναι, μεγάλαις δὲ περιβαλεῖν αὐτὸν ἀτυχίαις. πρῶτον μὲν γὰρ αὐτοῦ τούς τε ὄνους καὶ τοὺς βοῦς ὑπὸ λῃστῶν ἀπολέσθαι, εἶτα τὰ πρόβατα ὑπὸ πυρὸς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντος κατακαῆναι σὺν τοῖς ποιμέσι· μετ’ οὐ πολὺ δὲ καὶ τὰς καμήλους ὑπὸ λῃστῶν ἀπελαθῆναι· εἶτα τὰ τέκνα αὐτοῦ ἀποθανεῖν, πεσούσης τῆς οἰκίας· αὐθημερὸν δὲ αὐτοῦ καὶ τὸ σῶμα ἑλκῶσαι. **4** φαύλως δὲ αὐτοῦ διακειμένου ἐλθεῖν εἰς ἐπίσκεψιν Ἐλίφαν τὸν Θαιμανιτῶν βασιλέα καὶ Βαλδὰδ τὸν Σαυχαίων τύραννον καὶ Σωφὰρ τὸν Μινναίων βασιλέα, ἐλθεῖν δὲ καὶ Ἐλιοῦν τὸν Βαραχιὴλ τὸν Ζωβίτην· παρακαλούμενον δὲ φάναι καὶ χωρὶς παρακλήσεως ἐμμενεῖν αὐτὸν ἔν τε τῇ εὐσεβείᾳ καὶ τοῖς δεινοῖς. τὸν δὲ θεὸν ἀγασθέντα τὴν εὐψυχίαν αὐτοῦ τῆς τε νόσου αὐτὸν ἀπολῦσαι καὶ πολλῶν κύριον ὑπάρξεων ποιῆσαι.

[11] Во второй книге Геродот постоянно обращается к египетским жрецам как к надежным источникам по египетской истории [Wright, 2015, 109].

[12] Л. Корнелий Александр Полигистор (ок. 105 — ок. 35 гг. до Р. Х.), автор многочисленных географических и этнографических энциклопедических трудов, от которых сохранились только фрагменты. Среди многочисленных трудов у него также было сочинение «Об иудеях», о котором сообщает Климент Александрийский (Clem. Strom. 1. 21. 130. 3), а выдержки сохранил Евсевий (Eus. Praep. Ev. 9. 17–37). В этой эпитоме содержатся цитаты из сочинений иудейских эллинистических авторов, повествующих о героях древней иудейской истории (Аврааме, Иакове, Иосифе, Иове, Моисее, Давиде, Соломоне), причем цитаты приведены Александром в хронологической последовательности. Подробнее об особенностях эпитомы Александра у Евсевия см. в специальной статье Уильяма Адлера [Adler, 2011].

[13] Здесь и далее текст Евсевия приводится по критическому изданию Карла Мраза [Mras, 1982].

1 Аристей же говорит в сочинении «Об иудеях», что Исав, женившись на Вассаре, родил сына в Эдоме. Жил же он в земле Авситидийской на границе Идумеи и Аравии; **2** Он был праведным и богатым, имел 7000 овец, 3000 верблюдов, 500 упряжек быков, 500 ослиц на выпасе, также у него была земля для пахоты. **3** А раньше этот Иов назывался Иовав. Бог его испытывал на выдержку[14] и наслал на него великие несчастья. Сначала погибли от рук разбойников его ослы и быки, затем огнем, исходившим с неба, были уничтожены овцы, вскоре разбойниками были угнаны верблюды; потом при разрушении дома погибли его дети. В тот же день было искалечено и его тело. **4** Пока ему было плохо, к нему пришли Елифаз, царь феманитян, Валдад, правитель Савхеев и Зофар, царь миннеев. Пришел также и Елиуй, сын Варахиила, зувитянин. Хотя они его утешали, он сказал, что и без утешения останется благочестивым, пусть даже он будет в таком ужасном положении. Восхитившись его мужеством, Бог избавил его от болезни и сделал хозяином многих владений.

По мнению большинства исследователей иудейской эллинистической литературы [e. g. Doran, 1985, 857], данный фрагмент связан с приложением к греческому переводу книги Иова (LXX Iob 42:17 b–e):

b. Οὗτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου ἐν μὲν γῇ κατοικῶν τῇ Αὐσίτιδι ἐπὶ τοῖς ὁρίοις τῆς Ιδουμαίας καὶ Ἀραβίας, προϋπῆρχεν δὲ αὐτῷ ὄνομα Ιωβαβ·

c. λαβὼν δὲ γυναῖκα Ἀράβισσαν γεννᾷ υἱόν, ᾧ ὄνομα Εννων, ἦν δὲ αὐτὸς πατρὸς μὲν Ζαρε, τῶν Ησαυ υἱῶν υἱός, μητρὸς δὲ Βοσορρας, ὥστε εἶναι αὐτὸν πέμπτον ἀπὸ Αβρααμ.

d. καὶ οὗτοι οἱ βασιλεῖς οἱ βασιλεύσαντες ἐν Εδωμ, ἧς καὶ αὐτὸς ἦρξεν χώρας· πρῶτος Βαλακ ὁ τοῦ Βεωρ, καὶ ὄνομα τῇ πόλει αὐτοῦ Δενναβα·μετὰ δὲ Βαλακ Ιωβαβ ὁ καλούμενος Ιωβ· μετὰ δὲ τοῦτον Ασομ ὁ ὑπάρχων ἡγεμὼν ἐκ τῆς Θαιμανίτιδος χώρας· μετὰ δὲ τοῦτον Αδαδ υἱὸς Βαραδ ὁ ἐκκόψας Μαδιαμ ἐν τῷ πεδίῳ Μωαβ, καὶ ὄνομα τῇ πόλει αὐτοῦ Γεθθαιμ.

e. οἱ δὲ ἐλθόντες πρὸς αὐτὸν φίλοι· Ελιφας τῶν Ησαυ υἱῶν Θαιμανων βασιλεύς, Βαλδαδ ὁ Σαυχαίων τύραννος, Σωφαρ ὁ Μιναίων βασιλεύς[15].

b. Из сирийской книги переведено, что жил он в земле Авситидийской в пределах Идумеи и Аравии: а раньше было имя у него Иовав.

c. Взяв в жены аравиянку, они родил сына, имя которому было Эннон. Сам он был рожден от отца от Зарефа, будучи сыном сынов Исава, и от матери Восорры, так что относится к пятому поколению от Авраама.

d. Следующие цари царствовали в Эдоме, и он сам правил этой страной: первым был Валак, сын Веора, а имя у города его было Деннава; после Валака был Иов, называемый Иовав; после него Асом, бывший военачальником из Феманитской земли; после него Адад, сын Варада, поразивший Мадиама на поле Моавав, а имя у города его было Гефаиме.

e. И пришли к нему друзья: Элифаз, происходивший от сыновей Исава, царь феманитян, Валдад, правитель савхеев, Зофар, царь минеев.

[14] Так интерпретируют инфинитив ἐμμεῖναι Карл Холладэй [Holladay, 1983, 269] и Роберт Доран [Doran, 1985, 859], а вслед за ними и Майкл Уайт [White, 2018, 211]. Эдуард де Плас, напротив, относит ἐμμεῖναι к Богу, переводя эту форму как «s'appessantit» [Schroeder, Des Places, 1991, 267]. Несмотря на то, что первое понимание является общепринятым и в его поддержку говорит употребление того же глагола по отношению к Иову в следующем стихе (φάναι καὶ χωρὶς παρακλήσεως ἐμμενεῖν αὐτὸν), интерпретация Де Пласа также заслуживает внимания, так как при таком понимании ἐμμεῖναι становится параллельным к περιβαλεῖν и употребление частицы δέ в следующей части (μεγάλαις δὲ περιβαλεῖν) оказывается более оправданным.

[15] Греческий текст приводится по изданию Ральфса [Rahlfs, 1979].

История текста этого аппендикса довольно сложна. Сведения об Иове, сообщаемые здесь, отсутствуют в масоретском тексте еврейской Библии, в таргумах и Пешитте. Мы располагаем свидетельством Оригена в «Письме к Юлию Африкану», что данный фрагмент отсутствовал в переводе Акилы, но присутствовал в Септуагинте и переводе Феодотиона (Orig. Ep. ad Afr. 11. 53, 10: διόπερ οὐδὲ παρὰ τῷ Ἀκύλᾳ· παρὰ δὲ τοῖς Ο΄, καὶ Θεοδοτίωνι τὰ ἰσοδυναμοῦντα ἀλλήλοις.). Предположительно этот текст наряду с другими добавлениями в первоначальный греческий перевод книги Иова появился между серединой II в. до Р. Х. (время создания греческого перевода книги Иова) и I в. по Р. Х. (время создания версии Септуагинты, на которую ориентировался Феодотион)[16]. Традиционно считается, что начальные слова аппендикса οὗτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου свидетельствуют о том, что последующие стихи являются переводом утраченного арамейского источника [e. g. Doran, 1985, 858]. Однако, по мнению А. Рид, эти слова могут говорить о том, что в арамейском источнике речь идет лишь о том, где жил Иов, а все последующие стихи (42 c– 42 e) уже переводом не являются [Reed, 2001, 37–38].

И фрагмент Аристея Экзегета, который цитирует Евсевий, и этот текст выделяются в традиции, имея много общего: в обоих текстах утверждается, что первоначальное имя героя было Иовав, а не Иов,[17] в обоих источниках Иов относится к эпохе патриархов, и там и там Восорра называется матерью Иова, в то время как в книге Бытия это имя связано с названием города, откуда происходил отец Иовава (LXX Gen. 36:33: Ἰωβαβ υἱὸς Ζάρα ἐκ Βοσόρρας); наконец, и в том и в другом источнике указывается, что он жил в Авситиде. Много совпадений можно обнаружить и при сравнении имен и происхождения друзей, которые приходят к нему на помощь.

Однако, как именно соотносятся между собой фрагмент Аристея Экзегета и этот аппендикс, не совсем ясно. С точки зрения Пауля Вендланда [Wendland, 1902, 92] и Анетты Рид [Reed, 2001, 39], фрагмент Аристея напрямую зависит от приложения к книге Иова. Между тем Якоб Фройденталь [Freudenthal, 1874, 140–143] и Николаус Вальтер [Walter, 1975, 293], признавая близость между этими текстами, считали, что фрагмент Аристея Экзегета служил источником для приложения к греческому переводу книги Иова[18]. Роберт Доран осторожно предполагает, что у них мог быть один общий источник [Doran, 1985, 857].

Близость фрагмента Аристея к этому аппендиксу позволяет установить для Аристея Экзегета в качестве terminus post quem середину II в. до Р. Х. С другой стороны, существует и terminus ante quem, так как этот текст был известен уже Александру Полигистору, который жил в I в. до Р. Х. Таким образом, существует возможность, что Аристей Экзегет и Аристей, автор «Письма», жили приблизительно в одно и то же время (2-я пол. II в. до Р. Х. — 1-я пол. I в. до Р. Х.). О. Мюррей даже предполагает, что Аристей Экзегет также был автором псевдоэпиграфических сочинений и также, как и автор «Письма», находился в непосредственной близости ко двору Птолемеев [Murray, 1967, 342]. Такое количество совпадений убеждает Мюррея в том, что Аристей Экзегет, автор сочинения «Об иудеях», и Аристей, автор «Письма Аристея», — одно и то же лицо. Выше было уже указано, что, по мнению Мюррея, Аристей в шестом параграфе «Письма» ссылается на собственное сочинение, выдержку из которого сохранил в передаче Александра Полигистора Евсевий (Eus. Praep. Ev. 9. 25. 1–4).

Действительно, на первый взгляд кажется странным, что в одно и то же время жили два человека, которым традиция приписывает одно имя. Однако предположение о том, что Аристей Экзегет был близок ко двору Птолемеев и так же, как и автор «Письма», писал в жанре псевдоэпиграфов, остается лишь предположением, учитывая,

[16] Подробнее см. в специальной статье А. Рид [Reed, 2001, 34–35, 40].

[17] Той же традиции, вероятно, следует и апокрифическое сочинение I в. до Р. Х. «Завещание Иова» (Test. Iob. 1. 1: Βίβλος λόγων Ιωβ τοῦ καλουμένου Ιωβαβ; Test. Iob. 2. 1: ἐγὼ γάρ εἰμι Ιωβαβ πρὶν ἢ ὀνομάσαι με ὁ Κύριος Ιωβ).

[18] Подробный анализ аргументации по поводу отношений между фрагментом Аристея Экзегета и текстом аппендикса см. в специальной статье Анетты Рид [Reed, 2001, 38–39].

что мы располагаем единственным фрагментом этого автора, сохраненным Евсевием в передаче Александра Полигистора. Основанием для отождествления двух Аристеев служит также догадка, что для Евсевия, который сохранил нам отрывки как из «Письма», так и из сочинения «Об иудеях», где, в частности, шла речь об Иове, это был один автор. Александр Полигистор, сочинение которого цитирует Евсевий, приводит отрывки из разных иудейских авторов, в том числе и из сочинения Аристея «Об иудеях», однако о «Письме Аристея» ничего не говорит. Конечно, это обстоятельство не может служить доказательством того, что «Письмо Аристея» было неизвестно Александру Полигистору. Возможно, в его эпитоме приводились только те сочинения иудейских авторов, в которых речь шла о героях библейской истории, и по этой причине он не упомянул «Письмо Аристея», где события разворачиваются в Александрии и рассказывается об обстоятельствах появления греческого перевода Писания.

Однако большинство ученых не соглашаются с идентификацией двух Аристеев: к ним относятся Якоб Фройденталь [Freudenthal, 1874, 141], Мозес Хейдас [Hadas, 1951, 95], Рафаэле Трамонтано [Tramontano, 1931, 43–46], Николаус Вальтер [Walter, 1975, 293], Роберт Доран [Doran, 1985, 855–859] и Джон Коллинз [Collins, 2000, a, 36–37]. Основным аргументом в пользу разделения двух Аристеев было то, что стиль «Письма Аристея» совсем не похож на стиль отрывка об Иове.

Итак, в науке были высказаны два противоположных мнения. Согласно одному, автор «Письма» и автор сочинения «Об Иудеях» — одно и то же лицо, согласно другому — это разные люди.

Наконец, существует также объяснение, в какой-то мере примиряющее эти противоположные мнения. Еще в начале XX в. Паулем Вендландом и Гербертом Эндрюзом вскользь было высказано предположение, что параграф 6 «Письма» не дает оснований для отождествления двух Аристеев, а в нем содержится лишь намек на Аристея Экзегета [Andrews, 1913, 95]: Аристей, автор «Письма», знакомый с сочинением Аристея Экзегета, таким образом хотел создать у читателей впечатление, что его труд написан тем же Аристеем, фрагмент которого цитирует Александр Полигистор. Совсем недавно эта гипотеза была поддержана и разработана Майклом Уайтом, который высказал в ее пользу несколько доводов [White, 2015, 202, прим. 98; White, 2018, 38, 206–208].

Желая сблизить «Письмо Аристея» с фрагментом Аристея Экзегета, М. Уайт обращает внимание на то, что и в аппендиксе к греческому переводу книги Иова, на который, возможно, опирался Аристей Экзегет, и в одиннадцатом параграфе «Письма Аристея» употребляется прилагательное συριακός, засвидетельствованное в Септуагинте, помимо аппендикса, еще только один раз (2 Мак 15:36) [White, 2015, 202]. Как уже отмечалось выше, слова ἐκ συριακῆς βιβλίου в LXX Иов 42:17б свидетельствуют о том, что для данного аппендикса, вероятно, существовал какой-то утраченный источник на арамейском языке. В одиннадцатом параграфе «Письма» прилагательное συριακός также относится к арамейскому языку (Ep. Arist. 11: ὑπολαμβάνονται Συριακῇ χρῆσθαι), однако здесь речь не идет об источнике на арамейском языке, как в книге Иова. Понятно, что эта фраза, брошенная вскользь, указывает лишь на то, что современные автору иудеи пользуются арамейским языком; примечательно, что там, где речь идет о языке источника, с которого необходимо переводить Пятикнижие, естественно упоминается древнееврейский язык, а не арамейский (e. g. Ep. Arist. 30). Помимо двух упомянутых пассажей в иудейской эллинистической литературе оно засвидетельствовано только еще один раз во второй Маккавейской книге (2 Мак 15:36), где также указывает на арамейский язык. Однако употребление в «Письме Аристея» прилагательного συριακός, очевидно, не дает убедительного основания для сближения «Письма Аристея» с сочинением Аристея Экзегета, тем более что συριακός появляется только в аппендиксе к книге Иова, на который Аристей Экзегет, по-видимому, ориентировался, а не в его собственном переложении.

Уайт также сравнивает употребление существительного εὐψυχία у Аристея Экзегета (Eus. Praep. Ev. 9. 25. 4), в Маккавейских книгах (2 Мак 14:18; 4 Мак 6:11; 9:23) и в «Письме Аристея» (Ep. Arist. 197), выделяя во всех этих источниках общий мотив

восхищения Бога мужеством иудеев [White, 2015, 202]. Но если в сочинении Аристея Экзегета автор подчеркивает, что Бог восхитился мужеством Иова (τὸν δὲ θεὸν ἀγασθέντα εὐψυχίαν αὐτοῦ), во 2-й Маккавейской книге речь идет об иудеях, которые мужественно сражались, защищая свою родину (2 Мак 14:18 ἦν εἶχον οἱ περὶ τὸν Ιουδαν ἀνδραγαθίαν καὶ ἐν τοῖς περὶ τῆς πατρίδος ἀγῶσιν εὐψυχίαν), а в «Письме Аристея» εὐψυχία появляется при описании пира, где один из его участников утверждает, что Бог дает человеку мужество, чтобы он мог выдержать все неприятности, которые выпадают на его долю (Ep. Arist. 197: ὁ θεὸς δὲ τὴν εὐψυχίαν δίδωσιν, ὃν ἱκετεύειν ἀναγκαῖον). Таким образом, слово εὐψυχία употребляется в этих трех местах в различных контекстах. Сопоставление этих мест не дает основания выделить общий мотив восхищения Бога мужеством иудеев. Следовательно, и этот довод Уайта оказывается несостоятельным.

Наконец, третий аргумент Уайта касается особенностей цитирования обоих Аристеев у Евсевия. Уайт совершенно уверен в том, что для Евсевия и других поздних авторов это было одно лицо [White, 2018, 205]. Тем не менее вопрос о том, что было известно Евсевию об авторе «Письма Аристея» и тем более об Аристее Экзегете, единственный фрагмент которого он передает через посредство Александра Полигистора, не так прост. Александр Полигистор, включивший в свою эпитому отрывки из многих иудейских авторов, «Письмо Аристея» не упоминает. Евсевий цитирует «Письмо Аристея» в 8-й и 9-й книгах «Praeparatio Evangelica».

В начале 8-й книги Евсевий, вводя переложение большей части «Письма», называет его автора Ἀριστᾶος (Eus. Praep. Ev. 8. 1. 8):

> γράφει δὲ ταῦτα Ἀριστᾶος, ἀνὴρ λόγιος μὲν ἄλλως, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ παρατυχὼν τοῖς πραχθεῖσι κατὰ τὸν δεύτερον Πτολεμαῖον, τὸν ἐπικληθέντα Φιλάδελφον, καθ᾽ ὃν τὰ τῆς ἑρμηνείας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν διὰ σπουδῆς τοῦ βασιλέως γενόμενα τῶν κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν βιβλιοθηκῶν ἠξιώθη
>
> Об этом пишет Аристей, муж и вообще ученый, и даже оказавшийся свидетелем событий при Птолемее II Филадельфе: согласно Аристею, перевод иудейских писаний, осуществленный при помощи царя, удостоился помещения в Александрийскую библиотеку.

Вернер Шмидт предполагает, что написание имени Ἀριστέας в названии и в основном тексте «Письма» появилось в традиции в результате ошибки под влиянием находящегося рядом имени Ἀνδρέας в 40-м и 43-м параграфах «Письма», а на самом деле автора «Письма» звали Ἀριστᾶος [Schmidt, 1986, 20–21]. Именно так он назван и в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия (Ant. Jud. 12. 17), и в сочинении Эпифания Кипрского (Ep. De mens. 4).

Однако в 9-й книге «Praeparatio Evangelica», в которой как раз приводятся выдержки из эпитомы Александра Полигистора, содержащей фрагмент об Иове, автор «Письма» назван не Ἀριστᾶος, а Ἀριστέας (Praep. Ev. 9. 38. 1):

> Περὶ δὲ τῶν ἐν τῇ Ἱερουσαλὴμ ὑδάτων καὶ ὁ Ἀριστέας ἐν τῷ γραφέντι αὐτῷ βιβλίῳ Περὶ τῆς ἑρμηνείας τοῦ τῶν Ἰουδαίων νόμου ταῦτα ἱστορεῖ
>
> О водоемах в Иерусалиме и Аристей в написанном им сочинении «О переводе закона иудеев» сообщает следующее.

Таким же именем Евсевий называет и автора сочинения «Об иудеях» в той же книге (Eus. Praep. Ev. 9, 25, 1):

> Ἀριστέας δέ φησιν ἐν τῷ Περὶ Ἰουδαίων τὸν Ἠσαῦ γήμαντα Βασσάραν υἱὸν ἐν Ἐδὼμ γεννῆσαι Ἰώβ·
>
> Аристей же говорит в сочинении «Об иудеях», что Исав, женившись на Вассаре, родил сына в Эдоме.

Очевидно, что и в начале 8-й книги (8. 1. 8), где приводится большой отрывок из «Письма Аристея», и в только что процитированном отрывке (9. 38. 1), где под названием Περὶ τῆς ἑρμηνείας τοῦ τῶν Ἰουδαίων νόμου «Письмо Аристея» лишь упомянуто, Евсевий говорит об одном и том же сочинении и имеет в виду одного и того же автора[19]. Но почему тогда в одном месте он назван Ἀρισταῖος (8. 1. 8), а в другом Ἀριστέας (9. 38. 1)? Это можно объяснить, если обратиться к текстологии второго места, где имеются разночтения в написании имени. Рукопись XIII в. Codex Parisinus дает здесь чтение Ἀρισταίας, остальные рукописи, сохранившие нам 9-ю книгу (Codex Marcanus, Codex Bononensis, Codex Neopolitanus), дают чтение Ἀρισταῖος. Чтение Ἀριστέας является исправлением Карла Мраза [Mras, 1982, 547]. В издании Гиффорда [Gifford, 1903] и в издании Шрёдера — Де Пласа [Schroeder, Des Places, 1991, 328] принимается чтение большинства рукописей Ἀρισταῖος. Критическое издание Евсевия, подготовленное Карлом Мразом, ученым, который всю жизнь изучал рукописную традицию «Praeparatio Evangelica», пользовалось большим авторитетом. Его эмендация обусловлена чтением Парижской рукописи Ἀρισταίας (чтениям этой рукописи Мраз нередко отдает предпочтение). Однако нам кажется, что эта конъектура, введенная в научный оборот, только запутывает все дело: одинаковое написание Ἀριστέας в 9. 38. 1, где речь идет об авторе «Письма», и в 9. 25. 1, где упомянут автор сочинения «Об иудеях», приводит некоторых ученых к мысли, что для Евсевия два Аристея были одним лицом. Но на деле в рамках текста Евсевия мы имеем двух разных Аристеев: один — Ἀρισταῖος, автор «Письма», и другой — Ἀριστέας, автор сочинения «Об иудеях». Как видим, все три довода Уайта не выдерживают критики, и, следовательно, у нас нет никаких оснований считать, что между двумя сочинениями была какая-то связь.

Итак, мы приходим к выводу, что автора «Письма» звали Ἀρισταῖος. Что же представляло собой сочинение (ἀναγραφή), упомянутое в шестом параграфе «Письма Аристея», определить не удается. Совсем не обязательно автор имеет в виду свое собственное сочинение, как думали некоторые ученые [Freudenthal, 1874, 141]. Можно предполагать, что речь идет об одном из многочисленных, судя по приведенной Евсевием выдержке из Александра Полигистора, сочинений, посвященных иудейской истории.

Источники и литература

Источники

1. Gifford (1903) — *Gifford E.* (trad.) Eusebii Pamphili Evangelicae praeparationis libri XV. Oxford: Oxford University Press, 1903.

2. Hadas (1951) — *Hadas M.* (ed.) Aristeas to Philocrates. New York: Harper & Brothers, 1951. (Jewish Apocryphal Literature).

3. Holladay (1983) — *Holladay C. R.* (ed.) Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Vol. 1: Historians (Society of Biblical Literature, Texts and Translations 20, Pseudoepigrapha Series 10). Chico, California: Scholars Press, 1983.

[19] Конечно, при сопоставлении цитат из «Письма Аристея» в 8-й и 9-й книгах «Praeparatio Evangelica» возникает вопрос, почему, с одной стороны, Евсевий, процитировавший довольно большую часть «Письма» в 8-й книге, опускает большой отрезок «Письма», содержащий описание Иерусалима (Ep. Arist. 83–120), а с другой — в 9-й книге приводит параграфы 88–90 «Письма», где описываются иерусалимские водоемы (Eus. Praep. 9. 38). С точки зрения Ж. Феврие, эти параграфы являются частью большой интерполяции, так как отсутствуют в переложении Иосифа Флавия (Ep. Arist. 86–171) [Fevrier, 1925], однако заглавие τὸ βιβλίον περὶ τῆς ἑρμηνείας τοῦ τῶν Ἰουδαίων νόμου, которое дает сам Евсевий, вводя свою цитату, убеждает нас в том, что и в 8-й книге, и здесь Евсевий говорит об одном и том же сочинении.

4. Holladay (1995) — *Holladay C. R.* (ed.) Fragments from Hellenistic Jewish Authors, Vol. 3: Aristobulus (Society of Biblical Literature. Texts and Translations, 39, Pseudoepigrapha Series, 13) Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995.

5. Mras (1982) — *Mras K., Places Éd. des* (eds.) Eusebius Werke. Bd. VIII: Praeparatio Evangelica, Teil 1: Die Bücher von I bis X. Berlin: Akademie — Verlag, 1982[2]. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der erste Jahrhunderte, Bd. 43, 2. Walter de Gruyter)

6. Pelletier (1962) — *Pelletier A.* (ed.) Lettre d'Aristée à Philocrate. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs. Paris: Les éditions du Cerf, 1962. (Sources Chrétiennes. N. 89. Serie annexe de Textes non-chrétiens).

7. Rahlfs (1979) — *Rahlfs A.* (ed.), Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

8. Schroeder, Des Places (1991) — *Schroeder G., Des Places E.* (eds., trads). Eusèbe de Césarée. La Préparation Évangélique. Livres VIII–IX–X. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991. (Source Chrétiennes, 369).

9. Tramontano (1931) — *Tramontano R.* La lettera di Aristea a Filocrate: Introduzione, testo versione e commento. Naples: Ufficio succursale della civiltà cattolica in Napoli, 1931.

10. Wendland (1900) — *Wendland P.* (ed.) Aristeae ad Philocratem epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis. Leipzig: B. G. Teubner, 1900.

Литература

11. Adler (2011) — *Adler W.* Alexander Polyhistor's Peri Ioudaiôn and Literary Culture in Republican Rome // *Inowlocki S. & Zamagni C.* (eds.) Reconsidering Eusebius: Collected papers on literary, historical, and theological issues (Vigiliae Christianae, Supplements, 107). Leiden: Brill, 2011. P. 225–240.

12. Andrews (1913) — *Andrews H. T.* The Letter of Aristeas // Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament / Ed. by R. H. Charles. Oxford: Clarendon Press, 1913. Vol. 2. P. 83–122.

13. Bickerman (1930) — *Bickerman E.* Zur Datierung des Pseudo-Aristeas // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1930. Bd. 29. S. 280–298.

14. Collins (2000a) — *Collins J.* Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2000[2]. (The Biblical Resource Series).

15. Collins (2000b) — *Collins Nina* The Library in Alexandria & the Bible in Greek (VTSup 82). Leiden: Brill, 2000.

16. Doran (1985) — *Doran R.* Aristeas the Exegete // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. by James H. Charlesworth. Garden City, New York: Doubleday, 1985. Vol. 2. P. 855–59.

17. Fernández Marcos (2000) — *Fernández Marcos N.* The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible / Transl. by Wilfred G. E. Watson. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.

18. Février (1925) — *Février J.-G.* La date, la composition et les sources de la Lettre d'Aristée à Philocrate. Paris: Librairie Ancienne Édouard Champion, 1925. (Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Études, 242).

19. Freudenthal (1874) — *Freudenthal J.* Hellenistische Studien. Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste judäischer und samaritanischer Geschichtswerke. Breslau: Druck von Grass, Barth und Comp, 1874.

20. Hody (1684) — *Hody H.* Contra Historiam LXX Interpretum Aristeae nomine inscriptam Dissertatio. Oxford, 1684.

21. Jellicoe (1968) — *Jellicoe S.* The Septuagint and Modern Study. Oxford: Clarendon Press, 1968.

22. Klawans (2019) — *Klawans J.* Identities Masked: Sagacity, Sophistry and Pseudepigraphy in Aristeas // Journal of Ancient Judaism. 2019. Vol. 10. P. 395–415.

23. Meecham (1935) — *Meecham H. G.* The Letter of Aristeas; a Linguistic Study with Special References to the Greek Bible. Manchester: Manchester University Press, 1935.

24. Momigliano (1932) — *Momigliano A.* Per la data e la caratteristica della Lettera di Aristea // Aegyptus. 1932. Vol. 12. № 2–3. P. 161–172.

25. Murray (1967) — *Murray O.* Aristeas and Ptolemaic Kingship // Journal of Theological Studies. 1967. Vol. 18. № 2. P. 337–371.

26. Rappaport (2012) — *Rappaport U.* The Letter of Aristeas Again // The Journal for the Study of Pseudoepigrapha. 2012. Vol. 21. Is. 3. P. 285–303.

27. Reed (2001) — *Reed A. Y.* Job as Jobab: the interpretation of Job in LXX Job 42:17b-e // Journal of Biblical Literature. 2001. Vol. 120. № 1. P. 31–55.

28. Schmidt (1986) — *Schmidt W.* Untersuchungen zur Fälschung Historischer Dokumente bei Pseudo-Aristaios. Diss. Bonn, 1986.

29. Shutt (1985) — *Shutt R. J. H.* "Letter of Aristeas" // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. by James H. Charlesworth. Garden City, NY: Doubleday, 1985. Vol. 2. P. 7–34.

30. Schürer (1986) — *Schürer E.* The Literature of the Jewish People in the Time of Jesus. (175 B. C. – A. D. 135) / Revised by Geza Vermes, Fergus Millar, and Martin Goodman. Edinburgh: T&T Clark, 1986. Vol. 3.

31. Walter (1975) — *Walter N.* Fragmente jüdisch-hellenistischen Exegeten — Aristobulos, Demetrios, Aristeas // Das Buch Baruch. Der Brief Jeremias. Testament Abrahams. Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrius, Aristeas (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd. III. Lief. 2). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1975. S. 257–298.

32. Wasserstein (2006) — *Wasserstein A., Wasserstein D.* The Legend of the Septuagint from Classical Antiquity to Today. Cambridge et al..: Cambridge University Press, 2006.

33. Wendland (1902) — *Wendland P.* Aristeas the Historian // Jewish Encyclopedia. New York and London: Funk und Wagnalls Company, 1902. Vol. 2. P. 92.

34. White (2015) — *White Michael L.* Epistolarity, Exhortation and Apologetics in the Epistle of Aristeas // Early Christianity. 2015. Vol. 6. P. 179–219.

35. White (2018) — *White M. L. and Keddie A. G.* (eds., tr.) Jewish Fictional Letters from Hellenistic Egypt. The Epistle of Aristeas and Related Literature. Atlanta: SBL Press, 2018.

36. Wright (2015) — *Wright III B. G.* The Letter of Aristeas. 'Aristeas to Philocrates' or 'On the Translation of the Law of the Jews'. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015.

37. Zuntz (1959) — *Zuntz G.* Aristeas Studies II: Aristeas on the Translation of the Torah // Journal of Semitic Studies. 1959. Vol. 4. P. 109–126.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

Священник Алексий Волчков

Что общего у Александрии и Иерусалима? Сакральная топография «Письма Аристея»

УДК 26-252+82.091
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_172

Аннотация: «Письмо Аристея» — выдающийся памятник александрийского еврейства, рассказывающий историю перевода иудейского закона на греческий язык. Автор «Письма» сообщает об этом событии посредством рассказа о путешествии. В своей основе «Письмо» — это именно рассказ о путешествии, травелог. Историки эллинизма видят в «Письме Аристея» важный источник по истории еврейской общины Александрии III–II вв. до Р. Х. Несомненно, этот подход совершенно правомерен: «Письмо» является ценнейшим материалом по истории евреев Египта указанного периода, а также единственным источником в крайне важном вопросе перевода еврейской Библии на греческий язык. В этой связи первоочередную роль обретают вопросы датировки «Письма», поиска его Sitz im Leben. В результате забытыми оказываются внутренние литературные свойства самого памятника. А между тем «Письмо Аристея» — это не просто набор исторической информации, это еще и литературный памятник, для исследования которого уместно использовать инструментарий, связанный с литературоведением. В статье представлена попытка исследовать древний документ, опираясь на методологию «пространственного подхода» (spatial methodology). В рамках данного подхода предметом анализа становится тот вымышленный мир, в котором происходит действие.

Ключевые слова: Александрия, география, иудейская эллинистическая литература, Иерусалим, межзаветная литература, пространственный подход, Септуагинта, «Письмо Аристея», псевдэпиграфы, эллинистический иудаизм.

Об авторе: **Священник Алексей Сергеевич Волчков**
Кандидат теологии, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: volchkov.81@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7389-5560

Для цитирования: Волчков А., свящ. Что общего у Александрии и Иерусалима? Сакральная топография «Письма Аристея» // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 172–185.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44092 (Теология).

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Priest Aleksey Volchkov

What do Alexandria and Jerusalem have in Common? The Sacred Topography of the Letter of Aristeas

UDK 26-252+82.091
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_172

Abstract: The Letter of Aristeas is an outstanding monument of Alexandrian Jewry, telling the story of the translation of the Jewish Law into Greek. The author of the Letter reports on this event by means of an account of the journey. At its core, the Letter is precisely a travel narrative, a travelogue. Hellenistic historians regard the Letter of Aristeas as an important source for the history of the Jewish community of Alexandria in the third and second centuries BC. There is no doubt that this approach is entirely correct: the Letter is the most valuable material on the history of the Jews of Egypt in this period and also the only source in the crucial question of translating the Hebrew Bible into Greek. In this connection the questions of the dating of the Letter and the search for its Sitz im Leben are of paramount importance. As a result, the intrinsic literary properties of the monument itself are forgotten. In the meantime, the Letter of Aristeas is not simply a collection of historical information; it is also a literary monument, for the study of which it is appropriate to use the tools associated with literary studies. The article presents an attempt to study an ancient document, relying on the methodology of "spatial approach" (spatial methodology). Within the framework of this approach, the subject of the analysis is the fictional world in which the action takes place.

Keywords: Alexandria, geography, Jewish Hellenistic literature, Jerusalem, inter-testamental literature, spatial methodology, Septuagint, Letter of Aristeas, pseudepigrapha, Hellenistic Judaism.

About the author: **Priest Aleksey Sergeyevich Volchkov**
Lecturer at the Saint Petersburg Theological Academy.
E-mail: volchkov.81@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7389-5560

For citation: Volchkov A., priest. What do Alexandria and Jerusalem have in Common? The Sacred Topography of the Letter of Aristeas. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 172–185.

Funding: The reported study was funded by RFBR as part of the research project № 21-011-44092 (Theology).

«Письмо Аристея»[1] — выдающийся памятник александрийского еврейства, рассказывающий историю перевода иудейского закона на греческий язык. Автор памятника излагает это событие в виде рассказа о путешествии посольства от царя Птолемея в Иерусалим к первосвященнику Елеазару, с тем чтобы тот предоставил квалифицированных переводчиков, способных к осуществлению этого ответственного дела. Сам Аристей является и участником этого посольства, и рассказчиком. Аристей, подражая Геродоту и многочисленным его последователям, является представителем мира цивилизации и отправляется на Восток. Аристей рассказывает о стране, в которую прибывает, описывает географию, дает сведения об экономическом положении, излагает мировоззрение местных жителей. Этот рассказ он сопровождает повествованием и о своей собственной стране. Благодаря такому сопоставлению читатель может сравнить быт и нравы эллинистического Египта и традиции Иудеи.

1. Пространственный подход

В современном литературоведении развивается так называемый пространственный подход. Цель данного подхода — реконструкция того географического пространства, в которое автор сочинения помещает своих героев. Данное пространство может быть чем-то совершенно выдуманным (миры Дж. Р. Р. Толкиена, К. Льюиса) или же копировать реальный мир («Война и мир» Л. Толстого). Но даже в случае подобного копирования мы на самом деле сталкиваемся с творческой репрезентацией. При сравнении этой «литературной географии» с реальной выясняется, что отдельным объектам уделяется пристальное внимание, другие совершенно игнорируются, реальные расстояния между ними претерпевают метаморфозу (сокращаются или удлиняются). Уделяя внимание этим географическим объектам, мы получаем возможность реконструировать мир литературного памятника[2]. Целью этой процедуры является более глубокое понимание самого сочинения, мысли и цели автора.

Для сторонников пространственного подхода место, где происходит действие в каком-либо сочинении, — это не просто нейтральные декорации, но сознательный выбор автора текста, за которым стоит определенная цель. Пространство оказывается одним из ключевых элементов вселенной литературного текста.

Рождение данного подхода связано с отечественной гуманитарной традицией, ярким представителем которой является М. М. Бахтин, автор понятия «хронотоп»[3]. Отечественный ученый обозначал этим словом неразрывное единство временных и пространственных измерений, в рамках которого происходит действие литературного сочинения. Для Бахтина хронотоп каждого сочинения уникален [Бахтин, 1975б]. Идеи Бахтина были творчески развиты итало-американским социологом и литературоведом Франко Моретти. По мнению Моретти, невозможно помыслить литературное действие без определенного пространственного контекста. Работой Моретти «Атлас европейского романа» [Moretti, 1998] оформляется подход к глубокому пониманию текста, в котором карты становятся поистине инструментами интерпретации, позволяющими увидеть то, что раньше не было очевидным. Применительно к нашей теме можно также упомянуть небольшие работы С. Хонигман [Honigman, 2004] и Д. Барбу [Barbu, 2014], где уделяется внимание пространству, в котором происходят события, описанные в «Письме Аристея».

Представленное исследование делает попытку проследить, как происходит взаимодействие между реальной и воображаемой географией в «Письме Аристея». Основываясь на методологии «пространственного литературоведения»,

[1] В работе используется критическое издание А. Пеллетье (Pelletier, 1962). Перевод на русский язык был осуществлен Виктором Федоровичем Иваницким (1881–1947) и издан в 1916 г. (Письмо Аристея, 1916а, 1916б).

[2] Подробнее об этом подходе см. в специальном сборнике [Piatti et al., 2008], а также в работах У. Шарпа [Sharp, 1904] и Ф. Моретти [Moretti, 1998].

[3] Этому понятию посвящена специальная работа М. М. Бахтина [Бахтин, 1975а].

мы попытаемся описать ту вселенную, в пространстве которой происходит действие апокрифа.

1.1. Турист-литератор

В античности были очень популярны рассказы о путешествиях с подробными описаниями посещенных стран. Автор сочинения мог побывать в описываемых местах сам или же взять информацию о них у других путешественников. Основным примером второго типа сочинителей является Геродот. Д. Редфельд однажды назвал этого историка «античным туристом» [Redfeld, 1985, 99]. «Турист» Геродот нередко оказывается очень доверчив к тем сказочным повествованиям, которыми делятся с ним местные жители. Д. Барбу считает таким же «туристом» и Аристея [Barbu, 2014]. Аристей «посещает» восточную страну, рассказывает своим согражданам о нравах ее жителей, описывает географическое положение. Автор активно «цитирует» имеющиеся в его распоряжении документы. Впрочем, это требует важного пояснения. Вероятнее всего, Аристей никогда не посещал Иерусалим или Иудею. Но даже если он и бывал в описываемом регионе, историческая (географическая, экономическая) правда не представляет для него слишком большой ценности.

Как мы сможем скоро убедиться, география «Письма Аристея» является трансформированной относительно реальности. С. Хонигман называет мир, в котором происходит действие этого сочинения, «утопической географией» (la géographie utopisante) [Honigman, 2004, 93–94], а Р. Трамонтано называет местность, что описывает Аристей на страницах своего «Письма», вовсе не современной ему страной к востоку от Египта, но утопической Палестиной Библии (Palestina Biblica) [Tramontano, 1931, 112]. Аристей изображает тот мир, в котором его идеологические представления получают максимально полное и непротиворечивое выражение. Он активно использует известные ему литературные штампы и лекала, описывая Египет и Иудею. Их автор «Письма к Аристею» находит на страницах «Политики» Аристотеля, в сочинении Гекатея Абдерского, наконец, в библейских свитках[4].

1.2. Два региона Аристея

В мире Аристея есть два основных региона — Египет и Иудея. Посольство отправляется из Египта в Иудею, успешно выполняет свою функцию, осуществляет культурное, философское, религиозное взаимодействие и возвращается обратно. Итогом этого предприятия является успешный перевод закона на греческий язык.

Аристей нигде не называет Иудею «Палестиной» или «Израилем». Автор обозначает этот регион как «Иудея (Ἰουδαίας)» (§§ 4, 12, 184, 318), «земля» или «хора Иудеев (χώρα Ἰουδαίων)» (§§ 22, 107).

Прежде разговора о внутреннем устройстве этих регионов необходимо сказать о соседях описываемых стран. Для Египта это Эфиопия и Персия[5]. Египет — мощная военная сила того времени, поэтому Персия и Эфиопия упоминаются в связи с событиями военной истории (§§ 13, 35, 119).

Землями, соседствующими с Иудеей, были Самария и Финикия (§ 107). В «Письме» указано, что сама Иудея находится на территории «нижней Сирии (ἡ Κοίλη Συρία)» (§ 12). Во фрагменте текста, где Аристей описывает сказочное богатство иудейской страны, упоминаются также «горы Аравии», изобилующие медными и железными рудниками (§ 119). Важно, что нигде не говорится, что Самария, Идумея или Аравия являются военными противниками иудеев. Аристей дает понять, что у Иудеи нет серьезных врагов. Любопытно, но Гекатей Адберский, рассказывая об Иудее, пишет,

[4] О том, что география памятника является «вымышленной», писал также Виктор Чериковер [Tcherikover, 1958, 77–78].

[5] Πέρσαι καὶ Αἰθίοπες упоминаются также в Иез 38:5.

что «у иудеев есть ***множество крепостей*** и селений по всей стране» (apud Josephus, Contra Ap., I, 197). Аристей тоже сообщает о наличии многочисленных селений в Иудее, но не крепостей. У мудро устроенной страны нет внешних врагов, для защиты от которых нужны укрепления.

1.3. Полис и хора

Аристей довольно точно рассказывает нам об устройстве Египта — державы, состоящей из города и хоры (ἡ πόλις καί ἡ χώρα) (§ 22). Интересно, что, по словам Аристея, Иудея устроена так же.

В «Письме» Птолемей I Сотер называется «прежним владельцем столицы и владыкой Египта» (§ 4). Подобное обозначение отражает природу самого египетского общества. Для Аристея оно представлено двумя неравными частями. Прежде всего это эллины, жители Александрии. К этой группе относятся все те, кого упоминает Аристей (Птолемей, Филократ, Деметрий, Сосибий, Андрей и проч.). Эти люди являются участниками культурного и религиозного контакта, описанного в «Письме». Безусловно, Аристей знает о существовании египтян, жителей хоры, и выражает критическое отношение к этой массе. Автор называет их «безрассудными» (§ 138) по причине неисправимого идолопоклонства («останавливаются на зверях, на большинстве гадов и животных, поклоняются им и приносят жертвы, как живым, так и павшим»). Но это негативное отношение имеет свои нюансы. Удивительно, но египетские священники[6] (οἱ ἱερεῖς) описываются довольно комплиментарно. Аристей называет их «ученейшими» (§ 6), «начальниками египтян» (οἱ Αἰγυπτίων καθηγεμόνες), они «постигли многое и знакомы с письменами». Их мудрость подтверждается тем, что они считают иудеев «людьми Божьими» (§ 140). В начале послания Аристей напоминает Филократу, что отправил ему прежде описание (ἀναγραφή) иудейского народа, «полученное от ученейших жрецов в Египте» (§ 6). Указывая на египетских жрецов как на своих информаторов по историческим вопросам, Аристей подражает Геродоту (Herod., Hist., II, 77, 1). Наконец, автор не осмеливается оспаривать древность и ценность самой египетской культуры. В мире «Письма», помимо эллинской и еврейской литературы, существует лишь одна — египетская (§ 11).

В «Письме Аристея» название Александрии упоминается дважды (§§ 109, 173), и в обоих случаях почти случайно. Везде столица Египта выступает как «град», как ἡ πόλις. Этим обозначением автор указывает на особенное положение Александрии в Египте. Действительно, если Александрия — это «полис», то других полисов в Египте нет.

Что Аристей сообщает нам о хоре Египта? Из «Письма» мы узнаем, что по этой хоре течет река Нил, также там построены многочисленные крепости, во многих из которых сидят гарнизоны из евреев.

Описывая устройство Египта, Аристей отмечает серьезную проблему. Выясняется, что в отношениях столицы и хоры нарушен баланс. Египтяне добровольно мигрируют в столицу, бросая свои поля. Это приводит к спаду сельскохозяйственного производства, что является причиной сложностей в обеспечении Александрии продуктами для жизни.

2. Александрия

Диодор Сицилийский рассказывает, что благодаря усилиям основателя города Александра Македонского и царей из династии Лагидов Александрия стала «первым городом в мире» (Diod. Sic., XVII, 52, 5). Столице Египта удалось стать городом философов, центром эллинистической культуры, местом, где располагалась знаменитая

[6] В. Ф. Иваницкий переводит слово οἱ ἱερεῖς двояко: в случае с египтянами — «жрецы» (§ 6), в случае со священниками Храма в Иерусалиме — «священники» (§ 87).

библиотека. Космополитическая атмосфера, с одной стороны, позволяла чувствовать себя в нем комфортно представителям многих народов античного Средиземноморья, с другой — развитая культурная и научная жизнь инкорпорировала представителей этих национальных культур в городскую жизнь, эллинистическую по своему духу. Автор «Письма Аристея» не скрывает своего восхищения великой столицей. Александрия предстает как «превосходящая все города своей величиной и благоденствием (τῷ μεγέθει καὶ εὐδαιμονίᾳ)» (§ 109).

Аристей является патриотом своего города. На страницах «Письма» он рассказывает, насколько еще более богатым и совершенным стал город благодаря переводу закона. В «Письме Аристея» мы встречаемся с «Александрией литературы». Интересно, что этот сохранившийся до нашего времени город во многом так и остается иллюзорным «городом литературы». От древнего мегаполиса до нашего времени сохранилось ничтожно мало[7]. Давая ценную историческую информацию об Александрии II века до Р. Х. (время составления «Письма Аристея»), автор преподносит эту информацию в соответствии с собственными идеологическими принципами. Иначе говоря, образ города на страницах псевдоэпиграфа идеологически обусловлен.

2.1. Дворец

Двор (дворец) царя (§§ 37, 173, 175, 304) — это одно из основных мест, где происходит действие. Именно здесь царь принимает Деметрия Фалерского и Аристея, здесь Деметрий рассказывает об отсутствии иудейского закона в фондах библиотеки (§§ 10–11), Аристей ходатайствует о судьбе пленных евреев (§§ 12, 20); во дворце появляются законы и дальше распространяются по стране (§§ 21–27). Из дворца исходит приказ Деметрию приступить к копированию еврейских книг (§§ 28–33), тут составлено письмо первосвященнику (Let. Aris. 34–40), здесь же читается ответ на него (§§ 41–50). Во дворце готовятся дары для Иерусалимского храма (§§ 51–82). Именно во дворце Аристей встречается с «друзьями» царя (§§ 45, 125, 209, 268, 318), членами его «семьи» (§ 241), с телохранителями Сосибием и Андреем (§§ 12, 19, 40, 43, 123, 173).

2.2. Царская библиотека

Второй городской объект, о котором упоминает Аристей в начале «Письма», это знаменитая «царская библиотека» (ἡ βιβλιοθήκη τοῦ βασιλέως). Автор не уточняет, что это за библиотека, поскольку его читателям и так все должно быть понятно. Речь идет о том самом учреждении при Александрийском мусейоне, которое было основано при Птолемее I Сотере. Благодаря щедрому покровительству первых Птолемеев это книгохранилище стало крупнейшей библиотекой и виднейшим интеллектуальным центром эллинизма. Надо сказать, что история библиотеки (особенно момент ее зарождения и время постепенного угасания) окутана туманом [Wright III, 2015, 118]. «Письмо Аристея» является самым ранним источником, рассказывающим о библиотеке. Можно сказать, что миф о Септуагинте зарождается одновременно с мифом о библиотеке в Александрии. В библиотеке не происходит никаких событий, она упоминается только в связи с Деметрием Фалерским, главой этого учреждения[8].

Впрочем, без этой библиотеки не было бы и самой истории перевода закона на греческий. Аристей пишет, что царь поставил перед Деметрием задачу собрать «все книги мира» (§ 9). Когда египетский владыка спрашивает об успехах библиотекаря, Деметрий отвечает, что он приобрел 200 000 книг и скоро дойдет до 500 000. Но даже имея полмиллиона свитков, библиотека не сможет достичь полноты, ведь в ней отсутствует греческий перевод закона иудеев. Любопытно, что «книгой» Аристей и прочие

[7] Пожары, землетрясение, повышение уровня моря, массовая застройка XIX–XX вв. фактически уничтожили древний город. Подробнее см. в статье О. Ребизова [Ребизов, 2011].

[8] κατασταθεὶς ἐπὶ τῆς τοῦ βασιλέως βιβλιοθήκης Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς (§ 9).

герои повествования считают лишь ту, которая переведена на греческий. После доклада Деметрия царь собирает посольство и отправляет его в Иудею.

2.3. Иудейская полития Александрии

Аристей, описывая иудейское население Александрии, называет его πολίτευμα — политическое объединение, государство, гражданская община. О внутреннем устройстве этого сообщества можно судить по отдельным свидетельствам, содержащимся в «Письме». Например, после окончания перевода Деметрий собирает вместе всех иудеев Александрии (τὸ πλῆθος τῶν Ἰουδαίων εἰς τὸν τόπον) (§ 308). Все собрание слушает чтение перевода и затем выражает свое одобрение (ἀποδοχή) проделанной работе. Рассказывая о собрании, Аристей отмечает присутствие там, помимо «священников и старейшин из переводчиков» (οἱ ἱερεῖς καὶ τῶν ἑρμηνέων οἱ πρεσβύτεροι) и самих иудеев (πλῆθος), также «начальников народа» (τε ἡγούμενοι τοῦ πλήθους).

Для Аристея важно продемонстрировать, что иудейский закон является конституцией иудейской «политии». Законодательство евреев «божественное, чисто и исполнено мудрости» (φιλοσοφωτέραν εἶναι καὶ ἀκέραιον τὴν νομοθεσίαν ταύτην, ὡς ἂν οὖσαν θείαν)» (§ 31). Помимо этического и философского измерения, закон обладает политическим потенциалом: многие люди «управлялись на основании его (πεπολιτευμένων ἀνδρῶν)» (§ 31). Описывая идеальный мир Иудеи, Аристей демонстрирует то, какими славными могут быть плоды устройства жизни на основании этой конституции.

3. Иудея

В «Письме Аристея» нет никакой информации о том, каким образом делегация перемещается из Александрии в Иерусалим. Споры о том, бывал ли сам автор псевдоэпиграфа в Иудее, ведутся давно. Большинство исследователей склоняются к тому, что Аристей никогда не посещал Иерусалим, а также не стремился получить информацию о городе от тех, кто был с ним знаком. Аристей создает идеализированный образ «града на горе», для чего активно использует литературный материал (Библия, сочинения античных авторов[9]). Иначе говоря, Иерусалим описывается Аристеем в соответствии с теми риторическими шаблонами, которые существовали в его время. Верность этим шаблонам для Аристея более ценна, нежели предоставление точной исторической информации. Автор желает представить Иудею как идеальную политию, выстроенную в соответствии с принципами теократии и символизирующую исполнение библейских идеалов [Wright III, 2015, 196].

В параграфе 116 Аристей указывает площадь Иудеи: «Первоначально страна эта была не менее шестидесяти миллионов арур». Откуда взялась эта цифра? Виктор Чериковер предполагает, что в определении общей площади страны Аристей опирался на Исх 12:37 и Числ 11:21, где сообщается о том, что вместе с Иисусом Навином Иордан перешло 600 000 евреев-мужчин [Tcherikover, 1958, 98]. Аристей добавляет, что каждый из перешедших «получил в удел сто арур» (§ 116). Учитывая, что 1 арур равнялся 0,27 га, мы получаем фантастическую информацию как о размере всей Иудеи (162000 кв. км[10]), так и о богатстве отдельного крестьянина-еврея (27 га).

3.1. Иерусалим

Рассказ об Иудее Аристей начинает с описания Иерусалима (Ἱεροσόλυμα). Иерусалим, как и Александрия, также часто называется им городом, полисом. Вообще устройство Иудеи совершенно похоже на структуру египетской державы: обе страны

[9] С. Хонигман считает, что на Аристея оказала большое внимание седьмая глава «Политики» Аристотеля [Honigman, 2004, 23].

[10] Площадь современного государства Израиль — 22145 кв. км.

состоят из полиса-столицы и хоры. В главном городе Иудеи живут «граждане» (οἱ πολῖται), которыми руководит их духовный и политический лидер — первосвященник Елеазар. Природа власти этого владыки связана с его знанием закона и ключевой ролью в храмовом культе. Как в классическом античном полисе, все граждане Иерусалима разделены на филы (12 фил).

И В. Чериковер, и С. Хонигман отмечают, что в своем описании Иерусалима автор руководствуется одновременно библейской идеологией и учением Аристотеля об идеальном государстве. На страницах «Письма» мы видим, что Иудея занимает центральное положение по отношению к своим соседям: в центре страны — столица Иерусалим, а в центре столицы — Храм. Б. Райт пишет: «Идея о том, что важный город должен быть в центре страны и стоять на горе, имеет символическое значение как в греческой, так и в еврейской утопической географии» [Wright III, 2015, 196]. Платон предписывает мудрому законодателю основывать город как можно ближе к середине страны (Plato, Leges, 745B).

Сам город описывается как гармоничный во всех отношениях, то есть не слишком большой и не слишком маленький. Он устроен в соответствии с разумной волей его основателя Моисея. Аристей указывает на то, что город построен «симметрично» (συμμετρίᾳ κατεσκεύασαν) (§ 107).

По словам Аристея, город находится на вершине горы. В описании Иерусалима и его устройства господствует вертикальное направление. Иерусалим находится на горе, в нём есть еще одна гора, на которой расположен Храм. Наконец, над самим Храмом возвышается военная крепость. Для Аристея Иудея — это страна, устремленная к небу. Связь Иерусалима и горы имеет глубокие библейские корни. Библия сообщает, что святой град основан на святой горе Сион. Нередко «гора Сион» и Иерусалим используются как синонимы (4 Цар 9:31; Пс 48:1; Ис 10:12; Иоиль 3:17).

Вероятно, в своем описании Иерусалима неизвестный автор «Письма» руководствовался отдельными пророческими суждениями относительно будущего Иерусалима. Пророк Исайя пишет о том, что будет в «последние дни»: «Гора, на которой — Храм Господа, будет стоять выше всякой горы, превыше всех холмов» (РБО Ис 2:2). Для эсхатологических времен будет характерно также и то, что к этой горе «стекутся все народы» и «соберется множество племен» (РБО Ис 2:2–3)[11]. «Письмо Аристея» является описанием того, как пророчества Исайи начинают сбываться.

Сам Иерусалим Аристей никак не описывает (скорее всего потому, что никогда не был там). Аристей сразу переходит к описанию Храма.

3.2. Храм

Храм, как пишет Аристей, расположен «на очень высокой горе» (§ 83). При описании Храма, как и при описании Иерусалима в целом подчеркивается эта вертикальная составляющая.

В своем травелоге автор отмечает четыре особенности Храма: три ограждающие стены (οἱ περίβολοι τρεῖς), ворота (θυρώματα), занавес (καταπέτασμα) и жертвенник. При описании этих деталей Аристей обращает внимание на необычную красоту и соразмерность всех этих элементов. Храм красив не только потому, что при его создании использовались дорогие материалы («все было построено с необыкновенными во всех отношениях великолепием и роскошью») (§ 84), но также из-за своей гармоничности (§§ 84, 87).

Какие три стены имеет в виду Аристей? Если Аристей бывал в Иерусалиме или если его информаторы корректно описывали Храм, то, скорее всего, имеются в виду стены, разделяющие священный участок на три зоны: двор язычников, двор израильтян и сам алтарь, доступный только священникам [Hadas, 1951, 132]. Если же

[11] См. также: «Но наступит иное время: гора Храма Господня станет главою всех гор, над вершинами вознесется, и к ней потекут народы» (РБО Мих 4:1).

Аристей никогда не видел Храм лично или же он следует своей обычной стратегии при описании действительности, то эти три стены представляются ему как три ряда опоясывающих стен. Причем высота каждой из них составляла более 70 локтей (примерно 30 метров)[12].

Аристей не указывает, какие именно ворота он имеет в виду. Также из рассказа невозможно понять, где именно располагалась завеса (καταπέτασμα). При описании жертвенника (θυσιαστήριον) Аристей не указывает его размеров, ограничиваясь замечанием о том, что его «устройство отвечало месту и сожигаемым на огне жертвам» (§ 87).

В отрывке, где содержится описание Храма, больше половины всего объема текста посвящено рассказу о системе водоснабжения (σύριγγες ἀναρίθμοι) при Храме. Обилие подземных цистерн, а также сложная система подачи воды и ее отведения постоянно обеспечивают Храму состояние ритуальной чистоты. Об уникальной системе водоснабжения в Храме упоминали также и другие авторы древности (Филон Старший (поэт), Иосиф Флавий).

3.3. Крепость

Аристей упоминает крепость, стоящую недалеко от Храма. В параграфе 100 указано, что цитадель расположена «на самом высоком месте». Это расположение очевидно вступает в противоречие с параграфом 84, где написано о том, что на самой высокой точке города находится Храм. Аристей пишет: «крепость является единственной защитой Храма, и строитель укрепил ее так для охраны указанного ранее» (§ 104).

Б. Райт пишет, что многие исследователи стремились воспользоваться информацией о цитадели возле Храма, которую приводит Аристей, чтобы точнее датировать памятник. Впрочем, по мнению автора комментария, ценность приводимой автором псевдоэпиграфа информации ничтожна [Wright III, 2015, 215].

Мы знаем, что в разное время рядом с Храмом существовала крепость:

1. В книге Неемии (Неем 2:8; 7:2) мы читаем о крепости (bîrâ).

2. Во второй книге Маккавеев (4:12, 28; 5:5) мы находим упоминание об акрополе (ἀκρόπολις) в Иерусалиме.

3. Наконец, Иосиф рассказывает о том, что царь Ирод построил крепость и назвал ее в честь одного из римских владык «Антония» (Jos., De bell., 1,75; Ant., 15,403; 18,91).

Если мы допустим, что «Письмо Аристея» действительно было написано в середине II века до Р. Х., то в данном случае может иметься в виду лишь крепость персидского времени.

Аристей не говорит явно, что гарнизон, находящийся в цитадели, подчиняется Елеазару и больше никому (едва ли когда-либо в истории Израиля первосвященник обладал такой полнотой власти). Автор «Письма» говорит, что солдаты присягнули в верности своему «отечеству» (τῇ πατρίδι μεγάλας ἀποδείξεις δεδωκότων) (§ 102), а главное предназначение цитадели — служить «единственной защитой Храму» (§ 104).

На этом описание Иерусалима завершается. Для Аристея в Иерусалиме ничего, кроме Храма, водопровода, стен и крепости-акры, нет.

3.4. Хора

После рассказа об Иерусалиме Аристей переходит к описанию хоры. В описании земли Иудеев Аристей обращает внимание на развитость сельского хозяйства (§ 112), множество жителей (§ 113), он указывает на наличие большой реки (§ 116), отмечает

[12] Иосиф Флавий, хорошо знавший устройство Храма Ирода (Jos., Ant., 15, 396–402), говорит о существовании двух стен — внешней с портиками и внутренней, окружающей святилище.

богатство страны золотом (§ 114). Аристей продолжает создавать «утопическую географию», рисуя идеальную Иудею.

Автор рассказывает, что Иудеей правят священники и мудрецы, которым удалось создать гораздо более справедливое и процветающее общество, чем Птолемеям. Аристей пишет следующее:

> *113 Поэтому они прекрасно обратили внимание на то, что эта страна требует многочисленного населения, и* ***установили надлежащее отношение между городом и деревнями****. <…> Страна эта, удобная для земледелия, пригодна и для торговли, а город — для занятия различными ремеслами.*

Если в Египте существует большая прослойка бюрократии, единственная задача которой не допускать слишком активного притока населения в столицу (§ 110), то в Иудее такой проблемы нет. Управление священников-мудрецов позволяет обществу оставаться справедливо устроенным и стабильным.

3.5. Иордан

Аристей, сравнивая Египет и Иудею, доходит до утверждения о том, что у обоих стран имеется общая река. Выясняется, что в Иудее тоже имеется свой Нил! Речь идет, конечно, о реке Иордан.

Аристей так описывает сказочные свойства этой реки:

> *116 Ее окружает река, называемая Иорданом, которая никогда не пересыхает. <…> Разливаясь, подобно Нилу, она около времени жатвы увлажняет большую часть страны.*

Информацию о том, что Иордан разливается в период жатвы, Аристей, вероятно, берет из книги Иисуса Навина (Нав 3:15).

Эта чудесная река, по словам автора, впадает «в другую реку, в стране Птолемеев, а эта выходит в море» (§ 117). Во вселенной «Письма» Иордан впадает не в бессточное Мёртвое море, но в Нил, дальше течет через египетскую хору, протекает через Александрию и затем впадает в море! Переводчик В. Ф. Иваницкий пишет: «Текст по-видимому испорчен. Быть может, автор имел в виду не Нил и Египет („страна Птолемеев“), а окрестности Птолемаиды и Киссон? Во всяком случае, географические познания его очень ошибочны» [Письмо Аристея, 1916а, 28]. Можно предположить, что в данном параграфе мы имеем дело не с ошибкой Аристея и не с порчей текста, но с богословием автора. Ведь теологически было бы совершенно уместно представить, что иудейская река Иордан соединяется с Нилом и впадает в море. Этот образ реки, объединяющей оба региона, целиком соответствует оптимистическому настрою «Письма». Культура Александрии обладает совершенным потенциалом для рецепции иудейского закона и благочестия, поскольку обладает глубинным родством и подобием с Иудеей.

О море, в которое впадает Нил-Иордан, мы чуть позже расскажем, а пока отметим еще одну особенность Иудеи. Если в Египте хора лишена городов и их место занимают «крепости», то в Иудее и помимо Иерусалима есть небольшие городки — упоминаются Ашкелон (Ἀσκαλῶν), Иоппия (Ἰόππη), Газа (Γάζα), Птолемаида (Πτολεμαίδα) и Азот (Ἄζωτ). Б. Райт пишет, что в тексте нет информации о том, что иудеи владели этими гаванями. Вероятно, Аристей имеет в виду, что жители Иудеи могли их использовать [Wright III, 2015, 232]. Нам кажется, что мысль Аристея иная — земля Иудеи устроена настолько совершенно, что там есть и морские гавани:

> ***Она не имеет*** *недостатка ни в чем, что доставляется морем.* ***Есть в ней*** *(ἔχει) и удобные гавани, доставляющие: у Аскалона, Яфы, Газы, а также у основанной царем Птолемаиды, которая находится посредине первых, на небольшом от них расстоянии (§ 114–115).*

Было ли время, когда иерусалимские владыки владели всеми названными городами? Возможно, поиск такого исторического момента поможет нам точнее датировать памятник? Нам известно о том, что хасмонейским правителям Симону и Ионафану удалось захватить Яффу (1 Мак 10:76). Александр Яннай в начале I в. до Р. Х. завоевал Газу (Jos., Ant., 13, 358–364). Но Ашкелон и Птолемаида никогда не находились под властью Иерусалима. В данном случае Аристей, помимо «утопической географии», занимается «утопической историей». Идеальная Иудея, образ которой запечатлен на страницах «Письма Аристея», не могла не иметь выхода к морю и не могла не обладать обилием гаваней.

3.6. Иерусалимская полития

В своем травелоге Аристей дает характеристику внутренней организации иудейского общества. Жители Иудеи составляют религиозно-гражданскую общину (πολίτευμα), которой руководит первосвященник. В «Письме» Аристей описывает тот вид политического устройства, который двести лет спустя Иосиф Флавий назовет «теократией» (Josephus, Contra Ap., 184). При данном типе организации высшей властью обладает Сам Бог («высшим правителем над всеми избран Бог»). При этом священникам «доверено сообща заниматься важнейшими делами в государстве, а возглавлять их, в свою очередь, поручено первосвященнику». Иосиф отмечает, что в данном случае во главе общества оказываются не случайные люди, также не те, кто обладает богатством. Бог специально отбирает священников для управления, ведь они отличаются от остальных «послушанием и благоразумием».

Данное Иосифом описание идеального священника-руководителя соответствует образу первосвященника Елеазара. Аристей пишет, что иерусалимский владыка «своим благородством и славой снискал особую честь как у сограждан, так и у иноземцев, и принес величайшую пользу иудеям Палестины и других мест переводом божественного Закона» (§ 3).

Судя по описанию Аристея, полнота власти в Иудее принадлежит исключительно первосвященнику Елеазару. Глава иерусалимской политии ни с кем не советуется и ни перед кем не отчитывается. Впрочем, свою монархическую власть он реализует при помощи некоторых демократических процедур: получив письмо от египетского царя, Елеазар сразу собирает иерусалимское общество и публично читает послание. На том же собрании Елеазар показывает и все дары, которые прислал Птолемей (§ 42).

3.7. Море, остров и «дом на берегу»

Море упоминается в «Письме» четыре раза. При этом лишь однажды это упоминание связано с Египтом: Птолемей вспоминает о годовщине своей морской победы над Антигоном (§ 181). В параграфе 117 говорится о том, что Иордан впадает в реку, которая впадает в море. Остальные два упоминания касаются Иудеи. Прежде всего, Аристей пишет, что «[Иудея] не имеет недостатка ни в чем, что доставляется морем. Есть в ней и удобные гавани, доставляющие [товары]» (§ 114–115).

Четвертое упоминание моря переносит нас обратно в Александрию. Проведя успешные переговоры с Елеазаром, посольство отправляется обратно в Александрию. Первосвященник снабжает его множеством даров, из которых важнейший — «Закон евреев, написанный на их наречии».

После прибытия мудрецов царь велит готовить пир в большом доме, который находится в «лучшем квартале» (καταλύματα). Этот квартал соседствует с царской цитаделью (ἄκρα) и находится под ее защитой (§ 181).

Куда автор «Письма» селит мудрецов из Иудеи? Аристей упоминает о существовании острова (ὁ νῆσος), который соединен с Александрией дамбой. Имя острова нигде в «Письме» не упоминается, но В. Ф. Иваницкий, следуя позднейшей традиции

(Philo., Vita Mos., 2,35), в своем переводе указывает его название — Фарос. Аристей совершенно верно рассказывает о том, что с материком Фарос соединен дамбой (молом). Нам известно название этого искусственного сооружения — Гептастадион (греч.: Ἑπταστάδιον).

Известно, что наиболее выдающимся сооружением, расположенном на о. Фарос, был маяк. Как уже отмечалось, для пространственного анализа важно не только то, что перешло в литературную вселенную из реального мира, но также и то, что там отсутствует. Фаросского маяка в «Письме Аристея» нет! Аристей воздерживается от упоминания о маяке, вероятно, по причине присутствия языческих статуй в его здании. Возможно также, что мы имеем здесь дело с богословский подоплекой иного рода. Александрийский маяк, быть может, отсутствует на страницах «Письма», поскольку таким маяком, хоть и духовной природы, является сам греческий перевод еврейского закона.

Следуя логике Аристея, можно предположить, что для того, чтобы перевод состоялся, необходимо море! Аристей пишет, что Деметрий собирает переводчиков и по дамбе ведет их на остров, где они селятся в квартале на северной стороне острова (§ 301) в «доме на берегу (οἶκον παρὰ τὴν ἠϊόνα)». Виктор Иваницкий переводит ἠιών словом «дамба», хотя значение слова иное: «морской берег, морское побережье, взморье». Дом описывается как «весьма красивый и уединенный». Именно там переводчики приступают к своему делу. «Дом на берегу», впрочем, обладал еще одним важным качеством. Близость моря позволяла иудеям-переводчикам сохранять ритуальную чистоту. Аристей пишет, что «по еврейскому обычаю (ἔθος ἐστὶ πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις) они мыли руки в море и молились Богу и лишь затем предавались чтению и переводу того или иного начатого места» (§ 305–306).

4. Заключение

Приведенная ниже таблица систематизирует и наглядно выражает те наблюдения, которые мы сделали, пытаясь реконструировать географию «Письма Аристея».

Αἴγυπτος	**Ἰουδαίας / χώρα Ἰουδαίων**
1. Ἀλεξάνδρεια | ἡ πόλις	1. Ἱεροσόλυμα | ἡ πόλις
1.1 ἡ θάλασσα	1.1 οἱ σύριγγες ἀναρίθμοι
1.2 ἡ ἄκρα	1.2 ἡ ἄκρα
1.3 ὁ νῆσος (οἶκος παρὰ τὴν ἠϊόνα)	1.3 τὸ ἱερὸν (τὸ ἑερὸν, ὁ οἶκος, ὁ τόπος)
1.4 ἡ αὐλή	
1.5 ἡ βιβλιοθήκη τοῦ βασιλέως	
1.6 τὰ καταλύματα	-
2. ἡ χώρα	2. ἡ χώρα
2.1 Νεῖλος	2.1 Ἰορδάνης
2.2 φρούρια	2.2 Ἀσκαλῶν / Ἰόππη / Γάζα / Πτολεμαίδα / Ἄζωτ
3. Πέρσαι καὶ Αἰθίοπες	3. τῶν Ἰδουμαίων χώρα + Σαμάρεια

Представленные в табличной форме, наши наблюдения помогают лучше понять замысел автора:

1. Описывая Египет и Иудею, автор следует одинаковому шаблону. Аристей рассказывает о столице и затем дает характеристику хоре.
2. Аристей называет Александрию и Иерусалим полисами, городами sui generis. Александрия описывается как великий и прекрасный город. Иерусалим уступает размерами, но при этом является более гармонично устроенным и находящимся в балансе со своей хорой.
3. В устройстве городов есть много общего. Например, оба города обладают цитаделью (ἡ ἄκρα). Иерусалим имеет возможность оставаться ритуально чистым благодаря сложной системе водоснабжения. Многочисленные подземные каналы (οἱ σύριγγες ἀναρίθμοι) помогают удалять кровь и прочие оскверняющие вещества за пределы города. Можно сказать, что искусно сделанная система водоснабжения выполняет функцию моря. Александрия изобилует объектами языческого культа и не является ритуально чистым городом. Однако наличие моря (ἡ θάλασσα) дает возможность соблюдать чистоту приехавшим переводчикам, а также членам иудейской общины.
4. Важнейшим отличием Иерусалима, несомненно, является наличие Храма (τὸ ἱερὸν). Никакой явной параллели этому объекту в Александрии нет. Впрочем, Аристей указывает на то, что функции Храма исполняются рядом других учреждений. Резиденцией для иерусалимского владыки (Елеазара) служит Храм, а для Александрийского (Птолемея) — дворец (ἡ αὐλή). В Иерусалиме Храм является хранилищем священных книг, в Александрии Библия будет храниться в царской библиотеке (ἡ βιβλιοθήκη τοῦ βασιλέως). Наконец, в «доме на берегу» (οἶκος παρὰ τὴν ἠϊόνα) происходит обретение и чтение переведенного закона.
5. Аристей описывает хору Египта и Иудеи, следуя одному шаблону. Для каждой хоры характерно наличие реки и поселений. Египетскому Нилу соответствует в иудее Иордан, который предстает на страницах «Письма» как величественная река, впадающая в Нил. Территориально, по мнению Аристея, Иудея не уступает Египту. Если для державы Птолемея характерны крепости, то для Иудеи — городки и селения.
6. Аристей также называет те регионы, противопоставление которым является важным для выражения идентичности страны. Для Египта такими «оппозициями» являются Персия и Эфиопия, для Иудеи — Самария и «земля Идумеев». Упоминается также и Аравия. Если для Египта характерно военное противостояние с прочими державами, то Иудея не имеет военных конфликтов с соседями.

В своей работе, посвященной «Письму Аристея», Сильвия Хонигман называет это сочинение «масштабным историческим обманом, если мы возьмем слово „исторический“ в современном, позитивистском смысле» [Honigman, 2003, 173]. Дальше, впрочем, она дает более умеренную характеристику «Письму». Выдающаяся исследовательница называет неизвестного нам автора «просто хорошим писателем». Он умело интегрировал «фактические» элементы, которые были в его распоряжении (пришли к нему через устную традицию или которые он нашел в архивах), в свое литературное произведение. Мы же, анализируя текст «Письма Аристея», смогли убедиться, что автор творчески использовал не только архивные документы, но и саму географию, старясь максимально полно донести до читателя свою мысль.

Источники и литература

Источники

1. Библия (2017) — Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета/канонические: Современный русский перевод. Учебное издание. М.: Российское Библейское Общество, 2017.

2. Геродот (1972) — *Геродот.* История / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. Статья В. Г. Боруховича. (Сер.: «Памятники исторической мысли».) Л.: Наука, 1972.

3. Диодор Сицилийский (1962) — Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. Книга XVII / Пер. М. Е. Сергеенко // *Арриан.* Поход Александра. М.; Л., 1962. С. 276–347.

4. Иосиф Флавий (1895) — *Иосиф Флавий.* О древности иудейского народа: Против Апиона / Пер. Я. И. Израэльсона и Г. Г. Генкеля. Место,1895.

5. Письмо Аристея (1916а) — Письмо Аристея к Филократу / Пер. В. Ф. Иваницкого // Труды Императорской Киевской духовной академии. 1916. Т. 3. Кн. 9/10. С. 1–37.

6. Письмо Аристея (1916б) — Письмо Аристея к Филократу / Пер. В. Ф. Иваницкого // Труды Императорской Киевской духовной академии. 1916. Т. 3. Кн. 11/12. С. 197–225.

7. Hadas (1951) — *Hadas M.* (ed.) Aristeas to Philocrates. New York: Harper & Brothers, 1951. (Jewish Apocryphal Literature).

8. Lettre d'Aristée (1962) — Lettre d'Aristée à Philocrate / Introd., texte critique, trad. et notes par A. Pelletier. Paris: Cerf, 1962.

Литература

9. Бахтин (1975а) — *Бахтин М.* Формы времени и хронотопа в романе // *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит., 1975. С. 234–407.

10. Бахтин М. (1975б) — *Бахтин М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.

11. Ребизов О. (2011) — *Ребизов О.* Археологические исследования в Александрии египетской: проблемы и перспективы // Христианское чтение. 2011. № 5. С. 119–137.

12. Barbu D. (2014) — *Barbu D.* Aristeas the Tourist // Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Judaistische Forschung. 2014. Vol. 23. P. 5–12.

13. Honigman (2004) — *Honigman S.* La Description de Jérusalem et de la Judée dans la Lettre d'Aristée // Estratto da Athenaeum. 2004. Vol. 92/1. P. 73–101.

14. Moretti (1998) — *Moretti F.* Atlas of the European Novel 1800–1900. London: Verso, 1998.

15. Sharp (1904) — *Sharp W.* Literary Geography. London: Pall Mall Publications, 1904.

16. Piatti et al. (2008) — *Piatti B.* (ed.) Mapping Literature: Towards a Geography of Fiction, Proceedings of the Symposium 'Art & Cartography 2008', 31st January to February 2nd 2008, Vienna, Austria. 2008.

17. Redfield (1985) — *Redfield J.* «Herodotus the Tourist» // Classical Philology. 1985. Vol. 80. No. 2. P. 97–118.

18. Tcherikover (1958) — *Tcherikover V.* The Ideology of the Letter of Aristeas // Harvard Theological Review. 1958. Vol. 51. P. 59–85.

19. Tramontano (1931) — *Tramontano R.* La lettera di Aristea a Filocrate: Introduzione, testo versione e commento. Naples: Ufficio succursale della civiltà cattolica in Napoli, 1931.

20. Wright III (2015) — *Wright B. G.* The Letter of Aristeas: 'Aristeas to Philocrates' or 'On the Translation of the Law of the Jews'. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

Митрополит Исидор (Тупикин)

Взгляд архиерея XXI века на обсуждение реформы духовного суда в конце XIX — начале XX столетия

УДК 271.2-9:2-745:348.58
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_186

Аннотация: в статье представлен обзорный анализ мнений выдающихся отечественных канонистов (А. Ф. Лаврова-Платонова, И. С. Бердникова, Н. С. Суворова, М. И. Горчакова, Н. А. Заозерского, Ф. И. Титова, Я. И. Баршева) в отношении проблематики реформирования церковного суда в конце XIX — начале XX столетия с точки зрения современного епархиального архиерея. Спектр суждений по этому вопросу, принадлежащих специалистам в церковноправовой области, был довольно разнообразен. Всех их объединяла идея реформирования устаревшего института духовного суда через возврат к каноническим основам Древней Церкви, и приведение в единообразие судопроизводства с гражданским судом Российской империи. Среди недостатков духовно-судебной системы рассматривались бюрократизм и тяжеловесность церковного суда, осуществляемого духовной консисторией, а также формализм духовного судопроизводства. Наиболее плодотворную дискуссию в период реформ вызвала тема созыва Поместного собора — инстанции высшей судебной власти в Русской Православной Церкви.
В настоящее время можно объективно оценить аргументы противоположных сторон с точки зрения современной церковноправовой системы и сложившихся взаимоотношений государства и Церкви. Современная церковно-судебная система Русской Православной Церкви — исключительно корпоративный орган, распространяющий свою компетенцию на клириков, реже — прихожан, и, таким образом, решения церковного суда с точки зрения государства не имеют правовой силы. Такая особенность связана с нынешним правовым статусом Русской Православной Церкви в современном правовом поле Российской Федерации.

Статья написана на основе доклада, сделанного автором на V Барсовских чтениях в Санкт-Петербургской духовной академии 13 декабря 2021 года.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, церковный суд, проект реформирования церковного суда, церковное судопроизводство, духовная консистория, церковное право, судопроизводство, церковные наказания, история Русской Православной Церкви.

Об авторе: **Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор (Тупикин Роман Владимирович)**
Кандидат юридических наук, кандидат богословия, ректор Смоленской Православной Духовной семинарии.
E-mail: seminary@e4u.ru
ORCID: https://orcid.org/0001-0003-2978-5895

Для цитирования: Исидор (Тупикин), митр. Взгляд архиерея XXI века на обсуждение реформы духовного суда в конце XIX — начале XX столетия // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 186–195.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh Isidor (Tupikin)

The View of the Bishop of the 21st Century on the Discussion of the Reform of the Spiritual Court in the Late 19th — Early 20th century

UDK 271.2-9:2-745:348.58
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_186

Abstract: The article presents an overview analysis of the opinions of prominent Russian canonists (A. F. Lavrov-Platonov, T. V. Barsova, I. S. Berdnikov, N. S. Suvorov, M. I. Gorchakov, M. Krasnozhen, N. A. Zaozersky, F. I. Titov, Ya. I. Barshev) in relation to the problems of reforming the church court in the late 19th — early 20th centuries from the point of view of the modern diocesan bishop. The spectrum of judgments on this issue, belonging to specialists in the ecclesiastical field, was quite varied. All of them were united by the idea of reforming the outdated institution of the ecclesiastical court through a return to the canonical foundations of the Ancient Church and a return to the canonical foundations of legal proceedings and bringing the legal proceedings into uniformity with the civil court of the Russian Empire. Among the shortcomings of the spiritual-judicial system were considered the bureaucracy and heaviness of the ecclesiastical court, carried out by the spiritual consistory, as well as the formalism of ecclesiastic legal proceedings. The most fruitful discussion during the period of reforms was caused by the topic of convening a Local Council, an instance of the highest judicial authority in the Russian Orthodox Church. At present, it is possible to objectively assess the arguments of the opposing sides from the point of view of the modern church system and the established relationship between the state and the Church. The modern ecclesiastical and judicial system of the Russian Orthodox Church is an exclusively corporate body that extends its competence to clergy, less often to parishioners. Thus, the decisions of the ecclesiastical court from the point of view of the state have no legal force, but only of intra-group significance. This feature is associated with the current legal status of the Russian Orthodox Church in the modern legal field of the Russian Federation.

Keywords: Russian Orthodox Church, church court, project of reforming the church court, church legal proceedings, spiritual consistory, church law, legal proceedings, church punishments, history of the Russian Orthodox Church.

About the author: **Metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh Isidor (Tupikin Roman Vladimirovich)**
Candidate of Legal Sciences, Candidate of Theology, Rector of the Smolensk Orthodox Theological Seminary.
E-mail: seminary@e4u.ru
ORCID: https://orcid.org/0001-0003-2978-5895

For citation: Isidor (Tupikin), metropolitan. The View of the Bishop of the 21st Century on the Discussion of the Reform of the Spiritual Court in the Late 19th — Early 20th century. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 186–195.

Статья раскрывает тематику духовно-судебной системы Русской Православной Церкви в т. н. синодальный период (1721–1917) в свете церковно-общественных обсуждений (последняя четверть XIX — начало XX вв.) в отношении проблематики реформирования духовно-судебной системы. Церковно-судебная система дореволюционного времени — это уникальный правовой феномен, к тому же обладавший двойственным характером и назначением (ведомственный суд духовного сословия, который в определенных случаях распространял свою компетенцию на иные сословия). Церковный суд в XIX столетии прошел через ряд мелких изменений, связанных с имперским законодательством, это — редакции «Устава духовных консисторий» от 1841 и 1883 гг., государственная реформа общего права в «Судебных Уставах» 1864 г. Однако настоящим правоведческим откровением стала деятельность «Комитета для преобразования духовно-судебной части» 1870–1873 гг., в который входил весь цвет отечественного правоведения и канонистики. Итоговый документ «Проект преобразования духовно-судебной части», принятый «Комитетом...» в 1873 г., возобновил церковно-общественный интерес к проблематике реформирования института церковного суда. Соответственно, продолжительная дискуссия вокруг возможных реформ церковного суда дала толчок для появления многочисленных церковно-правовых исследований за авторством таких авторитетных дореволюционных канонистов, как А. Ф. Лаврова-Платонов [Лавров-Платонов, 1874], Т. В. Барсов [Барсов, 1870; Барсов, 1871], И. С. Бердников [Бердников, 1906; Бердников, 2012], Н. С. Суворов [Суворов, 1876; Суворов, 1908; Суворов, 2011], М. И. Горчаков [Горчаков, 1875; Горчаков, 1899], М. Красножен [Красножен, 1900; Красножен, 1909], Н. А. Заозерский [Заозерский, 1878; Заозерский, 1899; Заозерский, 1011], Ф. И. Титов, Я. И. Баршев [Баршев, 2012].

В настоящее время институт церковного суда для большинства светских правоведов — terra incognita. Так, Е. В. Белякова признает факт практически полной безвестности духовно-судебной практики в правовой системе Российской империи для современной светской юриспруденции [Белякова, 2004, 6]. С другой стороны, М. Варьяс считает, что «церковное право привлекает к себе растущее внимание юридической науки как особый феномен, отражающий многообразие нормативного регулирования в обществе» [Варьяс, 1995, 76–85][1]. Обращение к дореволюционному опыту взаимодействия церковного и светского судопроизводства дает возможность раскрыть принципы духовно-судебной системы. Более того, знание состояния церковного судопроизводства в Российской империи облегчает нам поиск ответа на вопрос, насколько необходимо существование сложной и многоступенчатой системы церковных судов разных инстанций в едином правовом поле современного светского государства — Российской Федерации.

Как известно, институт церковного суда был восстановлен на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 г. В новую редакцию «Устава об Управлении Русской Православной Церкви» (Устав 2000 г. с последующими дополнениями) была включена глава, полностью посвященная церковному суду (Устав 2000 г.). Глава «Церковный суд» свидетельствует об организации трех инстанций церковного суда разного уровня: епархиальный и общецерковный суды, а также суд Архиерейского Собора (орган высшей судебной власти). Все три судебные инстанции занимают должное канонически мотивированное место. В тексте главы «Церковный суд» декларируется идея о единстве судебной системы и унификации церковного судопроизводства. Постановления церковного суда разных инстанций имеют обязательный характер для членов

[1] Стоит упомянуть о деятельности Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова («Барсовское общество») в Санкт-Петербургской духовной академии. Начиная с 2018 г. в рамках его работы были опубликованы такие труды по церковному судопроизводству, как: [Гайденко, 2019; Гайденко, 2020а; Гайденко 2020б; Балакай, 2020; Оспенников, 2019; Марк Святогоров, 2019; Тарнакин, 2019; Волужков, 2018; Волужков, 2019]. Также следует отметить выпущенную Издательством СПбПДА монографию Ю. В. Оспенникова и П. И. Гайденко «Церковный суд на Руси XI–XIV веков. Исторический и правовой аспекты» [Оспенников, Гайденко, 2020].

и канонических подразделений (Устав 2000 г.). Для каждой из инстанций церковного суда принимались отдельные положения; к примеру, утверждено «Временное положение о церковном судопроизводстве в епархиях РПЦ» (Временное положение, 2004), что открыло возможность для реального функционирования епархиальных судов, низшей (на уровне епархиальных подразделений) инстанции церковного суда. С 2000 г. проблематика церковного судопроизводства стала располагаться в прикладной плоскости [Белякова, 2005].

Отметим, что глава VII «Устава об Управлении Русской Православной Церкви» имела своим назначением воссоздание системы церковного судопроизводства, свойственной дореволюционной России. Соответственно, цель настоящей статьи состоит в изучении особенностей и основных принципов церковного суда в Русской Православной Церкви в период до 1917 г. Общая характеристика духовно-судебной области в дореволюционной России будет проблематизирована с точки зрения суждений авторитетных отечественных канонистов рубежа XIX–XX вв.

Церковно-общественные дискуссии вокруг реформы церковного суда в последней четверти XIX в.

Еще в ранние времена российской государственности Русская Церковь посредством духовно-судебной системы (церковный суд) осуществляла правоприменение в сфере семейного права (правонарушения против женщины, целомудрия, брачного союза), а также преступления против веры. Клирики были подсудны церковному суду, исключая факты убийства или грабежа. Петр Великий еще до учреждения Синода и появления Духовного регламента существенно сузил область правоприменения церковных судов. Дела, затрагивающие светских и духовных лиц, передавались компетенции светских судов. Клирики, монашествующие, церковнослужители подлежали суду т. н. Монастырского приказа. Преступления против государственной власти рассматривались судом Преображенского приказа. Далее был небольшой период с 1720 по 1721 гг., когда дела Монастырского приказа передавали на рассмотрение региональных судов (губернских и уездных).

Институциональная реформа Русской Церкви, связанная с учреждением Св. Синода в 1721 г., вывела православных клириков из подсудности мирскому суду. Синод стал церковным органом судебной власти, хотя сфера применения была существенным образом сужена [Белякова, 2004, 92–93]. При Петре Великом в компетенцию церковного суда входили преступления против веры (к примеру, колдовство, богохульство, ересь и пр.) и хищение церковного имущества. С течением времени область компетенции церковного суда все больше ограничивалась. При Анне Иоанновне церковный суд и следственные мероприятия по большей части осуществлялись над клириками. В правление Екатерины II в ведомство светских судов передавались уголовные дела, связанные с преступлением против веры (богохульство, колдовство). При Александре I такое внутрицерковное явление, как нарушение порядка во время службы, также передавалось ведомству светских судов [Красножен, 1900, 115].

Церковный суд на епархиальном уровне осуществлялся правящим архиереем и духовной консисторией. Главным нормативным документом в XIX в. был Устав духовных консисторий. Известны две его редакции — 1841 (Устав духовных консисторий, 1843) и 1883 (Устав духовных консисторий, 1883) годов. Каждая версия Устава духовных консисторий своей основой имела петровский Духовный регламент. «Раздел III. Епархиальный суд» Устава был посвящен регулированию процедур духовного суда на епархиальном уровне.

Отметим, что духовно-судебная система Русской Церкви вызывала множество вопросов, главным из них был следующий: насколько духовно легитимной является наказующая власть Церкви? Н. С. Суворов в решении проблемы законности института церковного суда опирался на Новый Завет, а именно на фрагмент апостольского

Послания (Еф 4:11–13); Церковь следует Господней цели, продолжая дело искупительного подвига Иисуса Христа. Следование этой цели предполагает поиск и обретение нравственного совершенства [Суворов, 2011, 2]. В конечном итоге такое объяснение более связано с этикой, а не с юриспруденцией. М. И. Горчаков в работе «Научная постановка церковно-судного права» (Сборник государственных знаний, 1875, 223–270) попытался перенести проблематику из сферы нравственного богословия в область правоведения. Он видел ядро проблемы в отсутствии в Церкви самостоятельного, организованного и независимого от светской власти правового мышления, что приводит к фундаментальным нравственным нестроениям (Сборник государственных знаний, 1875, 255): в конечном итоге Церкви будет предельно трудно искоренять этические несовершенства христиан (Сборник государственных знаний, 1875, 255). Большинство канонистов (архим. Иоанн (Соколов), Н. К. Соколов, М. А. Остроумов) акцентировали внимание на существенном различии этических и церковно-правовых норм [Остроумов, 1893, I, 25; Соколов, 1874, 16–17; Иоанн Соколов, 1851, 8–9]. Нравственное совершенствование и заповеди не могут обладать «принудительным характером» [Остроумов, 1893, I, 25]. Нравственность — вопрос исключительно совести, внутреннего голоса. Нарушение или пренебрежение церковными правилами или канонами относится к области церковной дисциплины («внешний» духовный суд). С точки зрения М. А. Остроумова, церковный суд являлся «внешним» наказанием, с помощью которого, в частности, осуществлялось лишение церковных прав и ограничение привилегий. Церковные прещения могли привести к утрате высокого иерархического положения и особого статуса в Церкви [Остроумов, 1893, I, 25]. Таким образом, церковный суд существовал в специфическом церковно-правовом поле, основанном на действии древних правил и канонов.

Дореволюционные канонисты ожидали реформирования системы церковного суда, возлагая надежды на судебную реформу 1860-х гг., учитывая фундаментальные сдвиги, произошедшие после нее [Белякова, 2004, 85]. Соответственно, работы, посвященные возможному реформированию духовно-судебной системы, появились лишь с 1860-х гг. и были связаны с реальными изменениями в государственном судопроизводстве. Так, обзорная работа «Обзор истории русского права» М. Ф. Владимирского-Буданова [Владимирский-Буданов, 1915] отражает общую историю отечественного права, в частности затрагивая тематику церковного права и отмечая решающую и традиционную роль православия в формировании российского законодательства. Автор констатирует различение компетенций гражданского и церковного производства, усилившееся в послепетровский период.

Анализ деятельности «Комитета для преобразования духовно-судебной части» предпринял один из его участников, А. Ф. Лавров-Платонов[2] в работе «Предполагаемая реформа церковного суда» [Лавров-Платонов, 1874], в которой представлен объемный отчет, отражающий результаты деятельности «Комитета…», и проанализирован финальный документ, описавший все положительные стороны деятельности «Комитета…» («Проект преобразования духовно-судебной части»). Поскольку А. Ф. Лавров-Платонов был одним из разработчиков проекта, можно считать, что на тот момент он являлся одним из ведущих специалистов в области церковного суда. А. Ф. Лавров-Платонов являлся ревностным апологетом инстанции епископского суда, отвергавшим роль и судебные функции духовных консисторий. Под реформой духовно-судебной системы он понимал конкретное ведомственное улучшение как часть общих преобразований государственного судопроизводства. Изменения церковного суда рассматривались им с точки зрения господствующих тенденций к унификации гражданского суда Российской империи [Лавров-Платонов, 1874, 172]. Это была стратегическая причина необходимости реформы духовно-судебной системы. Также А. Ф. Лавров-Платонов находил огромное количество незначительных, но заметных недостатков, которые можно было искоренить государственными

[2] Впоследствии архиепископ Литовский и Виленский Алексий.

преобразованиями: тяжеловесные и неудобные инстанции церковного суда, бюрократический и чрезмерно формальный характер духовного судопроизводства и т. д. [Лавров-Платонов, 1874, 172].

В целом работу А. Ф. Лаврова-Платонова можно назвать образцовой для тех времен по указанной тематике. Многие канонисты, обращаясь к проблеме церковного суда, ссылались на данное исследование. Отметим, что документ «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе» (Отзывы епархиальных архиереев, 2004) через четверть века напоминал о проблеме преобразований церковно-судебной системы с помощью многочисленных цитат из исследования А. Ф. Лаврова-Платонова. Апология канонического характера церковного суда (основная идея А. Ф. Лаврова-Платонова) являлась лейтмотивом большинства отзывов правящих архиереев (Отзывы епархиальных архиереев, 2004, 40). Более того, многие из отечественных канонистов стали дорабатывать его церковно-правовые идеи. Так, И. С. Бердников довольно оригинально адаптировал предложенный им проект преобразований церковного суда. Бердников предлагал реструктурировать систему епархиального суда, изъяв судебные функции у духовных консисторий и передав большую их часть «низшей судебной инстанции — Совету благочинных» (см. [Бердников, 1906]). Этот канонист считал для церковного праксиса и сознания неприемлемым формализм и бюрократизм современного ему церковного судопроизводства, поэтому ратовал за переход к гласному и равноправному характеру духовно-судебных процессов [Бердников, 1906, 237]. Аналогичные мысли озвучивал Я. И. Баршев, в своей программной статье «Мнение по вопросу о духовно-судебной реформе» [Баршев, 2012] критиковавший архаичные формы делопроизводства духовных консисторий и устаревшую систему правоприменения (в частности, использование формальных доказательств, см. [Баршев, 2012, 7]).

Также во второй половине XIX в. назрела проблема участия в гражданском суде церковных подразделений и духовенства. Юридическими лицами Свод законов Российской империи (стт. 414, 415, ч. 1, т. X) считал духовные учреждения, архиерейские дома, академии, лавры. Таковые имели право подавать иски по месту хозяйственной деятельности. Клирики, как физические лица, существенным образом ограничивались в гражданском суде в качестве сторон, а также священнослужители как свидетели, учитывая признания, полученные при совершении таинства Исповеди.

Также «Правила о производстве судебных дел, подведомственных земским начальникам и городским судьям», принятые в 1889 г., поднимали тему исполнения священнослужителями роли третейских судей. Н. А. Заозерский посвятил этой проблеме монографическое исследование «Духовное лицо в звании третейского судьи» [Заозерский, 1899], в котором отмечал архаичный характер судопроизводства, касающегося крестьянского сословия. Право, регулирующее деятельность крестьян, отставало от современных ему норм Свода законов Российской империи (т. X) [Заозерский, 1899, 1]. Одним из частных решений улучшения сферы «волостной крестьянской юстиции» [Заозерский, 1899, 2] Н. А. Заозерский считал деятельность сельского священнослужителя в качестве третейского судьи, в данном статусе осуществляющего реальную помощь местным органам юстиции [Заозерский, 1899, 2]. Заозерский отмечал, что звание третейского судьи было доступно всем сословиям Российской империи еще в 1831 г.: «Положение о третейских судах» было Высочайше утверждено и вошло в Свод законов Российской империи. Таким образом, с 1830-х гг. священнослужители могли нести еще одну важную социальную функцию для сельского населения, выполняя роль третейского судьи [Заозерский, 1899, 49]. К сожалению, данное исследование осталось незамеченным, более того, проигнорированным государственными органами юстиции.

Деятельность Предсоборного присутствия, вызванная революционными настроениями 1905 г. и скорым ожиданием созыва Поместного Собора, вновь оживила интерес к реформированию духовно-судебной системы и к проблематике взаимодействия церковного и гражданского суда (возможность участия священнослужителей в процессуальной сфере светского судопроизводства).

Предсоборное присутствие, тематически разделив свою деятельность на отделы, пыталось отразить в своей работе весь спектр церковно-общественных проблем. Проблематика реформы духовно-судебной системы обсуждалась в рамках третьего отдела. Центральным стал вопрос, связанный с многочисленными делами семейного права (в частности, оптимизация бракоразводных дел, проблематика смешанных браков как часть государственной вероисповедной политики). Отдел об организации церковного суда действовал весьма плодотворно, и результатом его работы стал проект «Устава об устройстве церковно-судебных установлений» или «Церковный судебник» (Церковный судебник).

«Устав» разграничил сферу компетенции духовно-судебной системы. Подведомственными церковному суду оказывались дела, связанные с представителями Русской Православной Церкви (клирики и монашествующие). Также в компетенцию церковного суда входили «дела о расторжении браков и о признании браков незаконными и недействительными; дела об удостоверении событий рождения, бракосочетания и смерти; дела по спорам имущественным» (Церковный судебник, 2). «Устав» обращался к теме высшей инстанции церковно-судебной власти. Синод должен был организовать Судебное присутствие, состоящее из семи членов, которое бы наделялось высшей судебной властью.

Особо отметим, что участники Присутствия большинством голосов высказались против осуществления церковного судопроизводства духовными консисториями, они склонялись к передаче судебных полномочий правящим архиереям, которые могли делегировать часть их более низшим судебным инстанциям (Совет благочиния) [Красножен, 1909, 39].

Однако реального реформирования церковного судопроизводства в то время не последовало по причине политической реакции. Н. С. Суворов так характеризовал состояние бракоразводных дел в предвоенный период: «Консисторская практика русской юридической науке неизвестна» [Суворов, 1908, 7]. Действительно, деятельность духовных консисторий оставалась «темным местом» для светской юриспруденции. Специалисты в области семейного права могли знакомиться в консисторских архивах с документами бракоразводных дел лишь по прошествии многих лет. Н. А. Заозерский специфику церковного суда видел не в уникальности церковно-правового происхождения, а напротив, в работе духовно-судебной системы он видел очень мало эксклюзивного и специфически церковного: «Суд ведомственный, скопированный с административного гражданского процесса очень старого типа» [Заозерский, 1911, 26]. М. И. Горчаков в своих лекциях по церковному праву [Горчаков, 1899] обращал внимание на внутреннее единство церковной и светской систем права Российского государства, обосновывая такое единство схожими характеристиками церковного и государственного управления (принципы иерархизма и централизма, субординация и сословная система) [Горчаков, 1899, 204]. Протоиерей В. Г. Певцов характеризовал роль духовно-судебной системы двояким образом: как нравственно-духовное воздействие через церковное покаяние и как «внешнее проявление акта наказания виновных компетентными органами» (см. [Певцов, 1914]).

Протоиерей Владислав Цыпин в наши дни иначе рассматривает церковный суд, чем делали это дореволюционные канонисты. Он характеризует современную духовно-судебную систему как корпоративный орган, распространяющий свое действие на клир и мирян [Цыпин, 1996, 315]. Это объясняется фундаментальным различием правового статуса Русской Православной Церкви в дореволюционный период и в современной постсоветской России. Во-первых, в настоящее время число воцерковленных христиан, фактически, а не номинально принадлежащих Церкви, не так значительно, как до революции. Во-вторых, сама реализация церковного судопроизводства не так эффективна, как в период самодержавия, в том числе ввиду отсутствия соответствующей инфраструктуры, схожей с дореволюционной (духовные консистории как чиновничьи аппараты и бюджетные организации Российской империи). В-третьих, наказания сегодня не имеют карательного характера, но, напротив,

санкции имеют нравственно-исправительное значение и связаны с осознанием провинившимся греховности собственных проступков, неправильности нарушения древних канонических норм.

Заключение

Таким образом, дореволюционные историко-правовые и канонические монографии, посвященные функционированию духовно-судебной системы Русской Православной Церкви, были не «кабинетными» исследованиями, которые, как правило, отправлялись «в стол» или оставались достоянием пыльных полок провинциальных библиотек, но, напротив, являлись значимым рефлектирующим голосом духовно-академического сообщества. Это были объемные комментарии или критические размышления ведущих правоведов и авторитетных канонистов по поводу будущих преобразований церковного судопроизводства.

Спектр суждений относительно возможности реформы духовного суда был многообразен, но при этом всех исследователей объединяла идея реформирования, основывающаяся на канонических началах Вселенской Церкви. Дореволюционные правоведы видели в реформе церковного суда возможность унифицировать судопроизводство на основании текущего состояния гражданского суда Российской империи. Многими канонистами критиковалось осуществление церковного судопроизводства духовными консисториями по причине их устаревшего делопроизводства и формалистского характера (А. Ф. Лавров-Платонов). Предлагалось передавать судебные полномочия епископскому суду и инстанции Совета благочинных (И. С. Бердников). Многие канонисты отмечали крайнюю запутанность бракоразводных процессов, осуществляемых духовными консисториями (Н. С. Суворов).

В период первой русской революции (1905) одной из самых популярных тем был созыв Поместного Собора. Многими канонистами (например, Н. А. Заозерским) и правящими архиереями (см. (Отзывы епархиальных архиереев)) последний рассматривался как высшая судебная инстанция. Предсоборное присутствие силами ведущих специалистов в области церковного суда (М. И. Горчаков и Ф. И. Титов, Н. С. Суворов, Н. А. Заозерский, М. Е. Красножен) составило проект «Устава об устройстве церковно-судебных установлений» («Церковный судебник»). Церковный судебник должен был стать теоретической основой для будущих церковно-правовых решений Поместного Собора.

В наши дни взаимодействие светского и церковного права имеет парадоксальный характер. Новая редакция ст. 148 Уголовного кодекса Российской Федерации «Нарушение права на свободу совести и вероисповеданий», где говорится об «оскорблении религиозных чувств верующих», в действительности возвращает нас в дореволюционную судебную практику, где фигурируют «правонарушения против веры и нравственности». При этом отметим, что правоприменение осуществляется уже без обращения к институции церковного суда, силами исключительно светских правоохранительной и судебной систем. Таким образом, в последнее время российское законодательство движется в русле дореволюционной вероисповедной политики Российской империи (уголовные правонарушения против веры и нравственности), однако осуществляется оно с игнорированием правового статуса духовно-судебной системы Русской Православной Церкви, в духе советского законодательства и «Декрета об отделении церкви от государства» от 1918 г.

Источники и литература

Источники

1. Временное положение о церковном судопроизводстве для епархиальных судов и епархиальных советов, выполняющих функции епархиальных судов (Москва, 2004 г.). // Официальный сайт Московского патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/418932.html (дата обращения: 28.01.2022).

2. Отчет обер-прокурора (1910) — Всеподданнейший отчет Обер-Прокурора Святейшего Правительствующего Синода за 1905–1907 гг. СПб., 1910.

3. Комиссия Высочайше утвержденного Предсоборного совещания при Святейшем Синоде. Церковный судебник. Б./м., б./г.

4. Отзывы епархиальных архиереев (2004) — Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2004. Ч. 1. 1040 с. (Материалы по истории Церкви. Кн. 33).

5. Сборник государственных знаний (1875) — Сборник государственных знаний / Под ред. В. П. Безобразова, действительного члена Императорской Академии наук, при ближайшем содействии проф.: М. И. Горчакова, А. Д. Градовского [и др.]. СПб.: Д. Е. Кожанчиков, 1875. Т. 2. С. 223–270.

6. Устав 2000 г. — Устав Русской Православной Церкви принят на Архиерейском Соборе 2000 г. // Официальный сайт Московского патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/419782 (дата обращения: 28.01.2022).

7. Устав 2000 г. с последующими дополнениями — Устав Русской Православной Церкви принят на Архиерейском Соборе 2000 г. // Официальный сайт Московского патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/ (дата обращения: 28.01.2022).

8. Устав духовных консисторий (1843) — Устав духовных консисторий. СПб.: Синодальная типография, 1843.

9. Устав духовных консисторий (1883) — Устав духовных консисторий. СПб., 1883.

Литература

10. Балакай (2020) — *Балакай А., прот.* Дискуссия на Всероссийском Поместном Соборе 1917–18 гг. о духовном суде. Постановка проблемы // Христианское чтение. 2020. № 1.

11. Барсов (1870) — *Барсов Т. В.* О духовном суде // Христианское чтение. 1870. № 9. С. 462–510; № 10. С. 587–626.

12. Барсов (1871) — *Барсов Т. В.* Процессы духовного суда в древней Вселенской Церкви // Христианское чтение. 1871. № 8. С. 243–303.

13. Баршев (2012) — *Баршев Я. И.* Мнение по вопросу о духовно-судебной реформе. М.: Книга по требованию, 2012. 22 с.

14. Белякова (2004) — *Белякова Е. В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2004. 664 с.

15. Белякова (2005) — *Белякова Е. В.* Церковный суд: нерешенные проблемы // НГ-Религия. 2005. 19 января.

16. Бердников (1906) — *Бердников И. С.* К вопросу о реформе епархиального управления и суда. Казань: Центр. Тип., 1906. 249 с.

17. Бердников (2012) — *Бердников И. С.* Церковное право как особая самостоятельная правовая область и его отношение к общей системе права. М.: Книга по требованию, 2012. 31 с.

18. Варьяс (1995) — *Варьяс М.* Церковное право как корпоративная правовая система: Опыт теоретико-правового исследования // Правоведение. 1995. № 6. С. 76–85.

19. Владимирский-Буданов (1915) — *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории русского права / [Соч.] Проф. М. Ф. Владимирского-Буданова. 7-е изд. Пг.: Киев: Н. Я. Оглоблин, 1915. [2], VI, VI, [2], 699 с.

20. Волужков (2018) — *Волужков Д. В.* К вопросу об основаниях церковного судопроизводства: на примере «Положения о церковном суде Русской Православной Церкви» от 2008 г. // Христианское чтение. 2018. № 3.

21. Волужков (2019) — *Волужков Д. В.* Профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии Т. В. Барсов о реформе духовного суда Русской Церкви (на материале статей в журнале «Христианское чтение» 1870–73 гг.) // Христианское чтение. 2019. № 1.

22. Гайденко (2019) — *Гайденко П. И.* Несостоявшаяся реформа церковных судов в России в конце XIX века в понимании петербургских учёных (отзыв на статью Д. В. Волужкова… // Христианское чтение. 2019. № 5.

23. Гайденко (2020а) — *Гайденко П. И.* О праве суда над епископатом на Руси (XI–XIII вв.). Постановка проблемы // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 90–108.

24. Гайденко (2020б) — *Гайденко П. И.* О праве суда над духовенством и монашеством на Руси (XI–XIII вв.). Постановка проблемы // Христианское чтение. 2020. № 2. С. 109–120.

25. Горчаков (1899) — *Горчаков М. И.* Лекции по церковному праву проф. Горчакова, чит. в С.-Петербургском университете в 1898/9 ак. г. СПб.: Изд. студ. К-го и Р-ова, 1899. 472 с.

26. Григоровский (1898) — *Григоровский С. П.* Причины и последствия развода и бракоразводный процесс на суде духовном. СПб., 1898. 92 с.

27. Заозерский (1878) — *Заозерский Н. А.* Церковный суд в первые века христианства. Кострома: Тип. Андроникова, 1878. 353 с.

28. Заозерский (1899) — *Заозерский Н. А.* Духовное лицо в звании третейского судьи. Свято- Троицкая Сергиева лавра, 1899. 59 с.

29. Заозерский (1911) — *Заозерский Н. А.* Церковь и Государство. Сергиев Посад, 1911.

30. Иоанн Соколов (1851) — *Иоанн (Соколов), архим.* Опыт курса церковного законоведения. СПб.: Тип. Фишера, 1851. 551 с.

31. Красножен (1900) — *Красножен М. Е.* Очерки истории церковного права. Юрьев, 1900.

32. Красножен (1909) — *Красножен М. Е.* Новейшее законодательство по делам православной русской церкви // Ученые Записки Юрьевского Университета. 1909. № 8.

33. Лавров-Платонов (1874) — *Лавров-Платонов А. Ф.* Предполагаемая реформа церковного суда / [От издателя: Н. Елагин]. 2-е изд., доп. СПб.: Тип. Ф. С. Сущинского, 1874 (обл. 1873). Вып. 1. VIII, 458 с.

34. Марк Святогоров (2019) — *Марк (Святогоров), иером.* Роль и значение презумпции невиновности в светском и церковном суде // Вестник Исторического общества. 2019. № 1 (3).

35. Оспенников (2019) — *Оспенников Ю. В.* К вопросу о концепции реформы духовного суда Т. В. Барсова. Отзыв на статью Д. В. Волужкова… // Христианское чтение. 2019. № 6.

36. Оспенников, Гайденко (2020) — *Оспенников Ю. В., Гайденко П. И.* Церковный суд на Руси XI–XIV веков. Исторический и правовой аспекты. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2020. 260 с. ISBN 978–5–906627–83–4.

37. Остроумов (1893) — *Остроумов М. А.* Введение в православное церковное право. Харьков: Тип. Губ. Правления, 1893. 672 с.

38. Певцов (1914) — *Певцов В. Г.* Лекции по церковному праву / [Имп. Уч-ще правоведения. СПб.: Типо-лит. С.-Петерб. одиноч. тюрьмы, 1914. 242 с.

39. Соколов (1874) — *Соколов Н. К.* Из лекций по церковному праву / Введение в церковное право. М.: Унив. тип., 1874. [2], 200 с.

40. Суворов (1876) — *Суворов Н. С.* Светское законодательство и церковная дисциплина в России до издания Уложения о наказаниях уголовных и исправительных 1845 года. СПб.: Тип. духовного журнала «Странник», 1876. 46 с.

41. Суворов (1908) — *Суворов Н. С.* Замечания на «Проект положения о поводах к разводу, составленный Особым совещанием при Святейшем Синоде». М., 1908.

42. Суворов (2011) — *Суворов Н. С.* О церковных наказаниях: опыт исследования по церковному праву. Изд. 2-е. М.: URSS: ЛИБРОКОМ, 2011. 337 с.

43. Тарнакин (2019) — *Тарнакин Н. А.* Церковный суд и суд светский: общее и различное в принципах // Вестник Исторического общества. 2019. № 1 (3).

44. Цыпин (1996) — *Цыпин В. А.* Церковное право: Учеб. пособие. [2-е изд.]. М.: Круглый стол по религиоз. образованию в Рус. православ. церкви: Изд-во МФТИ, 1996. 442 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

А. В. Ведяев

Суд над архиереями в новейшей практике Русской Православной Церкви

УДК 271.2-9:2-74:348.58
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_196

Аннотация: В статье ставится задача рассмотрения церковных судов над архиереями, состоявшихся в период с 1989 г. по настоящее время. Актуальность задачи обусловлена отсутствием анализа соответствия вынесенных судебных решений нормам материального и процессуального церковного права. Используется методология юридического и канонического анализа документов. Новизна исследования заключается в обобщении и систематизации церковно-судебной практики рассматриваемого хронологического периода, что может быть использовано в целях совершенствования церковно-судебных документов и практики их применения. Делаются выводы о соответствии каждого из рассмотренных процессов действующему на тот момент процессуальному церковному праву, с некоторыми незначительными замечаниями. Нормы материального церковного права в целом тоже были соблюдены, однако применение некоторых из них осуществлялось по аналогии либо предусматривало более жесткую санкцию, что свидетельствует об отсутствии единообразия в практике толкования и применения канонов. Отмечается также, что в двух из рассмотренных случаев Высший общецерковный суд впервые с момента создания в 2008 г. работал по первой инстанции, рассматривая дела в отношении архиереев.

Статья написана на основе доклада, сделанного автором на V Барсовских чтениях (Санкт-Петербургская духовная академия, 13.12.2021 г.).

Ключевые слова: каноны, архиереи, церковное право, каноническое право, Устав Русской Православной Церкви, Положение о церковном суде, судопроизводство, церковные наказания, церковный суд, Высший общецерковный суд, Архиерейский собор, история Русской Православной Церкви.

Сведения об авторе: **Алексей Викторович Ведяев**
Кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Самарской духовной семинарии.
E-mail: wedalv@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9395-8741

Для цитирования: Ведяев А. В. Суд над архиереями в новейшей практике Русской Православной Церкви // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 196–212.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Alexey V. Vedyaev

Trial of Bishops in the Recent Practice of the Russian Orthodox Church

UDK 271.2-9:2-74:348.58
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_196

Abstract: The article sets the task of considering church trials of bishops that took place in the period from 1989 to the present. The relevance of the task is due to the lack of analysis of the compliance of the court decisions with the norms of substantive and procedural church law. The methodology of legal and canonical analysis of documents is used. The novelty of the study lies in the generalization and systematization of the ecclesiastical judicial practice of the chronological period under consideration, which can be used to improve ecclesiastical judicial documents and the practice of their application. Conclusions are drawn about the correspondence of each of the considered processes to the procedural church law in force at that time, with some minor remarks. The norms of substantive ecclesiastical law as a whole were also observed, however, the application of some of them was carried out by analogy or provided for a more stringent sanction, which indicates a lack of uniformity in the practice of interpreting and applying the canons. It is also noted that in two of the cases considered, the Supreme General Church Court, for the first time since its creation in 2008, worked at first instance, considering cases against bishops.

The article was written on the basis of a report made by the author at the 5th Barsov Readings (St. Petersburg Theological Academy, December 13, 2021).

Keywords: canons, bishops, ecclesiastical law, canon law, Statute of the Russian Orthodox Church, Regulations on the Church Court, legal proceedings, ecclesiastical punishments, ecclesiastical court, Supreme Church Court, Council of Bishops, history of the Russian Orthodox Church.

About the author: **Alexey Viktorovich Vedyaev**
Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Church and Practical Disciplines of the Samara Theological Seminary.
E-mail: wedalv@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9395-8741

For citation: Vedyaev A. V. Trial of Bishops in the Recent Practice of the Russian Orthodox Church. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 196–212.

1. Введение

Случаи церковного суда над архиереями нечасто случались в истории Русской Православной Церкви. Однако на протяжении последних 30 лет такие прецеденты бывали неоднократно. В период с 1989 по 1997 г. были осуждены некоторые украинские раскольники, самый видный из которых — бывший киевский митрополит Филарет (Денисенко). Спустя немногим более 10 лет, в 2008 г., состоялся суд над чукотским епископом Диомидом (Дзюбаном). А еще спустя практически такой же промежуток времени, в 2020–2021 гг., — над тремя архиереями — еп. Флавианом (Митрофановым), еп. Игатием (Бузиным) и еп. Игнатием (Тарасовым). Несмотря на широкое информационное освещение этих событий, в научной литературе отсутствует должная церковно-правовая оценка материальных и процессуальных аспектов этих судебных деяний, особенно в отношении последнего случая. В связи с этим рассмотрение данных вопросов представляется важным и актуальным, в т. ч. в целях систематизации и обобщения судебной практики, что может быть полезным в вопросах совершенствования правоприменения.

2. Суд над украинскими раскольниками

Закат советской эпохи был ознаменован возобновлением сепаратистских тенденций на Украине, сказавшихся и на церковной жизни. Они привели к появлению и формированию двух раскольничьих группировок — Киевский патриархат и Украинская автокефальная православная церковь.

В ноябре 1989 г. определением Священного Синода (Определения Священного Синода от 14.11.1989) был совершен суд над еп. Иоанном (Боднарчуком). В мотивировочной части решения были приведены следующие факты. Бывший житомирский епископ Иоанн (Боднарчук) в последние месяцы постоянно подавал прошения о переводе его в Закарпатье, ссылаясь на проблемы со здоровьем. 13.09.1989 г. Синод почислил его на покой для лечения, однако вскоре он заявил о полном выздоровлении, в связи с чем решением Синода от 03.10.1989 г. был обязан предоставить медицинское заключение об этом. 09.10.1989 г. он предоставил такую справку, а 22.10.1989 г. самовольно отслужил литургию в Львовской епархии, совершил диаконскую хиротонию и объявил себя первоиерархом Украинской автокефальной апостольской православной церкви греко-украинского обряда. 01.11.1989 г. он отправил телеграмму в патриархию о выходе из состава Русской Церкви. Многочисленные увещания не имели результата, об отказе прибыть на синодальное заседание он сообщил двумя телеграммами.

Резолютивной частью синодального решения со ссылкой на каноны еп. Иоанн был лишен сана и монашества, с дальнейшим именованием его Василием Николаевичем Боднарчуком. Каноны приведены следующие (каноны приводятся по изданию: Книга правил, 2004): 13-е и 15-е правила Двукратного Собора, 6-е правило II Вселенского Собора, 10-е и 38-е правила Карфагенского Собора, 5-е правило Антиохийского Собора. Сущность этих правил показана в табл. 1. Как видно, большинство из них относятся к диаконам и пресвитерам, поэтому здесь должны пониматься по аналогии, при этом 10-е правило Карфагенского Собора подразумевает анафематствование таких лиц. Прямо про архиереев сказано лишь в 15-м правиле Двукратного Собора и 38-м правиле Карфагенского Собора, однако санкция последнего не совсем понятна. По толкованиям еп. Никодима (Милаша), имеется в виду потеря права апелляции (Правила Православной Церкви, 2008, 178). Правило II Вселенского Собора распространяется на всех членов Церкви, но санкцию устанавливает в зависимости от выдвинутого обвинения. Практически все правила посвящены учинению раскола. Следует отметить также, что по общеюридическим представлениям аналогия в уголовном праве не применяется, что свойственно для всех современных демократических правовых систем, поскольку уголовное законодательство исходит из идеи о том,

что преступлением является только то, что прямо и заранее указано в уголовном законе [Матузов, Малько, 2004, 342–343]. Право церковных наказаний можно считать церковным аналогом светского уголовного права.

Таблица 1

Каноны, нарушение которых вменялось еп. Иоанну

Канон	Содержание канона
6-е правило II Вселенского Собора	Клевещущий на епископа должен понести то наказание, которому был бы подвергнут осужденный
5-е правило Антиохийского Собора	Лишение сана диакона или пресвитера, поставившего свой жертвенник после того, как не послушает двукратного призывания
10-е правило Карфагенского Собора	Анафема пресвитеру, осужденному епископом и воздвигшему свой алтарь
38-е правило Карфагенского Собора	Епископ или клирик, отлученный от общения и приступающий к нему, «признаваем был произнесшим сам на себя приговор осуждения» (по толкованиям, теряет право апелляции)
13-е правило Двукратного Собора	Лишение сана диакона или пресвитера, прекративших общение со своим епископом и не поминающих его
15-е правило Двукратного Собора	Лишение сана пресвитера, епископа и митрополита за прекращение общения с патриархом и прекращение его поминовения

Последующая судьба бывшего архиерея раскрывается в иных документах Русской Православной Церкви. В Определениях Архиерейского Собора июня 1992 г. (Определение Архиерейского Собора от 11.06.1992, р. III) было отмечено, что он обратился с покаянным прошением о возвращении в Церковь. Решением Собора стала передача вопроса Священному Синоду. В июне 1993 г. последним вынесено решение (Определения Священного Синода от 11.06.1993) о передаче этого дела на Поместный Собор. Аргументация была следующей: его судьбу рассмотрел Архиерейский Собор, а такие решения может пересматривать лишь вышестоящий орган — Поместный Собор. Последнего осужденный так и не дождался. Вскоре он примкнул к Киевскому патриархату, а 9 ноября 1994 г. погиб в автомобильной аварии [Боднарчук, 2001, 561].

Действующий в тот период Устав об управлении Русской Православной Церкви 1988 г. (Устав об управлении, 1988) устанавливал следующую подсудность дел в отношении архиереев: Синод рассматривал их в первой инстанции (п. «а» ст. 32 гл. 5), Архиерейский Собор — во второй и последней (п. «а» ст. 7 гл. 3); Поместный Собор рассматривал в последней инстанции дела, переданные Архиерейскими Соборами для окончательного разрешения (ст. 7 гл. 2). Кроме того, по нормам Устава Архиерейский Собор работал в период между Поместными Соборами на основе подотчетности, последний утверждал решения первого (п. «е» ст. 5 гл. 2, ст. 2 гл. 3). Т. о., процессуальные нормы были полностью соблюдены на всех этапах рассмотрения дела.

Суд над киевским митрополитом Филаретом (Денисенко) осуществлялся Архиерейскими Соборами июня 1992 г. и февраля 1997 г. До этого вопрос в отношении него был рассмотрен Архиерейским Собором весны 1992 г. В его Определениях (Определение Архиерейского Собора от 02.04.1992) говорится о рассмотрении обращения

епископата Украинской Церкви о даровании ей автокефалии, в связи с чем этот вопрос переносится на ближайший Поместный Собор, а с митр. Филарета берется заверение, что он подаст в отставку с должности предстоятеля Украинской Церкви, взамен ему будет гарантировано служение на другой украинской кафедре.

Дальнейшие события раскрываются в Определениях Архиерейского Собора июня 1992 г. (Определения Архиерейского Собора от 11.06.1992, р. I). После возвращения в Киев с Собора весной 1992 г. митр. Филарет заявил об оказанном на него давлении, в связи с чем признал сделанное им на Соборе заявление недействительным. 30 мая собрание архиереев, клириков и мирян Украинской Церкви, прошедшее в г. Житомире, квалифицировало это как клятвопреступление. Состоявшееся 6–7 мая заседание Синода Русской Церкви предписало ему в срок до 15 мая созвать Собор Украинской Церкви и подать в отставку, запретило совершать хиротонии и принимать административные решения, объявило недействительными все его прещения, наложенные за поддержку решений Архиерейского Собора. 21 мая того же года синодальным решением было поручено старейшему по архиерейской хиротонии архиерею Украинской Церкви митрополиту Харьковскому и Богодуховскому Никодиму (Руснаку; †15.09.2011) провести Собор этой Церкви, возложив на него исполнение обязанностей ее предстоятеля. Все эти решения были официально отвергнуты митр. Филаретом. Собор состоялся в Харькове 27–28 мая. На нем митр. Филарет был запрещен в служении до решения Архиерейского Собора Кириархальной Церкви, а на его должность был избран митрополит Ростовский и Новочеркасский Владимир (Сабодан; †05.07.2014). Несмотря на это, митр. Филарет продолжил свою деятельность, в т. ч. рукополагал совместно с почаевским епископом Иаковом новых архиереев. Резолютивной частью рассматриваемого решения дело митр. Филарета было решено рассмотреть тем же Собором.

Судебное деяния Собора (Судебное деяние, 1992) говорит о заслушивании заявления (Заявление, 1992) епископата Украинской Церкви, обвинившего митр. Филарета в ряде церковных правонарушений (в мотивировочной части деяния они продублированы, но без ссылок на каноны). Решение Собора следующее: за допущенные правонарушения (вновь перечислены, со ссылками на каноны) лишить митр. Филарета сана (п. 1), считать незаконными все совершенные им рукоположения (начиная с 27 мая — даты запрещения в служении) и наложенные прещения на клириков и мирян (с 6 мая — даты отстранения от должности) (п. 2), лишить сана почаевского епископа Иакова (Панчука) в связи с соучастием в незаконных деяниях митр. Филарета.

Состав и сущность канонов, послуживших основаниями для суда, приведены в табл. 2. Всего в резолютивную часть вошло 7 канонов, два из них совпадают с использованными в деле еп. Иоанна.

Таблица 2

Каноны, нарушение которых вменялось митр. Филарету

Упомянуты в Заявлении	Упомянуты в решении Собора	Содержание канона
Жестокое и высокомерное отношение к духовенству и архиереям (27-е апостольское правило)		Лишение сана епископов, пресвитеров и диаконов, бьющих верных
Сомнительная личная жизнь (3-е правило I Вселенского Собора, 5-е правило Трулльского Собора)		Запрет епископам, пресвитерам и диаконам иметь в доме женщину (кроме матери, сестры или тетки), без санкции (правило I Вселенского Собора); Извержение лиц священного сана, имеющих в доме женщину (правило Трулльского Собора)

Клятвопреступление (25-е апостольское правило)		Лишение сана епископа, пресвитера и диакона, обличенных в блудодеянии, клятвопреступлении и воровстве
Клевета на решения Архиерейского Собора (6-е правило II Вселенского Собора)[1]		Клевещущий на епископа должен понести то наказание, которому был бы подвергнут осужденный
Рукоположения без наличия полномочий (28-е апостольское правило, 88-е правило свт. Василия Великого)	Упомянуто только 28-е апостольское правило, не упомянуто 88-е правило свт. Василия	Отлучение от Церкви епископов, пресвитеров и диаконов за служение после лишения сана
–	Единоличное присвоение себе соборной власти — угрозы применения прещений к участникам Харьковского Собора (без ссылки на каноны, упомянуто в мотивировочной части решения, в резолютивную часть не вошло)	–
Учинение раскола (15-е правило Двукратного Собора)	Уточнено — рукоположение и назначение епископов на кафедры	Лишение сана пресвитера, епископа и митрополита за прекращение общения с патриархом и прекращение его поминовения

В целом материальные нормы в судебном решении были соблюдены. Не совсем ясна ссылка на 28-е апостольское правило, поскольку на момент вынесения судебного решения митр. Филарет еще не был лишен сана. Нарушение двух из упомянутых канонов в свое время вменялось еп. Иоанну (Боднарчуку) — правил Двукратного Собора и II Вселенского Собора, последнее, как было отмечено, не имеет четкой санкции. В отношении еп. Иакова (Панчука) не были указаны нарушенные им каноны.

Процессуальные нормы в целом тоже можно считать соблюденными. По действующему тогда Уставу 1988 г. (с поправками 1990 г.) Архиерейский Собор помимо указанного выше полномочия рассматривать по второй и последней инстанции дела в отношении архиереев (п. «а» ст. 7 гл. 3) наделялся также правом рассмотрения дел, предварительно изученных Синодом и переданных ему (п. «б» указанной статьи). Со времен суда над еп. Иоанном процессуальное право не поменялось, поскольку поправки, внесенные в Устав в 1990 и 1994 гг., не затронули церковно-судебную сферу, за исключением наделения функциями судов Синодов Экзархатов (Украинская Церковь с октября 1990 г. была самоуправляемой Церковью [Каноническое право, 2009, 253]). Осуждение митр. Филарета можно считать произошедшим по второй инстанции, первой для него фактически стал Собор архиереев Украинской Церкви. В отношении еп. Иакова процессуальные нормы формально соблюдены не были, поскольку дело рассматривалось по первой инстанции, а это должен был делать Синод или же передать его на Архиерейский Собор, однако этого не последовало. В то же время осуждение архиерея собором епископов представляется в целом соответствующим православной экклезиологии и канонике. Налицо также наличие в то время определенных

[1] Заливкой выделены каноны, нарушение которых вменялось еп. Иоанну.

правовых пробелов в вопросах суда над архиереями самоуправляемой Церкви, статус которой был получен Украинской Церковью незадолго до суда над митр. Филаретом.

Архиерейский Собор 1997 г. поставил точку в деле бывшего киевского митрополита. Акт об отлучении его от Церкви (Об отлучении, 1997) в преамбуле констатировал отсутствие покаяния с его стороны, что выразилось в продолжении совершения им «священнодействий», в именовании себя «патриархом Киевским и всея Украины», а также в возведении хулы на архиереев Украинской Церкви. Упоминались и каноны, ставшие основанием для принятых решений: 25-е апостольское правило, 14-е правило Сардикийского Собора, 88-е правило свт. Василия Великого. Далее следовало само решение: анафематствовать монаха Филарета (Михаила Антоновича Денисенко) (п. 1), предупредить о возможности применения аналогичных прещений монахов Иакова (Панчука) и Андрея (Горака) (п. 2), а также иных лиц, вовлеченных в раскол (п. 3), оповестить предстоятелей Православных Церквей о совершенном отлучении (п. 4). Примечательно, что в последнем пункте говорится о «бывшем монахе Филарете».

Упоминаемый в документе монах Андрей (Горак) — бывший епископ Львовский и Дрогобычский, лишенный сана Синодом Украинской Церкви 14.07.1992 г. за то, что примкнул к митр. Филарету (Денисенко) [Горак, 2002, 358–359]. В дальнейшем Русская Православная Церковь не занималась вопросами судьбы монахов Андрея (Горака) (†05.07.2010) и Иакова (Панчука) (†16.03.2004).

Из указанных в документе об анафематствовании канонических норм одно из правил упоминалось и при лишении сана бывшего киевского митрополита (25-е апостольское правило). Другое, как было отмечено, фигурировало в заявлении украинских архиереев (88-е правило свт. Василия), третье стало новым (14-е правило Сардикийского Собора). Последнее говорит о запрещении самостоятельно присваивать себе общение в случае отстранения от него, до пересмотра дела, однако эти нормы приведены в отношении осужденных пресвитеров и диаконов, но не епископов, к тому же в каноне отсутствуют санкции за его нарушение. Впрочем, это не исключает его применение по аналогии и к архиереям. Подобное можно сказать и про 88-е правило свт. Василия, которое говорит об анафематствовании за служение в состоянии запрещения, при этом адресовано пресвитеру. Ни один из приведенных канонов не был упомянут в деле еп. Иоанна (Боднарчука). Это вполне логично, поскольку в том случае вопрос об отлучении от Церкви не ставился.

В отношении процессуальной стороны провозглашенной анафемы справедливо все то, что было упомянуто выше в отношении осуждения еп. Иакова: предварительной передачи дела на Архиерейский Собор не было, пусть и осуждение собором архиереев не противоречило экклезиологии и канонике. Кроме того, подсудимый уже не считался архиереем, поэтому его дело по первой инстанции должно было рассматриваться епархиальным советом (ст. 45 гл. 8 Устава в редакции 1990 г.), с возможностью переноса дела на Архиерейский Собор после предварительного изучения Синодом, по упомянутым выше нормам, однако такого синодального решения тоже не было.

Архиерейский Собор 1997 г. также принял решение о лишении сана трех священников (О лишении сана, 1997)). Эта лица, которые получили сан епископа в различных раскольничьих организациях — Зарубежной Церкви, на тот момент еще не воссоединившейся с Московским Патриархатом (архим. Валентин (Русанцов)), и Киевском патриархате (архим. Адриан (Старина) и игум. Иоасаф (Шибаев)). С точки зрения Русской Православной Церкви они имели пресвитерский сан, в качестве епископов она их никогда не признавала. В связи с этим данное решение рассматриваться не будет.

3. Суд над еп. Диомидом

Архиерейский Собор, состоявшийся в июне 2008 г., принял три важных решения в церковно-судебной сфере. Во-первых, было введено в действие Положение о церковном суде (Положение о церковном суде, 2017). Во-вторых, был образован

Общецерковный суд (с 2017 г. — Высший общецерковный суд). Фактически работать он начал только с 17.05.2010 г., когда состоялось его первое заседание [Первое заседание, 2010, 43]. Во-третьих, был осуществлен суд над Диомидом (Дзюбаном), епископом Анадырским и Чукотским (†20.11.2021).

В соборном решении, вынесенном в отношении архиерея (О деятельности, 2008), раскрывалась сущность вменяемых ему деяний. С января 2007 г. им распространялись письма, смущавшие как верующих, так и нецерковных людей. В них было усмотрено взращивание раскола и противопоставления Церкви с государством и обществом, превышение полномочий епархиального архиерея в связи с обращением ко всей Русской Церкви, клевета на патриарха и архиереев. Подчеркивалось, что все это делалось без любви, но в форме грубых обвинений, а сам архиерей на Собор не явился при отсутствии уважительных причин. Документом упоминается рассмотрение богословско-канонического анализа действий архиерея, представленного Синодальной богословской комиссией. Определением устанавливаются следующие решения: осуждение деятельности еп. Диомида со ссылкой на ряд канонов (п. 1), лишение его сана за клевету на священноначалие и возбуждение раскола (п. 2), введение этого решения в действие ближайшим синодальным заседанием и только в случае отсутствия покаяния (п. 3–5). Кроме того, решением налагались прещения на нескольких клириков, соучаствовавших в деятельности осужденного архиерея.

Документом приведены следующие нарушенные каноны: 34-е апостольское правило, 6-е правило II Вселенского Собора, 13–15 правила Двукратного Собора, 9-е правило Антиохийского Собора. Всего упоминается 6 канонов. Правило II Вселенского Собора и 15-е правило Двукратного Собора упоминались при лишении сана митр. Филарета и еп. Иоанна, 13-е правило Двукратного Собора — только в отношении последнего лица.

Правила апостольское и Антиохийского Собора не являются дисциплинарными. Они устанавливают систему взаимоотношений между епископами и первым из них, причем последнее, как более позднее, называет такое объединение епархий митрополией. Как уже было отмечено, правило Вселенского Собора устанавливает ответственность за клевету на архиерея, правила Двукратного Собора повелевают лишать сана клириков за прекращение поминовения архиерея (13-е) и клириков и архиереев за прекращение поминовения патриарха (15-е). 14-е правило Двукратного Собора устанавливает аналогичное наказание для епископов, прекративших поминать своего митрополита (14-е правило). Правила Двукратного Собора, в отличие от указанных здесь правил апостольских и Антиохийского Собора, уже знают такие понятия, как патриархаты, которые могут включать в себя и митрополии. Поэтому упоминание 13-го и 14-го правил в данном решении выглядит излишне, к тому же 13-е говорит про рядовых клириков. Поэтому понимать эти правила следует по аналогии. В целом следует констатировать соблюдение материальных норм.

Упомянутый богословско-канонический анализ (Богословско-канонический анализ, 2008) подробно анализирует проступки архиерея и, кроме того, указывает на нарушение им Устава в вопросах пределов власти епархиального архиерея, а также канонов, упомянутых позже в вынесенном судебном решении, а также не вошедшее в него 20-е правило Трулльского Собора. Оно говорит о том, что епископ, учащий в чужом городе, не принадлежащем его кафедре, должен перестать быть епископом и совершать пресвитерские дела. По толкованию еп. Никодима (Милаша), в данном случае епископ не теряет сана, но лишь лишается кафедры, становится подчиненным священнослужителем (Правила Православной Церкви, 2008, 494).

Впоследствии Синодом дважды рассматривалась деятельность архиерея. Определением от июня 2008 г. (Определения Священного Синода от 28.06.2008) он был отстранен от управления епархией и запрещен в служении, а окончательное решение перенесено на следующее синодальное заседание (журнал № 56). В октябре 2008 г. (Определения Священного Синода от 06.10.2008) соборное решение о лишении его сана было введено в действие, с констатацией отсутствия покаяния и нежелания

явиться на заседание, несмотря на неоднократные приглашения (журнал № 90). Собором фактически был введен мораторий на его же решение. В целом это неплохая идея, отражающая свойственное христианской традиции терпение, однако институт моратория до настоящего времени отсутствует в действующем праве Русской Православной Церкви.

Процессуальные аспекты суда регламентировались уже упомянутым Положением о церковном суде, принятым тем же Собором 2008 г., а также Уставом 2000 г. (с поправками от 2008 г.) (Устав в редакции 2008 г., 2008), принятого вместо документа 1988 г. Положение (п. 1 ст. 28 в первоначальной редакции), как и аналогичные нормы Устава (ст. 18 гл. 7 в редакции 2008 г.) предусматривали рассмотрение проступков архиереев по первой инстанции в Общецерковном суде. В то же время Положение предусматривало возможность по решению Синода переноса на рассмотрение Архиерейского Собора дел, подсудных нижестоящим судам (п. 2 ст. 31 в первоначальной редакции). Таким решением можно считать синодальное определение от 23.06.2008 г. (Определения Священного Синода от 23.06.2008), передавшее материалы Синодальной богословской комиссии в отношении еп. Диомида на рассмотрение Архиерейского Собора (журнал № 49).

Формально не были соблюдены нормы о создании судебной комиссии Архиерейского Собора, задача которой — анализ обстоятельств дела (ст. 32 Положения), однако можно считать, что с этой задачей вполне справилась Синодальная богословская комиссия.

Налицо некоторая коллизия норм в следующем вопросе. По Положению Архиерейский Собор может принять собственное решение по делу (п. 1 ст. 59 в первоначальной редакции, ст. 60 в измененной). В то же время Устав подразумевает применение наказания в виде лишения сана патриархом или епархиальным архиереем с последующим утверждением патриархом (ст. 5 гл. 7 действующей на тот момент редакции). В силу православной экклезиологии и каноники соборная власть выше патриаршей, к тому же патриарх является председателем этого органа. Таким образом, эту двусмысленность в Уставе и в Положении весьма желательно устранить.

4. Суд над тремя епископами

В период с марта 2020 г. по март 2021 г. был осуществлен церковный суд над тремя епископами — Череповецким и Белозерским Флавианом (Митрофановым) (Вологодская митрополия), Костомукшским и Кемским Игнатием (Тарасовым) (Карельская митрополия) и Армавирским и Лабинским Игнатием (Бузиным) (Кубанская митрополия).

Подробности осуждения еп. Флавиана (Митрофанова) изложены в судебном решении, вынесенном в декабре 2020 г. (Судебное определение, 2020). В его мотивировочной части приводятся следующие сведения (п. 1): 20.03.2020 г. архиерей обратился с прошением об уходе на покой по состоянию здоровья, однако патриаршим указом от 31.03.2020 г. обязывался передать епархиальные дела вологодскому митрополиту Игнатию, после чего находиться в Павло-Обнорском монастыре до рассмотрения вопроса о его уходе на покой. Синодальным решением от 25.08.2020 г. еп. Флавиан был освобожден от управления епархией и оставлен в указанном монастыре до рассмотрения дела Высшим общецерковным судом. Заседание Синода от 08.12.2020 г. постановило следующее: запретить еп. Флавиана в служении без права ношения знаков архиерейского достоинства, разрешить покидать упомянутый монастырь в крайних случаях и с благословения вологодского митрополита. Далее мотивировочная часть рассматриваемого документа указывает следующие дисциплинарные нарушения архиерея: создание в Череповецкой епархии в период управления ею обманной деятельности для получения личных доходов с приходов и прихожан (п. 1), неоднократное самовольное оставление монастыря, назначенного для пребывания, а впоследствии отъезд в Великобританию (п. 2), глубокое нравственное падение (п. 3). Сущность последнего в документе не раскрывается.

В резолютивной части документа отмечено следующее: констатируется несовместимость со священным саном действий подсудимого (п. 1), со ссылкой на каноны он объявляется лишенным сана, с возможностью обжалования Архиерейскому Собору (п. 2), бывший архиерей призывается к раскаянию (п. 3). В последнем пункте об осужденном говорится уже как о простом монахе. Каноны, в нарушении которых он был признан виновным, — 25-е и 42-е апостольские правила. Первое использовалось в обоих судах над митр. Филаретом. Однако, вероятно, используются разные запреты, установленные этим каноном. В данном случае это наверняка нарушения в личной жизни, в деле митр. Филарета это клятвопреступление. Второе правило устанавливает для епископов, священников и диаконов ответственность в виде лишения сана за пьянство и игру.

В данном деле нормы материального церковного права были соблюдены. С точки зрения процессуального права, как уже отмечалось, дела в отношении архиереев рассматривались в первой инстанции в Высшем общецерковном суде. Со времен суда над еп. Диомидом были внесены поправки в Устав и в Положение о церковном суде. Действующая редакция Устава (с поправками от 2017 г.) (Устав в редакции 2017 г., 2017) содержала те же нормы, что и предыдущие, изменилась лишь их нумерация (ст. 18 гл. 9), нормы Положения (в редакции 2017 г.) в этом вопросе не менялись. Упомянутое судебное решение в преамбуле ссылается на нормы Положения о том, что судебная власть в Русской Церкви принадлежит Архиерейскому Собору, а также патриарху совместно с Синодом, которая делегируется Высшему общецерковному суду (п. 1 ст. 3). Видимо, это замечание сделано именно для того, чтобы объяснить рассмотрение дела Синодом, а не судебным органом. При формальном неполном соблюдении действующего церковного права порядок произведенного суда все же соответствует церковной экклезиологии и канонике, а приведенная несколько натянутая аргументация все же может быть оправдана условиями пандемии, при которой рассмотрение дела Высшим общецерковным судом было бы затруднительным. Фактически рассмотрение дела было осуществлено в порядке, закрепленном Уставом 1988 г. Впрочем, несмотря на наличие в Уставе 2000 г. норм об отдельных судебных органах, Общецерковный суд был создан лишь в 2008 г., что было отмечено. Поэтому если бы вопрос о суде над епископом возник в период 2000–2008 гг., то он мог быть рассмотрен только Синодом или Архиерейским Собором. Можно вполне согласиться со следующим авторитетным мнением: «Архиерейский Собор 2000 г. отложил образование общецерковного суда до очередного Архиерейского Собора, тем самым сохранив его уставные полномочия до тех пор за судом Синода» [История Русской Церкви, 2006, 681–682].

Временное отстранение от должности либо запрещение в служении патриархом или Синодом предусмотрено п. 2 ст. 33 Положения именно на такой случай: лицо подсудно Высшему общецерковному суду 1-й инстанции, дело может повлечь лишение сана. В то же время возникает коллизия, аналогичная упомянутой в деле еп. Диомида, — по Уставу патриарх утверждает решения о лишении сана, пусть даже он и является председателем Синода.

Возникает вопрос о наличии подсудимого на заседании и о двукратном отложении дела из-за неявки. Сведения об этом не опубликованы в рассматриваемых материалах, но их контекст говорит в пользу отсутствия этого. По нормам Положения (п. 4 ст. 40) при наличии перспективы лишения сана дело в любом случае откладывается до двух раз. Конечно, эти нормы неприменимы к рассматриваемому делу из-за его рассмотрения Синодом, а не судом, однако по справедливости они могли были быть применены по аналогии. Такая норма, вероятно, взята из упомянутого выше 5-го правила Антиохийского Собора, которое, в свою очередь, возможно, является перифразом евангельского отрывка о порядке обличения согрешающего — сначала наедине, потом с двумя или тремя свидетелями, а потом — Церковью (Мф 18:15–17).

Рассмотрение дел в отношении обоих епископов Игнатиев состоялось приблизительно в то же время, что и в отношении еп. Флавиана. В мае 2020 г. указами

патриарха они были отстранены от управления епархиями в связи с поступившими аргументированными сообщениями об их действиях, несовместимых со священством, их дела были переданы в Высший общецерковный суд, а сами они были определены на временное пребывание под наблюдением местных митрополитов — в Краснодаре (еп. Игнатий (Бузин)) и в Петрозаводске (еп. Игнатий (Тарасов)) [Решение Святейшего Патриарха, 2020].

Синодальным решением от августа 2020 г. (Определения Священного Синода от 25.08.2020, журналы № 59 и № 60) устанавливались аналогичные решения, но с пребыванием этих лиц в других местах — соответственно в Свято-Троицком Антониево-Дымском монастыре Тихвинской епархии и Свято-Троицком Трифоновом Печенгском монастыре Североморской епархии.

Судебные заседания состоялись соответственно 02.03.2021 г. и 03.03.2021 г. (Решение от 02.03.2021, Решение от 03.03.2021). Решения вступили в силу со дня утверждения патриархом (со ссылкой на п. 2 ст. 49 Положения) [Утверждение судебного решения, 2021]. В заметке не указана дата утверждения решений, поэтому следует сделать вывод, что это произошло не позднее даты ее опубликования — 08.04.2021 г. Рассматриваемые дела примечательны тем, что это были первые за время существования Высшего общецерковного суда (с 2008 г.) случаи его работы по первой инстанции, в отношении архиереев. Все ранее рассмотренные им дела были по апелляционным заявлениям клириков.

Решения по обоим делам практически идентичные. Их мотивировочная часть и сведения о составе суде не опубликованы. Автором ранее отмечалась эта проблема отсутствия сведений о составе суда, поскольку данный вопрос важен для юридического анализа решения [Ведяев, 2021, 316]. В то же время было отмечено и то, что по Положению для суда над архиереем необходим полный состав Высшего общецерковного суда, в то время как срок полномочий у двух судей, избранных Архиерейским Собором 2016 г., формально истек в феврале 2020 г., однако синодальным решением от августа 2020 г. для них были назначены заместители в связи с невозможностью присутствия на заседаниях из-за эпидемии коронавируса, а в ноябре 2020 г. — заместители для этих заместителей [Ведяев, 2021, 313–314]. В связи с этим состав суда мог быть очень разным.

Обоих епископов признали виновными в поведении, нарушающем каноны и повлекшем расстройство вверенных им епархий (п. 1 обоих документов). Они запрещались в служении без права ношения панагии и архиерейских одежд, при этом перед патриархом и Синодом ходатайствовалось о рассмотрении в будущем их судьбы при наличии покаяния (п. 2 обоих документов), место несения которого поручалось определить патриарху (еп. Игнатию (Тарасову) — по возможности в Челябинской епархии в связи с состоянием здоровья его матери, с должным материальным обеспечением со стороны епархиального архиерея последней) (п. 3). Далее документом цитировались нормы Положения об утверждении решения патриархом и о возможности обжалования Архиерейскому Собору.

В рассмотренных двух делах процессуальные нормы были полностью соблюдены. Материальные нормы, нарушенные осужденными, документом раскрыты — это 25-е апостольское правило (для обоих) и 42-е апостольское правило (только для еп. Игнатия (Тарасова)). Как видно, решение в отношении еп. Флавиана использовало те же каноны (а 25-е правило ранее также использовалось в обоих судах над митр. Филаретом). В связи с этим вызывает некоторое недоумение ссылка на них в рассматриваемых делах, поскольку они подразумевают лишение сана, в то время как обвиняемые были лишь запрещены в служении.

5. Сравнительный анализ судебных решений

Все рассмотренные судебные дела имеют как общие, так и отличительные черты. Это касается как материальных норм, так и процессуальных. Первые не менялись

в охваченный период, однако применялись в каждом случае разные в силу совершения лицами различных правонарушений. Вторые за это время постоянно претерпевали изменения, в первую очередь в вопросе подсудности лиц, при этом часто подразумевали возможность альтернативной подсудности. Поэтому различные дела рассматривали разные органы — Синод (еп. Иоанн, а еп. Флавиан — в виде исключения), Архиерейский Собор (митр. Филарет, еп. Иаков и еп. Диомид) и Высший общецерковный суд (два епископа Игнатия). В табл. 3 приведен сравнительный анализ рассмотренных судебных решений.

Таблица 3

Сравнительный анализ судебных решений

Каноны и их содержание / Архиерей				еп. Иоанн (Боднарчук)	митр. Филарет (Денисенко)		еп. Иаков (Панчук)	еп. Диомид (Дзюбан)	еп. Флавиан (Митрофанов)	еп. Игнатий (Тарасов)	еп. Игнатий (Бузин)
Ап. 25	Блуд, клятвопреступление и воровство	К, Е[2]	И[3]		+[4]	+	Каноны не указаны		+	+	+
Ап. 27	Избиение верных	К, Е	И		+						
Ап. 28	Служение после лишения сана	К, Е	А		+						
Ап. 34	Взаимоотношения епископов с первым из них	Е	–					+			
Ап. 42	Пьянство и игра	К, Е	И						+	+	
I:3	Сожительство с женщиной	К, Е	–		+						
II:6	Клевета на епископа	В	–[5]	+	+			+			
Трул. 5	Сожительство с женщиной	К, Е	И		+						
Антиох. 5	Раскол	К	И	+							
Антиох. 9	Взаимоотношения епископов в митрополии	Е	–					+			
Сард. 14	Служение после запрещения	К	–			+					
Карф. 10	Раскол	П	А	+							
Карф. 38	Служение после запрещения	К, Е	–	+							

[2] Перечислены лица, про которые говорят каноны: Е — епископы, К — клирики, П — пресвитеры, В — все члены Церкви.

[3] Перечислены санкции, установленные канонами: И — извержение из сана, А — анафема.

[4] Заливкой выделены совпадающие элементы строк таблицы.

[5] Наказание, которому подвергся бы обвиняемый.

Двукр. 13	Прекращение поминовения епископа	К	И	+			Каноны не указаны	+			
Двукр. 14	Прекращение поминовения митрополита	Е	И					+			
Двукр. 15	Прекращение поминовения патриарха	П, Е	И	+	+			+			
Вас. 88	Служение после запрещения	П	А			+					
Решение				Лишение сана **и монашества**	Лишение сана	Отлучение, **лишение монашества**	Лишение сана			Запрещение в служении	
Кто рассматривал				Синод	Архиерейский Собор				Синод	Высш. общец. суд	
Дата рассмотрения				14.11.1989 г.	11.06.1992 г.	18–23.02.1997 г.	11.06.1992 г.	27.06.2008 г.	29.12.2020 г.	02.03.2021 г.	03.03.2021 г.

Материальное право в целом было соблюдено во всех рассмотренных решениях, со следующими замечаниями. В отношении еп. Иакова не было указано, нарушение каких именно канонов ему вменяется. В отношении извержения митр. Филарета содержалась ссылка на канон, запрещающий служить после лишения сана, хотя на тот момент у него он еще был (28-е апостольское правило, причем предусматривающее анафематствование), а в решении о его анафематствовании использовались каноны, говорящие про клириков, поэтому фактически применяемые по аналогии (14-е правило Сардикийского Собора и 88-е правило свт. Василия). В отношении еп. Диомида и еп. Иоанна были идентичные ситуации (5-е правило Антиохийского Собора и 10-е правило Карфагенского Собора для первого (предусматривающее анафематствование), 13-е правило Двукратного Собора для обоих). Кроме того, отдельные упомянутые в решениях по делу еп. Диомида каноны не были дисциплинарными и не содержали санкций (34-е апостольское правило и 9-е правило Антиохийского Собора). В отношении обоих епископов Игнатиев использовались каноны, подразумевающие лишение сана, в то время как они были лишь запрещены в служении.

Общие черты использованного в рассмотренных случаях материального права — применение практически во всех случаях (кроме еп. Иоанна и еп. Диомида) 25-го апостольского правила, но, вероятно, подразумевавшего разные запреты из этих канонов в отношении разных лиц. В случаях лишения сана еп. Иоанна, митр. Филарета и еп. Диомида общими были 6-е правило II Вселенского Собора (про клевету)

и 15-е правило Двукратного Собора (про прекращение поминовения патриарха и общения с ним). При осуществлении суда над еп. Диомидом и еп. Иоанном общим было 13-е правило Двукратного Собора (про прекращение поминовения клириками своего архиерея).

Таким образом, еп. Иоанна, еп. Диомида и митр. Филарета обвиняли в создании раскола. Последнего обвиняли еще и в нарушении личной нравственности, такое же обвинение выдвигалось трем епископам в 2020–2021 гг. Во всех случаях применены наказания в виде запрещения в служении или лишения сана, в единичных случаях лица дополнительно были лишены монашества или отлучены от Церкви.

6. Заключение

За период с заката советской эпохи вплоть до настоящего времени можно выделить три волны осуждения архиереев: участвовавших в украинских расколах (1989–1997 гг.), несогласного с отдельными действиями патриарха (2008 г.) допустивших проступки в сфере личной жизни (2020–2021 гг.).

Самым первым осужденным архиереем рассматриваемого периода стал епископ Иоанн (Боднарчук), бывший Житомирский и Овручский, примкнувший к Украинской автокефальной православной церкви. Он был осужден Синодом в ноябре 1989 г., позже его апелляция была передана на Поместный Собор, однако он отказался от своих намерений, а вскоре погиб.

Киевский митрополит Филарет (Денисенко) стал вторым осужденным деятелем украинских расколов. Он был лишен сана Архиерейским Собором июня 1992 г. вместе с одним из его соратников почаевским епископом Иаковом (Панчуком). Впоследствии Архиерейский Собор 1997 г. отлучил от Церкви бывшего монаха Филарета (Денисенко Михаила Антоновича).

Анадырский епископ Диомид (Дзюбан) был лишен сана Архиерейским Собором 2008 г., впервые после принятия Положения о церковном суде, с мораторием, фактически продлившимся до синодального заседания октября 2008 г.

В 2020–2021 гг. произошло осуждение трех архиереев. Епископ Флавиан (Митрофанов) был лишен священного сана синодальным решением, а еще два епископа (костомукшский Игнатий (Тарасов) и армавирский Игнатий (Бузин)) запрещены в служении решением Высшего общецерковного суда, утвержденным патриархом, с возможным пересмотром их дел в будущем. Впервые с момента своего создания в 2008 г. Высший общецерковный суд рассмотрел дела в отношении архиереев, по первой инстанции.

Материальное право в целом во всех рассмотренных делах было соблюдено, однако существовали проблемы в его применении, обусловленные отсутствием единообразия в практике толкования и применения канонов. Существовали следующие проблемы: по аналогии применялись каноны, относящиеся к клирикам (хотя по юридическим представлениям аналогия в уголовном праве недопустима), при этом часто подразумевающие более строгое наказание, использовались каноны, не содержащие санкций. В случаях с обоими епископами Игнатиями наложенные прещения были менее строгими по сравнению с подразумевавшимися канонами. Некоторые каноны были общими для разных групп дел, что можно объяснить схожими проступками. Осужденные за период 1989–2008 гг. в основном обвинялись в создании расколов, а за период 2020–2021 гг. — в нарушении личной нравственности (в этом также обвинялся митр. Филарет). В основном применялось наказание в виде запрещения в служении либо лишения сана, в исключительных случаях дополнительно также в виде лишения монашества или отлучения от Церкви.

Процессуальное право, несколько изменившееся за охваченный период, в целом было соблюдено. Изменения отразились в первую очередь на подсудности дел разным органам. Вызывают некоторые нарекания рассмотрение дел еп. Иакова и митр. Филарета (по вопросу анафематствования) Архиерейским Собором без предварительной передачи дела ему, а также вынесения решения по делу еп. Флавиана Синодом,

а не Высшим церковным судом. Несмотря на формальное противоречие действующим нормам права Русской Православной Церкви, такой порядок в целом отвечает православной экклезиологии и канонике, а в последнем случае аргументация Синода выглядит относительно убедительно и может быть оправдана продолжавшейся эпидемией коронавируса. Суды над украинскими раскольниками выявили существовавший в то время пробел в вопросах подсудности архиереев Самоуправляемой Церкви.

При рассмотрении дела еп. Диомида не создавалась предусмотренная судебная комиссия Собора, ее функцию фактически выполнила Синодальная богословская комиссия. В данном деле также виден пробел в праве Русской Православной Церкви, поскольку по действующим документам решение о лишении сана должен был утверждать патриарх. Аналогичная проблема была в деле еп. Флавиана. Интересна и отсрочка введения в действие соборного решения о лишении сана еп. Диомида, хотя действующее право Русской Церкви до настоящего времени не знает института моратория.

При рассмотрении дел в отношении обоих епископов Игнатиев не были опубликованы сведения о составе Высшего общецерковного суда, однако он мог быть совершенно разным в силу назначения 2020 г. из-за эпидемии коронавируса нескольких заместителей для двух судей, срок полномочий которых формально истек в феврале 2020 г.

В целом следует отметить, что церковно-судебные дела над архиереями в новейшей практике Русской Православной Церкви были нечастыми явлениями, а наложенные рассмотренными решениями прещения стали вынужденной мерой, принятой в связи с исчерпанием иных способов исправления согрешивших.

Источники и литература

Источники

1. Богословско-канонический анализ (2008) — Богословско-канонический анализ писем и обращений, подписанных Преосвященным Диомидом, епископом Анадырским и Чукотским. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/428836.html (дата обращения: 27.01.2022).

2. Заявление (1992) — Заявление епископата Украинской Православной Церкви: Принято 11 июня 1992 г. // ЖМП. Официальная хроника. 1992. № 8. С. 8–9.

3. Книга правил (2004) — Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М.: Русский Хронограф, 2004. 448 с.

4. О деятельности (2008) — О деятельности Преосвященного Диомида, епископа Анадырского и Чукотского: Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 27 июня 2008 г. // ЖМП. 2008. № 8. С. 20–22.

5. О лишении сана (1997) — О лишении сана запрещенных в священнослужении архимандритов Валентина (Русанцова), Адриана (Старины) и игумена Иоасафа (Шибаева): Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 18–23 февраля 1997 г. // ЖМП. 1997. № 4. С. 21.

6. Об отлучении (2009) — Об отлучении от Церкви монаха Филарета (Денисенко): Акт Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 18–23 февраля 1997 г. // ЖМП. 1997. № 4. С. 19–20.

7. Определение Архиерейского Собора от 02.04.1992 — Определение Архиерейского Собора: Принято 2 апреля 1992 г. Архиерейским Собором Русской Православной Церкви // ЖМП. Официальная хроника. 1992. № 6. С. 11–12.

8. Определения Архиерейского Собора от 11.06.1992 — Определения Архиерейского Собора Русской Православной Церкви: Приняты Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 11 июня 1992 г. // ЖМП. Официальная хроника. 1992. № 8. С. 7–8.

9. Определения Священного Синода от 11.06.1993 — Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 11 июня 1993 г. // ЖМП. 1994. № 2. С. 25.

10. Определения Священного Синода от 14.11.1989 г. — Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 14 ноября 1989 г. // ЖМП. 1990. № 2. С. 4–5.

11. Определения Священного Синода от 23.06.2008 — Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 23 июня 2008 г. // ЖМП. 2008. № 8. С. 23–28.

12. Определения Священного Синода от 25.08.2020 — Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 25 августа 2020 г. // ЖМП. 2020. № 7. С. 6–13.

13. Определения Священного Синода от 28.06.2008 — Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 28 июня 2008 г. // ЖМП. 2008. № 8. С. 29.

14. Определения Священного Синода от 06.10.2008 — Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 6 октября 2008 г. // ЖМП. 2008. № 11. С. 4–27.

15. Положение о церковном суде (2017) — Положение о церковном суде: Принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 26 июня 2008 г. (с изменениями от 30 ноября 2017 г.) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 1. Нормативные документы. — М.: Издательство Московской Патриархии, 2013. С. 116–155; URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5074390.html (дата обращения: 27.01.2022).

16. Правила Православной Церкви (2008) — Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского: в 2 т. Киев: Общество любителей православной литературы; Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2008.

17. Решение от 02.03.2021 — Решение Высшего Общецерковного суда Русской Православной Церкви по делу № 01–I-2021. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5781630.html (дата обращения: 27.01.2022).

18. Решение от 03.03.2021 — Решение Высшего Общецерковного суда Русской Православной Церкви по делу № 02–I-2021. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5781605.html (дата обращения: 27.01.2022).

19. Судебное деяние (1992) — Судебное деяние Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 11 июня 1992 г. // ЖМП. Официальная хроника. 1992. № 8. С. 9–10.

20. Судебное определение (2020) — Судебное определение: Принято Священным Синодом Русской Православной Церкви 29 декабря 2020 г. // ЖМП. 2021. № 1. С. 13.

21. Устав об управлении (1988) — Устав об управлении Русской Православной Церкви: Принят 8 июня 1988 г. Поместным Собором Русской Православной Церкви (с изменениями от 1990 г. и 1994 г.) // Поместный Собор Русской Православной Церкви. Материалы. М.: Издание Московской Патриархии, 1990. С. 24–49; ЖМП. 1990. № 5. С. 6–7, 9–12; ЖМП. 1995. № 12. С. 3–7.

22. Устав в редакции 2008 г. (2008) — Устав Русской Православной Церкви: Принят Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 13–16 августа 2000 г. (с изменениями от 24–29 июня 2008 г.) // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Нижний Новгород, 2000. С. 251–285; ЖМП. 2008. № 8. С. 19–20.

23. Устав в редакции 2017 г. (2017) — Устав Русской Православной: Принят Юбилейным Архиерейским Собором 13–16 августа 2000 г. (в редакции Архиерейского Собора 2–5 февраля 2013 г., с изменениями от 5 февраля 2016 г. и 30 ноября 2017 г.) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 1. Нормативные документы. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. С. 23–90.; ЖМП. 2016. № 3. С. 42; URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5074390.html (дата обращения: 27.01.2022).

Литература

24. Горак (2002) — Андрей (Горак Андрей Григорьевич) // Православная энциклопедия. М: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. Т. 2. С. 358–359.

25. Боднарчук (2001) — Боднарчук Василий Николаевич // Православная энциклопедия. М: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. Т. 5. С. 560–561.

26. Ведяев (2021) — *Ведяев А. В.* Нормативное регулирование деятельности церковного суда в Русской Православной Церкви: история, современное состояние, проблемы и перспективы // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 305–320.

27. Матузов, Малько (2004) — *Матузов Н. И., Малько А. В.* Теория государства и права: Учебник. М.: Юрист, 2004. 512 с.

28. Решение Святейшего Патриарха (2020) — Решением Святейшего Патриарха Кирилла правящие архиереи Армавирской и Костомукшской епархий отстранены от управления. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5638432.html (дата обращения: 27.01.2022).

29. Утверждение судебного решения (2021) — Святейший Патриарх Кирилл утвердил решения Высшего общецерковного суда о запрещении в священнослужении епископа Игнатия (Тарасова) и епископа Игнатия (Бузина). URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5795881.html (дата обращения: 27.01.2022).

30. Первое заседание (2010) — Состоялось первое заседание Общецерковного суда // ЖМП. 2010. № 8. С. 43.

31. История Русской Церкви (2006) — *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2006. 816 с.

32. Каноническое право (2009) — *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2009. 863 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

Н. Н. Павлюченков

Труды А. С. Хомякова в контексте философско-богословского осмысления идеи всеединства

УДК 1(091)(470):1(091)(430):27-1
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_213

Аннотация: В статье рассматриваются основные положения учения А. С. Хомякова, которые позволяют сопоставлять его с философией всеединства. Из источников и аналитической литературы выделяются свидетельства и мнения об отношении Хомякова к наследию Шеллинга и о влиянии трудов Хомякова на последующее развитие русского богословия. Обращается внимание на сходство представлений Хомякова и Шеллинга о «первобытном» состоянии человеческого сознания, о необходимости его развития для формирования самосознания. Этот процесс развития Хомяков рассматривает как на уровне отдельного человека, так и на уровне различных народов и всего человечества. В средоточии этого процесса стоит Христианская Церковь, которая, в конечном итоге, должна охватить собой все человечество. Основой соборного единства Церкви, согласно Хомякову, является любовь, которая оказывает свое спасительное действие принципиально вне зависимости от «внешних» признаков принадлежности человека к Церкви. К таким признакам Хомяков, фактически, относит, в числе прочего, принятие догматического учения Церкви и участие в церковных таинствах. Главный вывод статьи заключается в том, что есть существенные основания для сближения концепций Хомякова о Церкви и соборности с основными идеями метафизики всеединства Шеллинга и с теми результатами, которые впоследствии получил В. Соловьёв в процессе ее творческой переработки.

Ключевые слова: В. С. Соловьёв, А. С. Хомяков, Ф. В. Й. Шеллинг, философия, богословие, всеединство, соборность, Церковь, организм, любовь.

Об авторе: **Николай Николаевич Павлюченков**
Доцент, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
E-mail: npavl905@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/000-0002-7778-139X

Для цитирования: Павлюченков Н. Н. Труды А. С. Хомякова в контексте философско-богословского осмысления идеи всеединства // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 213–225.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Nikolai N. Pavliuchenkov

The Works of A. S. Khomyakov in the Context of a Philosophical and Theological Understanding of the Idea of Pan-unity

UDK 1(091)(470):1(091)(430):27-1
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_213

Abstract: The article discusses the main provisions of the teachings of A. S. Khomyakov, which allow us to compare it with the philosophy of unity. Evidence and opinions about Khomyakov's attitude to Schelling's heritage and about the influence of Khomyakov's works on the subsequent development of Russian theology are highlighted from sources and analytical literature. Attention is drawn to the similarity of Khomyakov's and Schelling's ideas about the "primitive" state of human consciousness, about the need for its development for the formation of self-consciousness. Khomyakov considers this process of development both at the level of an individual and at the level of various peoples and all mankind. At the center of this process is the Christian Church, which, in the end, must encompass all of humanity. The basis of the conciliar unity of the Church, according to Khomyakov, is love, which has its saving effect in principle, regardless of the "external" signs of a person's belonging to the Church. Khomyakov, in fact, refers to such signs, among other things, the acceptance of the dogmatic teaching of the Church and participation in church sacraments. The main conclusion of the article is that there are substantial grounds for the convergence of Khomyakov's concepts of the Church and catholicity with the main ideas of Schelling's metaphysics of unity and with the results that V. Solovyov subsequently obtained in the process of its creative processing.

Keywords: Solovyov, Khomyakov, Schelling, philosophy, theology, pan-unity, collegiality, Church, organism, love.

About the author: **Nikolai Nikolaevich Pavliuchenkov**
Associate Professor, Senior Researcher at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.
E-mail: npavl905@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/000-0002-7778-139X

For citation: Pavliuchenkov N. N. The Works of A. S. Khomyakov in the Context of a Philosophical and Theological Understanding of the Idea of Pan-unity. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 213–225.

В русской религиозной мысли развитые идеи метафизики всеединства появляются под влиянием трудов В. С. Соловьёва, который ставил задачу синтеза философии, богословия и науки и свою собственную деятельность не ограничивал рамками только философии. Двигаясь в направлении, заданном в трудах позднего Шеллинга (о влиянии Шеллинга на В. Соловьёва см.: [Трубецкой, 1913, 283–284; Флоровский, 1991, 316; Гулыга, 1994, 301; Гайденко, 2005, 202] и др.), и обратившись к традиционным богословским темам (Триадология, христология, экклесиология), он, однако, в отличие от Шеллинга, отказался рассматривать процесс формирования Божественных Ипостасей во времени и утверждал реальность полного становления человека как личности. В конечном состоянии восстановленного всеединства, согласно Соловьёву, имеет место реализованное Богочеловечество как соединенное с Богом человеческое «многоединство», а не только Триединство Божественных Личностей. В этом смысле всеединство по Соловьёву оказывается гораздо более близким к славянофильской идее «соборности», чем к всеединству по Шеллингу.

В литературе отмечается сходство концепций Соловьёва с идеями «цельного знания» И. Киреевского и «соборности» А. Хомякова. Они в определенной степени соотносятся с метафизикой всеединства так, что первая иногда воспринимается как гносеологический аспект всеединства [Зеньковский, 1955, 51], а вторая — как «одна из тем и линий в составе метафизики всеединства» [Хоружий, 1991, 25]. Но единого мнения по данным вопросам у исследователей нет, и, в частности, встречаются утверждения, что идея всеединства есть лишь «предвосхищение и интуитивный поиск соборного единства», некоторое его своеобразное, рационалистическое «искажение» [Анисин, 2010, 234]. Согласно такой точке зрения, «идею всеединства следует признать, во-первых, некоторым предвосхищением, а во-вторых, не вполне удачным способом выражения предельно общего онтологического принципа соборности» [Анисин, 2010, 226].

В связи с этим возникает вопрос о возможности восприятия концепций Хомякова как имеющих определенное место в ряду попыток философско-богословского осмысления идеи всеединства, к которым последующее творчество Соловьёва относится самым непосредственным образом.

А. С. Хомяков вошел в историю русской религиозной мысли, в числе прочего, как обличитель пороков современного ему православного богословия в России. Впитавшее в себя западную «схоластику», оно, по мнению Хомякова, почти безнадежно отстало от реальных потребностей современной жизни и уровня современной науки. Оказавшись не способным давать ответы на вопросы современного человека, оно нуждалось в радикальном обновлении. Сыгравший важную роль в начале творческого пути В. Соловьева прот. А. М. Иванцов-Платонов давал высокую оценку попыткам Хомякова соединить богословие с философией, «опытной психологией», нравственной проблематикой. Представлялось очень важным, что Хомяков обогащает православную мысль «результатами современного научного знания» [Иванцов-Платонов, 1869, 114]. Эти *новые* подходы прот. А. Иванцов-Платонов органически включал в общий процесс развития русского богословия [Иванцов-Платонов, 1869, 113] и, как очевидец, утверждал, что сочинения Хомякова вместе с некоторыми статьями И. В. Киреевского еще до их публикации в России имели существенное влияние «на внутреннее развитие молодых питомцев богословской науки» [Иванцов-Платонов, 1869, 98].

Профессор СПбДА Н. И. Барсов в стремлении Хомякова внедрять в богословскую науку «новый метод» («метод современной светской науки — историко-философский» [Барсов, 1870, 16]) находил прежде всего апологетический мотив, попытку говорить с «людьми светской науки» на их языке. «Освободите наше богословие, — писал он в 1879 г., — от школьных форм, пригодных только для школы, приблизьте его в вашем изложении к пониманию людей светской науки, светского образования, заговорите с ними их языком, их понятиями…» [Барсов, 1870, 15]. Именно так Хомяков, по мнению Барсова, помогал современному читателю за богословской «схоластикой» разглядеть подлинное православие, изучив которое «как следует», человек уже не станет «искать новой религии, иного мировоззрения» [Барсов, 1870, 20]. В наши

дни, имея в виду прежде всего концепт «соборности», С. С. Хороший писал: «Не подвергается никакому сомнению, что богословие Хомякова составило новый этап не только для русской, но и для общеправославной богословской мысли» [Хоружий, 2002, 155].

Как известно, философско-богословские концепции А. С. Хомякова формировались в особой атмосфере увлечения в России идеями немецкой философии (Кант, Фихте, Гегель и др.) в целом и идеями Шеллинга в частности. Но, в отличие от И. В. Киреевского, как единогласно свидетельствуют все биографические данные, А. С. Хомяков не переживал существенных перепадов своих мировоззренческих позиций, *всегда* сохраняя убеждения, полученные с детства в духе православной церковности [Кошелев, 1900, 125–126]. Он, как кажется, знакомился с писаниями св. отцов совершенно самостоятельно, без определенной системы и ориентации, тогда как Киреевский, *вначале* взволнованный «Философией Откровения» Шеллинга и *впоследствии* объятый «духом» Оптиной пустыни [Концевич, 1995, 207], почти целиком сконцентрировался на святоотеческой аскетике. Учение, как и убеждения, Хомякова представляются *ровными*, но при этом если прот. Георгий Флоровский какое-либо серьезное влияние Шеллинга (а также мистики Баадера и Беме) на Хомякова отрицает [Флоровский, 1991, 273–274], то В. В. Зеньковский с некоторым неудовольствием констатирует, что «не все в его философии вытекало из его сознания Церкви». Хомяков сам в себе не заметил «скованности» своей мысли «началами трансцендентализма» [Зеньковский, 1991, 219], а это, в свою очередь, — результат «особенно существенного» влияния на него Шеллинга [Зеньковский, 1991, 200].

В другом месте Зеньковский отмечает, что «Хомяков чрезвычайно приближается к метафизической концепции Николая Кузанского» [Зеньковский, 1991, 213] и «вплотную подходит к тем построениям, которые уже в XX в. обозначили себя как софиологическая метафизика (Флоренский, Булгаков)» [Зеньковский, 1991, 215] и оказали свое влияние на русское богословие [Зеньковский, 1991, 197]. Н. О. Лосский, констатируя непосредственную преемственность мысли между Киреевским и Хомяковым [Лосский, 1991, 44], указывает на их общее стремление к идеалам «разумности и цельности» [Лосский, 1991, 48], а в заключении своего обзора пишет: «Хомяков так и не развил своих теорий. Они были развиты значительно позднее Владимиром Соловьевым» [Лосский, 1991, 59], который, в свою очередь, как сказано Н. Лосским в соответствующем разделе, создал свою собственную философскую систему только после изучения сочинений Спинозы, Шопенгауэра, Гартмана, Шеллинга и Гегеля [Лосский, 1991, 112].

Следовавший во многих своих оценках, в основном, за прот. Г. Флоровским С. С. Хоружий также не заметил существенного непосредственного влияния на Хомякова немецкой мысли вообще и Шеллинга в частности [Хоружий, 2002, 162], но не смог не отметить, что «жизненный нерв» его учения о Церкви — это «пафос Целого, Всеединства» [Хоружий, 2002, 164].

А. С. Хомяков в 1827–1831 гг. присутствовал на собраниях бывших «архивных юношей» в Петербурге, участвовал в спорах о Шеллинге [Кошелев, 1900, 125–126]. При этом он, по оценке А. Кошелева, был «душою и главным двигателем» того «православно-русского» направления, которое стало развиваться с 1833 г. уже в Москве, во время встреч на квартире у И. Киреевского [Кошелев, 1900, 125–126].

О том, что Шеллинг его не увлек, Хомяков однажды упомянул сам (Хомяков, 1900б, 464). Вместе с тем труды Шеллинга Хомяков знал настолько хорошо, что, например, мог сравнивать по значимости разные эпохи его творчества и уверенно называть его «самым гениальным» из всех деятелей немецкой философской школы (Хомяков, 1900а, 266), а также одним «из гениальнейших умов не только нашего времени, но и всех времен» (Хомяков, 1886, 82). В первой половине своей деятельности Шеллинг виделся Хомякову как «примиритель внутреннего разногласия, восстановитель разумных отношений между явлением и сознанием, следовательно, воссоздатель цельности духа». Здесь Шеллинг дал «разумное оправдание природе, признавая ее

отражением духа», и в этих своих основных выводах явился «высшим и прекраснейшим явлением в истории философии до наших дней» (Хомяков, 1900а, 292).

И все же, согласно Хомякову, Шеллингу — «великому философу» — «изменяет сила и ясность мысли» (Хомяков, 1900а, 326). Последняя эпоха его трудов представляет собой «ряд блестящих заблуждений, перемешанных с высокими истинами, несвязанными между собой никакой разумной нитью, проблески поэтических догадок, затерянных в тумане произвольной гностики» (Хомяков, 1900а, 266, 267). Особого упрека Хомякова заслуживает та «чистая возможность бытия» («das reine Seyn-konnen»), которую Шеллинг принял за «самую точку отправления всего духовного развития» (Хомяков, 1900а, 293) и из которой, согласно Шеллингу, как из Божественной сущности («основы») начинают свое становление объединенные в Триединстве Божественные Личности. Но Хомяков находит в этом понятии прежде всего заложенный в нем скрытый рационализм немецкого мыслителя, которого, как уверен Хомяков, ему не удалось избежать, несмотря на все его старания (Хомяков, 1900а, 296). Это — «отвлеченность», свидетельство, что Шеллинг опять уходит в область рассудочного, а не полно-разумного знания.

Не называя конкретно Шеллинга, а говоря в общем о «немецких ученых», Хомяков отверг как совершенно ложное их «предположение последовательного развития» в Боге, «подобного развитию человеческой мысли» (Хомяков, 1900а, 251). Но, не находя возможности допустить идею духовной эволюции в отношении Божественного Триединства, Хомяков вполне допускает ее для мира и человечества. И согласие с мыслью Шеллинга в данном случае представляется почти несомненным, поскольку именно его учение о «внутреннем движении самосознающего разума» к «цельности духа» Хомяков счел одним из важнейших приобретений философии.

Публикуя в 1857 г. «Отрывки, найденные в бумагах И. В. Киреевского», в послесловии к этой публикации (Хомяков, 1900а, 263–284) Хомяков обозначил некоторые важные положения своего собственного представления об этой «цельности» и движении к ней. Со ссылками на ап. Павла и на «произведения православной словесности» Хомяков представил свое различение знания, которое есть знание рассудка, и знание иное, которое «не имеет самостоятельности, отрешенной от действительности познаваемого, но… проникнуто всею его действительностью и разумеет самую связь этой действительности с действительностью еще *не проявленного первоначала* (подчеркнуто мной. — *Н. П.*); оно бьется всеми биениями жизни, принимая от нее все ее разнообразие, и само проникает ее своим смыслом; оно самого себя и своих законов не доказывает; оно в себе не сомневается и сомневаться не может; в непроявленном оно чувствует возможность проявления; а в проявляемом узнает верность и законность проявления в отношении к первоначалу; оно не похищает области рассудка, но оно снабжает рассудок всеми данными для его самостоятельного действия и взаимно обогащается всем его богатством; наконец — оно знание живое в высшей степени и в высшей степени неотразимое. Это еще не всецелый разум, ибо разум в своей всецелости объемлет сверх того всю область рассудка… Разум жив восприятием явления в вере и, отрешаясь, само-воздействует на себя в рассудке; разум отражает жизнь познаваемого в жизни веры, а логику его законов — в диалектике рассудка» (Хомяков, 1900а, 278–279).

В других местах Хомяков писал, что рассудок — это аналитическая способность, «которая сознает и разбирает данные, получаемые ею от цельного разума» (Хомяков, 1900а, 327). Но при этом он *различил* «цельный разум» от «сознания полного»; последнее тоже включает в себя рассудок, который, однако (в отличие от «цельного разума»), еще не проявил себя как таковой. Это — сознание «еще не уясненное, неопределенное для самого себя» (Хомяков, 1900а, 248). Так Хомяков, фактически, *конкретизировал* то «первобытное» состояние человеческого сознания, о котором также говорил Киреевский. И конкретизировал его однозначно в духе Шеллинга: оно требует своего *развития* именно для организации в нем (очевидно, отсутствующего изначально) самосознания. «Отпадение» от этого («первобытного») состояния для Хомякова, как и для Шеллинга, есть *необходимый* этап внутреннего развития.

Киреевский говорил о простом *возвращении*, восстановлении в «первобытном», первоначальном состоянии, которое, очевидно, воспринималось им как состояние совершенства; в таком возвращении человек вновь обретает *утраченное* достоинство *личности*. Хомяков с очевидностью следует в этом вопросе за Шеллингом, для которого «первобытное» состояние не совершенно, нуждается в развитии, заключающемся в *появлении* (а не в восстановлении) самосознающей личности. Отличаются эти два представления о процессе духовного развития (у Киреевского и Хомякова) как круг и спираль, причем во втором случае изначальная точка представляет собой состояние безличностное, не «просвещенное» самосознанием.

Для «уяснения» самосознания разума, согласно Хомякову, свое действие начинает рассудок. Сознание — «сила, неотъемлемая от разума» — в конечном итоге, «на последней стадии», должна явиться в разуме как «сила уясненная и достигнувшая самостоятельности». Этим будет замкнута «совершенная полнота разумного действия» (Хомяков, 1900а, 250). Иначе говоря, из пребывающего в разуме сознания должна проявиться способность рассудочного действия для того, чтобы сознание уяснило себя, т. е., очевидно, — стало самосознанием. Первоначальная целостность разума этим не нарушается, но разум — «расклубляется» (Хомяков, 1900а, 345), т. е. как бы раскрывается (у читателя, по видимому, должен возникать здесь образ раскрытия бутона или почки), что и составляет суть его внутренней «эволюции» (Хомяков, 1900а, 345–346).

Но, при всем том, рассудок в построениях Хомякова — это та способность человека, которая не только противопоставляет субъект и объект в познании, но и воспринимает объект лишь как феномен, утрачивая, таким образом, *саму реальность*. В деятельности рассудка, пишет Хомяков, познаваемое «отражается без своей действительности, как отвлеченное» (Хомяков, 1900а, 275), оно познается только в своем феномене, без своего «непроявленного первоначала» (Хомяков, 1900а, 278–279). И даже в сфере всех явлений «жизни духовной и умственной» область рассудка все сводит к категории логических отношений и потому представляется крайне скудной и однообразной (Хомяков, 1900а, 281).

Рассудок, таким образом, это то, что способствует той самой «отвлеченности» логического, рационального мышления, о которой писал Киреевский. По Хомякову, он «имеет свое законное место в кругу разумных сил»; «беззаконие» возникает тогда, когда «логический рассудок… думает заменить собою разум или даже всю полноту сознания» (Хомяков, 1900а, 252). В конечном итоге рассудок должен явить себя как «окончательное сознание», которое, наряду с волей и верой (Хомяков, 1900а, 344), очевидно, составит качественно новую целостность разума, получающего далее свое «полнейшее развитие» в Церкви, в «общении любви» (Хомяков, 1900а, 283).

Вырисовывается идея *необходимости* восходить на качественно новый уровень духовного развития через появление и временное развитие негативных процессов («отпадения» от подлинной реальности в деятельности рассудка), которые — чтобы не оказывать свое негативное воздействие, — должны занимать свое определенное место в общей иерархии человеческого существа. Для развития непременно нужна борьба с каким-нибудь «злым» началом, существование которого, таким образом, получает свое «метафизическое» оправдание.

Констатируя, что в характеристике «рассудочного познания» Хомяков особенно близок к Шеллингу, В. В. Зеньковский ограничился лишь указанием на странность этих внезапных утрат и восстановлений связи с реальностью. Между тем это вовсе не странность или, вернее, не более чем характерная особенность всего процесса духовной эволюции в варианте метафизики всеединства Шеллинга. И фактически, в прямом соответствии с такой идеей, у Хомякова движется не только процесс познания как таковой, но и процесс самого развития человеческого разума. Описанный им эволюционный процесс «расклубления» разума должен идти также и на уровне отдельных народов, и в человечестве в целом. Следовательно, обратное продвижение к его началу должно приводить нас к такому «первобытному» состоянию человека и человечества, когда

человеческий разум еще не раскрыт в совершенстве своих сил и имеет место нерасчлененное сознание. Но из этого должен следовать соответствующий взгляд на библейское повествование о первых людях в Эдеме, которому в таком случае лучше всего придать значение притчи или благочестивой нравоучительной легенды.

По всей видимости, то же самое следует сказать вообще о принятии Хомяковым всего фундаментального для христианского богословия и церковного мировоззрения представления о происхождении зла в мире людей (Бытие, гл. 3). Зеньковский заметил, что Хомяков не дает ответа на вопрос, почему происходит уклонение от «общения любви», если это — «норма», определяющая «здоровье души»; он даже не поставил вопрос, как и почему происходит разделение человечества на выделенные им два типа духовной культуры («иранский» и «кушитский»). Хомяков, — пишет Зеньковский, — «никогда не касается *темы зла*» [Зеньковский, 1991, 215], что, при отмеченной свидетелями твердости его православных церковных убеждений, должно означать только одно: этой темы избегает сама его система, отвечающая, или, по крайней мере, соответствующая определенным принципам метафизики всеединства Шеллинга.

«Не нужен бы был нынешний век, — пишет Хомяков, — если бы прежние века совершили весь подвиг человеческого разума; не нужны бы были будущие, если бы нынешний дошел до последней цели. Каждый век имеет Богом данный ему труд… Но труд одного века есть посев для будущего…» (Хомяков, 1900а, 259–260). Идет процесс планомерного развития человечества (человеческого разума), в центре которого стоит христианская Церковь как духовное средоточие этого процесса, как образец истинного богопознания. В других религиях, согласно Хомякову, несмотря на всю их ложь, имеет место поклонение не другому Богу, а только Богу менее познаваемому (Хомяков, 1900б, 137–138). Поэтому, какова бы ни была их религия, различные народы тоже «восходят по лестнице к большему и большему разумению истины и к большей возможности ее жизненных проявлений» (Хомяков, 1900б, 137). И «Церковь, будучи облечена в видимое и, так сказать, материальное тело народов признающих ее, *еще не проявлена*, покуда не подчинит себе всей своей оболочки; а до этого еще очень далеко (подчеркнуто мной. — *Н. П.)*» (Хомяков, 1900б, 137). Несомненно, что Церковь *проявится*, когда станет всемирной, т.е. когда в нее *непременно* войдут все народы, завершив таким образом формирование ее «материального тела».

В отличие от Киреевского, который из изученных им аскетических святоотеческих текстов мог прояснить для себя всю сложность, неоднозначность и всегда возможную *обратимость* процесса духовного возрастания (как движения к «целостности») человека и человечества, Хомяков вполне определенно высказывает свое убеждение в его несомненно успешном, эволюционном движении. И когда он пишет, что «Православие не есть спасение человека, но спасение человечества» (Хомяков, 1900б, 139), он, конечно, как и Киреевский, имеет в виду невозможность единоличного спасения вне Церкви. Но при этом для него несомненно, что Церковь в конечном итоге охватит все человечество. Таково, по мнению Хомякова, действие Христа, и человеческая свободная воля рано или поздно, очевидно, будет вынуждена этому действию подчиниться.

Как и Киреевский, Хомяков не говорит о какой-либо «божественности» в человеке, а, напротив, почти всегда подчеркивает ничтожность человека, вся сила и значение которого заключается не в имеющемся в нем «от вечности» безусловном, абсолютном начале, а в данной ему благодати Пятидесятницы, обусловленной делом Христа. Вполне согласно с Шеллингом и с Киреевским он говорит о гибельности для человека замыкания в себе самом (Хомяков, 1900а, 272), о «самозабывающей» любви как таком средстве, которое человека «выносит… из его пределов» и «внутренне обогащает» (Хомяков, 1900а, 272). И, хотя в его построениях мы не найдем однозначного понимания такой любви как силы *онтологической*, все же она представляет собой здесь несомненную реальность, связующую воедино человечество между собой и с Богом. И то, и другое единство — «органическое» (Хомяков, 1886, 127, 129, 142, 144). Более того, единство всех христиан представляет собой «одну живую индивидуальность» (Хомяков, 1886, 155); Церковь есть «личность живая, одушевляемая Духом Божиим».

В своем последнем философском сочинении Хомяков часто употребляет термин «всё». Некоторые его фразы допускают двойное прочтение, не препятствуя читателю понимать их в том числе и с точки зрения принципов философии всеединства и даже, как может показаться, восходящего к Бёме учения о «Перво-воле». «Мир явлений, — пишет он в частности, — возникает из свободной силы воли», которая возводится к такому «всё» (Хомяков, 1900а, 347), которое само по себе вполне свободно «от явления, от формы мнимо-реальной» (Хомяков, 1900а, 338). Во «всём» заключается сила или причина бытия каждого явления, но это «всё» «не есть итог явлений». «Частное не итожится в бесконечное „всё“, а начало всякого явления, очевидно, заключается именно в этом „всё“, т. е. в мыслимом, а не... являемом» (Хомяков, 1900а, 335).

Самые последние строки Хомякова звучат так: «Все сущее сказалось перед разумом, как свободная сила мысли, волящий разум... Как „всё“ и полнота „всего“, он сохраняет эту полноту бытия даже на степени мышленного. В нем нет и быть не может призраков дробного явления или признание чего-нибудь чуждого, хотя он себя, так сказать, *отчуждает* (подчеркнуто мной. — *Н. П.*)»; в нем нет «действительного движения, которое есть принадлежность начинающегося или дробного. В нем нет возникновения; а между тем есть в...» — на этом текст обрывается (Хомяков, 1900а, 347–348). Но сказанного уже достаточно для того, чтобы, при желании, предугадать далее намечаемую схему Абсолюта и его «другого». Во всяком случае, вне зависимости от оставшегося скрытым действительного хода мысли А. С. Хомякова, этот его текст может давать хорошее основание для утверждения об органичном единстве его концепции «соборности» и «всеединства».

Соборность, писал Хомяков, — от слова «собор», которое «выражает идею собрания, не только в смысле проявленного, видимого соединения многих в каком-либо месте, но и в более общем смысле всегдашней возможности такого соединения, иными словами: выражает идею единства во множестве» (Хомяков, 1886, 326). Хомяков подчеркивает благодатный характер этого «единства во множестве» и то, что выражением и всей сутью этого Божественного дара является взаимная любовь. В Церкви, пишет Хомяков, «истина дана единению всех и их взаимной любви в Иисусе Христе» (Хомяков, 1886, 102); существует «святость взаимной любви во Христе» (Хомяков, 1886, 107). Следовательно, такое, реализуемое в соборности, единение имеет два необходимых основания: взаимную любовь и Христа. Христос есть сам принцип единения, а любовь — его (единения) движущая сила. Соборное единение имеет «органический» характер, и благодать взаимной любви есть живое начало этого «организма», а «глагол любви», сама жизнь и выражение соборности как жизни Церкви, по Хомякову, — это взаимная молитва, которая «есть как бы кровь, обращающаяся в теле Церкви... вечное дыхание Духа Божия» (Хомяков, 1886, 123–124).

Можно отметить некоторые места в текстах Киреевского (в «Отрывках»), где он очень близко подходит к той реальности в Церкви, которую Хомяков включил в осмысляемое им понятие «соборности». Киреевский говорит о возможности спасения «только вместе со всею Церковью и в живом общении с ней» и о том, что «каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже духовное торжество для всего христианского мира» [Киреевский, 1911, 277–278]. Как представляется, в этих записях — совсем не «философских» и не чисто умозрительных — отражаются уже почерпнутые Киреевским из церковной аскетики свидетельства реального *опыта* подвижнической жизни, проводимой в «соборном» единстве с Церковью. И также, очевидно, из этих свидетельств Киреевский мог окончательно убедиться в том, что для *правильной*, действительно осуществляемой в единстве с Церковью аскетической работы над собой нужна верность учению Церкви, т. е. ее догматам.

Из текстов же Хомякова иногда создается впечатление, что для живого единства соборного «организма» Церкви необходима и *достаточна* только «благодать взаимной любви». В сравнении с критерием наличия или отсутствия любви все остальное, в том числе и самые «традиционные» признаки принадлежности к Церкви, оказывается как будто второстепенным или чисто формальным. Так, например, «многие, — пишет

Хомяков, — спаслись, не приобщившись ни одному из таинств Церкви (даже Крещению), но никто не спасается, не приобщившись внутренней святости церковной, ее вере, надежде, любви» (Хомяков, 1994, 16). «Христос есть… осуществившаяся идея; а потому иной, никогда не слыхавший о святом, пострадавшем в Иудее, в действительности покланяется существу Спасителя нашего, хотя и не имеет счастья благословлять Его имя. Не Христа ли любит тот, кто любит правду? Не Его ли ученик, сам того не ведая, тот, чье сердце отверсто для сострадания любви?.. Он любит Того, Кого не знает… Говоря точнее: не Его ли он любит, только под другим именем?» (Хомяков, 1994, 173).

Представляется, что это — еще одно последствие не отрефлектированного влияния шеллингианства, в данном случае — увлечения применяемой к Церкви (а, следовательно, и к «соборности») концепции «организма». Хомяков, как кажется, балансирует на грани онтологического и чисто нравственного понимания Божественной любви, но, во всяком случае, принимает ее как условие, необходимое и *достаточное* для жизни и развития «организма» Церкви.

Очень резко и даже грубо отзываясь (в частном письме) о «Догматике» митр. Макария, нападая на наполненное «сухими», «безжизненными» догматическими формулами «школьное богословие», Хомяков хотел показать, что Церковь есть прежде всего жизнь, в которой имеет место реальное, живое общение со Христом. Применение концепта «организма» кажется здесь очень удачной находкой, которая, однако, таит в себе некоторые существенные «побочные» результаты, которых сам Хомяков, возможно, совсем не хотел допускать. Так, можно заметить, что понимание Церкви как «организма», при всех очевидных достоинствах такого обозначения, может сформировать тенденцию ослабления центрирования на «Главе», т. е. ослабления христоцентричности в экклесиологии. Кроме того, во всецелом «организме» не только его «части» не могут жить без «Главы», но и «Глава» не может жить без «частей», что приводит к мысли о реальной, онтологической зависимости Христа от Церкви и Бога от мира. Сам же Хомяков, как уже было отмечено, от понимания Церкви как «организма» сделал замечательный шаг к исповеданию Церкви как живой Личности (Хомяков, 1886, 159), что весьма слабо отражает желаемую для Хомякова ориентацию на апостольскую экклезиологию. Во всяком случае, как отмечает прот. П. Хондзинский, такая «персонализация» Церкви была новой для отечественной экклезиологии и дала начало тому движению мысли, которое впоследствии восприняло это «единое лицо Церкви» как Софию [Хондзинский, 2019, 138–139].

Ряд авторов, писавших о Хомякове, подчеркивали *опытный* характер его учения о Церкви и о соборности. Бердяев отметил, что «Хомяков подошел к существу Церкви изнутри» и «в его богословии выразился живой опыт Православного Востока» [Бердяев, 1996, 82, 84]. «Хомяков, — писал прот. Г. Флоровский, — исходит из внутреннего опыта Церкви. Он сознательно не доказывает и не определяет, — он свидетельствует и описывает. В этом и сила его. Как очевидец, он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, чрез опыт жизни в ней. Богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства» [Флоровский, 1991, 274–275]. «Мысль Хомякова, — повторяет эти оценки С. С. Хоружий, — всегда носит не отвлеченно-спекулятивный, а конкретно-опытный характер», и потому соборность — это «опытный концепт» [Хоружий, 2002, 160].

С этой точки зрения нужно заметить, что «опыт жизни в Церкви» А. С. Хомякова в некоторых немаловажных чертах и особенностях разошелся с тем, что можно назвать опытом жизни в духовной атмосфере Оптиной пустыни И. В. Киреевского. В ориентированных на свидетельства святоотеческого аскетического подвижничества концепциях Киреевского подвиг самоотдачи в любви, фактически, рассматривается только как *начало* долгого и трудного пути всего подвижничества, направленного на внутреннюю перестройку сознания (ума). Реальные успехи в этом «внутреннем делании» должны *закрепить* то первое, начальное движение подвига любви к Богу и к людям, без которого невозможно правильное аскетическое подвижничество, но которое, как показывает опыт, гораздо более импульсивно, чем постоянно. Опыт

жизни в Церкви А. С. Хомякова, как, по крайней мере, представляется из его «свидетельства», никак не затрагивает эту глубину и ограничивается реальностями *дара* Божественной любви и свободного принятия этого дара человеком. Дальше (вернее, глубже) этого Хомяков практически не идет, что, по всей видимости, связано с вполне осознанным отстранением его от «оптинского опыта» Киреевского.

«Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы...» — это, согласно Хомякову (Хомяков, 1886, 168), не только самый верный, но и единственный путь к познанию истины и жизни в ней. Утрата или измена этой любви — главный порок инославия, за которым последовали все догматические искажения. Только православие, как нужно понимать Хомякова, сохранило эту любовь и, значит, знание истины, тогда как, по Киреевскому, православие сохранило, прежде всего, неповрежденной традицию аскетического переустройства, «исцеления», т. е. доведения до «цельности» внутреннего мира человека. По мере достижения этой «цельности» совершается (то есть совершенствуется) вера как внутреннее «событие» в жизни человека — событие встречи с Богом. *Тогда* человек оказывается способным в полноте принимать дар Божественной любви.

Хомяков как будто видит только *непременно* свершающийся факт: человек усваивается Церковью, получая в ней новое бытие. Человек находит в Церкви «самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями и с своим Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве, или точнее: находит в ней то, что есть совершенного в нем самом — Божественное вдохновение, постоянно испаряющееся в грубой нечистоте каждого отдельно-личностного существования. Это очищение совершается непобедимою силою взаимной любви христиан в Иисусе Христе. Ибо эта любовь есть Дух Божий» (Хомяков, 1886, 114–115). Иначе говоря, сама жизнь человека в Церкви обладает очистительным действием, и это действие непреодолимо, необходимо и достаточно. Увлекшая Киреевского святоотеческая аскетика с такой точки зрения представляется для внутреннего совершенствования человека чем-то уже избыточным, как, собственно, избыточными воспринимаются сами монастыри с их аскетической практикой и само монашество.

Если для Киреевского знакомство с православным церковным преданием было *открытием*, которое он вольно или невольно сопоставлял с увлекавшими его концепциями немецкой философии, то Хомяков, полагая, что он изначально твердо стоит на позициях учения Православной Церкви, очевидно, развивал свои философско-богословские положения так, как *ему самому* казалось важным и безусловно верным. Он действительно (как отмечал прот. Г. Флоровский) *свидетельствовал*, но выражал в этом свидетельстве *свой* личный опыт жизни в Церкви и *свое* личное понимание православия. Он сознательно не проявил никакого интереса к немецкой мистике и с критикой отверг в разработках Шеллинга то, что было принято им как ложная «гностика» и уклонения в рационализм. Вместе с тем — опять же исходя из *своих* собственных взглядов на православное учение о Церкви — он, в отличие от Киреевского, явно и очевидно удержал в своих философско-богословских трудах ряд позиций метафизики всеединства Шеллинга.

Подводя итоги, можно сказать, что А. С. Хомяков, как представляется, последовал за Шеллингом и философией всеединства дальше и более основательно, чем это может показаться на первый взгляд. Он оказывается близким к Шеллингу по одному очень важному моменту, свойственному парадигме всеединства, в котором эволюционный мировой процесс рассматривается как возведение бытия на качественно новый, более высокий уровень. Не касаясь (как и Киреевский) темы развития в Боге, Хомяков говорит о формировании и развитии личностного самосознания в человеке и трактует это развитие так, что «первобытный» человек оказывается существом *безличностным*, с еще «нерасчлененным» (фактически — отсутствующим) самосознанием.

Другое важное сближение концепций Хомякова с философией всеединства заключается в его представлении о Церкви как носящей изначально всемирный характер

и *всегда* на своей мистической глубине охватывающей весь мир. Вне зависимости от решения вопроса, откуда Хомяков заимствовал понятие «организма» (у Шеллинга или А. Мёлера), важно то, что он применил это понятие к Церкви и, как и Шеллинг, трактовал «организм» как единую, всеохватывающую реальность. В живом «организме» ни одна из его органических составляющих не может быть отделена от целого и не может быть обречена на окончательное отмирание. Неоднократно Хомяков говорит о том, что Церковь в конце времен непременно будет проявлена как всемирное Тело Христово, объединяющее во Христе все человечество во взаимной любви.

Принципиальное значение имеет утверждаемый Хомяковым примат любви, наличие которой выявляет реальную принадлежность к соборному единству мистического Тела Христова, даже если не соблюдены «видимые» в этом мире показатели такого приобщения. К последним, фактически, можно отнести как исповедание христианских догматов, так и само таинство Крещения. Придавая *такое* значение дару любви, Хомяков расходится с Киреевским в вопросах значения догматической определенности и аскетической практики в религиозной жизни.

Еще одну важнейшую особенность философско-богословского творчества Хомякова следует усматривать в его стремлении принимать «организм» Церкви как Существо, к которому допустимо применять термин «Личность». Здесь, по всей справедливости, можно видеть пролог к будущему соединению парадигмы всеединства и софиологии в русской религиозно-философской мысли, хотя сам Хомяков обнаруживал лишь некоторые тенденции к подобному мировоззрению, никак, в целом, его не разделяя.

Киреевский и, особенно, Хомяков действительно оказали влияние на последующее развитие отечественного богословия в конце XIX — начале XX вв. Труды Хомякова воспринимались как начало преодоления «засилья» западной схоластики и революционное возвращение к подлинному источнику православной богословской мысли — святоотеческому преданию Церкви. Хомяков указывал на необходимость веры как *опыта* христианской жизни и выявлял свойственное православию признание особого значения христианской любви и христианской свободы. Это производило впечатление нового открытия старых, давно забытых христианских истин, против которых погрешает философско-богословская мысль на Западе и «плененное» ею современное богословие в России.

Популярность идей Хомякова в интеллектуальной атмосфере «оттепели» 1860-х — 1870-х гг. способствовала их некритическому восприятию, и достаточно скоро на них стали ориентироваться представители не только формирующегося внеакадемического богословия, но и богословы духовных академий. И в той мере, в какой эти идеи находились в рамках парадигмы всеединства, они, конечно, могли способствовать восприятию этой парадигмы на богословской почве. Богословие Хомякова парадоксальным образом воспринималось как способствующее «возврату к отцам», хотя сам Хомяков, в отличие от Киреевского, вполне осознанно прошел мимо важнейшего момента в православной святоотеческой традиции, который требует вполне определенных усилий человека для достижения своей внутренней целостности. Аскетика в широком смысле этого слова (т. е. как внутренняя дисциплина, предназначенная для *каждого* христианина) затмевалась у Хомякова *даром* любви, рассматриваемым изолированно от всякого духовного «подвижничества».

В этой связи очень важным моментом в богословии Хомякова явилось неприятие им «мистики» — как той, что была положена в основу метафизики Абсолюта в немецкой философии, так и принимаемой в Церкви в качестве святоотеческого опыта, сопровождающего общение человека с Богом. Как и у типичных представителей протестантского направления в христианстве, у Хомякова «мистика» не совмещается с требуемой религией Христа активностью человека в *этом* мире, с деятельным стремлением исполнять волю Живого Бога (Бога как Личности). И, строго говоря, богословие Хомякова отнюдь не содержит в себе идею «возврата к отцам», по крайней мере, к тем, которых изучал Киреевский и которые раскрывают *тайны* «внутреннего

делания». Оно было действительно *новым*, выработанным в борьбе с «западным пленением», но не достигшим глубины того, что есть в христианстве «восточном». Хомяков выходил на арену борьбы за подлинное православие, будучи убежденным в том, что оно не нуждается ни в какой иной глубине, кроме учения о приводящей к всеобщему единству христианской любви. Построенная на таком уровне восприятия православия концепция соборности Церкви вместе с сопровождающими ее основными философско-богословскими интуициями А. С. Хомякова дает основания для сближения ее с метафизикой всеединства.

Опыт построения такой концепции мог быть учтен и использован В. Соловьёвым в процессе осуществленной им творческой переработки учения о всеединстве позднего Шеллинга, но это уже — тема для специального исследования.

Источники и литература

Источники

1. Хомяков (1886) — *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1886. Т. 2. 450 с.
2. Хомяков (1900а) — *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1900. Т. 1. 408 с.
3. Хомяков (1900б) — *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1900. Т. 8. 480, 58 с.

Литература

4. Анисин (2010) — *Анисин А. Л.* Принцип соборного единства в истории философской мысли. Тюмень, 2010. 401 с.
5. Барсов (1870) — *Барсов Н. И.* Новый метод в богословии. По поводу богословских сочинений Хомякова, изданных в Праге г. Самариным, и некоторых других произведений современной духовной литературы. СПб., 1870. 109 с.
6. Бердяев (1996) — *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. Томск: Водолей, 1996. 159 с.
7. Гайденко (2005) — *Гайденко П. П.* Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Владимира Соловьева // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 3. С. 220–229.
8. Гулыга (1994) — *Гулыга А. В.* Шеллинг. Изд. 3-е, испр. Москва: Соратник, 1994. 320 с.
9. Зеньковский (1991) — *Зеньковский В. В.* История русской философии: в 2 т. М.: «ЭГО», 1991. Т. 1. 221 с.
10. Зеньковский (1955) — *Зеньковский В., прот.* Идея всеединства в философии Владимира Соловьева // Труды Православного Богословского института в Париже. Париж: YMKA-PRESS, 1955. Вып. X. С. 45–59.
11. Иванцов-Платонов (1869) — *Иванцов-Платонов А. М.* Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова // Православное обозрение. 1869. Т. 1. С. 97–119.
12. Киреевский (1911) — *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений: в 2 т. / Под ред. М. Гершензона. М.: Путь, 1911. Т. 1. 287 с.
13. Концевич (1995) — *Концевич И. М.* Оптина пустынь и ее время. С. Посад; Владимир, 1995. 607 с.
14. Котельников (1989) — *Котельников В. А.* Оптина пустынь и русская литература // Русская литература. 1989. № 3. С. 3–31.
15. Кошелев (1900) — Воспоминания А. И. Кошелева о Хомякове // *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1900. Т. 8. С. 125–164.
16. Лосский (1991) — *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. 559 с.
17. Новейший философский словарь (1999) — Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. Минск: Книжный Дом, 1999. 877 с.

18. Трубецкой (1913) — *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева: в 2 т. М.: Путь, 1913. Т. 1. 631 с.

19. Флоровский (1991) — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 599 с.

20. Хондзинский (2019) — *Хондзинский П., прот.* Идея «персонализации» Церкви в русском богословии второй половины XIX — начала XX вв. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 4(28). С. 124–142.

21. Хоружий (1991) — *Хоружий С. С.* Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 26–57.

22. Хоружий (2002) — *Хоружий С. С.* Алексей Хомяков: Учение о соборности и Церкви // Богословские труды. М., 2002. Сб. 37. С. 153–179.

23. Шеллинг (1989) — *Шеллинг Ф. В. Й.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2. 636 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

А. В. Ворохобов

Критика трансцендентально-феноменологической и рационалистической традиций субъективности в персоналистической философии И. А. Ильина

УДК 1(470)(091)+1(4)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_226

Аннотация: В статье эксплицируется и анализируется критика трансцендентально-феноменологической и рационалистической философских традиций в связи с концепцией субъективности в философии И. А. Ильина. Методологической основой исследования является принцип историзма, конкретности, а также метод философской реконструкции. В классической философии И. А. Ильин не нашел последовательной модели объекта, позволяющей определять пути выхода из кризиса. В философии И. Канта субъект обнаруживает противоречия не только в познании себя и мира, но и Абсолюта. Исследуя взаимоотношения человеческого и божественного в фихтеанской модели субъективности, И. А. Ильин критикует то, что вся реальность в такой модели сосредоточена в человеческом субъекте. Кризис модели субъективности И. А. Ильин также обнаруживает в философии Г. В. Ф. Гегеля, где человеческий субъект становится лишь моментом в саморазвитии Абсолютного Субъекта. Г. В. Ф. Гегелю не удалось создать философскую систему, принимающую эмпирический мир. Поэтому сформулированные им умозрительные законы универсальности, конкретности и диалектики оказались несостоятельными. Кризис разума и субъективности, по мнению И. А. Ильина, стал основой кризиса во всех сферах жизни. В философии И. А. Ильина очевидно стремление найти основу конституирования субъекта в Абсолюте. Внимание к «психическим процессам» позволяет И. А. Ильину разработать собственный философский метод в соответствии с феноменологией Э. Гуссерля и с ориентацией на православную традицию.

Ключевые слова: И. А. Ильин, И. Кант, Г. В. Ф. Гегель, И. Г. Фихте, Э. Гуссерль, персонализм, европейская классическая философия, трансцендентально-феноменологическая философия, рационализм, субъективность.

Об авторе: **Александр Владимирович Ворохобов**
Доктор философских наук, кандидат богословия, доцент кафедры теологии и философии Нижегородского государственного педагогического университета имени Козьмы Минина.
E-mail: vorokhobov@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6936-9971

Для цитирования: Ворохобов А. В. Критика трансцендентально-феноменологической и рационалистической традиций субъективности в персоналистической философии И. А. Ильина // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 226–237.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Aleksandr V. Vorokhobov

The Criticism of the Transcendental-Phenomenological and Rationalistic Traditions of Subjectivity in the Personalistic Philosophy of I. A. Ilyin

UDK 1(470)(091)+1(4)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_226

Abstract: The article explicates and analyzes the criticism of the transcendental-phenomenological and rationalistic philosophical traditions in connection with the concept of subjectivity in the philosophy of I. A. Ilyin. The methodological basis of the research is the principle of historicism, concreteness, as well as the method of philosophical reconstruction. In classical philosophy I. A. Ilyin did not find a consistent model of the object that would help determine the way out of the crisis. In the philosophy of I. Kant, the subject reveals contradictions not only in the knowledge of himself and the world, but also of the Absolute. Exploring the relationship between the human and the divine in the Fichtean model of subjectivity, I. A. Ilyin criticizes the fact that all reality in such a model is concentrated in the human subject. The crisis of the model of subjectivity of I. A. Ilyin also discovers in the philosophy of G. W. F. Hegel, where the human subject becomes only a moment in the self-development of the Absolute Subject. G. W. F. Hegel failed to create a philosophical system that accepts the empirical world. Therefore, the speculative laws of universality, concreteness and dialectics formulated by him turned out to be untenable. The crisis of reason and subjectivity, according to I. A. Ilyin, became the basis of the crisis in all spheres of life. In the philosophy of I. A. Ilyin, it is obvious that he strives to find the basis for the constitution of the subject in the Absolute. Attention to "mental processes" allows I. A. Ilyin to develop his own philosophical method in accordance with the phenomenology of E. Husserl and with an orientation towards the Orthodox tradition.

Keywords: I. A. Ilyin, I. Kant, G. W. F. Hegel, I. G. Fichte, E. Husserl, Personalism, European classical Philosophy, transcendental-phenomenological philosophy, rationalism, subjectivity.

About the author: **Aleksandr Vladimirovich Vorokhobov**
Ph. D. in Philosophy, Ph. D. in Theology, Associate Professor of the Department of Theology and Philosophy of the Nizhny Novgorod State Pedagogical University named after Kozma Minin.
E-mail: vorokhobov@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6936-9971

For citation: Vorokhobov A. V. The Criticism of the Transcendental-Phenomenological and Rationalistic Traditions of Subjectivity in the Personalistic Philosophy of I. A. Ilyin. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 226–237.

В конце XX в. философская и интеллектуальная культура охарактеризуется ситуацией методологической неопределенности по отношению к исследованию важнейшей темы классической философии — темы субъективности. Произошло смещение акцентов с анализа сознания, познавательной деятельности на обнаружение оснований субъективности и возможностей ее конституирования (формирования). Изучение досубъективных оснований — важное методологическое открытие философии XX в. Вызвано это открытие было кризисом культуры, гуманистического мировоззрения начала XX в., когда рациональные основания поведения человека, жизни общества, опирающиеся на классическую философию, столкнулись с «неразумными» Первой и Второй мировыми войнами, революционными событиями, тем самым обнаружив ограниченность классических стратегий понимания разумности, субъективности. Признание того, что субъективность не является субъективностью самой по себе, что разумность субъекта не гарантирует разумности объективного мира, обусловило интерес к исследованию становления самой субъективности, ее оснований.

Эволюция философских идей И. А. Ильина имела сложный характер. На это развитие повлияли глубочайшие изменения, с одной стороны, в социально-исторической плоскости, как в России, так и в Европе, а с другой стороны, в общеевропейском философском и теологическом процессах конца XIX — 1-й пол. XX в. [Ворохобов, 2016, 25; Ворохобов, 2019, 145–146; Ворохобов, 2020, 349]. В развитии философских идей И. А. Ильина можно выделить два этапа — доэмигрантский (до 1922), где мыслитель главное внимание уделяет историко-философской проблематике, и эмигрантский (1922–1954). В период эмиграции мыслитель занимается разработкой собственного оригинального философского учения. Он опирается в своих построениях на восточную христианскую традицию, отказывается от намерений разработать философскую систему в духе философии Г. В. Ф. Гегеля. Тем не менее, связующей эти два периода темой является исследование проблемы субъективности. В данной статье будет рассмотрен персоналистический тип конституирования субъективности в философском наследии И. А. Ильина в связи с критикой трансцендентально-феноменологической и рационально-субъективистской традиций.

Оценка трансцендентально-феноменологической традиции в философии И. А. Ильина

Одним из направлений исследований И. А Ильина доэмигрантского периода были философские идеи И. Канта. В своих работах И. А. Ильин стремится преодолеть кантовский критицизм и провести критику трансцендентальной кантовой субъективности. Так, в работе «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего. Опыт систематического анализа» (Ильин, 1912, 290–344), выпущенной в 1912 г., наблюдается неудовлетворенность кантовским решением вопроса о «вещи в себе», недостатком обоснованности «возможности синтетических априорных суждений в эмпирических науках» (Ильин, 1912, 2), противоречиями в разработке систематического единства философии.

В результате того, что пределами познания, по И. Канту, является область «вне-чувственного не-субъективного», как следствие, «абсолютное» помещалось им в пределы субъекта. И. А. Ильин исследует вопросы, которые у И. Канта, по его мнению, обнаруживают противоречия. Речь идет о проблеме чувственных представлений. Их материал, полагает И. А. Ильин, нельзя объяснить «ни активностью субъекта, ибо субъект активен только в создании *формы,* ни „активностью“ или причинностью иного, „чуждого“ субъекту, трансцендентного начала» (Ильин, 1912, 3). Другой вопрос — это достоверность познания. Эту проблему И. Канту также не удалось решить, считает И. А. Ильин, так как для этого необходимо было вывести «материю познания субъекта так же, как Кант вывел из него форму» (Ильин, 1912, 3). Однако И. А. Ильин положительно отзывается о философии И. Канта, в которой произошли пересмотр бытовавших до него вариантов познания Абсолюта и поиск других форм его постижения.

Позже мыслитель меняет свое отношение к философии И. Канта. В статье 1914 г. «Философия Фихте как религия совести» (Ильин, 1914, 165–185) И. Кант рассматривается как мыслитель, утверждающий способность человеческого духа к свободе и самоопределению. Такая трактовка человека обнаруживает его божественную природу. Однако в ранней работе о И. Канте И. А. Ильин полагает, что в кантовском субъективизме затруднительно помыслить объективного Бога (Ильин, 1912, 322). Таким образом, модель кантовской субъективности не устраивает И. А. Ильина, поскольку субъект обнаруживает противоречия не только в познании себя и мира, но и Абсолюта.

Разрешить проблему дуализма в философии И. Канта, объединить абсолютно-сущий объект (вещь в себе) с абсолютно-познающим субъектом, иррационально-пассивную материю с рационально-активной формой, по мнению И. А. Ильина, попытались И. Г. Фихте в своем учении о «трансцендентальном методе» и «Абсолютном Я» и Г. В. Ф. Гегель в учении о «диалектическом методе» и «Абсолютной идее» (Ильин, 1912, 5–6). Исследованию модели субъективности в философии И. Г. Фихте И. А. Ильин посвящает статьи «Философия Фихте как религия совести» и «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего. Опыт систематического анализа». Своей задачей, но и задачей всего современного мышления философ считает создание непротиворечивого способа постижения Абсолюта, мира и человека «на основе освобожденного духовного опыта» и «свободной познавательной очевидности» [Философия Фихте, 2000, 168]. Философию «раннего» периода творчества И. Г. Фихте русский мыслитель квалифицирует как «антропоцентрический пантеизм», что есть не то же самое, что атеизм, потому что у И. Г. Фихте Абсолютное «я» совпадает с Абсолютом. По мнению И. А. Ильина, И. Г. Фихте вводит идею субъекта в свою философскую систему для придания ей единства. Через понимание оснований организации сознания, мышления, познания, то есть субъективности, можно усмотреть сущностные основы бытия, мира. Однако понимание мира означает определение своего отношения к нему, определенной практической позиции субъекта. Следовательно, философия здесь обнаруживает этическую ориентацию. Суть взаимодействий человека с миром определяется в *действии*, которое в то же время обладает познавательным характером. Поэтому действие определяет *деятельностный* характер философии И. Г. Фихте. Следовательно, идея *субъекта* вносит единство в теорию познания И. Г. Фихте, благодаря этой идее все категории и суждения, образующие содержание теории познания, образуют систему, которая становится первоосновой реального.

Однако И. А. Ильин не удовлетворяется тем в понимании И. Г. Фихте субъективности, что решение вопроса происходит «без привнесения вопросов о тех психологических условиях, которые необходимы для эмпирической реализации науки; точнее, вопрос о сущности и содержании познавательных состояний души, о познании, как душевном состоянии… без интроспективного, предварительного анализа нельзя подойти к „трансцендентальному“, как таковому, ибо оно дано… в сращенности и многообразии душевных процессов» (Ильин, 1914, 15). Внимание к «психологическим условиям» лежит в основании стремления Ильина разработать собственный метод в русле феноменологии Э. Гуссерля.

Исследуя взаимосвязь человеческого и божественного в фихтеанской модели субъективности, И. А. Ильин критикует положение И. Г. Фихте, согласно которому субъект представляет собой единственный источник реальности и деятельности, а вся реальность, в свою очередь, сосредотачивается в субъекте, человеке (Ильин, 1912, 331). В этом случае божественное понимается как Абсолют в рамках субъекта. Однако понимание Абсолюта в философии И. Г. Фихте также становится противоречивым, обнаруживая трагический характер. Абсолют отождествляется с бессознательной творческой деятельностью духа человека, что указывает, по мнению И. А. Ильина, на тематику *богочеловечества*. Мыслитель полагает, что стремление понять человека равным Богу принципиально нереализуемо. Более того, неприемлемым представляется наличие в Абсолюте разных степеней совершенства, а именно истории и природы (Ильин, 1912, 338).

В работе «Философия Фихте, как религия совести» Ильин определяет философию Фихте как религию совести, которая в основе имеет разумную и свободную волю человека и опирается на раннехристианское наследие, «традицию, средневековых схоластов (Эриугена), а также немецких мистиков» (Ильин, 1914, 182). В данной трактовке И. Г. Фихте предстает как сторонник внецерковной религии, философом протестантско-субъективистского толка. Голос совести обнаруживает, по мнению И. А. Ильина, в субъекте Абсолюта, с Которым сливается человеческая душа. Но единение человеческого с божественным происходит так, что Абсолют не ограничивается только человеком, но человек приобщается бытию Абсолюта. Следовательно, здесь обнаруживается возможность перехода к объективному идеализму. Согласно И. Г. Фихте, человеческое самосознание представляет собой знание об Абсолюте, или, что то же самое, пребывание Его в человеке. Таким образом, у И. А. Ильина наличествует стремление обнаружить основание для конституирования субъекта лишь в Абсолюте (Ильин, 1914, 181).

Если первая работа о философии И. Г. Фихте выполнена с позиций восточного ортодоксального философско-религиозного христианства, то вторая близка протестантскому субъективизму. Более того, во второй работе утверждается, что Абсолют сокрыт за субъективной формой сознания, а религия совести становится путем к Нему. Таким образом, религия совести И. Г. Фихте и протестантизм, по мнению И. А. Ильина, являются переходной ступенью к «объективному религиозному отношению» (Ильин, 1914, 234) и к уверенности в реальности богочеловечества.

Как отмечалось, модель субъективности в философии И. Г. Фихте выстраивалась без рассмотрения психологических факторов, и, как замечает И. А. Ильин, «без интроспективного, предварительного анализа нельзя подойти к „трансцендентальному“, как таковому, ибо оно дано… в сращенности и многообразии душевных процессов» (Ильин, 1914, 15). Внимание к «душевным процессам» лежит в основании стремления И. А. Ильина разработать собственный философский метод в русле феноменологии Э. Гуссерля.

В 1910–1912 гг., будучи в научной командировке в Германии, И. А. Ильин в письме к Л. Я. Гуревич от 13 августа 1911 г. сообщает: «Этот феноменологический или дескриптивный метод, у сознательного возродителя коего (в логике) я провел все лето (Гуссерль, Husserl), дает и, несомненно, может дать массу нового и удивительного, непредставимо-ценного по своему значению» (Ильин, 1999а, 52). Поиск нового философского метода обнаруживается и в статье «О возрождении гегелианства» (1912). В ней мыслитель отмечает, что в западноевропейской философии наметилась тенденция формирования «универсального» философского метода для постижения «духовного» и осуществляется разработка самостоятельной «философии культуры», в чем мыслитель обнаруживает связь с возросшим интересом к философии Г. В. Ф. Гегеля. Философский метод Г. В. Ф. Гегеля И. А. Ильин описывает следующим образом: «созерцательное погружение в предмет (будь это понятие, явление природы, произведение искусства или правоотношение)» (Ильин, 1993, 51), которое сопровождается полным «самозабвением». Однако, обнаружив мистицизм в философии Г. В. Ф. Гегеля, о чем речь пойдет далее, мыслитель обращается к феноменологическим исследованиям Э. Гуссерля, чей подход определяется им так: «анализу того или другого предмета должно предшествовать интуитивное погружение в переживание анализируемого предмета» (Ильин, 1999а, 51). Этот метод, по мнению И. А. Ильина, является единственным для постижения гуманитарных и философских областей. Более того, распространение неогегельянства, участие в котором принимал и сам мыслитель, сопровождалось обращением к феноменологическому методу Э. Гуссерля, а также к «интуитивизму» и «философии жизни» (Г. Зиммель, А. Бергсон) (Ильин, 1993, 52).

Позднее И. А. Ильин конкретизирует этот метод. В работе «Шлейермахер и его „Речи о религии“» (1912) феноменологический метод определяется как «интроспективно-аналитическое выделение сущности из явления» (Ильин, 1994а, 11), или обнаружение и описание «*очевидности*», переживаемой субъектом.

Однако для И. А. Ильина в процессе феноменологического описания очевидности на первом месте стоит не сознание, но отождествление духа с исследуемым объектом. В другой работе — «Философии Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918) — метод Г. В. Ф. Гегеля, называемый И. А. Ильиным также «феноменологическим», конкретизируется как «интуитивно-мыслительное проникновение через видимость явления к его сущности» (Ильин, 1994б, 59). Первое определение опирается на признание важности внутренних актов деятельности субъекта, которые полагают (конституируют) смысл и сущность явления, — это близко к пониманию феноменологического метода Э. Гуссерля. «Подобно античному герою, — пишет Т. С. Коломейцева, — отдававшему себя во власть Судьбы, Гегель у Ильина „плывет в стихии предмета, покорно отдаваясь его волнам“, и в этой абсолютной покорности таится глубокая трагичность: отрицая на словах субъективное в познании, Гегель на деле практикует проникновение в сущность предмета с помощью интуитивного познания» [Коломейцева, 2012, 15]. Второе определение опирается на признание субстанциональности сущности. Именно объективность существования смысла в предмете, а не в субъекте, как полагал Э. Гуссерль, принимается И. А. Ильиным. Следовательно, И. А. Ильин критически рассматривает как феноменологический метод Г. В. Ф. Гегеля, который объединял мышление и смысл, так и метод Гуссерля, который действительность рассматривал как нечто производное от философских конструкций.

По верному замечанию С. М. Бабинцева, различие философского метода И. А. Ильина от метода Г. В. Ф. Гегеля заключается в том, что в первом случае не отождествляется присущий мыслительному процессу смысл и предмет познания, реальность не отождествляется с мышлением. В отличие от Э. Гуссерля И. А. Ильин не стремится вынести за скобки весь естественный мир, но использует феноменологический метод для проникновения «сквозь явленный мир вещей к ноуменальному миру идей» [Бабинцев, 1997, 31]. Тогда как «феномены» Э. Гуссерля принадлежат сознанию, «феномены» И. А. Ильина причастны объективной, независимой от сознания реальности. Другими словами, феноменологическую модель субъективности Э. Гуссерля, где смысл и содержание вещей, предметов суть результат конституирования сознания, а их существование само по себе остается проблематичным, Ильин рассматривает с позиций «скорректированной» философии Гегеля, где признается объективное существование вещей, предметов, их смысла, независимых от человеческого мышления.

Философское мышление, по мнению И. А. Ильина, начинается с духовного опыта, который не сводится только к конституирующей деятельности сознания, но благодаря которому открывается онтологическая природа исследуемого предмета. На этом этапе познания субъект «воспринимает», сопереживает, вживается. Напряжением всех познавательных способностей он переживает состояние *очевидности.* Далее в этом состоянии осуществляется субъект-объектное отождествление. И, в конце концов, на заключительном этапе познания происходит феноменологическое описание пережитого.

В своих дневниковых записях «Искусство (1930–1933). Феноменология произведений искусства (Итальянские впечатления)» (Ильин, 1999б, 272–319) И. А. Ильин наглядно демонстрирует свой феноменологический метод. Художника ограничивают три закона — это вещь (эстетическая материя), душа и Абсолют (Предмет). Вещь воспринимается душой как определенный «эстетический образ», который скрывает Предмет (совершенство). Художник занимается раскрытием и выражением этого Предмета.

Кризис рационалистической модели субъективности в интерпретации И. А. Ильиным философии Г. В. Ф. Гегеля

Обнаруженные в работах по философии И. Г. Фихте противоречия И. А. Ильин пытается разрешить в фундаментальном труде «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918). Проблема субъективности не является в нем главной, но ее можно реконструировать, рассмотрев специфику интерпретации Ильиным гегелевской философии.

Мыслитель отмечает, что понимание субъекта, процесса мышления в философии Г. В. Ф. Гегеля отличается от предшествующей ему философии. Как было отмечено ранее, Г. В. Ф. Гегель отождествляет мышление и смысл, следовательно, единичное как временный акт сознания индивида тождественно всеобщности смысла, процессуальность мышления придает «понятию», как результату всеобщего мышления, развивающийся характер. Так субъект становится субстанцией. «Всеобщее в единичном, или единичная всеобщность» (Ильин, 1994б, 65) — так И. А. Ильин характеризует субъект.

Но подобная трактовка субъекта, с точки зрения И. А. Ильина, требует критического пересмотра гегельянского подхода. Разработку проблемы объективности смысла И. А. Ильин проводит, как было показано, в направлении феноменологической философии Э. Гуссерля. Благодаря его работам, считает И. А. Ильин, объективность смысла становится несомненной, поскольку благодаря акту переживания очевидности можно проникнуть сквозь явление вещи к ее сущности. Однако у Г. В. Ф. Гегеля все душевные процессы, в том числе и переживание, расценивались как части «логического предмета», служащие для усмотрения в них разумности, логичности. Феноменологический подход определяет критику И. А. Ильиным гегелевской модели субъективности (Ильин, 1994б, 513).

Г. В. Ф. Гегель осуществил переворот в познании: он перенес онтологический центр в понимании Субъекта. Субъект — это само раскрывающее себя бытие в мысли и посредством мысли (Понятие). Субъект понимается как движение, процесс обнаружения и преодоления в себе противоречий, достижения единства мышления с мыслимым объектом. Человеческий субъект в таком случае становится лишь моментом в саморазвитии Абсолютного Субъекта. В философии Г. В. Ф. Гегеля статусом реального, действительного является то, что может быть осмыслено разумом. Здесь, по мнению И. А. Ильина, Г. В. Ф. Гегель замыкает традицию, идущую от Р. Декарта к И. Канту и И. Г. Фихте. Следовательно, можно сказать, что Субъект, мышление есть «средоточие абсолютной реальности» (Ильин, 1994б, 73). В мышлении и мысли И. А. Ильин обнаруживает не субъективно-человеческое, а Абсолютное начало. Именно мышление, Абсолют являются основанием гегелевской модели субъективности в понимании И. А. Ильина. Итак, Субъект, который обнаруживается в философии Г. В. Ф. Гегеля, — это само движение спекулятивной мысли, самораскрывающегося знания.

В первом томе «Философии Гегеля как учения о конкретности Бога и человека» И. А. Ильин анализирует гегелевский мыслительный акт, природу Понятия, субъективности, законов их развития. Главное отличие понимания субъективности от предшествующей Г. В. Ф. Гегелю традиции И. А. Ильин обнаруживает в идее «всеобщего», которая определяется «качественным сопоставлением множества и единства» (Ильин, 1994б, 91). Это единство, возникшее из множества. Рассмотрение идеи «всеобщего» позволяет понять, как соотносятся божественное и мирское, государство и личность. Спекулятивность философии Г. В. Ф. Гегеля предполагает, что «единичное входит во всеобщее как его живая часть, а всеобщее входит в единичное как его живая сущность» (Ильин, 1994б, 95), где «Бог есть Всеобщее, а фрагменты мира единичны; и государство есть всеобщее, а человеческая личность единична» (Ильин, 1994б, 106). Форма «всеобщего» характерна не только для познаваемого объекта, но и для познающего разума. «Всеобщее», как и мышление, изменчиво, оно движется к определенной «цели». Движение, по Г. В. Ф. Гегелю, является диалектическим, а цель — «спекулятивной конкретностью».

И. А. Ильин полагал, что диалектика Г. В. Ф. Гегеля — это «метод познаваемого объекта» (Ильин, 1994б, 115), а не метод мышления. Ее Г. В. Ф. Гегель обнаружил «интуитивно» в природе познаваемого объекта. Следовательно, Г. В. Ф. Гегель является не диалектиком, а «интуитивистом». При этом отличительной особенностью гегелевской философии, по мнению И. А. Ильина, является то, что закон «спекулятивной конкретности» подчиняет все реальное. Закон спекулятивной конкретности означает, что реальное возникает через сращение, образуется из множества элементов.

Диалектическое развитие субъекта, понятия, но и бытия в целом, таким образом, идет в направлении конкретности. Результатом спекулятивной конкретизации двух противоположных сторон понятия — «А» и «В» — «каждая получает двойное бытие: во-первых, она есть „в себе“, во-вторых, она есть „в другой“» (Ильин, 1994б, 143). Причем противоположные стороны понятия не теряют своего особенного содержания. «Конкретный» синтез диалектического развития предполагает, что «часть» тождественна «целому», но не по объему, а по содержанию. В итоге складывается «спекулятивная тотальность», которая нейтрализует «противоположности». По мнению И. А. Ильина, «жизнь членов возможна только в тотальности, так, что „равновесие“ частей в целом есть подлинное условие их бытия» (Ильин, 1994б, 154). Такую тотальность характеризует конкретность, истинность, что тождественно природе Абсолюта.

Государство в социально-исторической плоскости реализуется как «шествие Бога по земле», как идея добра, как реализованная истина, как органическая тотальность. И здесь обнаруживается, по мнению И. А. Ильина, кризис гегелевской философии и, в частности, его модели субъективности. Абсолют реализуются в мире как «мировые образы», которые представлены «совершенным организмом» (человеком), истинным государством, произведением «прекрасного искусства». В «образе» синтезируются божественное Понятие и иррациональная стихия; а в «явлении» такого синтеза не происходит. Трагедия образов заключается в их смертности и конечности. И, как утверждает И. А. Ильин, Г. В. Ф. Гегель потерпел неудачу в построении системы, где преодолевались бы и конечность, и смертность, и разъединенность элементов. Божественный Субъект не справляется с преодолением находящейся в нем неразумной сферы, обнаруживая свой предел, но и человеческий предел, и ограниченность государства. Здесь И. А. Ильиным развертывается оригинальное учение об Абсолюте и человеке, что и становится результатом его интерпретации философии немецкого мыслителя.

Итак, человек — это «мировой образ», реализация в мире Духа. Другими словами, человек — это единичная субъективность, а Абсолют — это всеобщая субъективность. Целью человека, таким образом, становится сведение к единству неразумной и божественной стихий, реализация свободы. Это предполагает, с одной стороны, преодоление ограничений со стороны иррационального, эмпирического начал, а с другой стороны, творческую самореализацию. Однако объединить эти начала, по мнению мыслителя, нельзя, так как «мир не может превратиться без остатка в чистую мысль» (Ильин, 1994б, 270). Иными словами, абсолютная субъективность в гегелевской философии обнаруживает свою несостоятельность.

Человек в своем движении к абсолютной свободе проходит три ступени: ступень «субъективного духа», ступень «объективного духа» и ступень «абсолютного духа». Данные ступени основываются на актуализации единичной субъективности. На первой ступени достигается органическое объединение души и тела; свобода реализуется в рамках единичного субъекта. Ступень «объективного духа» обнаруживает связь с природными состояниями Абсолюта, которые подчиняются при помощи науки, техники и экономики, а также с людьми, изолированность которых преодолевается посредством нравственности и политики. При достижении органического тождества с людьми появляется «народный дух». Тождественность складывается также между духом народа и природными условиями его существования. Это интерсубъективное состояние субъективности. На последней ступени реализуются абсолютное знание, истина и Божество в «абсолютном государстве», «прекрасном искусстве», «религии откровения», «истинной философии». На этой ступени и должен появиться, реализоваться Абсолютный Субъект. Но именно человек становится тем центром мира, в котором «страдания божественного начала достигают своей вершины» (Ильин, 1994б, 280).

В гегелевской философии, полагает И. А. Ильин, обнаруживаются пределы и человека, и Абсолюта, что наглядно видно в учении об истории и государстве. Государство понимается Г. В. Ф. Гегелем как «метафизически-конкретное единство эмпирически-дискретного множества людей» (Ильин, 1994б, 410). В таком объединении людей

конкретная нравственность развивается до такого состояния, где государство, в привычном смысле, не сможет реализоваться, поскольку политическая власть должна раствориться, а принуждение — исчезнуть. Политика и социальные отношения представляются гармоничными. И. А. Ильин предполагает два пути становления государства в гегелевской философии: первый — государство преодолеет принудительно-властвующую природу, власть будет осуществляться в «преподавании добра»; второй путь — государство исчезнет, поскольку в нем отпадет необходимость. Государственное объединение складывается, поскольку существует множество людей с различными потребностями и влечениями, различиями в сознании, воле, а также совести. Все это становится ограничением конкретизации единичных субъектов и препятствием становления всеобщей нравственности в философии государства Гегеля. Гегель идет на компромисс между несовершенством государства и низким уровнем нравственности, тогда как И. А. Ильин рассматривает возможность развития нравственности людей и растворения в ней государственной власти. Можно согласиться с мнением И. И. Евлампиева, согласно которому выводы И. А. Ильина в его интерпретации философии Гегеля являются исключительно его выводами и вряд ли Г. В. Ф. Гегель с ними был бы согласен [Евлампиев, 2000, 268].

И. А. Ильин также рассматривает противоречия в учении Г. В. Ф. Гегеля о государственных международных отношениях. Идеал «универсальной сращённой истинно мыслящих и волящих духов», полагает И. А. Ильин, у Г. В. Ф. Гегеля представлен в спекулятивно-неприемлемом виде разделенных государств. Диалектика развития народов не складывается в конкретную тотальность. Он настаивает, что «всеобщий союз народов» невозможен, поскольку это предполагает, что один народ господствовал бы над другим, при этом он потеряет свою индивидуальность.

Критическое исследование философии истории Г. В. Ф. Гегеля позволяет русскому мыслителю констатировать, что исторический процесс не диалектичен, а «моменты» мирового духа не достигают в своем развитии конкретности. Поэтому невозможность всеобщего союза народов показывает предел человека. Однако предел человека — это также предел Божества. И. А. Ильин говорит о том, что движение Божества к свободе у Г. В. Ф. Гегеля становится «тропой непобеждающего страдания» (Ильин, 1994б, 469). Г. В. Ф. Гегель так и не смог преодолеть противоречия между Абсолютом и конкретно-эмпирическим миром. Гегелевская философия, его модель Абсолютного субъекта представляются И. А. Ильину «страданием» Бога, мира, а также человека. Таким образом, И. А. Ильин критикует рационалистический характер построений Г. В. Ф. Гегеля и обнаруживает их религиозно-мистическое и интуитивно-иррационалистическое содержание (Ильин, 1994б, 498).

Противоречивость философских построений Г. В. Ф. Гегеля И. А. Ильин разрешает при помощи концепции «религиозно-предметной очевидности» [Целиков, 2007, 26]. Развивая эту концепцию, И. А. Ильин утверждает, что «путь Божий в мире есть путь побеждающего страдания» (Ильин, 1994б, 499). Согласно Г. В. Ф. Гегелю, основой всего сущего является субъект-субстанция, Абсолютный Субъект, который может быть познан лишь при помощи спекулятивной мысли. Однако феномены «вещи», «психического», «религиозного», «нравственного», «исторического» не присущи спекулятивной мысли, но, возможно, не лишены спекулятивного смысла, другими словами, они не логичны. Поэтому в Абсолютном Субъекте появляется иррациональное содержание. Следовательно, разработка новой модели субъективности с опорой на религиозно-предметную очевидность становится одной из важных проблем позднего творчества И. А. Ильина.

Подводя итог, можно сделать вывод, что проблематика христианского персонализма, центром которой является концепция субъективности, и связанный с ней кризис рациональности являются одними из главных тем в философско-религиозном творчестве И. А. Ильина. Именно с ними связан кризис, затронувший все стороны жизни европейского и российского общества в начале XX столетия. К исследованию кризиса культуры, религии И. А. Ильин подошел основательно, изучая

классическую и современную ему философскую мысль, а также православное богословие [Vorokhobov, 2020].

В классической философии Ильин не нашел непротиворечивой модели субъекта, позволяющей определить пути выхода из кризиса. Так, в философии И. Канта субъект обнаруживает противоречия не только в познании себя и мира, но и Абсолюта. Активность субъекта не может объяснить возникновение материала чувственных представлений, поскольку субъекту присуще активное создание только *формы*. Другой проблемой является вопрос достоверности познания. И. Канту также не удалось решить эту проблему, по мнению Ильина, поскольку для этого необходимо было вывести из субъекта материал познания по аналогии с выведением формы.

Исследуя взаимосвязь человеческого и божественного в фихтеанской модели субъективности, И. А. Ильин критикует положение И. Г. Фихте, согласно которому субъект представляет собой единственный источник реальности и деятельности, а вся реальность сосредотачивается в субъекте, человеке. В этом случае божественное понимается как Абсолют в рамках субъекта. Однако понимание Бога в философии И. Г. Фихте также становится противоречивым, обнаруживая трагический характер. Бог отождествляется с бессознательной творческой деятельностью духа человека, что обнаруживает, по мнению И. А. Ильина, тему богочеловечества. Однако стремление понять человека равным Богу поднимает тему деификации человека, которая никогда не реализуется в реальности. Более того, неприемлемым представляется наличие в Боге разных степеней совершенства, а именно истории и природы. Тем не менее, у И. А. Ильина как последовательного представителя христианского теизма прослеживается отчетливая неизменная ориентация на обнаружение основания для конституирования субъекта лишь в Абсолюте.

Модель субъективности в философии И. Г. Фихте выстраивалась без рассмотрения психологических факторов, без чего невозможно прийти к трансцендентному. Внимание к «душевным процессам» лежит в основании стремления И. А. Ильина разработать собственный философский метод в русле феноменологии Э. Гуссерля. При помощи феноменологического метода Ильин осуществляет попытку проникновения сквозь мир явлений, вещей к их сущностям. Феноменологическую модель субъективности Э. Гуссерля, где смысл и содержание вещей, предметов есть результат конституирования сознания, а их существование само по себе остается проблематичным, Ильин рассматривает с позиций «скорректированной» философии Г. В. Ф. Гегеля, где признается объективное существование вещей, предметов, их смысла, независимых от человеческого мышления.

Кризис модели субъективности И. А. Ильин обнаруживает также и в философии Г. В. Ф. Гегеля. Г. В. Ф. Гегель, утверждает И. А. Ильин, совершил поворот в мысли: он трансформировал понимание Субъекта и его онтологических оснований. Субъект — это само раскрывающее себя бытие в мысли и посредством мысли (Понятие). Субъект понимается как движение, процесс обнаружения и преодоления в себе противоречий, достижения единства мышления с мыслимым объектом. Человеческий субъект в таком случае становится лишь моментом в саморазвитии Абсолютного Субъекта. В мышлении и мысли Ильин обнаруживает не субъективно-человеческое, а субъективно-объективное, или Божественное начало. Именно спекулятивная мысль, Понятие, Божество являются основанием гегелевской модели субъективности, в понимани И. А. Ильина. Поэтому можно говорить о «теистической» интерпретации И. А. Ильиным философии Г. В. Ф. Гегеля.

Но Г. В. Ф. Гегель потерпел неудачу в создании философской системы, принимающей эмпирический мир. Поэтому несостоятельными оказались сформулированные им спекулятивные законы всеобщности, конкретности, диалектики. Ильин вскрывает противоречия гегелевской философии и его модели Абсолютного субъекта, которая приводит к «страданиям» Бога, мира и человека.

Концепция трагичного существования человека, а также «трагедии Божьих страданий», которую сформулировал И. А. Ильин в работе «Философия Гегеля как учение

о конкретности Бога и человека», возникла как результат критического анализа рационалистического понимания действительности, характерного для гегелевской философии.

Антропологический проект И. А. Ильина периода эмиграции можно раскрыть через концепцию «религиозно-предметной очевидности». Эта концепция возникает на основе разных учений мыслителя — учений о «Предмете», «очевидности», «религиозности». В становлении концепции религиозно-предметной очевидности обнаруживается принятие православия в качестве основы мировоззрения и философствования. В конечном итоге И. А. Ильин разрабатывает собственную оригинальную нерационалистическую модель субъективности в духе православного богословия.

Источники и литература

Источники

1. Ильин (1912) — *Ильин И. А.* Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего. Опыт систематического анализа // Вопросы философии и психологии. М., 1912. Кн. 111 (I). С. 1–38; Кн. 112 (II). С. 290–344.

2. Ильин (1914) — *Ильин И. А.* Философия Фихте, как религия совести // Вопросы философии и психологии. М. 1914. Кн. 122 (II). С. 165–185.

3. Ильин (1993) — *Ильин И. А.* О возрождении гегелианства // *Ильин И. А.* Сочинения: в 2 т. Философия права. М.: Медиум, 1993. Т. 1. С. 5–57.

4. Ильин (1994а) — *Ильин И. А.* Шлейермахер и его «Речи о религии» // *Ильин И. А.* Собр. соч.: в 10 т. М.: Русская книга, 1994. Т. 3. С. 5–14.

5. Ильин (1994б) — *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 541 с.

6. Ильин (1999а) — *Ильин И. А.* Письма к Л. Я. Гуревич / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы // *Ильин И. А.* Собр. соч.: Дневник. Письма. Документы (1903–1938 гг.). М.: Русская книга, 1999. 608 с.

7. Ильин (1999б) — *Ильин И. А.* Искусство (1930–1933). Феноменология произведений искусства (Итальянские впечатления) // *Ильин И. А.* Собр. соч.: Письма, мемуары (1939–1954) / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1999. С. 272–319.

8. Философия Фихте (2000) — Философия Фихте в России / Под ред. В. Ф. Пустарнакова. СПб.: РХГИ, 2000. 368 с.

Литература

9. Бабинцев (1997) — *Бабинцев С. М.* Миросозерцание И. А. Ильина. Глазов: ГГПИ, 1997. 172 с.

10. Ворохобов (2016) — *Ворохобов А. В.* Персоналистическая интерпретация протестантской хамартиологии в творчестве Эмиля Бруннера // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 9(71). С. 35–37.

11. Ворохобов (2019) — *Ворохобов А. В.* Религиозно-персоналистическая антропология Эмиля Бруннера и Фридриха Гогартена // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2019. Вып. 17. С. 145–164.

12. Ворохобов (2020) — *Ворохобов А. В.* Личность с точки зрения персоналистического актуализма // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. С. 349–359.

13. Евлампиев (2000) — *Евлампиев И. И.* Трагедия Божьих страданий: И. Ильин // *Евлампиев И. И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта: в 2 ч. СПб.: Алетейя, 2000. Ч. II. 413 с.

14. Коломейцева (2012) — *Коломейцева Т. С.* Антропологическая интерпретация гегелевской философии в творчестве И. А. Ильина. Автореф. … дис. канд. филос. наук. Екатеринбург, 2012. 24 с.

15. Целиков (2007) — *Целиков А. Н.* Сравнительный анализ социально-государственных идеалов И. А. Ильина и А. Кожева. Дис. … канд. философ. наук. Нижний Новгород, 2007. 194 с.

16. Vorokhobov (2020) — *Vorokhobov A. V.* The personalistic concept of subjectivity in the philosophical heritage of I. A. Ilyin // Vestnik of Minin University. 2020. Vol. 8. No. 3 (32). P. 9.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

Д. И. Макаров

Некоторые замечания о понимании цвета у Витгенштейна и в византийской традиции

УДК 1(436)(091):16:27-1
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_238

Аннотация: В своем антиномичном учении о сущности цвета и его примате над формой объектов Витгенштейн отходит, осознанно или нет, от феноменологической линии Канта и Гуссерля и типологически приближается к воззрениям византийских церковных интеллектуалов — Прокопия Газского (VI в.) и Максима Плануда (ок. 1255–1305). Если для Прокопия цвет, наряду с ипостасностью и формой, служит одной из важнейших характеристик физических объектов, то для Плануда бытие цвета — аналогия сущности Божией и бытия Св. Духа, Который — как Бог — не терпит над собой примата кого бы то ни было и чего бы то ни было. Это близко подходит к учению Витгенштейна о логической структуре цвета и к положению Крипке о цвете как жестком десигнаторе объектов. Мы также пытаемся дополнить онтологию цвета у Витгенштейна рассмотрением проблемы цветности с теоретико-множественной точки зрения, а также отмечаем близость Витгенштейна и современной лингвистики (А. Д. Шмелёв) в том, что касается их учения о бытии цвета на границе между логикой и опытом.

Ключевые слова: Людвиг Витгенштейн, Максим Плануд, Прокопий Кесарийский, цвет, звук, множество, форма, логическая сущность цвета.

Об авторе: **Дмитрий Игоревич Макаров**
Доктор философских наук, доцент, профессор и заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского, профессор кафедры истории Древнего мира и Средних веков Уральского гуманитарного института Уральского федерального университета.
E-mail: dimitri.makarov@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3902-6190

Для цитирования: Макаров Д. И. Некоторые замечания о понимании цвета у Витгенштейна и в византийской традиции // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 238–248.

Автор сердечно благодарит за помощь в работе над статьей Е. Г. Драгалину-Чёрную и В. М. Лурье. Также были учтены некоторые фундаментальные замечания И. Б. Микиртумова, за которые приносим ему нашу искреннюю благодарность.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Dmitry I. Makarov

Some Notes on the Understanding of Color in Wittgenstein and in the Byzantine Tradition

UDK 1(436)(091):16:27-1
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_238

Abstract: In his antinomic doctrine of the essence of color and its primacy over the form of objects, Wittgenstein departs, consciously or not, from the phenomenological line of Kant and Husserl and typologically approaches the views of the Byzantine church intellectuals — Procopius of Gaza (6th century) and Maximus Planud (c. 1255–1305). If for Procopius color, along with hypostasis and form, serves as one of the most important characteristics of physical objects, then for Planud the existence of color is an analogy of the essence of God and the existence of the Holy Spirit, who, as God, does not tolerate the primacy of anyone or anything else. This comes close to Wittgenstein's doctrine of the logical structure of color and to Kripke's position on color as a rigid designator of objects. We also try to supplement Wittgenstein's ontology of color by considering the problem of color from a set-theoretic point of view, and also note the closeness of Wittgenstein and modern linguistics (A. D. Shmelev) in regard to their teaching about the existence of color on the border between logic and experience.

Keywords: Ludwig Wittgenstein, Maximos Planoudes, Procopius of Gaza, color, sound, set, form, the logical essence of color.

About the author: **Dmitry Igorevich Makarov**
Doctor of Philosophy, Associate Professor and the Head of the Department of General Humanities at the M. P. Mussorgsky Urals State Conservatory, Ekaterinburg, Professor of the Department of the History of the Ancient World and the Middle Ages at Urals Humanitarian Institute, Urals Federal University.
E-mail: dimitri.makarov@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3902-6190

For citation: Makarov D. I. Some Notes on the Understanding of Color in Wittgenstein and in the Byzantine Tradition. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 238–248.

Мы всегда должны быть готовы узнать что-то совершенно *новое.*
Людвиг Витгенштейн. Заметки о цвете, III, 45[1]

Введение

Говоря об учении Людвига Витгенштейна о цвете, Е. Г. Драгалина-Чёрная отмечает: «Языковые игры с цветовыми понятиями не ограничиваются перцептивной сферой, но задействуют память, воображение, культурные коды» [Драгалина-Чёрная, 2020, 151]. В той попытке языковой игры, которая представлена в настоящей статье, будет обращено внимание на медиевальные предыстоки некоторых положений Витгенштейна — сюжет, явно обойденный вниманием в историографии, — раз уж «языковая игра с цветовыми понятиями не может вестись, подобно игре в шахматы, по сугубо конвенциональным правилам» [Драгалина-Чёрная, 2020, 154]. Конвенциональна здесь игра как таковая — разумеется, в модусе ludus serius.

Значение византийской мысли для решения современных проблем еще не оценено в должной мере[2]. Высказанные двумя авторами (Прокопием Газским, VI в., и особенно Максимом Планудом, XIII в.) мысли о цвете в какой-то мере предвосхищают ту линию мысли, что мы встречаем в XX в. у Витгенштейна, позволяя поставить вопрос о ее не столько античных (это отдельная большая тема), сколько именно о греко-византийских предыстоках. В каком-то смысле можно утверждать, что в творчестве Витгенштейна, как в магическом кристалле, оказались сфокусированы пересечения самых разных предметно-логических полей философской традиции, включая онтологию духовного мира. На такого рода аналогии из византийской мысли (явно неизвестной автору и тем более примечательной в данном контексте) нам бы и хотелось указать[3].

Людвиг Витгенштейн, Иммануил Кант и Максим Плануд: возврат к средневековой метафизике?

Как известно, Иммануил Кант в «Критике чистого разума» (1781; 2-я редакция — 1787) называет в качестве важнейших характеристик наглядного представления тел протяжение и форму, тогда как цвет в этот список не входит: «…если я отвлекаю от представления тела всё, что рассудок мыслит о нем, как-то: субстанцию, силу, делимость (Teilbarkeit) и т. п., также всё, что принадлежит в нем к ощущению, как-то: непроницаемость (Undurchdringlichkeit), твердость, цвет (Farbe) и т. п., то у меня остается от этого эмпирического наглядного представления еще нечто, именно *протяжение* (Ausdehnung) и *форма* (Gestalt) (курсив автора. — *Д. М.*)»[4]. А может быть, все дело в том,

[1] Пер. с нем. А. С. Ильиной.

[2] См., в частн.: [Драгалина-Чёрная, 2014, 91] (мы еще вернемся к этому наблюдению исследовательницы); [Макаров, 2020, 44–56].

[3] Как было недавно замечено, «Заметки о цвете» Витгенштейна «касаются вопросов, способных вывести на центральные философские проблемы» [Сокулер, 2020, 145]. Это касается трудов мыслителя в целом; среди же проблем, разрешению которых они способствуют, немалую роль играют историко-философские.

[4] [Кант, 1993, 50. Трансцендентальная эстетика, § 1]. Немецкий текст см. на: http://www.gutenberg.org/cache/epub/6342/pg6342.html (дата обращения: 14.01.2022). Слово Gestalt в значении «форма» употребляет и Гуссерль: цвет неявно подпадает под категорию «целостных визуальных или тактильных образов восприятия, в пассивном синтезе которых являет себя единая вещь, а при этом и ее единая форма (Gestalt) и т. п.» [Гуссерль, 2010, 103. Медитация IV]. Рассуждая в целом в русле Канта (если отвлечься от мысли о несуществовании вещей в себе), Гуссерль и вовсе не считает нужным выделять среди разного рода тактильных восприятий вещи ее цвет как таковой. Это тем более важно, что «Картезианские медитации» (1929) — новаторский для мыслителя труд, в котором представлена более динамичная, чем в «Логических исследованиях», «генетическая» феноменология [Молчанов, 2010, 216], а именно это для нас и важно.

что «Не существует такой вещи, как *единственное* (курсив автора. — *Д. М.*) чистое понятие цвета»[5]?

Похоже, впрочем, что Витгенштейн вступает в полемику с линией Канта и Гуссерля. Мы прямо читаем об этом в «Заметках о цвете»: «Хотя нет такой вещи, как феноменология, однако есть феноменологические проблемы» [Витгенштейн, 2020, 164. III, 248]. Вопреки Канту, *цвет* для Витгенштейна важнее *формы,* о чем австрийский и британский мыслитель прямо и говорит (см. далее). А вот критической реакции на понятие *протяженности* мы у него в явном виде не встретим. (Быть может, здесь уместно вспомнить, что и средневековые авторы признавали протяженность, наряду с цветом, одной из важнейших характеристик тварного сущего.)

Настала пора привести наш первый пример. По словам Прокопия Газского, выдающегося мыслителя и экзегета Библии первой половины VI в., жившего в Палестине, ипостась — понятие универсальное: ипостасью, наряду с цветом и протяженностью, обладают все физические тела [*Procopii Gazaei* Commentarius in Genesin… [ad Gen. 1: 14]. PG 87/1. Col. 85A][6]. Как же нужно мыслить понятие цвета, каким линиям и траекториям логической и онтологической традиции следовать при его анализе?

И вот тут нам на помощь придет Максим Плануд (ок. 1255–1305; PLP 23308), монах-богослов, полемист, эпистолограф, переводчик блж. Августина, Фомы Аквинского и ряда других латинских богословских текстов на византийский (среднегреческий) язык. Плануд приводит для цвета самую возвышенную аналогию, какую только может подобрать к тому или иному сущему теолог, — аналогию Св. Духа:

> Дело в том, что, как *цвет состоит не из сущности и очертаний* (τοῦ σχήματος), но из одной лишь *сущности*, в которой и заключаются очертания и цвет, так и о Духе Святом говорится, что Он исходит не от (ἐκ) Отца и Сына, но только от Отца (курсив наш. — *Д. М.*) [Sapientissimi cardinalis… Syllogismus quartus. PG 161. Col. 317A].

Действительно, получается почти по Витгенштейну: чистый цвет как таковой находится не в объектах[7], но… в некоем трансцендентальном пространстве. Цвета — не вещи [Витгенштейн, 2020, 162. III, 127]: явление цвета более метафизично. А потому, как нам кажется, справедливым будет и следующее утверждение: *высказывания о цвете сопоставимы с утверждениями о Боге* (на что и обратил внимание Максим Плануд).

Бытие цвета похоже на сущность Божию, потому что наличие в том или ином месте (той или иной субстанции) цвета — отношение *внутреннее* (а не эмпирическое) и потому *сверхвременное.* О том же Витгенштейн говорит и в «Заметках об основаниях математики»[8] (около 1937–1938), § § 103–104:

> 103. Когда мы говорим: «Это предложение следует вот из того», то глагол «следовать» и здесь употребляется во *вневременном* значении (ist… *unzeitlich* gebraucht; курсив автора. — *Д. М.*)… 104. Сравним с этим [следующее высказывание]: «Белый ярче чёрного». Это выражение также обладает вневременным значением (ist

[5] [Витгенштейн, 2020, 160]. Возможно, Витгенштейн в своем подходе был близок Кассиреру, считавшему, что феноменология расчищает почву для логики, которая производит подлинный синтез духа в понятиях [Кассирер, 2002, 20].

[6] Что же касается Прокопия, то этот автор пользовался определенной известностью в средневизантийский период — настолько, что ему даже ошибочно приписывали анонимный (впоследствии атрибутировавшийся Михаилу Пселлу) плач «На падение Св. Софии», составленный, по авторитетному мнению Кирилла Манго (1928–2021), ок. 990 г. (см.: [*Mango*, 1988, 169]).

[7] Напомним тезис ЛФТ 2.0232: «Говоря нестрого (beiläufig), объекты бесцветны» (пер. с нем. наш по: [Wittgenstein, 1963, 10]).

[8] Существует другой русский перевод заглавия: «Замечания по основаниям математики», но он нам кажется семантически и стилистически менее удачным (как будто профессор Витгенштейн делает замечания студенту, представившему ему эссе на данную тему).

unzeitlich), и в нем утверждается наличие (das Bestehen) некоего *внутреннего* отношения (курсив автора. — *Д. М.*)[9].

Отношения цвета здесь, как и у Плануда, относятся не только к сфере явленного[10] — но именно к сфере внутреннего, *эйдетического* уровня реальности. Именно в этом смысле воззрения Плануда служат, на наш взгляд, достаточно удачной типологической аналогией учению «среднего» Витгенштейна.

В этом плане логика цвета, действительно, выступает моделью Бога в Его вневременности (что почувствовали Прокопий Газский и Максим Плануд); в свою очередь, Кант и Гуссерль, отбрасывавшие идею Бога на периферию своих философских построений (Кант — прежде всего в «Критике чистого разума», а Гуссерль — системно), надо полагать, именно поэтому в приведенных нами фрагментах и не говорили ничего о цвете, считая его чем-то вроде такой же вещи в себе, по неопределенности и непостижимости сопоставимой с Богом. Хотя между ними и Витгенштейном наличествует и сходство, приближающее мысль Витгенштейна все-таки к линии Канта, а не византийских мудрецов, — ведь, по Витгенштейну, «неясно априори, каковы *простые* (курсив автора. — *Д. М.*) понятия цвета» [Витгенштейн, 2020, 160. III, 69]. Если мыслить сущность Божию по-томистски, как слитую с Его свойствами[11], то именно к такому результату, как неопределенность этих свойств самих по себе, мы и придем. Мне думается, что Е. Г. Драгалина-Чёрная имела в виду и это обстоятельство тоже, когда обобщенно ссылалась на традицию схоластики (разумеется — западной) в подтверждение своей мысли о том, что сущность цвета, по Витгенштейну, трансцендентальна и субстанциальна (в смысле латинского substantia), а не предикаментальна [Драгалина-Чёрная, 2014, 91].

Поразительно, но даже мысль об отсутствии у цвета внешних для него очертаний находит параллель у позднего Витгенштейна. Витгенштейн советует:

> Спросите себя: какой *формы* должен быть образчик зеленого цвета? Прямоугольной? Или он уже будет тогда образцом *зеленого прямоугольника* (курсив наш. — *Д. М.*)? — Так что же, он должен быть «неправильной» формы? Но что нам тогда помешает рассматривать — то есть использовать — его лишь как образец неправильности формы? [Wittgenstein, 1986, 35e. I, 73][12].

Во всяком случае, цвет какой-либо *поверхности* — не чистое понятие цвета [Витгенштейн, 2020, 159. III, 56]; цвет может быть и у глубины. А, быть может, важнее цвет в себе? Ведь цвет — в опыте нашего реального мира — не связан с формой объектов (ср.: [Витгенштейн, 2020, 163. III, 155]). Этим и объясняется (по крайней мере, отчасти) ЛФТ 2.0232.

Запомним это положение обоих мыслителей: *цвет не терпит* ***примата формы*** *и не дает форме подавить себя. — Цвет, вопреки форме, есть сущность.* В этом

[9] [Wittgenstein, 1967, 30. I. 103. 104]. Cf.: [Wittgenstein, 1967, 31. I. 105].

[10] Вопреки авторитетному мнению Е. Г. Драгалиной-Чёрной, впрочем, не берущей во внимание данный трактат (см.: [Драгалина-Чёрная, 2011, 98]).

[11] *Thomae Aquinatis* Summa contra Gentiles. Cap. I, 45 («О том, что мышление Бога и есть Его сущность»); I, 46 («О том, что Бог всё постигает не чем иным, как Своей же сущностью») и т. д.

[12] Ср.: [Wittgenstein, 1986, 1176. I, 382]: «Удалось ли кому-либо продемонстрировать мне образ голубого цвета и сказать, что *вот это* — образ голубого?»; [Wittgenstein, 1986, 1176. I, 377]: «В чём критерий красноты образа?». Цвет — не *образ* некоей сущности, но сама с*ущность*: глубокая мысль, имеющая переклички даже с учениями византийских иконопочитателей, как и иконоборцев; см., например: [Wittgenstein, 1986, 142e. I, 523]: «Мне надо бы сказать: „Изображение говорит мне о себе самом“. То есть его рассказ мне о чем бы то ни было состоит в его собственной структуре, в *его* собственных линиях и цветах». Ср.: [Витгенштейн, 2020, 162. III, 155].

Явно вторит Витгенштейну и Бибихин: «В действительности мы не видим форм, только массивы окрашенности, формы привносятся воображением… цвет мы видим до схемы, а схему без цвета — когда цвет нами забыт» [Бибихин, 1998, 814, 820].

смысле цвет и вправду оказывается весьма удачной аналогией для Св. Духа, Который, как Лицо Божие, так же не терпит над Собой примата чего-то (или кого-то) инородного Себе: в самом деле, кто или что может стоять над Богом (или «за» Ним)?

Итак, цвет — это особая сущность. И эта сущность цвета идеальна (по Максиму Плануду и Людвигу Витгенштейну), как невещественна и эссенция музыки, по Плотину. Именно поэтому, надо полагать, цвет и был избран византийским мыслителем в качестве аналогии. Это сущность — и *не частная* (добавим от себя[13]). Для Витгенштейна важно, как подметил Глен Эриксон, что цвета не относятся к некоему условному Цвету как виды — к роду (см.: [Erickson, 1991, 118]), т. е. порфириевское древо категорий здесь не действует. Ввиду краткости текста Максима Плануда не представляется возможным установить (на основе одного данного источника), справедливо ли это наблюдение в его случае, или нет. Как бы то ни было, согласно автору «Заметок о цвете», каждый цвет — вполне самостоятельная сущность. Как отмечает Эдвард Брэниган, «Звук воплощен [в некоем материальном субстрате], тогда как цвет остается развоплощенным и изолированным (detached)» [Branigan, 2015, 5]. И это возвышает его, на взгляд Максима Плануда, над тварным миром и в какой-то степени приближает к Богу.

Цвета различаются сообразно с логикой наших понятий о цвете, с теми из наших языковых игр, которые вовлекают в себя цвет. Конкретные цвета носят поэтому концептуальный характер [Erickson, 1991, 124, 125]. Если мы изменим наши *понятия* о цвете — изменится и наш опыт цветовосприятия [Erickson, 1991, 126]. Эти соображения Г. Эриксона и Дж. Брэнигана помогают понять ход мысли Витгенштейна. Тип восприятия цвета зависит, как показывает Дж. Брэниган, от способа его чувственного и ментального восприятия и от переживания *своего субъективного отношения* к нему. «Бытие цвета — это бытие в рамках ситуации [или: зависимость от ситуации, being situated]» [Branigan, 2015, 6][14]. В «Заметках о цвете» (III, 78) Витгенштейн указывает, что понятие самотождественности цвета нами до конца не определено [Витгенштейн, 2020, 160. III, 78; Erickson, 1991, 124]. Та лишенность очертаний, о которой ведет речь Максим Плануд, как раз и позволяет понять взаимопереходы и сочетания цветов, с одной стороны, и их способность-умение органично вливаться в целостность различных ситуаций, с другой.

Но как тогда быть с ЛФТ 2.0251: «Пространство, время и цвет (цветность: Färbigkeit) — формы объектов» [Wittgenstein, 1963, 12]? По Брэнигану: «Цвет, как правило, воспринимается объективно, звук — субъективно» [Branigan, 2015, 7].

Здесь также мыслимо (с позиции Максима Плануда) провести аналогию с Духом Святым: у Него есть Свой способ явления в мире — в виде света, являющегося разным людям (прежде всего монахам-исихастам) с разной интенсивностью и т. п., который неразрывно связан с Его сущностью, общей с Отцом и Сыном…[15] Так и цвет, снисходя со своей трансцендентальности *per se*, в реальном мире (аналогично, опять же, звучащей музыке) предстает перед нами в формах объектов (будучи заключен в эти формы и сливаясь с ними). В ЛФТ 2.0232 речь идет об эйдосах или идеях объектов, а в ЛФТ 2.0251 — о реально существующих в материи объектах (τὰ ἔνυλα)[16]. Эта линия мысли Витгенштейна близко следует идеям аристотеликов и того же Плануда. Кроме

[13] О проблематике частной сущности см., в частности, статьи в: [Логика и онтология, 2020; Макаров, 2019а; Макаров, 2019б].

[14] Один и тот же цвет при длительном рассматривании, скажем, мозаики сначала кажется нам красным, потом теплого оттенка красным, потом насыщенным красным, но во всех этих случаях цвет не остается тем же — он меняется [Erickson, 1991, 129]; cf.: [Quine, 1960, 42]. «Зрение — это не процесс», — поясняет Г. Эриксон: чтобы понять, *что* мы видим, нам нужно, по Витгенштейну, уяснить логику наших концептов, связанных с цветом [Erickson, 1991, 129].

[15] См. новейшую диссертацию (защита состоялась 21 января 2022 г.): [Карасёв, 2021].

[16] «А в том, что окружено материей (ἐν… τοῖς ἐνύλοις), одно проистекает из двух…» (Sapientissimi cardinalis… [cap. 1]. PG 161. Col. 312A). Имеется в виду размножение у животных и людей.

того, как подчеркивает Эдвард Брэниган, «Цвет воспринимает ту или иную природу в зависимости от употребления» [Branigan, 2015, 4]. Данное соображение ведет нас к прагматике позднего Витгенштейна, который считал, что у свойств, допускающих градацию, одна их степень исключает любую другую[17].

Впрочем, логически невозможно (ибо это — противоречие) находиться двум цветам в одно время и в одном месте (как и одной вещи — одновременно в двух местах и временах): «…это исключено самой логической структурой цвета» (ЛФТ 6.3751) [Wittgenstein, 1963, 144]. Вот эта самая die logische Struktur цвета и есть его логос, подобный логосу сущности. Она-то, говоря словами Е. Г. Драгалиной-Чёрной, трансцендентальна и субстанциальна, а не предикаментальна [Драгалина-Чёрная, 2014, 91]. Тем более что и Витгенштейна интересовала в «Заметках о цвете» (как и в ЛФТ) в первую очередь именно «логика цветовых понятий» (см.: [Витгенштейн, 2020, 157. I, 22; Erickson, 1991, 115, 117]). Напрасно Дж. Брэниган отказывает звуку и цвету *в сущностном бытии* («no essence for color and sound» [Branigan, 2015, 7]): с этим не согласились бы ни Максим Плануд, ни Людвиг Витгенштейн.

Цвет антиномичен. Поэту допускается сказать: «платье цвета печали», «глаза цвета мечты», «цвета надежды» и т. п., но не «рубашка телесного цвета». («Палевого» — пожалуйста.) Хорошо, а почему тогда не говорят: «шейный платок телесного цвета» (ведь такой платок может быть прозрачным)? Этот пример подтверждает максиму Витгенштейна о том, что «не все цветовые понятия следуют единой логике» [Витгенштейн, 2020, 164. III, 241]. Вообще говоря, здесь мы сталкиваемся с четвертым типом цветовых понятий, связанным «с прозрачными телами» [Витгенштейн, 2020, 164. III, 255]. Но ведь тело-то не прозрачно! К тому же и «руки телесного цвета» тоже не говорят (не принято; тавтология). Не метонимия ли это? Пожалуй, важнее сослаться на пятый тип применения понятия цвета, по Витгенштейну (вспомним и мысль Плануда) — «для некоторого участка в поле зрения, которое логически независимо от пространственного контекста» [Витгенштейн, 2020, 164. III, 255].

Заметим, кстати, что в контексте поздневизантийского богословия икон (паламитского или близкого ему по духу) возможно говорить, например, о том, что у праведников на иконах — лица солнечного цвета, поскольку (как пишет Феодор Педиасим в XIV в.) «божественные мужи соделали себя солнцевидными (ἡλιοειδεῖς)» [Wilson, 2020, 225.94][18]…

Мы можем, пожалуй, не рискуя отступить от путеводной нити размышлений Людвига Витгенштейна, добавить к его идеям еще одно звено: всякий цвет — это *множество.* Во всяком случае, с точки зрения теории логической терминологии, «красное» может быть как общим термином, так и единичным (сингулярным), т. е. объем понятия «красное» может меняться в зависимости от конкретной пропозиции [Quine, 1960, 111]. Пространство цветности являлось логическим пространством как для Витгенштейна [Драгалина-Чёрная, 2011, 93, 96], так и для Максима Плануда. А согласно Солу Крипке, красное (и, соответственно, всякий *натуральный* цвет) — жесткий десигнатор [Kripke, 1980, 134]. Соглашаясь с выводом Е. Г. Драгалиной-Чёрной о том, что «цвет обладает, по Витгенштейну, логической структурой, поскольку отношения цветов рассматриваются им как отношения структур, то есть внутренние или, иначе говоря, формальные отношения» [Драгалина-Чёрная, 2011, 90], мы полагаем, что введение в рассмотрение проблемы цвета теоретико-множественного аспекта позволяет углубить ее видение, сделав соответствующий анализ более комплексным и многомерным. Настала пора сказать несколько слов о данном — теоретико-множественном — круге проблем, раз уж sub specie phenomenologiae «витгенштейновское (и плануловское. — *Д. М.*) пространство цветности предстает как пространство *смысла* (курсив автора. — *Д. М.*)» [Драгалина-Чёрная, 2011, 98].

[17] Витгенштейн писал об этом в «Некоторых замечаниях о логической форме» (1929). Отмечено в: [Драгалина-Чёрная, 2014, 94].

[18] Замечание издателя о близости этого соображения воззрениям Прокла (со ссылкой на: *Procli* In Tim. III.194.28–31) см.: [Wilson, 2020, 225, n. 80].

Учение о цвете, теория множеств и логика естественного языка: имеются ли параллели?

Представляется несомненным, что «множества являются фундаментальными понятиями для математики и человеческого мышления» [Ван Хао, Мак-Нотон, 1963, 10][19]. Всякий цвет — это неопределенное и вряд ли измеримое *множество* элементов (fuzzy set); в самом деле, сколько красного в мире? Можно ли дать в каких-либо единицах физики, математики или информатики четкий ответ на этот вопрос? Вряд ли: мы еще не научились измерять в байтах или битах количество эмоций, которые столь непосредственным образом связаны с цветом.

И все-таки некоторые соображения могут быть высказаны. В своей первопроходческой книге А. Д. Шмелёв указывает, что фразы естественного языка типа «*Все синие оттенки на полотнах Ван Гога — восхитительны*» относятся к *логическому* типу квантификации (референт — «синие оттенки» — представляет собою подмножество объемлющих множеств «оттенки», «картины Ван Гога» и «картины»), а предложения наподобие «*В этом полотне слишком много красного*» (в которых мера этого красного сопоставляется с неким эталоном, релевантным для говорящего) — к *прагматическому* типу квантификации [Шмелёв, 2002, 82–83]. В «Заметках о цвете» Витгенштейн подчеркивал нечто очень близкое:

> И не должен ли я согласиться, что предложения часто используются на границе между логикой и опытом, так что их смысл при переходе через границу меняется то так, то этак, и трактуются они то как выражение нормы, то как выражение опыта? [Витгенштейн, 2020, 158. III, 19]

Как видим, современная теоретическая лингвистика, по сути, на конкретном примере русского литературного и разговорного языка (т. е. и «логики», и «опыта») подтверждает эти соображения, указывая на конкретные смысловые аналогии из социально-культурного бытия языковой сферы.

Вместо заключения: парадоксы вербализации. Цвет как символ и образ

В конце концов, коль скоро «не существует общепринятого критерия того, что есть цвет» [Wittgenstein, 1977, 4][20], то в копилку мысли принимаются самые разные соображения — включая и высказанное Планудом. Для Плануда очевиден ответ на вопрос, где существуют изначально объекты и их формы: — В Боге. Бог есть сущность? — Конечно: Но Он — и больше: Он есть Сущий (Исх 3:14). Так и цвет, понятие о котором глубоко антиномично, есть такая сущность, которая и больше (в идее), и меньше самой себя (в эмпирическом проявлении, вплоть до несовместимости между собой отдельных цветов — см. *puzzle problem* Витгенштейна). Поэтому он насквозь символичен в мировой культуре и искусстве, ибо символ (по С. С. Аверинцеву) и есть такое бытие, которое больше самого себя: «он есть знак, наделенный всей органичностью мифа и неисчерпаемой многозначностью образа» [Аверинцев, 2001, 155][21]. А значит, подобно музыке, он может быть одним из вспомогательных образов для уяснения Бога, чем и воспользовался византийский монах начала XIV в. — века Рублёва, Джотто и Феофана Грека. Ведь что он, по сути, говорит? — Цвет служит аналогией бытию Св. Духа, Который — вея, где Ему угодно, — и вдохновляет живописцев. И поэтов.

---

[19] Тем более важно это для мышления Витгенштейна — автора «Заметок об основаниях математики».

[20] Пер. Е. Г. Драгалиной-Чёрной, цит. по: [Драгалина-Чёрная, 2014, 106].

[21] Ср. наблюдение Н. Д. Арутюновой: «Знаки требуют понимания, символы и знамения — интерпретации» [Арутюнова, 1999, 342].

Сигизмунд Кржижановский (1887–1950) однажды заметил, что у нас с Шекспиром «„цвета времени“ не совпадают» [Кржижановский, 2006, 283]. А можно ли говорить о «цвете свободы»?

В русской поэзии можно указать на первые две строчки стихотворения Константина Симонова: *Небо, небо — цвет свободы, // Цвет лазури и победы…* («Знамёна девятого мая», 1946). Кроется ли за этой метафорой онтологическое содержание?

В свете Витгенштейна и толкующего его Дж. Брэнигана — очевидно, да, причем субъективно-объективное: и небо кажется иным в неволе — и на свободе. Цвет неба и впрямь может зависеть от цвета (читай — модуса, тонуса, настроенности) души. Мы с миром (в моем его восприятии) и вправду тонко завязаны друг на друга. Это и есть «мой мир», «мой жизненный горизонт», мое «феноменальное поле»[22], которое неизбежно целостно: мои ментальные переживания распространяются на всё. Ведь когда я вижу старинный храм или красивую девушку, небо кажется голубее, а розы — ярче… Эта моя настройка на мир очень тонкая и чуткая. Поэтому я *субъективно* могу воспринимать цвет *объективным,* но в целом это мое восприятие — субъективно-объективное; оно может быть *сингулярностью* (словечко Делёза и Бадью), точнее — серией сингулярностей, как и фраза, по Алессандро Барикко, — серией фраз, еще до записи на компьютере слагающихся в уме писателя [Барикко, 2016, 242–243]… Если звук я воспринимаю с*убъективно-субъективным* (и субъективно, и субъективным), потому что он ближе к коммуникации и предполагает, в идеальном случае, *субъекта* — источник звука, то общение цветами принято пока что разве что в тайных обществах или мужских союзах (наподобие африканских и полинезийских). Можно еще помыслить об общении вкусами (как в древнем племени, описанном в «Белых муравьях» Михала Айваза [Айваз, 2004, 246 сл.]). Но цветом (как правило) не передашь — без словесного аккомпанемента — глубину чувств, а звуком — вполне возможно. Поэтому цвет и воспринимается как *отчужденно-объективный.* А предмет или деталь формы? И объективно, и субъективно (смотря по моей эмоционально-аффективной вовлеченности в происходящее). Ведь красота высвобождает нашу *свободу* (сколь бы многообразно это ни проявлялось). А потому — у свободы есть цвет (и переносный — как в поэзии, в эпитетах типа *перчатки цвета печали,* и реальный — не просто ценимый нами, а такой, какой каждый из нас обожает в своем любимом образе).

А как чудесно описан голубой цвет ночных эмоций тетушки Герды в заглавном рассказе Туве Янссон из сборника «Умеющая слушать» (1971)[23]! Но не паче ли того трагичен и тот «последний голубой в(з)дох этого лета», наблюдать за растеканием которого «по астровым морям на дальних // древесно-карих берегах» призывает нас Готфрид Бенн[24]?

Витгенштейн мыслит в сходной тональности, подразумевая *метафизическую окрашенность* субъектности каждого из нас: «Следует ли мне сказать, что верование — это особая окраска (a particular colouring) моих мыслей? Откуда берется эта идея? Что ж, существует тон веры, как и тон сомнения» [Wittgenstein, 1986, IJ2e. I, 578] (cf. [Wittgenstein, 1986, 225*]).

Ему вторит и Бибихин, напоминая внемлющему: «В древнегреческом χρῶμα ἤθους, „окраска этоса“, значит особенности нрава» [Бибихин, 1998, 820].

---

[22] Вслед за Мерло-Понти этим термином пользуется Е. Г. Драгалина-Чёрная: [Драгалина-Чёрная, 2011, 97–98].

[23] «Она не зажигала ламп, ночь была ослепительно-голубой, прозрачной и медленно меняла краски, которые приходят вместе с весной… Она думала о том неизвестном ей, что происходило в этот момент снаружи… Время обмануло ее, это ужасное время, которое она снова упустила… Кое-какие блестки упали на ковер и засветились там, голубоватые, как ночь за окном» [Янссон, 2019, 18–20]. Напротив, для португальцев голубой — цвет счастья (когда состояние души подобно ясному небу). См.: [Erickson, 1991, 126, n. 4]. Вспомним также испанцев с их «Голубой дивизией» и поэзию Гумилёва (за указание мне двух последних примеров я благодарен В. М. Лурье).

[24] …sieh dieses Sommers letzten blauen Hauch // auf Astermeeren an die fernen // baumbraunen Ufer treiben… («Karyatide», 1916).

Таким образом, логическое исследование внутренней сущности цвета у Витгенштейна продуктивно и многогранно. Следуя (осознанно или нет) различным граням богословской и философской мысли греко-византийской античности и Средневековья, полемически и творчески откликаясь на вызовы Нового и новейшего времени, оно способно в многообразии языковой игры повести философию и искусство вперед — к новым открытиям.

Источники и литература

1. Аверинцев (2001) — *Аверинцев С. С.* Символ // *Аверинцев С. С.* София — Логос. Словарь. 2-е изд., испр. Киев, 2001. С. 155–161.

2. Айваз (2004) — *Айваз М.* Белые муравьи // *Айваз М.* Другой город: Роман, повести, рассказы / Пер. с чешс. Е. Бобраковой-Тимошкиной. СПб., 2004. С. 233–297.

3. Арутюнова (1999) — *Арутюнова Н. Д.* Символ и знак // *Арутюнова Н. Д.* Язык и мир человека. 2-е изд., испр. М., 1999. (Язык. Семиотика. Культура). С. 341–346.

4. Барикко (2016) — *Барикко А.* Юная Невеста / Пер. с итал. А. Миролюбовой. М., 2016.

5. Бибихин (1998) — *Бибихин В. В.* К цвету // ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΝ. К 70-летию В. Н. Топорова / Отв. ред. Т. М. Николаева. М., 1998. С. 814–823.

6. Ван Хао, Мак-Нотон (1963) — *Ван Хао, Мак-Нотон Р.* Аксиоматические системы теории множеств [1953] / Пер. с фр. И. Б. Погребысского под ред. Л. А. Калужнина. М., 1963.

7. Витгенштейн (2020) — *Витгенштейн Людвиг.* Заметки о цвете (Избранные фрагменты). III, 73 / Пер. с нем. А. С. Ильиной под ред. Е. Г. Драгалиной-Чёрной и З. А. Сокулер // ВФ. 2020. № 6. С. 157–168.

8. Гуссерль (2010) — *Гуссерль Э.* Картезианские медитации / Пер. с нем. В. И. Молчанова. М., 2010. (Философские технологии).

9. Драгалина-Чёрная (2011) — *Драгалина-Чёрная Е. Г.* Крипке как предчувствие: апостериорные тавтологии Витгенштейна // Именование, необходимость и современная философия / Отв. ред. В. В. Горбатов. СПб., 2011. С. 88–99.

10. Драгалина-Чёрная (2014) — *Драгалина-Чёрная Е. Г.* Глава I.3. Логика запрещённых цветов: от теории моделей к играм с независимыми платежами // *Васюков В. Л., Драгалина-Чёрная Е. Г., Долгоруков В. В.* Logica ludicra: аспекты теоретико-игровой семантики и прагматики. СПб., 2014. С. 86–110.

11. Драгалина-Чёрная (2020) — *Драгалина-Чёрная Е. Г.* Цвета в логическом пространстве Людвига Витгенштейна // Вопросы философии. 2020. № 6. С. 146–156.

12. Кант (1993) — *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. О. Лосского. СПб., 1993. С. 50. Трансцендентальная эстетика, § 1.

13. Карасёв (2021) — *Карасёв Н. А., прот.* Феномен православной мистики: истоки и осмысление в русской богословской мысли XVIII — середины XX вв. Дис. … докт. богословия. М.: ОЦАД, 2021.

14. Кассирер (2002) — *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1. Язык / Пер. с нем. С. А. Ромашко. М.; СПб., 2002. (Книга света).

15. Кржижановский (2006) — *Кржижановский С. Д.* Поэтика шекспировских хроник // *Кржижановский С. Д.* Собрание сочинений в пяти томах: Том 4. Поэтика заглавий. Философема о театре. Страны, которых нет. Фрагменты о Шекспире. Искусство эпиграфа (Пушкин). Драматургические приемы Бернарда Шоу / Сост., подг. текста и комм. В. Перельмутера. СПб., 2006. С. 238–284.

16. Логика и онтология (2020) — Логика и онтология в византийской догматической полемике. Очерки / Под ред. Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье. СПб., 2020.

17. Макаров (2019а) — *Макаров Д. И.* От мариологии до тритеизма: о возможных поздневизантийских параллелях к идеям Леонтия Византийского и Иоанна Филопона (Феофан Никейский, Иоанн XI Векк, Георгий Мосхамбар). Часть первая // Библия и христианская древность. Сергиев Посад, 2019. № 3 (3). С. 140–174.

18. Макаров (2019б) — *Макаров Д. И.* От мариологии до тритеизма… Часть вторая // Библия и христианская древность. Сергиев Посад, 2019. № 4 (4). С. 77–102.

19. Макаров (2020) — *Макаров Д. И.* Две заметки об актуальности византийской мысли: Метохит и Бадью о природе. Критика Filioque у Мосхамбара на языке семантики Крипке // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. Вып. 3 (31). С. 44–56.

20. Молчанов (2010) — *Молчанов В. И.* Трансцендентальный опыт и трансцендентальная наивность в *Картезианских медитациях* Эдмунда Гуссерля // *Гуссерль Эдмунд.* Картезианские медитации. С. 200–224.

21. Сокулер (2020) — *Сокулер З. А.* Почему способы говорить о цвете могут быть интересны для философа? // ВФ. 2020. № 6. С. 139–145.

22. Шмелёв (2002) — *Шмелёв А. Д.* Русский язык и внеязыковая действительность. М., 2002. (Язык. Семиотика. Культура).

23. *Янссон (2019)* — *Янссон Т.* Умеющая слушать / Пер. [со шведс.] Л. Брауде // *Янссон Т.* Умеющая слушать. СПб., 2019. (Азбука-классика).

24. Branigan (2015) — *Branigan E.* Wittgenstein / Context: Two Philosophical Lessons about Color and Sound [Draft, February 5, 2015]. URL: https://www.academia.edu/10714279/Wittgenstein_Context_Two_Philosophy_Lessons_about_Color_and_Sound (дата обращения: 01.02.2022).

25. Erickson (1991) — *Erickson G. W.* Wittgenstein's *Remarks on Colour* // Diálogos. 1991. Vol. 57. P. 113–136.

26. Kripke (1980) — *Kripke S. A.* Naming and Necessity. Cambridge, MA, 1980.

27. Mango (1988) — *Mango C.* The Collapse of St. Sophia, Psellus and the *Etymologicum Genuinum* // Γόνιμος. Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G. Westerink at 75 / Ed. by J. Duffy, J. Peradotto. Buffalo, N. Y.: Arethousa, 1988. P. 167–174.

28. *Procopii Gazaei* Commentarius in Genesin… [ad Gen. 1: 14] // PG 87/1. Parisiis, 1863.

29. Quine (1960) — *Quine W. V. O.* Word and Object. Cambridge, MA, 1960.

30. *Sapientissimi cardinalis…* — *Sapientissimi cardinalis domini Bessarionis* Refutatio syllogismorum Maximi Planudae de processione Spiritus Sancti contra Latinos. Syllogismus quartus // PG. 161. Parisiis, 1866. Col. 317A.

31. *Thomae Aquinatis* Summa contra Gentiles. Cap. I, 45–46. URL: https://www.corpusthomisticum.org/scg1044.html (дата обращения: 01.02.2022).

32. Wilson (2020) — *Theodori Pediasimi* Theoremata de nimbis sanctorum, quod nempe in modo circulari circa capita eorum depingitur, 8 // *Wilson J.* Theodore Pediasimos's "Theorems on the Nimbi of the Saints" // Byzantinoslavica. 2020. Vol. 78/1–2. P. 203–239.

33. Wittgenstein (1963) — *Wittgenstein Ludwig.* Logisch-philosophische Abhandlung. The German Text with a New Translation by D. F. Pears & B. F. McGuinness; and with the Intr. by B. Russell. London; New York, 1963.

34. Wittgenstein (1967) — *Wittgenstein Ludwig.* Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, I. 103. 104 / hrsg. und bearb. von G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe; trans. G. E. M. Anscombe. Cambridge, MA; London, 1967.

35. Wittgenstein (1977) — *Wittgenstein L.* Remarks on Colour. Oxford, 1977.

36. Wittgenstein (1986) — *Wittgenstein Ludwig.* Philosophical Investigations / trans. G. E. M. Anscombe. Oxford, 1986.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 **2022**

Священник Илья Макаров

Предпосылки философского постижения музыкального творчества

УДК 78.01:130.2
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_249

Аннотация: В статье рассмотрена история становления философской мысли о природе музыки от античности до начала XXI века. Музыка воспринималась и как феномен в ряду других искусств, и как носитель аксиологической истины, и как уникальный язык познания. Но именно соединение философского и музыкального восприятия дали возможность в XX веке вплотную подступить к объяснению феномена музыкального творчества. Через возвышение музыки над всеми искусствами в романтизме, социо-утилитарный подход изучения музыкального процесса у немецкого философа-социолога и детерминистское понимание музыкальной структуры у советского философа-музыковеда изучение основания музыкального творчества достигло, казалось бы, своей вершины в лосевской устремленности мелоса к Логосу. Но весь музыкальный и философский опыт XX столетия заставил авторов данной темы прийти к выводам о только еще наступающем моменте возможного формулирования сущности музыкального творчества как особенного состояния и потенциальной возможности человеческого духа. Путем изучения религиозного, эстетического, ценностного, культурологического, воспитательного и иных подходов в объяснении онтологии и аксиологии музыки петербургскому философу М. Уварову удалось сформулировать, чем музыкальное творчество не является, и такой апофатический подход приблизил современную мысль к постижению самого творческого акта в музыке. Выявление онтологического и аксиологического понимания музыки и творчества в античности, Средние века и Новое время, у романтиков и разных школ и направлений в XX столетии, и особенно с опорой непосредственно на деятельность и размышления композиторов дает возможность философски осмыслить природу творческого процесса в музыкальном искусстве, которое в наибольшей степени продолжает владеть умами и чувствами людей, несмотря на эпоху интернета. Возможно, именно в наше время постижение сути музыкального творчества откроет новую страницу как для философии, так и для музыки.

Ключевые слова: философия музыки, истоки творчества, мелос и логос, аксиология прекрасного.

Об авторе: **Священник Илья Владимирович Макаров**
Кандидат богословия, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия Русской Православной Церкви.
E-mail: im@eoro.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5887-3221

Для цитирования: Макаров И., свящ. Предпосылки философского постижения музыкального творчества // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 249–268.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Priest Ilia Makarov

The Premises of the Philosophical Comprehension of Musical Creativity

UDK 78.01:130.2
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_249

Abstract: The article considers the history of the formation of philosophical thought about the nature of music from antiquity to the beginning of the 21st century. Music was perceived both as a phenomenon in a number of other arts, and as a carrier of axiological truth, and as a unique language of knowledge. But it was precisely the combination of philosophical and musical perception that made it possible in the 20th century to come close to explaining the phenomenon of musical creativity. Through the rise of music over all the arts in Romanticism, the socio-utilitarian approach to studying the musical process by the German philosopher-sociologist, and the deterministic understanding of the musical structure by the Soviet philosopher-musicologist, the study of the foundation of musical creativity reached, it would seem, its peak in Losev's aspiration of melos to the Logos. But the entire musical and philosophical experience of the 20th century forced the authors of this topic to come to conclusions about the still coming moment of the possible formulation of the essence of musical creativity as a special state and potentiality of the human spirit. By studying the religious, aesthetic, value, culturological, educational and other approaches in explaining the ontology and axiology of music, the St. Petersburg philosopher M. Uvarov managed to formulate what musical creativity is not, and such an apophatic approach has brought modern thought closer to comprehending the very creative act in music. Revealing the ontological and axiological understanding of music and creativity in antiquity, the Middle Ages and the New Age, among romantics and various schools and trends in the 20th century, and especially relying directly on the activities and reflections of composers, makes it possible to philosophically comprehend the nature of the creative process in musical art, which to the greatest extent continues to own the minds and feelings of people, despite the era of the Internet. Perhaps it is in our time that the comprehension of the essence of musical creativity will open a new page for both philosophy and music.

Keywords: philosophy of music, sources of creativity, melos and logos, axiology of the beautiful.

About the author: **Priest Ilia Vladimirovich Makarov**
Candidate of Theology, Assistant Professor, St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.
E-mail: im@eoro.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5887-3221

For citation: Makarov I., priest. The Premises of the Philosophical Comprehension of Musical Creativity. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 249–268.

В истории философии музыка и творчество нередко становились предметом размышлений. Чаще всего о музыке говорили в эстетическом смысле или же пытались определить онтологические характеристики этого феномена. Некоторые мыслители рассуждали о философских основах творчества как гуманитарного процесса. В философских работах редко можно встретить словосочетание «музыкальное творчество» в качестве самостоятельного предмета исследования. Однако музыка с точки зрения аксиологии в XX веке получила философскую интерпретацию. Исходя из этого, изучая сочинения философов, писавших о природе искусства и творчества, можно сгруппировать их взгляды по следующим направлениям: онтология музыки как феномена культуры, философия творчества, аксиология музыкальных и творческих процессов, психологические особенности музыкального творчества.

Несмотря на чувственно-внепонятийную природу музыкального предмета, его специфика все же позволяет приближаться к области метафизических категорий. Феномен музыки как абсолютного бытия мыслители рассматривали в структуре философии мелоса [Лосев: *Очерк,* 1995, 655–656]. В истории философии мы находим рефлексию над этим феноменом в стремлении постичь сущностные особенности музыкального бытия, примером чему служат мыслители начиная с Платона и заканчивая М. Уваровым. Такой подход позволял определить критерии в ценностном постижении музыки и ее онтологического смысла. Для многих философов «музыка — это звучащее сосредоточие бытия, сущность красоты, длительности, образ, высвобождающий неисчерпаемые творческие силы» [Левченко: *Основания*]. Соизмеренность музыки с внешним миром определяется ее содержанием, для нее значима проблема нахождения смысла, потому что она «руководится сознанием и представляет собой разумную деятельность» [Асафьев, 1963, 343]. Музыкальное творчество не имеет заданного предмета, а создает его, «провоцируя» тем самым свое познание извне. Как отметил Ю. Холопов, «Творчество прежде всего и есть музыкальное бытие, т. е. объект постижения» [Холопов, 1993, 106].

Аспекты творчества в философии также имеют различные пути осмысления: от античного Эроса как целеполагания, через средневековое раскрытие Божественного потенциала, к кантовскому воображению как синтезу чувственных впечатлений и созерцанию как единству понятий рассудка — энергия свободы здесь реализуется как необходимость [Дармограй, 2006]. Минуя материалистическое понимание творчества как функции материи, интуитивистское определение творчества как результата озарения (инсайта), через экзистенциальный творческий прорыв у Н. Бердяева мы приближаемся к современному философскому пониманию и творчества, и музыки в их аксиологическом аспекте. А. Ф. Лосев заметил, что музыка являет собой искусство становления, а мелодическое движение музыки воспроизводит движение души человека [Лосев, 1990]. В практике художественного творчества подобные представления имеют основание и являются следствием осмысления особых духовных переживаний [Герасимова, 1995]. Исторически представления о природе музыкального творчества трансформировались согласно контексту эпохи, но XX в. дал нам всплеск философских концепций.

В античности возвеличивалось интуитивно-врожденное знание, поэтому считалось, что постигнуть сущность музыки мог только «овладевший своими чувствами» философ, так как именно он обладает «таинственным» умением созерцать. Древнейшие представления о музыке в античном мире связаны с понятием музыкальной гармонии в контексте космологии. Понятие творчества в музыке не раскрывалось, мыслителей (пифагорейцев, например) интересовала роль земной музыки в осуществлении и отображении «музыки небесных сфер», которая обязательно выражалась числом. Как указывал В. П. Шестаков, это учение о музыке сфер — самый непонятный момент в эстетическом учении пифагорейцев [Шестаков, 1973, 26], но отметим, что именно к нему вернулись композиторы и философы XX в. в своих рассуждениях о метафизике «музыкального».

Пифагорейское число заключало в себе и истину (сущность), и красоту (ценность) музыкального произведения. Отношение предельного и беспредельного рождает

гармонию, которая обладает качествами порядка и симметрии. Вселенная для пифагорейцев — это Космос (порядок, красота), она также гармония и число, поэтому музыка оказывалась тождественной космосу. Музыка как продолжение божественной мелодии способна направить душу человека на гармонию бытия. Призвание творца музыки — ниспослать гармонию с неба на землю. Но важнейшей мыслью пифагорейцев является понимание музыки как процесса, который по аналогии с числовым становлением стремится к вечному прекрасному целому [Коломиец, 2007, 26].

Античная антропологическая модель, воспринимающая человека как микрокосм, переходит и в сферу музыкального, в которой концентрируются все грани бытия. Гераклит привнес в философию идею хаоса и формообразующего Логоса — мирового закона, поддерживающего гармонию. К Логосу, но уже личностному, опять вернутся в философии музыки XX в. — это будет встречаться в размышлениях у А. Лосева. Вопрос становления музыкальной формы как микрокосмического процесса оказывался во взаимосвязи с отношением человека к природе, моделируемой через искусство. Постановка аксиологической проблемы подобным образом привела еще софистов к выявлению целесообразности в процессе творческой деятельности. Целью всякого становления в искусстве была Красота [Лосев, 1969, 58]. В эстетическом и этическом ракурсе категории красоты и добра были осмыслены в учении Платона об идеях.

Учение Платона о Красоте, Благе и мире идей нашло свое отражение в понимании им музыки. Прежде всего, мир музыки для античного философа сущностно является миром музыкальных идей, а создание музыкального произведения — это претворение этих идей в жизнь. В творческом процессе присутствует божественное начало. Способность к творчеству есть тот самый божественный дар, который в виде огня был отдан людям с помощью Прометея. И снова XX в. нам покажет новое переживание прометеевской идеи через музыку (поэмы А. Скрябина). Имея своим основанием божественную силу, творческое искусство является способностью, ведущей к возникновению того, чего не было [Платон: *Софист,* 1970, 394].

Добро (этическое) и Красоту (эстетическое) античный философ принципиально не разделял. Он как бы соединял их в единое, названное «Благом». В само понятие прекрасного (красоты) Платон вкладывал два дополнительных подпонятия: любовь и вечность. Через любовь он видел совершение целого — любовь способна творчески породить то, что любимо [Лосев, 1965, 146]. Красота выражается в любви, а любовь есть стремление к любимому в вечности, пронизывающее все творчество. Согласно представлению о мире идей, как высшая идея, принадлежащая вечности, в искусстве должно быть «истинно прекрасное». Всякий художник стремится к этому Прекрасному, и его стремление проходит через любовь и порядок (гармонию) [Платон: *Пир,* 1970, 142]. Красота спускается к нам из космоса, пройдя путь становления в мире идей, и достигает своего предела в воплощенной форме, неся в себе смысл.

Путь от сущностного понимания музыки к эстетической ценности творческого акта выводит Платона на этическое поле мелоса. Философ особенно подчеркивал воспитательную силу музыки как преобразующую ценность для человека. Художник как медиум соединяет душу человека с божественной силой. При этом Платон разделял интуитивное творчество (по вдохновению) от творчества, основанного на мудрости. Первое из них он считал низшим. Также философ не любил в искусстве подражание видимому миру, потому что в таком случае художники творят тени теней, потому что наш мир — это тени скрытых сущностей высшего мира идей. Как и правитель государства, художник (музыкант) должен быть философом, чтобы постигать своею мудростью высший мир [Платон, 1971].

В истинном (правильном) музыкальном напеве Платон видел познавательную ценность. Философ обозначил четыре науки, которые предваряют учение о подлинном бытии: арифметика, геометрия, астрономия, музыка (гармония). Через изучение музыкальной гармонии человек разумом устремляется к познанию сущности любого предмета, пока не постигнет в конечном итоге сущность Блага. Музыка, благодаря своей гносеологической способности, поднимает человека на вершину познания.

Вместе с тем она вносит не только рационалистический, но и этический момент в нашу жизнь. Музыка способна облагораживать человека в силу своей психопедагогической эффективности [Золтан, 1977, 46]. Рассмотрев учение Платона о музыкальной гармонии и искусстве, мы видим, что в понятие пифагорейцев о числовом аспекте небесной гармонии он привнес чувственный антропологический элемент, обогатив тем самым этическую составляющую музыкальной философии.

У Аристотеля место платоновского мира идей занял Нус (Ум), который стал истинным бытием и смыслом всего. Этот античный философ считал, что идеи существуют благодаря существованию вещей, а вещи — благодаря идее. На основании понятия о субстанции как самостоятельности каждой единичной вещи в ее чувственной констатации он выдвинул свое учение о четырех принципах бытия: материя, форма, причина движения и цель [Асмус, 2003, 202]. В музыке материя есть звуковое пространство, форма — замысел творца, причина — креативная деятельность, а цель — это само музыкальное произведение. Загадка творчества заключена в следующем вопросе: как из хаоса рождается музыкальная форма? Сам человек чувствует потребность участия в процессе превращения хаоса в порядок. Этот тезис Аристотеля вновь обретет актуальность в русской философии XX в. Музыкант стремится из материи (звукового пространства) создать (найти) адекватную форму для своего замысла. Возникает творческое напряжение (А. Ф. Лосев назовет это «трагедийностью») — конфликт, где есть энергия, предопределяющая форму, которую музыкант должен почувствовать.

По Аристотелю, высшая сущность — это бог, который неподвижен, а материя все время в движении и стремится к богу. Если существует движущаяся (материя), то существует и то, что ее движет (ум — бог). Высшие желания, мысли, предметы тождественны друг другу, «ибо предмет желания — это то, что кажется прекрасным (начало — мысль), а высший предмет воли — то, что на деле прекрасно» [Аристотель, 1975, 309]. Источником всего движущегося является бог. Обращая идею покоя и движения на музыку, мыслитель говорил, что музыка есть самодостаточная субстанция в мире «прекрасного». В своей неподвижной сущности она есть божественная сущность, чистая форма, неподвижное; но в своем реальном бытии она также есть движение, движущаяся природная сущность. Очистительное действие музыки (катарсис) философ считал высшей функцией музыки, способной преобразовать душу человека [Лосев, 1975]. Творящий человек объективирует божественное начало. Также как и Платон, Аристотель сравнивает роль творца музыки с ролью философа.

Творчество мыслитель понимал двояко: творчество как предмет «поэтических» наук; и творчество в широком смысле как порождение произведения, внешнего по отношению к производящему [Аристотель, 1975, 40]. Сравнительная характеристика благ у Аристотеля соотносится с категориями ценности и цели, потребности и интереса. Любая ценность является таковой для кого-то и для чего-то. Действия по отношению к прекрасному и не прекрасному отличаются не столько сами по себе, сколько тем, какова их конечная цель и ради чего они совершаются [Аристотель: *Политика,* 1984, 616]. Еще одной категорией, введенной Аристотелем, является «подражание» (мимесис). Философ относил музыку к поэтическому искусству, которое возникло в результате присущей человеку способности подражать [Золтан, 1984, 62]. Однако Аристотель считает, что поэт (музыкант) не должен подражать, ему следует быть философом, а не историком, потому что историк говорит о том, что было, а поэт или философ — о том, что могло быть в силу вероятности или необходимости. Как говорил сам Аристотель, «Поэзия философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном» [Аристотель: *Поэтика,* 1984, 655]. В XX в. философию «музыкальной поэтики» провозгласит композитор и мыслитель И. Ф. Стравинский.

Для философии музыки представляет интерес доктрина эманации Плотина в ее ориентации на музыкальное искусство. Согласно Плотину, эманация подобна акту творения, контролируемому умом. Она следует из сущности Единого, которое имеет свободную волю. Сущность Единого есть причина его воли, а эманация — действие

его свободной воли [Плотин, 2000, 262]. Творения Единого — это результат его воли. Существует процесс эманации и процесс восхождения к Единому. Этот процесс имеет смысл очищения. Восхождение побуждается эросом — любовью к Единому. Беспокойная душа странствует и обретает покой в слиянии с красотой. Любовь к красоте есть тоска по своему прежнему пребыванию [Гилберт, 2000, 130].

Искусство как воплощение идеи выше простого копирования. Художник носит красоту в себе, его гений выражается в потоке энергии, влившейся в него из мира идей [Плотин, 2000, 102]. Идеал в сознании художника возникает из метафизического источника — божественного вдохновения. Отсюда красота музыкальной формы предстает как гармоничное и совершенное произведение, в котором присутствует поток творческой энергии Единого. Такое «истечение» творческой энергии идет также через автора к слушателям. Для философии музыки в учении Плотина оказался основополагающим момент становления [Лосев, 1992, 537]. Философы и музыковеды впоследствии пользовались этим понятием для объяснения творческого музыкального процесса.

Неопифагорейские представления о математической гармонии и гармонии небесных сфер преобладали в понимании музыкального искусства Средних веков. Музыка человеческой природы и музыка мироздания относятся как к микрокосму, так и к макрокосму. Их тождество дает возможность для подобного соотношения. Средневековые музыкальные представления исключительно религиозны, это дает нам возможность назвать данное время эпохой «пневмонического мелоса» [Золтан, 1984, 95]. В своих сочинениях свт. Григорий Нисский предлагал картину художественной упорядоченности космоса: «Сочетание движения и покоя, осуществляющее себя в стройной и нерушимой упорядоченности, есть некая музыкальная гармония, из которой рождается многосложное и непостижимое славословие той силе, которая все это поддерживает» [Шестаков, 1966, 109].

Блаженный Августин Аврелий развивал идеи неоплатоников в философии музыки. Трактатом «О музыке» блж. Августин резюмировал свои духовные искания. Музыку он именовал наукой, которая способна удовлетворить переход от телесного к бестелесному. Если философия, как чистая теория, обращается к разуму, то музыка опирается на абстрактную теорию чисел и обращается как к разуму, так и к чувству, соединяя в себе теорию и практику. Первоначалом в музыке является ритм в его разнообразии: ритмы искусства, космические ритмы, высшие ритмы человеческого духа. Для мыслителя ритм является опытом переживания гармонии, лежащей в основе прекрасного. Но принцип единства как верховной эстетической категории он считал самым важным моментом в музыкальном искусстве [Шестаков, 1966, 119].

Также вслед за античной мыслью у блж. Августина в музыке присутствует число. Эстетические закономерности чисел относятся к музыке, которая сама есть наука модулирования. Модулированные движения имеют своей целью красоту и удовольствие. В таком бескорыстном движении философ видел в музыке эстетическую сферу [Шестаков, 1966, 92], выделяя в ней три иерархические ступени: идеи (теория — наука), искусство (как практическое) и мера (Божественное). Подобные деления в музыкальном искусстве будут свойственны мыслителям последующих эпох. Средневековье поставило вопрос о начале музыкального искусства — истоке музыкального творения. Понятие числа у блж. Августина шире современного значения этого термина и включает в себя различные структурные закономерности (временные, пространственные), которые обусловливают эстетическую значимость универсума и произведений искусства. Блаженный Августин относил к предмету своей науки исключительно эстетические объекты, потому что в них заключены следы высшей «мусической» истины. В этом смысле мы находим раннее философское разделение «мелоса» и «мусикии».

В названом трактате блж. Августина основная мысль — это постижение причины и первоисточника всех вещей. Для философа — это Бог, Который руководит человеческим духом. Блаженный Августин вводит в область философского осмысления проблему идеала художественного творчества и идеального художника. Художник

осуществляет свое творчество через разумное слово (логос) и с помощью волевого импульса. То есть творец усилием своей воли побуждает разум воплощать идею в нужном виде. Целью творчества являются красота и благо. Но быстротечность музыки и ее постоянное перетекание из будущего в прошлое напоминают блж. Августину поток земной жизни. Музыка отражает закономерность жизни своей формой — и это постоянное движение во времени. Начиная с блж. Августина музыка для Средневековья стала символом времени, а время стало символом жизни.

По блж. Августину, музыка становится «новой песнью», связанной с истиной, красотой и мудростью. Она наделяется демиургическим значением, так как она призвана восстановить гармонию мира, кода-то нарушенную в результате грехопадения. Новая музыка и новое пение — это символ и новой жизни, а вся жизнь человека должна стать песней-хвалой Творцу. Для блж. Августина музыка — высшее из искусств и идеал всех искусств (то же скажут в XIX в. романтики). Ее предназначение состоит в выражении глубинных движений души человека, которые не могут быть переданы словами. Это особенно осознается через религиозные переживания. Музыка через эмоциональное воздействие способствует более глубокому усвоению духовного содержания текста. В целом у блж. Августина начинает складываться новое, характерное для Средних веков понимание места и роли искусств как вспомогательного средства для приобщения к высшим истинам духа [Бычков, 1995].

Средневековую философскую модель музыкознания продолжил Боэций, развивая «гармоническую» теорию музыки, заключив мелос в гармонию мира и разделив саму музыку на три вида: человеческую, связанную с мировой душой; мировую, связанную с движением небесных тел; инструментальную, как реальную музыкальную практику. Согласно древним представлениям, Боэций ставил диалектику числа в основу музыкальной гармонии: «Гармония есть единение многого и согласие разногласного» [Шестаков, 1966, 167]. Восприятие музыки невозможно без опоры на знание и теорию, так как слуховые ощущения в музыке текучи, неопределенны, слитны.

Музыка в древности — это не столько самостоятельно звучащий «мелос», сколько часть гармонии, «мусики» мира. Боэций утверждал, что именно Бог дал миру гармонию для слияния совершенных частей в единое совершенное творение. Музыка для философа есть звуковое проявление мировой гармонии в человеческом устройстве. Творец музыки на земле, композитор, постигая Божественную гармонию мира, должен стать философом, мудрецом, жрецом, четко различающим добро и зло. При этом «musicus» — тот, кто «точным разумом постигает науку пения не рабством действия, но силой созерцания» [Холопов: *Философия*]. У Боэция четко обозначены роли разума и чувства в познании, где разум имеет преимущество перед чувством (ощущением, например слухом). Слуховые ощущения несовершенны, а разум (то есть научное познание) постигает и объясняет музыкальные явления. Философ-теолог писал: «Музыка связана с нами… естественно… следует напрячь силу мысли, дабы тем, что дано нам природой, могла бы овладеть также и наука» [Шестаков, 1966, 159]. В этом и состоит задача теоретика-музософа по отношению к практику-исполнителю. У Боэция «только тот музыкант, кто постигает сущность музыки не через упражнение рук, но разумом» [Шестаков, 1966, 160]. Музософ познает и восхваляет мировую гармонию Божественных установлений, воплощенных в числах и звуках [Холопов: *Философия*].

Итак, Боэций выразил латинским языком философии древние идеи о музыке, где выражалась подчиненность эстетического статуса этическому состоянию, столь необходимому в деле воспитания человека. В Средние века ориентация ценностей была теологична: все прекрасное, что есть в мире, отождествляли с присутствием Божественной красоты. Удовлетворяясь идеями античности, о музыке говорили не столько в онтологическом, сколько в аксиологическом плане. Музыке Средневековье отдавало превосходство в качестве чувственного проявления Божественной красоты. В музыке виделось единство гармонии, меры и упорядоченности. В эпоху Возрождения, охватывая круг музыкально-теоретических вопросов, учение о музыке нашло развитие

в эстетических категориях. Авторы, делая опору на авторитет античных философов, развивали теорию всеобщей музыкальной гармонии [Лосев, 1998]. Вопрос о феномене музыки не выходил за рамки философии красоты. Таким образом, более глубокое осмысление музыкального творчества в системе философии искусства было еще впереди [Капустина, 2002, 129–130].

Например, Николай Кузанский считал, что человек способен услышать высшую Божественную музыку, но только не посредством несовершенного инструментального воспроизведения, а исключительно «духовным слухом», непосредственно воспринимая ее своей собственной душой [Курашов, 2012, 93]. «Чувствующая душа… — пишет автор, — [это] дух, оживляющий описанным образом воздух; сочетание из этого духа и воздуха способно ощущать, через чувственно постигаемую идею переходя в действительность… [Душе] всегда присуща животворящая и познавательная сила, которую она применяет, когда подвигнута к напряжению внимания. В самой чувствующей душе сверх животворящей силы есть некая познающая способность…» [Николай Кузанский, 1978, 308].

Николай Кузанский доводит средневековую мысль о Божественном начале творчества до предела, когда утверждает, что и сам человек является творческим началом. А это уже мостик к гуманистическим идеалам. Искусство человека — проявление его ума — своим источником имеет природу, являющуюся «продуктом разумного Божественного акта, который есть художественное творение» [Лосев, 1978, 308]. По-видимому, вспоминая мысли таких философов, как Боэций, данный автор делит музыкальное искусство на некоторые составляющие: музыку разумную (intellectualis), или абстрактную, музыку чувственную, и музыку рассудочную, или осмысленную. Несмотря на свою позицию, что музыкальные звуки подражают услышанному в природе, Николай Кузанский все же заключает, что «форма бытия всего существующего, непостижимо присутствуя во всем существующем, светит в интеллектуальных знаках, как свет во тьме… [В] сладостнейшем раздумье созерцатель приходит к причине, началу и конечной цели и себя самого, и всех вещей, к счастливому завершению» [Николай Кузанский, 1978, 331].

Соединение «божественного» с «интеллектуальным» в постижении сути музыкального искусства приглушается в рассуждениях философов Нового времени. На первый план выходит эстетико-чувственное переживание музыкального творческого процесса. В этом характерным стал взгляд Р. Декарта, изложенный в его трактате «Компендиум музыки». Помимо числовых закономерностей музыки Р. Декарт затронул в своем труде психическую сторону ее восприятия благодаря теории аффектов. Его видение цели музыкального искусства было заключено в возбуждении разнообразных аффектов или наслаждении. Он требовал от произведения простоты, естественности, разнообразия и пропорциональности. В его понимании гармония и красота — это соотношение стимула и отклика. Ритм должен вызвать в душе чувства, аналогичные самому духу музыки. От математической организации зависит красота в соотношениях. У Декарта чувствуется рационалистический подход к музыке. Для него «разумно» и «хорошо» — это тождественные понятия. Он определяет ценность происходящего в первую очередь разумом, а не другими категориями. Это своего рода ценностная установка, которая гласит: «Если предмет представляется нам хорошим и для нас ценным, то это вызывает в нас любовь к нему, если же он представляется нам дурным или вредным, то у нас появляется ненависть» [Коломиец, 2007, 103].

Для Р. Декарта удовольствие существует как возбуждаемое произведением искусства чувство «разумной» радости, а прекрасное — как законосообразный порядок, выраженный в идеальной форме. Обратим внимание на то, что подобный, изложенный Декартом, принцип удовольствия, является всеобщим представлением об искусстве в XVII в. В этой связи мысли Г. Ф. Лейбница были во многом схожи с мнением Р. Декарта, особенно в том, что красота постигаема посредством интеллекта. Музыка связывала все, что говорил этот философ о гармонии и красоте. Видя особое

воздействие на эмоциональную сферу человека как в поэзии, так и в музыке, мыслитель выделял понятие «движущей силы» в искусстве как художественного явления в двустороннем бытии — чувственном и рациональном [Гилберт, 2000, 245]. Понятием об интуиции Г. Ф. Лейбниц дополнил математическую составляющую музыкального искусства. Сущность музыки математическая, но для человека она интуитивна по своему восприятию и проявлению. Г. Ф. Лейбниц говорил об интуитивном восприятии гармонии, как о присутствии Божественного порядка в мире. Он ввел учение о предустановленной гармонии, в котором двумя ключевыми моментами являются такие понятия, как монада и перцепция. Музыка, представленная в этом учении как монада-субстанция, иррациональна. Являясь разумным проявлением души, она заключает в себе Божественную гармонию [Шестаков, 1966, 197]. Обратим наше внимание на то, что И. С. Бах исповедовал в музыке лейбницевское учение о предустановленной гармонии [Друскин, 1982].

В рамках немецкой классической философии музыка ставилась ниже живописи, как нечто абстрактное и непонятное. Визуальное же искусство было более значимо — как более доступное. И. Кант говорил не столько о музыке, сколько о феномене искусства, о гениальности и творчестве в пределах прекрасного (эстетики). Философ полагал, что эстетическое, как способность суждения вкуса, есть ценностное отношение к чему-либо. Он философски объяснял способность оценки, которую человек выносит окружающей действительности. При этом Кант исходил не из принципа непосредственного восприятия или опыта, а отталкивался от принципа априорности. Он противопоставлял вещи по отношению к нам как феномены и явления, говорил о «вещах в себе» как непознаваемых сущностях. Формы явлений исходят от нас благодаря пространству и времени, что обуславливает чувственное восприятие предмета. Эти явления подчиняются априорным правилам рассудка. Однако полное познание вещей невозможно, мы их познаем только в субъектно-объектных связях. Вещи при этом остаются трансцендентными и ноуменальными. «Вещи в себе» трансформируются в нашем сознании [Соколов, 2004, 822–870].

Музыка, по И. Канту, является «вещью в себе», она ноуменальна. Будучи явлением, она трансформируется в нашем сознании и становится ценностью для нас. Исходя из трех способностей психики человека, Кант вывел философскую формулу особой системы — истина, добро и красота рассматриваются в единстве и замыкаются на культурном творчестве человека посредством художественной интуиции. Эстетическое как способность вкуса есть ценностное отношение человека к чему-либо посредством суждения [Кант, 1994, 66]. И. Кант вел свои суждения о постижении музыки в русле размышлений Р. Декарта и Г. Лейбница: мысль, переходя от удовольствия в ранг ценности, еще одним своим основанием имеет интуицию. Философ говорил, что суждение вкуса (о прекрасном) не есть познавательное суждение, оно всего лишь эстетическое. В это понимание И. Кант вкладывал представление о субъективных условиях восприятия прекрасного. Отсюда у эстетического восприятия две стороны: одна обращена к истине (ипостась прекрасного), другая обращена к морали (добру). Информационное поле музыки вступает с человеком в контакт. При этом возникает эстетическое суждение, которое целесообразно без цели. Музыка — это эстетическая субстанция, и только затем художественное явление. Ценность музыкального произведения как предмета детерминируется позицией субъекта. Каждый человек понимает музыку по-своему, вкладывая свой смысл.

Для того чтобы наслаждаться красотой предмета, необходимо уметь ее оценивать, а это требует интеллектуальных усилий. Отсюда и проистекает утверждение Канта, что «всеобщность эстетического суждения состоит не в непосредственной общедоступности… а в том, что, затратив силы и время, любой человек может до него добраться» [Гулыга, 1994, 23]. Мир эстетический И. Кант ставил между миром природы («чистого разума») и миром свободы («практического разума»). Именно в этом мире сливаются воля и разум. Эстетическое удовольствие — не просто удовлетворение потребностей. Оно возвышает человека, становящегося ноуменом. Установление

целесообразной связи между чувственным и сверхчувственным мирами есть наивысшая цель культуры. В связи с вышесказанным у И. Канта возникла проблема гения. Как говорил философ, гений поднимается над обыкновенными людьми, так как в нем заложено «интуитивное». Красота, которую создает гений, имеет иррациональные связи. «Гений — это талант (дар природы), который дает искусству правила. Поскольку талант как прирожденная продуктивная способность художника сам принадлежит природе, то… гений — это врожденная способность души (ingenium), посредством которой природа дает искусству правила» [Кант, 1994, 181]. Гений в творческом процессе устанавливает собственные законы в искусстве, которые расширяют рассудочные знания. Опираясь на логику И. Канта, можно сказать, что искусство нам необходимо не только для удовольствия, но оно также несет в себе мировоззренческую ценность, заставляя человека расширять свое видение мира. Философия искусства у И. Канта приводит к мысли, что само искусство есть «прекрасное» и трансцендентально восходит к сверхчувственному, к идеям красоты, добра, истины, к Единому. Также эстетическое выступает как феномен, приводящий человека к ценностному взаимодействию с миром. Таким образом, И. Кант обосновал этическую сторону искусства и приблизил нас к пониманию творчества через феномен гения.

Для Г. Ф. Гегеля прекрасное начинается там, где деятельность субъекта не является чем-то внешним по отношению к всеобщему содержанию жизни и не рассматривает свой предмет только в форме объекта, но сливается с этим содержанием, становится его свободным самосознанием, его человеческой самодеятельностью. Присутствие истины есть объективное содержание художественного произведения. При этом истина присутствует в нем «сама по себе», а не как рассудочное научение [Кант, 1994, 181]. «Абсолютная идея» у Г. Ф. Гегеля — это всеохватывающий диалектический процесс, а вселенная является моментом самопознания Абсолюта. В основание мироздания философ полагал движение духовного начала как его сущности, процесс саморазвития Духа. В этом контексте музыкальное искусство — это одна из форм духовной культуры, и поэтому тоже процесс самораскрытия Абсолюта. Дух порождает из себя произведения искусства [Гегель, 1968, 14].

Эстетику Г. Ф. Гегель рассматривал как философию художественного творчества, или философию искусства. Он считал, что художественно прекрасное выше природы, «ибо красота искусства является красотой, рожденной и возрожденной на почве духа, и насколько дух и произведения его выше природы и ее явлений, настолько же прекрасное в искусстве выше естественной красоты» [Гегель, 1968, 8]. Философ считал, что Бог более прославляется творениями духа, чем созданиями природы, потому что в человеке действует Божественное начало. Бог есть Дух, и среда его пребывания и действования именно в человеке носит форму созидательного духа. Действия природные уступают по своей ценности сознанию. С помощью музыки дух покидает сферу «внешней формы и ее наглядной видимости». Музыка дает сознанию человека возможность раздвинуть пределы смысловой и сущностной видимости, которая создана раньше другими видами искусства и продолжает свое существование в современном мире [Щербинин: *Феномен*].

Искусство, по Г. Ф. Гегелю, происходит из самой абсолютной идеи, и его целью является чувственное изображение абсолюта. Цель искусства, следовательно, не в подражании природе. Г. Ф. Гегель писал: «Искусство призвано раскрыть истину в чувственной форме, изображать… примеренную противоположность и… оно имеет свою конечную цель в самом себе, в этом изображении и раскрытии», а другие цели (назидание, очищение, исправление…) не имеют отношения к художественному произведению и не определяют его понятия [Гегель, 1968, 61]. Философ обозначил проблему формы и содержания в искусстве: содержанием является идея, а формой — чувственное воплощение. Г. Ф. Гегель выделил три момента в данном вопросе: 1) содержание художественного произведения есть идея, которая исходит от абсолютной идеи; 2) форма есть воплощение идеи, чувственная оболочка, явленный лик идеи; 3) содержание и форма едины и составляют одно целое в произведении.

Красота для Г. Ф. Гегеля — это абсолютная идея в адекватном ее проявлении. Художественно прекрасное не является логической идеей или природной, но находится в области абсолютного духа, наряду с религией и философией (предвестник романтического понимания искусства как религии). Развивая понятия идеи и красоты, Г. Ф. Гегель приходит к вопросу об идеале. Идеал есть идея, отождествленная со своей реальностью. Также Г. Ф. Гегель сформулировал определение гения и таланта: «Продуктивная деятельность фантазии, посредством которой художник внутри себя самого вырабатывает как сокровенное свое творение реальный образ для разумного в себе и для себя содержания, — эта деятельность и называется гением, талантом» [Гегель, 1968, 294]. Гений есть всеобщая способность к созданию подлинно художественных произведений, а талант без гения не намного выше простой виртуозности.

Содержанием музыкального выражения является внутренний смысл явления и чувства, а материалом — мимолетный в своем чувственном бытии звук. Музыкальный звук уходит в свою собственную стихию. Царство таких звуков имеет отношение к душе и согласуется с ее духовными движениями. Для воздействия музыки требуется не просто абстрактное звучание в его временном движении. Г. Ф. Гегель считал, что именно музыка «не может оставить время в... неопределенности, а должна... придать ему меру и внести порядок в его протекание... Благодаря этому упорядочиванию в музыке возникает мера времени» [Гегель, 1968, 300]. Воззрения Г. Ф. Гегеля важны для нас в его размышлениях о музыке как явлении, пребывающем в идеальной сфере. Абсолютная идея Духа воплощается в форме мелоса и ведет музыканта и слушателя к познанию истины этой идеи (ее сущности), т. е. Духа. Хотя философ и ставил искусство на один уровень с религией и философией, все же он был далек от их отождествления.

В эпоху романтизма идеалом красоты считалась гармония поэзии и музыки, отсюда появление так называемой программной музыки — слияние слова и мелоса: музыка стала считаться сферой наиболее полного выражения душевных чувств человека. Ф. В. Шеллинг занимался тогда «конструированием общей идеи искусства». Он определял место искусства в универсуме. В системе искусства он определил значение и смысл музыки. Искусство, по Ф. В. Шеллингу, есть реальное изображение форм вещей «самих по себе» как выражение форм первообразов универсума. Форма — это непосредственно созерцаемая цельная сущность, эйдос. Философ утверждает идейно сущностное понимание формы (некоей форм-идеи, тождественной содержанию). Для мыслителя важна первоначальная констатация универсума в образе искусства, а не искусство как особенный предмет. Универсум есть мир Бога, взятый в целокупности, при этом философия и искусство есть два способа созерцания единого Абсолюта. Объект конструирования в искусстве — это нечто особое, что вмещает в себя бесконечное [Шеллинг, 1999, 72–85]. Музыка являет собой ритм первообразов природы и самого Универсума, который посредством искусства прорывается в мир отображений.

В философии искусства Ф. В. Шеллинга существует безусловный принцип искусства — принцип бесконечного. Искусство есть бесконечное, выраженное в конечном. Оно являет собой эманацию абсолютного в тождестве сознательного и бессознательного. Бесконечность смыслов является ценным признаком произведения искусства. Самая большая тайна искусства заключена в том, что художественный образ, созданный автором, способен обретать качества всеобщности, свойства символа с присущей ему неисчерпаемой глубиной [Кривцун, 1998, 97]. Искусство также воспринималось философом как метафизическая творческая сила, создающая прообразы вечной красоты, первообразы прекрасного. Мифология, по Ф. В. Шеллингу, есть универсум в себе, мир, из которого могут произрастать произведения искусства. «Так будет, — писал философ, — до той лежащей в неопределенной дали точки, когда мировой дух сам закончит им самим задуманную великую поэму и превратит в одновременность последовательную смену явлений нового мира» [Коломиец, 2007, 156].

Музыку Ф. В. Шеллинг относил к изобразительным формам в искусстве, т. к. облечение идеального в реальное есть изображение, путь к явлению духа. Музыка изображает сущность в ее форме. Она «берет чистую форму, акциденцию вещей как их субстанцию и при помощи ее творит» [Шеллинг, 1999, 326]. Для нас также важно отметить то, что впоследствии разовьет философия музыки в XX в., — понимание Ф. В. Шеллингом музыки как становления, процесса. Среди искусств музыка стоит на особой, высокой ступени. Принцип времени в субъекте есть самосознание — облечение единства сознания в множественность в идеальном [Шеллинг, 1999, 225]. Существует три единства в музыке: ритм, модуляция, мелодия. Через ритм музыка предназначает себя для рефлексии и самосознания, через модуляцию — для восприятия и суждения, через мелодию — для созерцания и воображения. Искусство не состязается с природой, оно ищет чистую форму как идеал. Музыка делает наглядной в ритме и гармонии форму движения небесных тел, чистую форму как таковую, освобожденную от предмета и материи. Высший смысл музыки как тождества ритма, гармонии и мелодии заключается в чистых формах движения в универсуме [Цареградская, 2002, 240], но также есть и музыка, обращенная к человечеству. Однако, говоря о субстанциональности музыки, Ф. В. Шеллинг не уделил должного внимания антропологическому фактору смысла музыки. А следующий представитель эпохи романтизма, А. Шопенгауэр, сосредоточил свои размышления на феномене творчества.

В метафизике музыки у А. Шопенгауэра выделяют два аспекта: музыка как объективация и отражение воли, а также музыка как способ познания воли (первоосновы бытия). Согласно философу, музыка, по сравнению с иными искусствами, является самым адекватным выражением воли, а другие искусства способны выражать волю только через идеи [Монахов, 202, 140]. Музыка ничего не изображает, она независима от причинности. Звук существует как действие. Музыкальное искусство, в отличие от других видов творчества, своеобразно относится к бытию. Оно способно непосредственно выражать внутреннюю сущность, «в себе бытие» мира. Мы можем говорить, согласно А. Шопенгауэру, о статусе музыки как инструмента познания основ действительности, о ее гносеологической вероятности. При этом Шопенгауэр, рассматривая музыку как откровение внутренней сущности мира, акцентировал внимание на понятии эстетического катарсиса — «духовного очищения человека под воздействием… музыки» [Каган, 1996, 53]. Мысль о музыкальном катарсисе стала основной идеей многих композиторов романтизма.

А. Шопенгауэр говорил, что «музыка — бессознательное метафизическое упражнение души, не ведающей, что она философствует» [Лосев, 1991, 261]. Объясняя взаимосвязь мелодии и гармонии в музыке, философ рассуждал, что мелодия выражает многообразное стремление воли, а также ее удовлетворение посредством конечного обретения гармонической ступени. Дело гения — изобрести мелодию и раскрыть в ней все глубочайшие тайны человеческого желания и ощущения. Неисчерпаемость возможных мелодий соответствует неисчерпаемости природы в разнообразии индивидов и жизненных путей [Шопенгауэр, 1992, 257–258]. Шопенгауэр подчеркивал всеобщность музыки не как пустой абстракции, но музыки, наполненной определенностью, конкретностью индивидуализированного переживания. Механизм музыкального воздействия на мир смыслов философ раскрывал следующим образом: «Из этого интимного отношения, связывающего музыку с истинной сущностью всех вещей, объясняется и тот факт, что если при какой-нибудь сцене, ситуации, каком-нибудь поступке и событии прозвучит соответствующая музыка, то она как бы раскрывает нам их таинственный смысл и является их верным и лучшим комментарием» [Шопенгауэр, 1992, 259]. Но венцом музыкального искусства является все-таки гармония, потому что только в ней объективирующая воля музыки достигает совершенства.

Проявление воли, о которой говорил А. Шопенгауэр, на примере музыкального мира некоторые исследователи усматривают во взаимоотношении симфонического оркестра и дирижера, когда маэстро через свою волю приводит разногласие десятков инструментов в гармонию. Эти размышления также переносят и на социальную

сферу [Щербинин: *Феномен*]. Подводя итог сказанному о философии музыки Шопенгауэра, можно сказать, что воля как первооснова бытия находит свое отражение во всех объектах нашего мира. Сущность феномена музыки заключается в явлении музыкального искусства как «адекватной объективации воли». Поэтому высказывания А. Шопенгауэра о том, что «мир есть воплощенная воля», можно приравнять к мысли о мире как воплощенной музыке.

Идею воли в искусстве подхватил Ф. Ницше, но в философское осмысление музыки он вводит свое уточнение. Его больше всего занимает возможность перевода одних явлений культуры в другие: музыки в трагедию, поэзии в философию. Для него музыка в категориях образности и понятий «является как воля в шопенгауэровском смысле этого слова, т. е. как противоположность эстетическому, чисто созерцательному, безвольному настроению»; также философ хотел «строже различать понятие сущности и явления, ибо музыка по сущности своей ни в коем случае не может быть волей: как таковая она должна быть решительно изгнана из пределов искусства, поскольку воля есть нечто неэстетическое по существу, но музыка является — как воля» [Ницше, 1990, 78].

У Ф. Ницше существует понятие «духа музыки», под которым он подразумевает всеобщее и универсальное содержание бытия, смысл которого мы в принципе не способны передать, но от которого зависят любые явления. «Поэзия лирика не может высказать ничего такого, что с безграничной всеобщностью и охватом не было бы уже заложено в той музыке, которая принудила поэта к образной речи. Мировую символику музыки никоим образом не передашь поэтому на исчерпывающий лад в слове» [Ницше, 1990, 78–79]. Таким образом, все «сказанное» и отходит на второй план, когда мы пытаемся постичь «музыкальное». Ф. Ницше, придавая чисто эстетический характер «духу музыки», объясняет сущность античной трагедии и генезис самого трагического, переводя понимание личностного в культуре на более высокий в его понимании статус — «метафизическую радость о трагическом». Философ утверждал: «Лишь исходя из духа музыки, мы понимаем радость об уничтожении индивида. Ибо на отдельных примерах такого уничтожения нам лишь становится яснее вечный феномен дионисического искусства, выражающего волю в ее всемогуществе, вечную жизнь за пределами всякого явления и наперекор всякому уничтожению. Метафизическая радость о трагическом есть перевод инстинктивно бессознательной дионисической мудрости на язык образов» [Ницше, 2017, 110]. Личное растворяется в воле. Воля приводит к страданиям. Но именно музыка есть преодоление неизбежности страданий. Она ведет от индивидуального к всеобщему.

Философ считал понятие катарсиса в искусстве слишком этическим. Он предлагал искать радостность существования не в явлениях, а за явлениями: «…мы не должны оцепенеть от видения — метафизическое утешение вырывает нас на миг из вихря изменяющихся образов» [Ницше, 1990, 121]. При этом рассуждении Ф. Ницше использовал пример из диалога Платона «Федон», в котором заключенному в тюрьму и осужденному на смерть Сократу является постоянно повторяющееся видение: «Сократ, займись музыкой!» [Ницше, 1990, 112]. Однако далее у философа-трагедиста идет противопоставление духа науки духу музыки: «Лишь когда дух науки дойдет до своих границ и его притязание на универсальное значение будет опровергнуто указанием на наличность этих границ, можно будет надеяться на возрождение трагедии; символом таковой формы культуры мы могли бы счесть отдавшегося музыке Сократа» [Ницше, 1990, 111]. По мысли Ф. Ницше, это противостояние заключается в том, что музыка обладает силой «родить из себя миф» и «дух музыки» стремится к откровению в образах и мифах, в то время как «дух науки» враждебно выступает против этой мифотворческой силы музыки. Если музыка перестает выражать саму волю, то она лишь воспроизводит явление, и такая музыка есть «выродившаяся» [Ницше, 1990, 123]. Ф. Ницше заключает: «Музыка, потеряв мифический характер, становится лишь скудным подобием явления, и тем самым она бесконечно беднее, чем само явление, а эта бедность принижает для нашего чувства и само явление,

она становится иллюстрацией жизни, низводится «на степень рабыни явления» [Ницше, 1990, 124]. Ни о каком «духе музыки», влияющем на остальные явления, в таком случае не может быть и речи. Философ словно довел до предела романтический взгляд на природу музыкального творчества. Возможно, поставив здесь точку, философия музыки в XX в. начала новую главу в постижении феномена музыкального искусства.

Т. Адорно как социологический предвестник онтологии музыки А. Ф. Лосева развивал идеи музыкального анализа, философии музыки и музыкальной критики. После него почти ни один философ музыки не обходился без социологического аспекта в постижении музыкального творчества. Адорно по-разному описывает свой собственный подход как попытку «мыслить ушами». «Слушание музыки делает ее проницаемой для восприятия движущихся изображений, форм и пропорций» [Grüny, 2009, 931–932], — в этом отношении сказывается феноменологичность его подхода к музыке. Несмотря на свое противление появившимся в музыкальном творчестве сериальному методу и додекафонии, этот философ многими воспринимался как социальный бунтарь и «странный» музыковед. Для русской культуры он уникален тем, что впервые раскрыл для всего мира философский потенциал И. Ф. Стравинского.

Социологический подход в постижении музыкального творчества дал возможность для Т. Адорно раскрыть потенциал музыки в ее влиянии на сознание человека. Считалось, что музыке изначально присуща четкая и прозрачная структура, и Т. Адорно выявлял и разоблачал общественные процессы через анализ музыкальной формы. Однако в своих исследованиях философ словно не замечал за музыкальной формой возможность выхода за пределы диалектики. В музыкальной фигуре есть внутренние источники, которые невозможно изучить через диалектику, в ней также есть непрерывные составляющие развития, изменения и становления. У звука есть своя активная энергия, управляющая его воздействием, последствия которого для нашей внутренней среды суть психологические реакции [Toncitch, 1975]. Именно в становлении музыки постижимы «микроэлементы композиционного события», что не оставляет права сводить ее только к социальности или глобальности [Адорно, 2001]. Композитор, по Т. Адорно, не свободен, в своём творчестве он детерминирован вкусом эпохи и нравами социума, более того, он уже не творец в мире идеальной эстетики [Пылаев, 2015]. Однако философ видит сущность музыкальной философии во взаимном влиянии искусства музыки и способности философствовать, где философия черпает в музыке возможность объяснения действительности, а музыка способна стать онтологическим «шифром» философии. Такой вывод происходит из диалектики истории Адорно. Философия обретает себя именно через музыку, которая заключает в себе становящийся «мировой дух» [Уваров: *Два образа*].

Высокие запросы Адорно к композиторам на культивирование музыки новой, не связанной с прошлым, отражающей дух времени, но и влекущей мир вперед, с одной стороны, слишком опосредуют музыкальное творчество социальным моментом, но с другой — дают возможность определить аксиологический потенциал музыки. Именно в XX в. идеи постичь музыкальную онтологию через влияние на социум посредством аксиологических моделей получили особое развитие.

В философии музыки XX в. знаковым стало творчество А. Ф. Лосева, который ставил художественное познание жизни и мира на один уровень с другими формами познания. Отношения познаваемого и познающего находятся в поле одного онтологического целого. Философ говорил об эпистемологическом ракурсе бесформенного «чистого опыта», который в области эстетического созерцания приходит к оформленному единству структурных образований [Лосев: *Строение,* 1995, 299]. В основе искусства лежит «первичное бытие», которое являет собой непрерывную творческую силу и чистое познавательное качество, или смысл. Искусство черпает свои структуры и образования из «предвидения Логоса будущих времен, искаженного в настоящем плане до степени инертной материи» [Лосев: *Строение,* 1995, 301].

Согласно А. Ф. Лосеву, искусство преображает бытие в двойственном мироощущении: музыкальном и образном. «Музыкальное» есть сама творческая текучесть сознания, сам динамизм всех внутренних состояний человека. Образные искусства ставят между человеком и познавательным явлением образ (структуру сознания), через что душа и чувствует бытие. Философ вводил понятие трагизма как мироощущения, фиксирующего два плана бытия: мировую жизнь, глубинная основа которой хаотична, и человеческую личность, связанную интимными корнями с мировой жизнью. В трагическом мироощущении есть еще и третий план преображенной жизни. Этим планом А. Ф. Лосев преодолевает «тупиковость» трагедийности у Ф. Ницше. Трагическая личность, возвышаясь в преображении, одновременно переживает ограниченность видимого мира как покрывала темных сторон мирового бытия [Виноградова-Догалакова, 2001]. Такому переживанию более всего соответствует музыка, которая дает нам «ощущение текучести, процессуальности, непрерывного потока бытия и, с другой стороны, есть познание чистого качества предметов, познание того общего материала, из которого они создаются» [Лосев: *Строение,* 1995, 317].

А. Ф. Лосев писал: «А где, кроме музыки, можно найти искусство, которое говорило бы нам не о самих предметах, но именно об их возникновении, их расцвете и гибели? Если мы поймем, что музыкальный феномен есть не что иное, как сама эта процессуальность жизни, то сделается понятной та необычность волнения, которая доставляется музыкой, и ее максимальная интимная переживаемость, которая в других искусствах заслоняется неподвижными формами, а ведь жизнь как раз и не есть какая-нибудь неподвижность» [Лосев: *Основной вопрос,* 1991, 325]. Музыка, по А. Ф. Лосеву, отличается от чистой мысли отсутствием познавательной оформленности, не захватывая пространственно-временного плана бытия. Однако именно музыка обращает нас к самой сущности мира. Преодолевая стадии (эпическую, драматическую, лирическую) музыкальное бытие доходит до Логоса [Лосев, 1995, 606]. Отсюда музыкальное воображение обладает познавательной способностью.

Звуки природы (или механические) — это еще не музыка. Лосев отрицал музыкальный натурализм. С точки зрения феномена «музыкального» следует говорить не о физической материи музыки, но об идеальном, смысловом, эстетическом мире музыкального искусства. Как отмечал сам философ, «музыкальное бытие есть бытие эстетическое» [Лосев, 1990, 645]. В своих книгах, посвященных исследованию «духа музыки», он неоднократно подчеркивал близость музыкального и религиозного мироощущения: музыка снимает последнее разделение мира и Бога, возвращая бытие к утраченному им единству и, тем самым, возвращая человека себе самому [Ярославцева, 1997, 33].

Диалектический подход в понимании феномена музыки и творчества был свойствен суждениям Б. В. Асафьева, который видел музыку тесно связанной с философией и психологией.

Особое же внимание Асафьев в своих трудах уделял музыкальной форме. Одним из главных и важнейших инструментов выражения этой формы он считал интонацию музыки: «Без интонирования и вне интонирования — музыки нет». С помощью интонирования, считал философ, музыка передавала мысли: «…мысль, чтобы стать звуково выраженной, становится интонацией» [Асафьев, 1971, 211]; «…интонация прежде всего — качество осмысленного произношения» [Асафьев, 1971, 259]. Композитор, музыковед и философ, он подчеркивал, что его «главным стремлением было сформулировать… предпосылки диалектики музыкального становления… из динамического учения о музыкальной форме… рассматривающего форму как интонационный процесс оформления, как средство и вид социального обнаружения музыки» [Асафьев, 1971, 179]. Здесь диалектический подход Б. В. Асафьева соединяется с социологическим вариантом осмысления музыкального развития. Главным социально-гуманитарным моментом в постижении музыкального творчества для автора стало сознание композитора. Словно боэцианский музософ, композитор Б. Асафьева образует в своем сознании формы, в которых содержание воспринимается слушателями

чувственно или интеллектуально. Интеллект же, отражая в себе действительность, создает художественный образ.

Б. В. Асафьев выделил две базовые формы в музыкальном творчестве: тождество и контраст (с их разновидностями), которые рассматривал как два основных музыкальных фактора, взаимосвязанно являющихся основными элементами музыкального развития. Обе формы должны присутствовать для полного взаимораскрытия [Асафьев, 1971, 260]. Философ видел интонацию основной единицей языка музыки, неким словом этого языка. Отрицая «мифическую» первооснову музыкального творчества, автор тем не менее почувствовал интуитивно в самом процессе интонирования некие «действующие силы», или энергии, музыки [Асафьев, 1971, 52]. В понятие энергии он вложил идею совокупности всех внутренних причин, которые дают развитие музыкальному произведению. Такая энергия тесно связана со «звучащим веществом» музыки. Вплотную подойдя к онтологическому определению музыкального творчества, советский мыслитель и музыкант его не дает. Похоже, он приблизился к грани, за пределы которой не позволял развиваться своей мысли. Однако идеи Б. В. Асафьева нашли отражение в исследованиях философов конца XX — начала XXI века.

Например, согласно взглядам Г. Г. Коломиец, музыка является социальным, коммуникативным явлением. Продолжая мысль Б. Асафьева, что музыка больше, чем искусство, Г. Г. Коломиец связывает ее с философией, понятиями хаоса и гармонии [Коломиец, 2007, 13]. Она говорит о том, что музыка питает человека в трех взаимосвязанных сторонах его жизни: духовно, душевно, и психофизиологическим воздействием телесно. Философ сделала акцент на том, что в нашем мире музыка звучит везде фоном. Музыкальные же произведения конденсируют это звучание. И не просто конденсируют, в них закладывается смысл. То есть, несмотря на унижающее фоновое звучание музыки сегодня, через сами музыкальные творения человеком обретается смысл, напрямую транслирующийся через музыкальное творчество. Явным примером подобной трансляции смысла в прошлом Г. Г. Коломиец видит музыку Бетховена. В его произведениях идея всеединства и гармонии видна невооруженным глазом. Его богоискательство, отраженное в творениях, положило начало возвращению всей музыки к Богу, если подобный отход от Него случался. Г. Г. Коломиец назвала это «эманацией вспять». Ее главная идея — аксиологическое движение от хаоса к форме [Коломиец, 2007]. Форма стала необходимым порядком (космосом) для выражения главного музыкального движения — к Богу и самому себе.

Для Г. Г. Коломиец понятие «музыкальное» — это звучание духовного основания, или начала вселенной [Коломиец: *Смысл и ценность*]. Музыка является самодостаточной субстанцией, существующей в аксиологической перспективе. Автор утверждает «концепцию ценности музыки как субстанции и способа ценностного взаимодействия человека с миром», поскольку музыка обладает неким «информационным полем», которое выводит человека на диалог с собой, с окружающей действительностью и с универсумом. Человеку присущ некий эстетический опыт, но и музыка обладает эстетической ценностью, что позволяет осуществиться высшему аксиологическому взаимодействию [Коломиец: *Ценность музыки*]. Музыка приходит к нам от самого Сущего, а не от внешнего звучания, и имеет свою ценность исключительно как феномен человеческого сознания. Г. Г. Коломиец уточняет, что «ценность музыки-искусства имеет свое предсуществование в музыкальной субстанциональности», и дает этим особую перспективу онтологическому осмыслению музыкального творчества [Коломиец: *Ценность музыки*]. Однако концептуальной завершенностью в начале XXI в. обладает философия музыки М. С. Уварова.

В XX в. одной из самых распространенных мыслей для философии была концепция об отражении человеческого бытия в различных формах опыта. М. С. Уваров писал о том, что бытие смотрится в человека, не находя в нем окончательного ответа. А. Тарковский называл это взглядом «с той стороны зеркального стекла». Человек как бы смотрится в это зеркало, а бытие с противоположной стороны видит человека,

никогда не раскрываясь перед ним полностью [Уваров, 2003, 13]. И музыка при этом является связующим мостом для постижения человеком бытия. М. С. Уваров, словно резюмируя предшествующую ему философию музыки, отмечает, что в Средневековье музыка считалась имманентной Богу, в барочной эстетике духовную музыку стали «очеловечивать» светскими интонациями, при классицизме музыка как «вещь в себе» не нуждалась в осмыслении, и наконец в романтическую эпоху музыка стала абсолютно имманентной человеку. Именно в романтизме философия сквозит через музыкальное творчество: музыканты хотят постичь бытие и небытие, Бога, мир и человека именно через музыкальный опыт. «Музыкант-романтик становится мыслителем, а в чем-то и магом». И в конечном итоге музыка помогает преодолеть смерть, перенося человека в иную реальность [Уваров, 2001].

В контексте подобных рассуждений М. С. Уваров обращает внимание в глубину, к истокам философского знания, находя в античности понятия «логос» и «мелос». Он пишет, что идея мелоса выражала в античности высшую степень синтеза музыкального материала и слова. Ссылаясь на анонимного автора античности, философ приводит цитату: «Совершенный же мелос — [это мелос,] состоящий из слова, мелоса и ритма» [Уваров, 2003, 15]. В XIX–XX вв. термин «мелос» понимался как мелодическая энергия, сила мелодического тока; или мелос считался характеристикой «чистого музыкального бытия». Б. В. Асафьев полагал, что «мелос объединяет все, что касается становления музыки», где мелодия — это «частный случай» проявления мелоса. А. Ф. Лосев озвучил мысль о музыке как наилучшей из моделей становления. Однако никакие логические термины не в силах передать суть того, что мы называем музыкой. «Музыку нельзя понять и объять, оперируя чисто логическими определениями, и уж во всяком случае определениями классического типа» [Уваров, 2003, 17], — заключает М. С. Уваров.

В понимании музыкального творчества важно почувствовать четко обозначенный синтез слова и музыки. На примере киноязыка 2-й пол. XX в. философ музыки вслед за филологом С. Аверинцевым утверждает «ритм как теодицею». Как звучащая философия, музыка уже намного больше расписанного текста, она не просто язык искусства, она способна определить смысл существования. На более же высоких уровнях музыкальная онтология переходит в музыковедение [Kania, 2008, 33]. Также мы встречаем мысль, что музыкальная онтология должна быть преимущественно описательной, с учетом исторических и контекстуальных соображений [Palazzetti, 2018]. Кроме того, мы встречаем уже современные рассуждения исследователей о психоэмоциональной стороне музыкальной онтологии: «Переживание содержит эмоции и поддерживается ими, являясь пролонгированным эмоционально насыщенным социальным процессом. Переживания множественны, что указывает на сложность внутреннего, субъективного мира. Жизнь наполнена ситуациями, что отражает сложность интерсубъектного мира, а музыка является идеальной формой смыслообразования, соответствующей указанной сложности. Отсюда вердикт: музыка как форма смыслообразования необходима современному постиндустриальному обществу для развития как социального, так и личностного начала» [Осьмук, 2013, 156]. Сама же музыка обретает подлинные черты социальности. Киномузыка свидетельствует о своем философском характере [Уваров: *Мелос и логос*]. Вслед за М. С. Уваровым сегодня мы можем видеть подобный феномен в жанре мюзикла, но не столько бродвейского, сколько концептуально иного, являющего себя как совокупность всех достижений искусства, творчества и даже техники, где музыка является основой повествования, размышления и вывода.

Итак, именно из музыкального творчества рождаются в культуре принципиальные ее смыслы. Более того, сам логос становится мелосом. Таково утверждение современной философии музыки. И заключительные на сегодня положения таковы: 1) музыку нельзя охватить формулировками и условностями; 2) музыка — это язык, на котором с нами говорит бытие; 3) музыка — это звучащая философия [Уваров, 2003, 12–19]. Таким образом, от платоновской идеи, через отражение Божественного мира,

формулируя энергийную суть музыкального творчества, через всплеск социального и материалистического суждения о природе музыкального искусства, философия музыки к началу XXI в. объявляет саму музыку «звучащей философией», находит ее единственное основание в трансцендентном Источнике и не дает окончательного определения тому, «что есть музыкальное творчество». Но именно через ценностные парадигмы философского знания путь постижения музыки вырисовывается достаточно конкретно, оставляя вариативную часть не за сущностным пониманием музыкальной природы, а за художественными интерпретациями как создающего музыку, так и воспринимающего ее. Таким образом, философия вплотную подошла к определению своеобразия музыкального творческого действия.

Источники и литература

1. Адорно (2001) — *Адорно Т.* Философия новой музыки / Пер. с нем. Б. Скуратова, вст. ст. К. Чухрукидзе. М.: Логос, 2001. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/adorfnm/ (дата обращения: 19.01.2022).
2. Аристотель (1975) — *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1975.
3. Аристотель: *Политика* (1984) — *Аристотель.* Политика // *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1984.
4. Аристотель: *Поэтика* (1984) — *Аристотель.* Поэтика // *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1984.
5. Асафьев (1963) — *Асафьев Б.* Музыкальная форма как процесс. Л., 1963.
6. Асафьев (1971) — *Асафьев Б.* Музыкальная форма как процесс. Л.: Музыка, 1971.
7. Асмус (2003) — *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 2003.
8. Бычков (1995) — *Бычков В. В.* Эстетика отцов церкви. Апологеты, Блаженный Августин. М.: Ладомир, 1995.
9. Виноградова-Догалакова (2001) — *Виноградова-Догалакова А. А.* Лосев А. Ф. о природе переживания в музыке // Диалог культур: XXI век. Балашов, 2001.
10. Гегель (1968) — *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика: в 4 т. Т. 1. М., 1968.
11. Гегель (1971) — *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика: в 4 т. Т. 3. М., 1971.
12. Герасимова (1995) — *Герасимова И. А.* Музыка и духовное творчество // Вопросы философии. М., 1995. № 6.
13. Гильберт (2000) — *Гилберт К. Э., Кун Г.* История эстетики. СПб., 2000.
14. Гулыга (1994) — *Гулыга А. В.* Эстетика Канта // *Кант И.* Критика способности суждения. М., 1994.
15. Дармогай (2006) — *Дармограй В. М.* Методологическая культура творчества. Автореф. дис. … докт. филос. наук. Саратов, 2006.
16. Друскин (1982) — *Друскин М. С.* Иоганн Себастьян Бах. М., 1982.
17. Золтаи (1977) — *Золтаи Д.* Этос и аффект: история философской музыкальной эстетики от зарождения до Гегеля. М., 1977.
18. Каган (1996) — *Каган М. С.* Музыка в мире искусств. СПб., 1996.
19. Кант (1994) — *Кант И.* Критика способности суждения. М., 1994.
20. Капустина (2002) — *Капустина Л. Б.* Философия искусства как особая проблемная область культурологи // Studia culturae. Альманах. Вып. 3. СПб., 2002.
21. Коломиец: *Смысл и ценность* — *Коломиец Г. Г.* Смысл и ценность музыки. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/smysl-i-tsennost-muzyki.pdf (дата обращения: 19.01.2022).
22. Коломиец: *Ценность музыки* — *Коломиец Г. Г.* Ценность музыки (аксиологическая мысль о музыке) // Электронные материалы конгресса «Диалог XXI века». URL: http://www.congress2008.dialog21.ru/Doklady/09110.htm (дата обращения: 19.01.2022).
23. Коломиец (2007) — *Коломиец Г. Г.* Ценность музыки: философский аспект. М., 2007.
24. Кривцун (1998) — *Кривцун О. А.* Эстетика. М., 1998.

25. Курашов (2012) — *Курашов В. И.* История и принципы философии музыки: от слова к музыке и от музыки к слову // Ученые записки Казанского университета. Казань, 2012. Т. 154. Кн. 1.

26. Левченко: *Основания — Левченко В. Л.* Онтологические основания феномена музыки. URL: http://sofik-rgi.narod.ru/avtori/dpf_2004/lev4enko.htm (дата обращения: 19.01.2022).

27. Лосев (1965) — *Лосев А. Ф., Шестаков В. П.* История эстетических категорий. М., 1965.

28. Лосев (1969) — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. М., 1969.

29. Лосев (1975) — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики (Аристотель и поздняя классика). М., 1975. Т. 4. URL: http://psylib.org.ua/books/lose004/index.htm (дата обращения: 19.01.2022).

30. Лосев (1978) — *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978.

31. Лосев (1990) — *Лосев А. Ф.* Музыка как предмет логики // *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. М., 1990.

32. Лосев (1991) — *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991.

33. Лосев: *Основной вопрос* (1991) — *Лосев А. Ф.* Основной вопрос философии музыки // *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991.

34. Лосев (1992) — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: в 2 кн. М., 1992. Кн. 1.

35. Лосев (1995) — *Лосев А. Ф.* О музыкальном ощущении любви и природы // *Лосев А. Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М., 1995.

36. Лосев: *Очерк* (1995) — *Лосев А. Ф.* Очерк о музыке // *Лосев А. Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М., 1995.

37. Лосев: *Строение* (1995) — *Лосев А. Ф.* Строение художественного мироощущения // *Лосев А. Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М., 1995.

38. Лосев (1998) — *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / Сост. А. А. Тахо-Годи. М., 1998.

39. Монахов (2002) — *Монахов С. Л.* Сущность феномена музыки в метафизике А. Шопенгауэра // Studia culturae. Альманах. Вып. 3. СПб., 2002.

40. Николай Кузанский (1980) — *Николай Кузанский.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1980. Т. 2.

41. Ницше (1990) — *Ницше Ф.* Сочинения: в 2 т. М., 1990. Т. 1.

42. Ницше (2017) — *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. М.: Академический проект, 2017.

43. Осьмук (2013) — *Осьмук Л. А., Кассина Л. Д.* Музыка в современном обществе как форма смыслообразования // Идеи и идеалы. 2013. № 1(15). Т. 1. С. 149–155.

44. Платон (1971) — *Платон.* Государство // *Платон.* Сочинения. М., 1971. Т. 3. Ч. 1.

45. Платон: *Пир* (1970) — *Платон.* Пир // *Платон.* Сочинения: в 3 т. М., 1970. Т. 2.

46. Платон: *Софист* (1970) — *Платон.* Софист // *Платон.* Сочинения: в 3 т. М., 1970. Т. 2.

47. Плотин (2000) — *Плотин.* Избранные трактаты. М., 2000.

48. Пылаев (2015) — *Пылаев М. Е.* Музыкально-социологическая концепция Т. Адорно: опыт характеристики // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 1–2. URL: http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=19797 (дата обращения: 19.01.2022).

49. Соколов (2004) — *Соколов В. В.* Историческое введение в философию. М., 2004.

50. Уваров (2001) — *Уваров М. С., Ясаков О. Я.* Смерть и погребение в музыке // Фигуры Танатоса: Кладбище. СПб., 2001. URL: http://www.etheroneph.com/audiosophia/35-smert-i-pogrebenie-v-muzyke.html (дата обращения: 19.01.2022).

51. Уваров (2003) — Уваров М. С. Мелос и логос в философии // Вестник СПбГУ. Сер. 6. Вып. 2(14). СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003.

52. Уваров: *Два образа — Уваров М. С.* Алексей Лосев и Теодор Адорно: два образа метафизики искусства. URL: http://www.culturalnet.ru/main/getfile/660 (дата обращения: 19.01.2022).

53. Уваров: *Мелос и логос — Уваров М. С.* Мелос и логос философии. URL: http://anthropology.ru/ru/text/uvarov-ms/melos-i-logos-filosofii (дата обращения: 05.02.2022).

54. Холопов (1993) — *Холопов Ю. Н.* О формах постижения музыкального бытия // Вопросы философии. № 4. М., 1993. http://folioverso.ru/misly/2011_10/uvarov.htm (дата обращения: 19.01.2022).

55. Холопов: *Философия — Холопов Ю., Поспелова Р.* Философия гармонии Боэция. URL: http://www.kholopov.ru/hol-posp-boet.pdf (дата обращения: 19.01.2022).

56. Цареградская (2002) — *Цареградская Т. В.* Время и ритм в творчестве Оливье Мессиана. М., 2002.

57. Шеллинг (1999) — *Шеллинг Ф. В.* Философия искусства. М., 1999.

58. Шестаков (1966) — *Шестаков В. П.* Музыкальная эстетика западно-европейского средневековья и Возрождения. М., 1966.

59. Шестаков (1973) — *Шестаков В. П.* Гармония как эстетическая категория. М., 1973.

60. Шопенгауэр (1992) — *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений: в 5 т. Т. 1: Мир как воля и представление. М., 1992.

61. Щербинин: *Феномен — Щербинин М. Н.* Феномен музыки в европейском смыслогенезе. URL: http://philosophy.ru/upload/1166625951_file.doc (дата обращения: 19.01.2022).

62. Ярославцева (1997) — *Ярославцева И. П.* Музыкальное выражение как аспект философии языка А. Ф. Лосева // Философия языка и имени в России. М., 1997.

63. Grüny (2009) — *Grüny C.* Figuren von Differenz. Philosophie zur Musik [Figures of difference. Philosophy of music] // DeutscheZeitschrift für Philosophie. 2009. Aus. 6. Ban. 57. P. 907–932.

64. Kania (2008) — *Kania A.* New Waves in Musical Ontology. New Waves in Aesthetics. Hampshire, 2008. P. 20–40.

65. Palazzetti (2018) — *Palazzetti N.* Lisa Giombini, Musical Ontology: A Guide for the Perplexed // Transposition. 2018. No. 7. URL: http://journals.openedition.org/transposition/2369 (дата обращения: 19.01.2022).

66. Toncitch (1975) — *Toncitch V.* Philosophie de la musique contemporaine.Dialectique du son. Contribution à la recherché [Philosophy of contemporary music. Dialectic of sound. Contribution to research] // Revue de l'Université d'Ottawa. 1975. Vol. 45. Num. 2. URL: http://huygens-fokker.org/docs/toncitch.html (дата обращения: 19.01.2022).

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

Епископ Серафим (Амельченков)

О предоставлении автокефалии Православной Церкви Чешских земель и Словакии: два взгляда — Москва и Константинополь

УДК 271.22(437)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_269

Аннотация: 2021 год ознаменован важной датой для Православной Церкви Чешских земель и Словакии — 70-летием дарования ей автокефалии со стороны Московского Патриархата. В статье дается исторический обзор трудного пути к независимости управления, которым прошли православные на этих землях. Рассмотрение ряда сложных событий, связанных с этим периодом, является актуальным в свете современных проблем в межправославных отношениях. Рассматривается роль Московского и Константинопольского Патриархатов в становлении современной формы существования ПЦЧзС. Также статья содержит историко-канонический анализ подхода к проблеме предоставления автокефального статуса на примере Православной Церкви Чешских земель и Словакии.

Ключевые слова: автокефалия, Московский Патриархат, Константинопольский патриархат, Православная Церковь Чешских земель и Словакии.

Об авторе: **Епископ Серафим (Амельченков Владимир Леонидович)**
Кандидат богословия, доктор теологии, кандидат исторических наук, доцент, Синодальный отдел по делам молодежи.
E-mail: sinodm@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2649-5203

Для цитирования: Серафим (Амельченков), еп. О предоставлении автокефалии Православной Церкви Чешских земель и Словакии: два взгляда — Москва и Константинополь // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 269–278.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Bishop Seraphim (Amel'chenkov)

On the Granting of Autocephaly to the Orthodox Church of the Czech Lands and Slovakia: Two Perspectives — Moscow and Constantinople

UDK 271.22(437)(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_269

Abstract: The year 2021 is marked by an important date for the Orthodox Church of the Czech Lands and Slovakia — the 70th anniversary of the granting of autocephaly by the Moscow Patriarchate. The article provides a historical overview of the difficult path to the independence of governance, which the Orthodox in these lands have passed. Consideration of a number of complex events associated with this period is relevant in the light of contemporary problems in inter-Orthodox relations. The role of the Moscow and Constantinople Patriarchates in the formation of the modern form of existence of the Orthodox Church of the Czech Lands and Slovakia is considered. The article also contains a historical and canonical analysis of the approach to the problem of granting autocephalous status based on the example of the Orthodox Church of the Czech Lands and Slovakia.

Keywords: autocephaly, Moscow Patriarchate, Constantinople Patriarchate, Orthodox Church of the Czech Lands and Slovakia.

About the author: **Bishop Seraphim (Amel'chenkov Vladimir Leonidovich)**
Candidate of Historical Sciences, Doctor of Theology, Assistant Professor, Synodal Youth Department.
E-mail: sinodm@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2649-5203

For citation: Seraphim (Amel'chenkov), bishop. On the Granting of Autocephaly to the Orthodox Church of the Czech Lands and Slovakia: Two Perspectives — Moscow and Constantinople. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 269–278.

23 ноября 1951 г. в Москве Патриархом Московским и всея Руси Алексием I был подписан Акт о даровании автокефалии Православной Церкви в Чехословакии. С этого момента начался отсчет самостоятельного канонического бытия Поместной Православной Церкви на территории Чехии и Словакии. Впрочем, вопрос об автокефалии имеет более ранние истоки. Он приобрел особую остроту во второй половине XIX–XX вв. вследствие распада империй — Османской, Российской, Австро-Венгерской, а позже — СССР и Югославии. С одной стороны, происходило восстановление суверенных государств и Автокефальных Поместных Церквей там, где таковые имели место ранее, например в Сербии, Грузии, Болгарии. С другой, в некоторых новообразованных странах начали выделяться Поместные Церкви, прежде не обладавшие автокефалией, но теперь законно получавшие таковую от кириархальной Церкви, например — Румынская Православная Церковь, Албанская Православная Церковь, Польская Православная Церковь, Православная Церковь Чешских земель и Словакии. Кроме этого в разные годы XX в., а также в веке XXI в отдельных государствах наметилась тенденция создания под националистическими и политическими лозунгами и для политических целей псевдоцерковных структур, т. е. расколов, претендующих на общеправославную легитимацию и автокефалию. На сегодняшний день пагубное пламя таких расколов в наибольшей степени пылает на Украине, в Черногории, Македонии.

Злободневнее всего проблема, связанная с тем, кому принадлежит право дарования автокефалии, какие требуются для этого условия и каков способ провозглашения данного статуса. Для всех непредвзятых богословов и историков очевиден факт того, что церковные каноны ничего не говорят об этом [Стойчев, 2020]. Отсутствие четкого определения процедуры дарования автокефалии, как следствие, приводит к различным печальным спекуляциям на данную тему.

С сожалением нужно констатировать, что Константинопольский Патриархат придерживается иной точки зрения и все с большей очевидностью стремится монополизировать право дарования автокефалии, не учитывая при этом мнения братских Поместных Церквей, а также исторического плана и иных особенностей церковной области, в отношении которой поднимается вопрос об автокефалии. В этом убеждают действия Константинопольского Патриархата на Украине, совершаемые с 2018 г. и по сей день. Вместе с тем Фанар беззастенчиво пытается присвоить себе право вмешиваться во внутренние дела Автокефальных Поместных Церквей, заявляя, таким образом, претензии на свое якобы исключительное положение в семье Православных Церквей. Подтверждением этой позиции является то, что в феврале 2021 г. Константинопольский Патриарх Варфоломей в письме архиепископу Пражскому Михаилу (Дандару) выразил крайнее недовольство в связи намерением Православной Церкви Чешских земель и Словакии отметить 70-летие автокефалии, полученной от Московского Патриархата в 1951 г., а также отсутствием имплементации во внутренний церковный устав положений выданного Константинополем в 1998 г. томоса об автокефалии [Фанар угрожает, 2021].

Раздраженность тем, что Православная Церковь Чешских земель и Словакии полагает началом своей самостоятельной жизнедеятельности дарование ей автокефалии Московским Патриархатом в 1951 г., Фанар высказывает не впервые. В 2012 г. в адрес тогдашнего митрополита Чешских земель и Словакии Христофора Константинопольский Патриарх Варфоломей направил письмо с протестом в связи с прошедшими в Праге в декабре 2011 г. торжествами по случаю 60-летия автокефалии [Шкаровский, 2021, 84], в котором пригрозил, что в случае повторения подобного «Вселенский Патриархат с сожалением вынужден будет упразднить предоставленную Вашей Церкви четырнадцать лет назад каноническую автокефалию, вернуть Церкви Чешских Земель и Словакии бывший до этого канонического деяния статус автономной Церкви, вычеркнуть ее из Священных Диптихов Православных автокефальных Церквей, где она занимает четырнадцатое место, и уведомить об этом деянии все сестринские Православные Церкви» [Письмо, 2012].

Оставляя за скобками дискуссию о том, вправе ли Московский Патриархат либо какая-либо иная Поместная Православная Церковь давать автокефалию определенной своей части, постараемся проанализировать историко-канонические подходы к проблеме предоставления автокефального статуса на примере Православной Церкви Чешских земель и Словакии, а также сравним положения Акта о даровании автокефалии со стороны Московского Патриархата в 1951 г. и томоса Константинопольского Патриархата 1998 г.

Концептуально свои претензии на юрисдикцию над православным населением Чехии и Словакии Константинопольский Патриархат выводит из того, что миссионерскую деятельность в славянских землях в IX в. осуществляли святые равноапостольные братья Кирилл и Мефодий. При этом подчеркивается, что они прибыли в Моравию по приглашению местного князя Ростислава. Однако следует отметить, что приказ о миссии святых братьев исходил не от патриарха, а от византийского императора Михаила, к которому, собственно, и обращался с таковой просьбой князь Ростислав [Vanicek, 1995, 28–31]. Но уже к концу XI в. православие на территории Моравии было практически полностью вытеснено латинским обрядом, а в последующие века жестко притеснялось и подвергалось насильственной унии с католичеством. Попытки установить связь с Константинополем в середине XV в. не удались вследствие турецкого нашествия. Следующий контакт с Константинопольским Патриархатом происходит лишь в XX в.

Как видно, на протяжении тысячи лет Константинопольский Патриархат не проявлял никакой заботы о Православной Церкви на территориях современных Чехии и Словакии и никак не трудился на этой ниве. Приснопамятный архиепископ Пражский, митрополит Чешских земель и Словакии Дорофей (Филипп) полагал, что с точки зрения православных канонов Константинопольский Патриархат уже давно утратил возможность своей юрисдикции над территорией Православной Церкви Чешских земель и Словакии. По его мнению, даже если согласиться с тем, что миссия святых равноапостольных Кирилла и Мефодия давала Константинопольскому Патриархату право на церковное управление Чехией и Словакией как Церковью-дочерью, то на основании 17-го правила IV Вселенского Собора, 25-го правила Трулльского Собора и, особенно, 119-го и 121-го правил Карфагенского Собора Константинополь неправомочен претендовать на эту церковную область, поскольку более тысячи лет назад потерял ее и в течение этого времени ничего не сделал для ее возвращения в лоно православия и ограждения от католической экспансии. Не Константинопольский Патриархат возобновил здесь православие, следовательно, не ему принадлежат все вытекающие из этого права и обязанности [Дорофей Филипп, 1966].

Подобный подход Константинопольского Патриархата наблюдается и в отношении Украины. С момента естественного во всех смыслах перехода Киевской митрополии в 1686 г. в юрисдикцию Московского Патриархата, ознаменовавшего воссоединение некогда искусственно разделенной Русской Церкви, Константинополь в течение более чем трехсот лет не ставил под сомнение свершившегося события и не выдвигал своих притязаний на Украину. Единственным исключением является косвенное заявление о якобы неканоничности присоединения Киевской митрополии и православных митрополий Литвы и Польши к Московскому Патриархату, содержащееся в томосе об автокефалии Польской Православной Церкви, выданном Константинопольским Патриархатом в 1924 г. [Płoński, 2009, 164–169]. Тем не менее, в 2018 г. Патриарх Константинопольский Варфоломей без зазрения совести денонсирует решение своего предшественника Патриарха Дионисия IV и Синода своей Церкви о подчинении Киевской митрополии Московскому Патриархату.

Православная церковная жизнь в Чехии была возобновлена в 1870-е гг., когда в храме Святителя Николая на Староместской площади в Праге, арендованном Русской Православной Церковью, стали совершаться богослужения. Клирики, служившие здесь, а также и в трех других недавно построенных храмах в западно-чешских курортных городах, принадлежали к Русской Церкви. Ввиду того, что австро-венгерские

власти отказывались открывать православный приход в Праге, местные православные по приходской записи относились к сербскому приходу в Вене. На базе пражского храма Святителя Николая образовалось группа под названием «Православная беседа», которая объединила сотни чешских православных [Юкл, 2018].

В период между двумя мировыми войнами в Чехословакии действовали православные приходы, входившие в Сербскую Православную Церковь, и русские приходы, подчинявшиеся митр. Евлогию (Георгиевскому) и управлявшиеся епископом Пражским Сергием (Королевым). Кроме того, в Восточной Словакии, в Ладомирове, существовал мужской монастырь в честь св. прп. Иова Почаевского, занимавшийся активной просветительской и миссионерской деятельностью среди униатов. Этот монастырь находился в ведении Русской Православной Церкви Заграницей. Наиболее многочисленной была сербская юрисдикция [Бурега, 2003, 200].

После создания Чехословацкой республики в 1918 г. началось движение за учреждение Поместной Православной Церкви. Крыло, вышедшее из «Православной беседы» и оформившееся в 1920 г. в виде Чешской религиозной православной общины, возглавил архим. Савватий (Врабец). В то же время, в 1920 г., возникла национальная Чехословацкая церковь, насчитывавшая несколько сотен тысяч последователей. Она связывала себя с кирилло-мефодиевской традицией и вела переговоры с Сербской Православной Церковью о принятии православия. Однако в результате в данной церковной структуре возобладала ориентация на историческое гуситсткое наследие, и она пошла по модернистскому пути. Православные позиции сохранила часть последователей во главе с Матеем Павликом, который, по принятии монашества с именем Горазд, 25 сентября 1921 г. был рукоположен в Белграде Патриархом Сербским Димитрием во епископа Чешского и Моравско-Силезского. По этой причине Сербская Православная Церковь не признавала притязаний архим. Савватия и отказывала ему в епископской хиротонии [Милутин, 2004].

Между тем после обращения в Константинопольский Патриархат архим. Савватий в марте 1923 г. был рукоположен во епископа Патриархом Мелетием IV и назначен главой автономной Православной Архиепископии в Чехословакии — новообразованной структуры Константинопольского Патриархата, учрежденной на основе Чешской религиозной православной общины. В конечном итоге эта альтернативная Константинопольская церковная организация оказалась нежизнеспособной и к 1930 г. фактически прекратила свое существование, слившись с юрисдикцией еп. Горазда, на стороне которого были поддержка и симпатии большинства верующих. Именно православному церковному сообществу еп. Горазда, находившемуся на тот момент в сербской юрисдикции, впоследствии суждено будет стать Автокефальной Православной Церковью Чешских земель и Словакии. В 1942 г. за помощь антифашистскому сопротивлению еп. Горазд был расстрелян, а возглавляемая им Православная Церковь — запрещена, храмы закрыты, имущество конфисковано. Позднее владыка Горазд был прославлен в лике святых [Милутин, 2004].

8 ноября 1945 г. в Оломоуце состоялось собрание Чешской епархии, на котором было принято решение просить Сербскую Православную Церковь благословить переход Чешской епархии в Русскую Православную Церковь, а патриарха Московского и всея Руси — принять ее под свой омофор с условием сохранения имевшейся автономии, оговоренной в ранее утвержденном уставе [Hlas, 1951, 67].

10 января 1946 г. в Москву прибыла чешская православная делегация во главе с прот. Честмирем Крачмаром (будущим епископом Оломоуцким и Брненским) для выражения просьбы о принятии в юрисдикцию Русской Православной Церкви. На встрече с Патриархом Московским и всея Руси Алексием I прот. Честмир произнес речь на церковнославянском языке, в которой рассказал об истории Православной Церкви в Чехии и о заботе Русской Церкви о православных чехах в XIX в. и до начала Первой мировой войны: «Несмы странни ни в велицем и славнем граде сем стольнем Москве, ни в Церкви всея Руси, зане от семидесяти лет и паче обретостася во граде сем мужие языка нашего, просяще помощи в деле устроения Православныя церкви

во стольнем граде нашем Празе. И моление их бысть услышано и в лето тысяча восемьсот семьдесят четвертое бе освящение храма святителя Николая Мир Ликийских чудотворца в Празе и от того часа Церковь всея Руси поставляше нам пресвитеры и прочий причет церковный и всяческое попечение о нас творяще, дондеже прииде первая рать великая на ны. Вся сия помянувши и скорби, и печали дний сих зря, рекохом в себе: прейдем до Москвы, отонюду же прииде нам помощь иногда» [ЖМП, 1946, 13]. В конце от лица прибывших было высказано пожелание «прияти Чешскую Православную Епархию под высокую руку Патриарха Московского и всея Руси» [ЖМП, 1946, 13]. 14 января 1946 г. Патриарх Алексий I подписал «Определение об условиях приема Чешской Православной Церкви в состав Московской Патриархии», которую должен будет возглавлять архиерей с титулом «Архиепископ Пражский, Экзарх Московской Патриархии» [ЖМП, 1946, 15].

В марте 1946 г. Архиерейский Собор Сербской Православной Церкви дал согласие на то, чтобы Московская Патриархия направила в Прагу епископа для временного возглавления Чешской епархии [Vopatrny, 1998, 51]. 5 апреля Священный Синод Русской Православной Церкви образовал Экзархат Московской Патриархии в Чехословакии и назначил экзархом архиеп. Елевферия (Воронцова) с титулом Пражского и Чешского [ЖМП, 1946-V, 14]. Окончательное решение о переходе Чешской епархии в Московский Патриархат было принято на заседании Синода Сербской Православной Церкви от 15 мая 1948 г. [Hlas, 1951, 70]

2 октября 1951 г. в Праге состоялось заседание Экзаршего Совета, на котором было решено инициировать процедуру получения автокефалии Чехословацкой Православной Церковью. Соответствующие документы были направлены Патриарху Московскому и всея Руси Алексию I и в правительство Чехословакии, которое поддержало провозглашение автокефалии и дало согласие на кандидатуру архиеп. Елевферия в качестве предстоятеля Автокефальной Чехословацкой Церкви [Vopatrny, 1998, 94].

8 октября 1951 г. Патриарх Алексий I и Священный Синод Русской Православной Церкви дали предварительное согласие на автокефалию Православной Церкви в Чехословакии. Получив одобрение епископата, 23 ноября 1951 г. Патриарх Алексий I от имени всего Архиерейского Собора Русской Православной Церкви подписал Акт о даровании автокефалии Православной церкви в Чехословакии: «Русская Православная Церковь в лице Патриарха Московского и всея Руси Алексия и всего освященного Архиерейского Собора, во внимание к ходатайству Собора Православной Церкви в Чехословакии, дарует сей Церкви, бывшей доселе Экзархатом Московской Патриархии, автокефалию. Русская Православная Церковь единым сердцем молит Небесного Пастыреначальника Господа нашего Иисуса Христа, да подаст Он Свое Божественное благословение юнейшей сестре в семье Православных Автокефальных Церквей, Церкви Чехословакии и да увенчает Он ее вечной славой. Алексий, Патриарх Московский и всея Руси. 23 ноября 1951 года» [ЖМП, 1951, 3].

9 декабря в соборе свв. Кирилла и Мефодия в Праге состоялась интронизация первого Предстоятеля автокефальной Чехословацкой Православной Церкви митр. Елевферия [Ярушевич, 1952, 41–48].

В состав новой автокефальной Поместной Церкви вошла не только Чехия, где трудился сщмч. Горазд, но и Словакия: в 1950 г. под давлением коммунистических властей в Прешове состоялся собор, объявивший об отмене Ужгородской унии 1646 и 1649 гг. и воссоединении униатов с православием. Формально за счет бывших униатов восточной части Словакии произошло увеличение статистики Чехословацкой Православной Церкви до нескольких сотен тысяч верующих. Позднее, когда в 1968 г. греко-католической Церкви было разрешено возобновить свою деятельность, большинство бывших униатов вернулись в нее. В Православной Церкви Чехии и Словакии насчитывалось около ста тысяч верующих. Однако этот закономерный отток не помешал дальнейшему развитию автокефальной Православной Церкви в Чехословакии [Historia].

Необходимо обратить внимание на то, что предельно краткий и лишенный витиеватостей Акт о даровании автокефалии Православной церкви в Чехословакии

не накладывает на Чехословацкую Православную Церковь никаких ограничений, не ставит ее в подчиненное положение по отношению к Церкви-Матери, но предоставляет ей автокефалию во всей полноте: «Русская Православная Церковь… дарует сей Церкви, бывшей доселе Экзархатом Московской Патриархии, автокефалию» [Ярушевич, 1952, 41–48]. Это означает, что Чехословацкая Церковь получила полное и полноценное самостоятельное управление, включая право варения святого мира, собственный церковный суд всех инстанций, свободу в установлении и осуществлении контактов с другими Поместными Церквами. Стоит упомянуть, что точно такую же автокефалию без каких-либо ограничений Русская Православная Церковь предоставила в 1948 г. Польской Православной Церкви [Płoński, 2009, 169–171].

Отсутствие признания автокефального статуса со стороны Константинопольской, Александрийской, Иерусалимской, Кипрской и Элладской Православных Церквей побудило Православную Церковь Чешских земель и Словакии в начале 1990-х гг. обратиться за таковым в Константинопольский Патриархат [Скурат, 2012, 238]. В результате переговоров 27 августа 1998 г. Патриарх Варфоломей издал «Патриарший и Синодальный Томос о даровании автокефалии святой Православной церкви в Чешских землях и Словакии». К сожалению, этот документ не подтверждал уже имевшую место автокефалию, а именно даровал ее. Во введении содержится неправомерная ссылка на томос об автономии от 1923 г., что выглядит нелепо, поскольку та структура, которой он был дан, прекратила свое существование еще к 1930 г. Кроме того, утверждение Константинополя о том, что с 1923 г. Православная Церковь Чешских земель и Словакии «существовала вопреки некоторым ее неканоническим действиям, которые мы в тишине прощаем, зная, что все, осуществленное неканонически, не на основании правил и традиций Единой Святой Православной Церкви, изначально не имеет силы, недействительно и до скончания веков не будет одобрено», по сути, означало попрание и предание забвению реальной православной церковной жизни и традиций, развивавшихся ревностными и жертвенными трудами сщмч. Горазда, его соработников и последователей [Tomos, 1998].

В отличие от Акта о даровании автокефалии Православной церкви в Чехословакии, изданного Московским Патриархатом, Константинопольский томос предоставлял автокефалию в довольно ограниченном виде, а именно:

- архиереи Православной Церкви Чешских земель и Словакии подсудны судам, для работы которых приглашаются епископы из Константинопольского Патриархата: «Диаконы и иереи подсудны судам второго уровня, архиереи — судам первого уровня, и по всем вопросам своих обязанностей подсудны, согласно священным канонам, канонически учрежденным синодальным судам, для работы которых приглашаются, по согласованию со Вселенским Патриархом, иерархи исключительно из юрисдикции Церкви-Матери, то есть Вселенского Престола. Осужденные архиереи с апелляцией за окончательным решением могут обратиться к Вселенскому Патриарху» [Tomos, 1998].
- Православная Церковь Чешских земель и Словакии лишена права мироварения: «Церковь в Чешских землях и в Словакии в знак духовного единства с Церковью-Матерью получает святое миро от Вселенского Патриархата» [Tomos, 1998].
- По вероучительным и иным важным вопросам Священный Синод Православной Церкви Чешских земель и Словакии не может принимать самостоятельных решений, но обязан обращаться в Константинопольский Патриархат: «Главной и первой задачей Священного Синода является соблюдение чистоты Православной Веры и общения в Святом Духе со Вселенским Патриархатом и прочими Православными Церквами. В то же время на него налагается обязанность в случае каких бы то ни было проступков апеллировать не только к Священному Синоду Вселенского Патриархата, но и к большему, расширенному Синоду, созываемому с этой целью попечением Вселенского Патриархата и по инициативе последнего» [Tomos, 1998].

- Предстоятель Православной Церкви Чешских земель и Словакии определенно ограничивается в развитии самостоятельных контактов с иными Поместными Православными Церквами, которое должно происходить исключительно через Константинополь: «Что касается глобальных тем и вопросов церковного характера, выходящих за рамки возможностей Поместных Православных Церквей, Его Блаженство архиепископ Пражский, всех Чешских земель и Словакии также имеет право обратиться к нашему святому Патриаршему Вселенскому Престолу, который находится в общении со всеми православными епископами, право правящими слово истины. Вселенский Патриархат запросит у Церквей-сестер их мнение и позицию» [Tomos, 1998].

Таким образом, широкий жест доброй воли оказался лишь видимостью. На деле вместо того, чтобы дать Православной Церкви Чешских земель и Словакии благословение на полноценное самостоятельное бытие, Константинопольский Патриархат предпринял попытку установить над ней свою верховную власть. Томос об автокефалии с похожими ограничениями еще в 1924 г. был выдан Константинополем Православной Церкви в Польше. В каноническом измерении Московский Патриархат предоставил автокефалию Православной Церкви Чешских земель и Словакии в 1951 г. (равно как и Польской Православной Церкви в 1948 г.) в гораздо большем масштабе, чем это сделал Константинопольский Патриархат в 1998 г. Во многом аналогичный «томос об автокефалии» Константинопольский Патриархат предоставил в 2018 г. созданной из раскольников так называемой Православной церкви Украины.

При этом стремление осуществлять свою власть в Поместной Церкви, являющейся автокефальной, Константинопольским Патриархатом не только декларируется, но и воплощается на практике. Примером тому служит открытое вмешательство во внутренние дела Православной Церкви Чешских земель и Словакии, в частности, в выборы ее предстоятеля в декабре 2013 г., когда Константинополь прислал двух своих иерархов, пытаясь таким образом направить процесс в выгодное для себя русло. Это еще более усугубило кризис, наблюдавшийся в тот момент в руководстве этой Поместной Церкви. Только благодаря Московскому Патриархату Православной Церкви Чешских земель и Словакии удалось тогда самостоятельно избрать себе предстоятеля, которого Константинополь признал лишь в январе 2016 г. в соответствии с соглашением, достигнутым в результате переговоров [Юкл, 2018].

Важно подчеркнуть, что одним из условий этого признания стало предписание инкорпорировать положения томоса 1998 г. в устав Православной Церкви Чешских земель и Словакии: «Будет создана совместная комиссия из делегаций Вселенского Патриархата и Церкви в Чешских землях и Словакии (при участии представителей обеих до сегодняшнего дня разобщенных групп), задачей которой будет урегулирование статей ее Устава в соответствии с положениями вышеуказанного Патриаршего и Синодального Томоса, изданного в 1998-м г., и имплементация в Уставе Томоса, учредительного документа Автокефальной Церкви в Чешских землях и Словакии, а также общий пересмотр Устава на основании священных канонов, с целью обеспечения единства и нормальной церковной жизни в этой Церкви» [Юкл, 2018]. Проект осуществления данной имплементации был утвержден на совместном заседании в Константинополе в апреле 2016 г. В результате Православная Церковь Чешских земель и Словакии оказалась в сложном положении: по сути, она должна volens nolens отказаться от своей полной самостоятельности и поставить себя в зависимость от Константинопольского Патриархата согласно пунктам выданного им томоса. На сегодняшний день изменение устава не произведено, в этом направлении не сделано ничего значительного, однако, если это произойдет в будущем, автокефалия Православной Церкви Чешских земель и Словакии станет фикцией, а Константинопольский Патриархат сможет произвольно вмешиваться в ее жизнедеятельность.

Подводя итог, следует констатировать, что в деле предоставления автокефалии Московский Патриархат, в отличие от Фанара, действует самоотверженно, проявляя реальную заботу о дочерней Церкви, что выражается в даровании подлинного,

а не фиктивного автокефального статуса. На примере Православной Церкви Чешских земель и Словакии, а также ситуации на Украине, к сожалению, видна отчетливая тенденция Константинопольского Патриархата, во-первых, в нарушение апостольского принципа «созидать на чужом основании» (Рим 15:20), во-вторых, в отношении других Поместных Церквей подменять понятие автокефалии широкой автономией.

Источники и литература

1. Бурега (2003) — *Бурега В. В.* Чехословацкая Православная Церковь: путь к автокефалии. 1945–1951 // Власть и Церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958 (Дискуссионные аспекты). М., 2003. С. 209–219.

2. Дорофей Филипп (1966) — *Филипп Д., митр.* История Церкви. Прага: Машинопись, 1966. 985 с.

3. ЖМП (1951) — Акт от 23.XI.1951 г. о даровании Русской Православной Церковью автокефалии Православной Церкви в Чехословакии // Журнал Московской Патриархии. 1951. № 12. Декабрь. С. 3.

4. ЖМП (1946-I) — О пребывании в Москве чешской делегации // Журнал Московской Патриархии. 1946. № 1. Январь. С. 12–15.

5. ЖМП (1946-V) — Журнал Московской Патриархии. 1946. № 5. Май. С. 14–15.

6. Милутин (2004) — *Милутин Я.* Миссия Сербской Православной Церкви в Чехии и Словакии во главе с епископом Нишским Досифеем (Васичем) в 20-е и 30-е гг. XX века и передача ее дел в ведение Русской Православной Церкви в 1946 году. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Gorazd_Pavlik/missija-serbskoj-pravoslavnoj-tserkvi-v-chehii-i-slovakii-vo-glave-s-episkopom-nishskim-dosifeem-vasichem-v-20-e-i-30-e-g-g-xx-veka-i-peredacha-ee-del-v-vedenie-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-v-1946-godu/ (дата обращения: 13.01.2022).

7. Письмо (2012) — Письмо Вселенского Патриарха Варфоломея митрополиту Чешскому Христофору. URL: https://web.archive.org/web/20120404040446/http://www.romfea.gr/romfea-russian/12090–2012–03–30–15–13–01 (дата обращения: 13.01.2022).

8. Скурат (2012) — *Скурат К. Е.* История Поместных Православных Церквей. Киев, 2012. Т. 2. 318 с.

9. Стойчев (2020) — *Стойчев С., еп.* Об автокефалии, принятии из раскола и новой экклесиологии Константинопольского Патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5738524.html (дата обращения: 13.01.2022).

10. Фанар угрожает (2021) — Фанар угрожает Православной Церкви Чешских земель и Словакии «большими неприятностями». URL: https://rusk.ru/newsdata.php?idar=88930 (дата обращения: 13.01.2022).

11. Шкаровский (2021) — *Шкаровский М. В.* Православная Церковь Чешских Земель и Словакии и Русская Церковь в XX веке (история взаимоотношений). М.: Издательский дом «Познание», 2021. 580 с.

12. Юкл (2018) — *Юкл Я. И.* Роль Вселенского Патриархата в период кризиса Православной Церкви в Чешских землях и Словакии. URL: https://pravoslavie.ru/117039.html (дата обращения: 13.01.2022).

13. Ярушевич (1952) — *Ярушевич Н., митр.* В Чехословакии на церковных торжествах // Журнал Московской Патриархии 1952. № 1. Январь. С. 41–48.

14. Vopatrny (1998) — *Vopatrny G.* Pravoslavna cirkev v Ceskoslovensku v letech 1945–1951. Brno, 1998. 126 c.

15. Historia — História Pravoslávnej cirkvi na Slovensku. URL: https://orthodox.sk/pravoslavna-cirkev/historia/ (дата обращения: 13.01.2022).

16. Hlas (1951) — Hlas Pravoslavi. Roc. VII, 1951.

17. Płoński (2009) — *Płoński R.* Tomosy z 1924 i 1948 roku nadające status autokefaliczny Polskiemu Autokefalicznemu Kościołowi Prawosławnemu: ich wydźwięk historyczno-kanoniczny / Studia Warmińskie. 2009. XLVI. S.153–171.

18. Tomos (1998) — Patriarší a synodální tomos o požehnání autokefality svaté Pravoslavné církvi v Čechách a na Slovensku. URL: http://sul-zeme.cz/12-ruzne/8-konstantinopolsky-tomos-z-roku-1998 (дата обращения: 27.10.2021)

19. Vanicek (1995) — *Vanicek V.* Velka Morava a Cyrilometodejska misie // Dejiny zemi koruny ceske. Paseka. Praha, 1995. 302 s.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

С. Е. Шуньгина

Гипотезы и факты в истории Антониево-Дымского монастыря

УДК 271.2-788(470.23):726
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_279

Аннотация: Антониево-Дымский монастырь основан преподобным Антонием в 1243 г. Источником данных о ранней истории монастыря является житие святого, составленное в конце XVII — начале XVIII вв. Содержащиеся в нем сведения некоторыми исследователями не принимались на веру и рассматривались как искусственно созданное предание для повышения роли монастыря и удревления факта его существования. Сохранившиеся документальные свидетельства бытования монастыря относятся к середине XV в., далее в нашем распоряжении имеются письменные архивные материалы, датируемые XVI–XIX вв. В представленной публикации проводится сравнительный анализ имеющихся источников и результатов археологического изучения его территории для уточнения имеющихся сведений.

Ключевые слова: преподобный Антоний Дымский, Антониево-Дымский Свято-Троицкий монастырь (Ленинградская область, Бокситогорский район, д. Красный Броневик), житие, архивные документы, шурф, траншея, рубеж VI–VII вв., XIII–XIX вв., керамика, опечек(?), кладбище, радиоуглерод.

Об авторе: **Светлана Евгеньевна Шуньгина**
Аспирант ИА РАН, руководитель отдела археологических изысканий ООО «НИиПИ Спецреставрация».
E-mail: sveshun@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8402-009X

Для цитирования: Шуньгина С. Е. Гипотезы и факты в истории Антониево-Дымского монастыря // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 279–289.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Svetlana E. Shungina

Hypotheses and Facts in the History of the St. Anthony Dymsky Monastery

UDK 271.2-788(470.23):726
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_279

Abstract: St. Anthony-Dymsky Monastery was founded by St. Anthony in 1243. The source of data on the early history of the monastery is the life of the saint, compiled in the late 17th to early 18th centuries. The information contained in it was not taken for granted by some researchers and was regarded as an artificially created legend to enhance the role of the monastery and make the fact of its existence more ancient. The surviving documentary evidence of the existence of the monastery dates back to the middle of the 15th century, then we have at our disposal written archival materials dating from the 16th to the 19th centuries. In the presented publication, a comparative analysis of the available sources and the results of the archaeological study of its territory is carried out in order to clarify the available information.

Keywords: St. Anthony Dymsky, Anthony Dymsky Holy Trinity Monastery (Leningrad Region, Boksitogorsky District, Krasny Bronevik village), life, archival documents, pit, trench, 6th and 7th centuries, 13th to 19th centuries, pottery, the base of oven, cemetery, radiocarbon.

About the author: **Svetlana Evgenevna Shungina**
Graduate Student of the Institute of Archaeology of the Russian Academy of Sciences, LLC NIiPI Spezrestavrazija (St. Petersburg), head of the Department of Archaeological Research.
E-mail: sveshun@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8402-009X

For citation: Shungina S. E. Hypotheses and Facts in the History of the St. Anthony Dymsky Monastery. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 279–289.

Представленная публикация является частью исследования, посвященного археологии Тихвина, города, расположенного в 17 км от Дымского монастыря. Последний можно рассматривать в качестве предшественника формирования православного центра в этом регионе — Тихвинского Большого Успенского Богородицкого монастыря. Первое упоминание Тихвина в летописи относится к 1383 г. и связано с явлением иконы Божией Матери, а сведения об основании Антониево-Дымского монастыря отправляют нас в середину XIII в. Об этом в свое время еще писал И. П. Мордвинов: «Может быть, отсюда (из окрестностей Дымского монастыря. — *С. Ш.*) выделилась ветка колонистов, осевшая на месте современного Тихвина…» [Мордвинов, 1914, 33].

Антониево-Дымский мужской монастырь располагается в Бокситогорском районе Ленинградской области на берегу Дымского озера, в д. Красный Броневик. Это небольшой монастырь, территория которого протянулась полосой с северо-востока на юго-запад примерно на 600 метров. Его окружают леса, по большей части необрабатываемые поля, болотистые низины, ближайшие деревни находятся на отдаленном расстоянии. К монастырю ведет дорога длиной около 3 км от трассы Новая Ладога — Вологда. Ядро монастыря включает в себя собор во имя Казанской иконы Божией Матери, к юго-западу от которого располагается двухэтажный настоятельский корпус (не эксплуатируется), к северо-западу разбит сад, к северу от собора — новое кладбище, главный вход на площадь организован с западной стороны. За его пределами находятся различные строения (братский корпус, дома для паломников, неэксплуатируемые здания), в северной части хозяйственный двор и сельскохозяйственные угодья, на берегу озера возведена каменная часовня прп. Антония, деревянная часовня во имя Тихвинской иконы Божией Матери, обустроен берег и купальня.

Монастырь передан Русской Православной Церкви в 1997 г. Архитектурный ансамбль Антониево-Дымского монастыря является объектом культурного наследия регионального значения на основании приказа Комитета по культуре Ленинградской области от 19 октября 2017 г. № 01–03/17–135. Граница его территории охватывает центральную часть монастыря, в предмет охраны входит археологический культурный слой.

Самое раннее упоминание св. Антония содержится в отрывке проложного жития прп. Варлаама Хутынского, написанного в 1313 г. В нем сообщается, что водимый Божиим Промыслом и по молитвам своего учителя из Константинополя возвращается сверстник Варлаама Антоний, которому преподобный перед своей кончиной передает в управление основанный им монастырь [Лосева, 2004, 90, 95; Пономарев, 2015, 39–40]. Ценность этого источника заключается не только в том, что здесь упоминается имя св. Антония, но и в его датировке. Пролог написан во времена не столь отдаленные от собственно периода жизни как прп. Варлаама Хутынского, так и прп. Антония Дымского.

Сведения о создании монастыря и его ранней истории содержатся в житии прп. Антония, которое известно в двух редакциях: краткой и пространной. Первая из них датируется концом XVII — началом XVIII вв. [Белоброва, 1997, 281], другая составлена позже, в конце XVIII — начале XIX вв. Анализу этих источников посвящены исследования И. П. Мордвинова, О. А. Белобровой, свящ. Д. Пономарева [Белоброва, 1997, 2000; Мордвинов, 1924; Пономарев, 2017] и др. Согласно житию, св. Антоний пришел к Дымскому озеру в 1243 г. для совершения подвига пустынножителя после своего ухода из Хутынского монастыря (Вкратце о житии; Житие). Первоначально он поставил себе небольшой шалаш, на зиму выкопал пещеру. В течение нескольких лет вокруг него собралась братия. Через некоторое время в обители была возведена деревянная церковь прп. Антония Великого с приделом во имя Покрова Пресвятой Богородицы и кельи для проживания монашествующих. Позже построен храм Рождества Иоанна Предтечи с трапезной (Вкратце о житии. Л. 129–129 об.). Прп. Антоний умер 24 июня (7 июля по н. с.) 1273 г., похоронен в первом храме на левой стороне. К 1370 г. житие относит обретение мощей преподобного, в результате чего они были поставлены поверх земли для поклонения, а приходящие к ним верующие получали

исцеления — это событие стало началом местной канонизации святого [Пономарев, 2017, 114–115]. В 1409 г. монастырь, по преданию, был сожжен и ограблен татарами. В это время живущие в нем иноки опустили святые мощи в могилу, сверху положили каменную плиту (спуд) и засыпали все землей [Пономарев, 2017, 187].

Таким образом, до начала XV в. история монастыря легендарна и выстраивается гипотетически. Время основания монастыря (1243) и дата создания краткой, более ранней редакции жития (конец XVII — начало XVIII вв.) разделены более чем четырьмя столетиями. При этом до нас не дошли те источники, которыми владел автор в конце XVII в. Но, как справедливо заметил свящ. Д. Пономарев, эти данные есть возможность верифицировать [Пономарев, 2020, 56]. Причем, учитывая накопленный материал, уточнить и доказать их достоверность можно не только на основании анализа целого комплекса письменных документов, но и по данным материальных свидетельств, полученных во время археологических исследований, результаты которых либо прямо, либо косвенно служат на пользу обретения знаний в этой области.

Прежде всего, сюда относятся итоги многолетних археологических исследований на относительно близкой от Дымского монастыря территории, которые иллюстрируют общий фон ее освоения. Здесь мы видим картину довольно активного расселения в X–XII вв. То же самое можно сказать и об открытых памятниках на территории региона в целом. Раннее Средневековье представлено многочисленными курганными кладбищами, оставленными представителями финно-угорского населения (веси), включая древности скандинавского и славянского происхождения [Рябинин, Урбан, 1988, 63]. Они локализуются (как и в других случаях) по берегам рек Тихвинки, Сяси, Воложбы. Причем одиночные курганы встречаются редко. И. П. Крупейченко отмечает, что могильники «расположены неравномерно и объединены в группы, в которых насчитывается около 5 и более 10 курганов. Между двумя такими группами тянется полосой до 10 и более километров свободная от курганов территория». Ссылаясь на мнение А. М. Линевского, автор отмечает: «этот факт следует рассматривать как признак разделения всей области на маленькие родовые территории, которые отделялись одна от другой пространством незаселенной земли» [Крупейченко, 1996, 40].

Что касается ближайшей округи территории Дымского монастыря, известные памятники археологии этого времени приурочены к реке Тихвинке с ее притоками к северо-востоку от монастыря и рекам Сясь и Воложба — к юго-западу. Л. В. Королькова рассматривала территорию к северо-востоку от монастыря в границах Дымского погоста (его западная граница проходила у д. Астрача; северо-восточная достигала Великого двора и верхнего течения Рядани, на юге территория Антоньевского погоста граничила с Колбецким погостом с центром в д. Сегла) и отмечала, ссылаясь на работу В. А. Лапшина, что «территория, где был основан Дымский монастырь, начала осваиваться в конце X — начале XI вв. В курганное время это был один из наиболее плотно заселенных районов. Здесь, на 20 км участке Тихвинки, в 12 пунктах зафиксированы 90 курганов X/XI–XII веков» [Королькова, 1999, 126–127]. Ближайшими к монастырю, расположенными на расстоянии около 4–5 км от него, являются памятники в районе деревень Галично, Астрачи, Бурково, которые насчитывали в своем составе от 3 до 12 насыпей [Лапшин, 1995, 50–54].

Меньше сведений — о селищах, существовавших параллельно, но, как отмечала Л. В. Королькова, «обращение к изучению этой категории древностей в 1990-е годы показало, что практически при каждом отдельном курганном могильнике или в местах скопления этих памятников имеются поселения. Обнаружение их — дело времени» [Королькова, 1999, 36]. Сейчас известны лишь несколько селищ в бассейне рек Сяси и Паши. Ближайшими к территории монастыря являются поселение Мелегежская горка-2, открытое на небольшом перешейке на р. Сясь: в восточной части этого перешейка зафиксировано поселение, а в западной — сопочный могильник, и селище Овино-9, расположенное в излучине р. Тихвинки [Королькова, 1999, 37–38]. Расстояние в северо-западном направлении по прямой от Дымского монастыря до поселения составляет около 15 км, до селища — около 30 км.

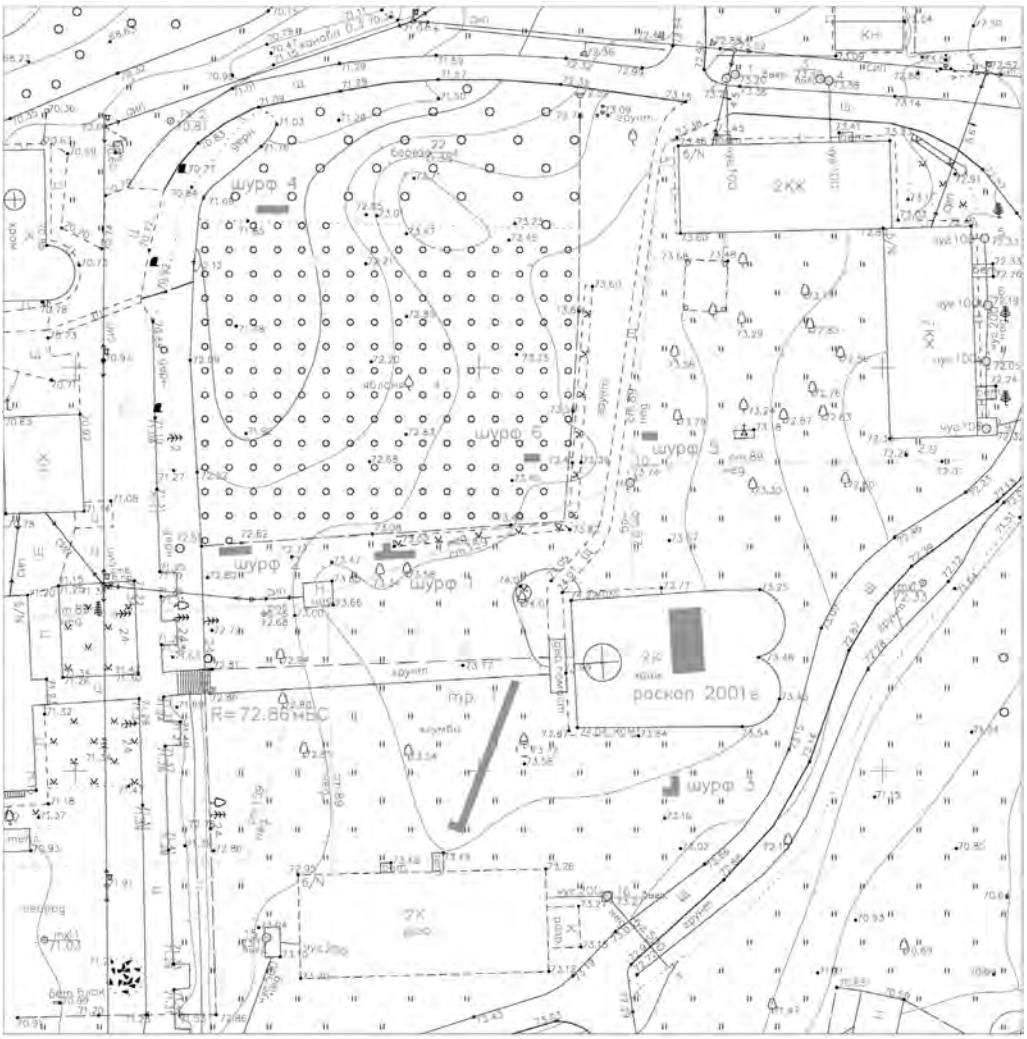


Рис. 1. Ситуационный план археологических исследований 2001 и 2020 гг.

К периоду основания монастыря в XIII в. относятся открытые жальничные могильники у деревни Бурково, которая находится на расстоянии около 4 км северо-восточнее монастыря, у деревни Мулево в 2 км к юго-западу от озера Дымское. В итоге получается, что, в целом, места здесь были не совсем пустынными и уединенными, как это написано в житии (использована одна из устойчивых литературных формул: цитируется псалом Давида: «Се удалихся бѣгая и водворихся в пустыни» [Белоброва, 1997, 283]), но окружающие густые леса вполне могли сослужить службу и скрыть поселившегося здесь прп. Антония.

Непосредственно на территории монастыря археологические исследования проводились в 2001 и 2020 гг. (Рис. 1). В 2001 г. работы были организованы археологической экспедицией НИИКСИ СПбГУ под руководством Д. Н. Григорьева в связи с началом восстановления Казанского собора с целью исследования культурного слоя внутри собора, поиском погребения прп. Антония Дымского (Отчет, 2002). На месте предполагаемого захоронения святого в северной половине центральной части собора был заложен раскоп площадью 32 кв. м (4 х 8 м). В 2020 г. археологической экспедицией ООО «НИиПИ Спецреставрация» под руководством автора в рамках

научно-исследовательской работы по теме диссертационного исследования «Город Тихвин XIV–XVIII вв. по данным археологии» в центральной части монастыря было заложено 6 шурфов общей площадью 21,5 кв. м и траншея площадью 21 кв. м с целью изучения культурных напластований и их особенностей (Шуньгина, 2021).

Относительно присутствия в культурном слое ранних следов пребывания человека в этих местах следует отметить, что при раскопках и исследовании погребений внутри разрушенного в 1952–1955 гг. Казанского собора в 2001 г. в перекопанном слое кладбища были найдены единичные фрагменты керамики X–XII вв., венчик и фрагмент лепного горшка и два фрагмента раннекругового горшка с линейно-волнистым орнаментом, которые датируются не позднее X в. (Отчет, 2002, 27). Дополняют эти материалы результаты разведки 2020 г. Находки этого времени не были обнаружены в слое, но большой интерес представляют данные радиоуглеродного анализа[1] (Шуньгина, 2021, 102–103). Образец № 1, взятый из предматериковой углистой прослойки на непотревоженном участке восточного профиля траншеи, дал калиброванную дату 1225–1281 гг. Из переотложенного слоя засыпки погребения взят образец угля № 2, который дал дату 585–653 гг. по Р. Х. Последний результат оказался более чем неожиданным. Но аналогичные итоги (соотношение наличия находок и естественнонаучных данных) известны при изучении некоторых памятников археологии на территории Северо-Запада. Постепенное накопление спорово-пыльцевых спектров и радиоуглеродных дат на этот период свидетельствует о продолжении хозяйственной деятельности и, следовательно, о присутствии населения в «археологически пустых» районах[2].

В совокупности эти материалы дали информацию об определенной степени освоения монастырской территории не только при жизни прп. Антония Дымского, но и до его прихода в эти места. Малое количество находок может свидетельствовать о том, что хозяйственная деятельность в то время не была столь активной, чтобы ярко проявиться спустя столетия.

Несомненно, главным итогом исследований 2001 г. стало открытие в южной части раскопа погребения 1 в каменной гробнице, перекрытого плитой черного гранита [Отчет, 2002, 12–13]. В результате судебно-медицинской экспертизы комиссия пришла к заключению о принадлежности мощей из погребения 1 святому преподобному Антонию Дымскому, что стало одним из важнейших событий начала XXI в. (Заключение, 32–34).

Таким образом, археологические исследования в определенной степени проиллюстрировали и дали материальные подтверждения сообщений, изложенных в житии прп. Антония Дымского. Обратимся далее к письменным источникам по истории монастыря, датируемым после XIV в. В этих документах факты излагаются более уверенно.

Самым ранним достоверным свидетельством того, что монастырь действовал в середине XV в., является икона прп. Симеона Столпника, написанная в 1465 г. для Дымского монастыря (с надписью и датой на лицевой стороне иконы: «Лета 6973. Написана бысть сия икона на Дыми к Онтонию в… манаст…»), которая ныне хранится в Новгородском государственном объединенном музее-заповеднике [Лазарев, 2000, 63]. Затем следующее упоминание Онтоновского в Дымях монастыря относится к 1504 г.: в грамоте 1641 г. о венечных пошлинных, предоставленных Софийскому собору, приведен текст жалованной грамоты великого князя Ивана III 1504 г. с перечислением погостов, в т. ч. и Дымского, от которых софийский причт имел право собирать венечные пошлины (Царская грамота, 1836, 451).

---

[1] Исследования проведены в Лаборатории изотопных исследований кафедры геологии и геоэкологии факультета географии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

[2] Приношу искреннюю благодарность к. и. н. Е. Р. Михайловой — заведующей лабораторией археологии, исторической социологии и культурного наследия им. Г. С. Лебедева СПбГУ, за консультацию и предоставленные материалы.

Археологические исследования позволили обнаружить слабые следы деятельности на территории монастыря в упомянутое время. В 2020 г. в шурфе 1 были выявлены непотревоженные напластования. Здесь в слое, заполняющем яму 1, найдены фрагменты керамики рубежа XIV–XV в., конца XV в., которые стали единственными находками этого времени, полученными в ходе полевых работ. Керамика этого же периода также была собрана в переотложенном слое кладбища при работах 2001 г. (Отчет, 2002, 27). Кроме того, в северо-западном углу раскопа была исследована часть материковой ямы, заполненной серым песком с углями и пережженными камнями, на дне которой было найдено основание обгоревшего столба. По мнению руководителя работ Д. Н. Григорьева, яма может быть остатками сгоревшего жилища, предшествовавшего кладбищу [Григорьев, 2004, 71]. Вопрос интерпретации этого сооружения и его точной датировки, к сожалению, остался пока открытым.

Сведения о монастыре и его деятельности, относящиеся к XVI–XVII вв. и периоду Нового времени, подробны и насыщены информацией, содержащейся в как письменных источниках, иконографии, так и по данным археологических изысканий. Ниже остановимся на сочетании этих фактов, опуская подробности истории Антониево-Дымского монастыря.

Первое описание монастыря содержится в Писцовой книге 1583 г. (Писцовая книга, 1850, 89–90). В это время монастырь являлся центром погоста, за ним записана «церковь деревянная преподобного Антония да придел Николы Чудотворца (построена новая в 1574 году) другая церковь деревянная Рождества Иоанна Предтечи теплая с трапезною, келья игумена Варлаама, 13 келий, около монастыря деревянная ограда, за монастырем двор коровницкий, пашни пахотные около монастыря и коровницкого двора». В это время на собственно Никольском Дымском погосте церковь стояла «без пения». Таким образом, монастырь совмещал в себе две функции: монастырскую и приходскую. К этому же времени, второй половине XVI–XVII вв., относится возникновение мирского кладбища на его территории, что подтверждено археологическими исследованиями.

В шурфах 3 и 6, изученных в 2020 г., зафиксировано распространение кладбища к югу и северо-западу от собора. В траншее, заложенной к юго-западу от собора, под напластованиями XVIII–XX вв. практически по всей ее площади исследован переотложенный светло-серый опесчаненный слой, содержащий в себе пятна и верх заполнения 15 могильных ям. Кроме того, часть небольших участков отложений светло-серого опесчаненного слоя, зафиксированного между погребениями, также могут быть могильными ямами, поскольку, например, в его заполнении в кв. 4 обнаружен заглубленный в слой череп, но в плане границы как таковой могильной ямы не прослежены. По результатам исследований 2001 г. верх уровня могильных ям был зафиксирован на глубине 73,33 м БС, что соответствует и нашим данным. В траншее, также как и в раскопе, были выявлены не только отдельные погребения, но и погребения, перекрывающие друг друга. В 2001 г. костяки были открыты на глубине около 89–90 см от уровня современной дневной поверхности (Отчет, 2002, 14–22). В соответствии с Положением о порядке проведения археологических полевых работ и составления научной отчётной документации, работы в траншее 2020 г. остановлены на уровне пятен на глубине около 55–77 см от современной дневной поверхности, что позволяет сами погребения оставить неприкосновенными (ни одно из них целиком не попало в границы траншеи).

Помимо кладбища, в южной части траншеи зафиксировано сложное пятно обожженной глины, углей и с небольшим скоплением прокаленных камней с керамикой середины XVI в., сконцентрированных в его северо-восточной части. (Состав собранного массового материала в целом не выходит за рамки датировки, особенностей, категорий традиционных находок периода позднего Средневековья и Нового времени, известных в близлежащем Тихвине.) Пятно продолжается за пределы вскрытых границ. Есть возможность исследовать его полностью в будущем. Конструкция представляет собой глиняную подушку, окруженную по периметру углистым слоем.

С западной стороны от нее зафиксировано скопление сырой глины, не подвергавшейся воздействию высоких температур, которое опускалось ниже материковых отложений, а в плане представлено в виде полосы, вытянутой вдоль края пятна. Определить первоначальные границы и суть конструкции пока не представляется возможным, поскольку со всех сторон она нарушена погребениями. Возможно, это остатки опечка или какого-либо другого подобного сооружения, на что указывает небольшое скопление камней и фрагменты керамики с костью животного, подвергшейся термической обработке. Однозначно можно сказать, что данное сооружение является более ранним по отношению к распространившимся в эту сторону погребениям.

В 1655–1656 гг. уже на каменном фундаменте был возведен деревянный одноэтажный храм во имя Казанской иконы Божией Матери размером 10 саженей в длину и 7,5 в ширину с тремя апсидами с посвящениями прп. Антонию Великому (на левой стороне) и свт. Николаю Чудотворцу (на правой стороне). По переписи 20 сентября 1683 г., монастырь окружала ветхая, рубленная в косяк ограда, имевшая трое ворот. На его территории находилась пятиглавая с чешуйчатыми луковицами Казанская церковь, на двух боковых приделах которой помещалось по одной главе. Отдельно стояла круглая рубленая колокольня с чешуйчатою главою. На ней висели пять колоколов и било. Вторая церковь посвящалась Рождеству Иоанна Предтечи, была одноглавой, с трапезной, и также покрыта тесом. В монастыре было шесть келий (две из них были новыми, а четыре — ветхими). Здание трапезной построено в одной связи с хлебней и кухней. Вблизи трапезной существовал погреб с квасоварней. За оградой находились конюшни, скотный двор и житницы. В 1689 г. по приказу митр. Корнилия Антониево-Дымский монастырь упразднен и приписан к Тихвинскому Успенскому монастырю. В связи с этим событием 18 июля 1689 г. произведена перепись, она отличается от переписи 1683 г. лишь описанием собора, который имел уже три главы, что явилось результатом двух пожаров, случившихся в 1687 г. [Пономарев, 2017, 210–211, 215].

Казанский собор прошел еще несколько этапов своей строительной истории. В период с 1738 по 1744 гг. возведен в камне только первый этаж храма, а второй вновь построен деревянным, освещен в 1761 г. (Грамота архиепископа), о чем также свидетельствует опись имущества, произведенная в 1768 г. Между двумя приделами во имя Казанской иконы Божией Матери и прп. Антония Великого, по центру храма, по-прежнему располагались под спудом мощи св. Антония Дымского.

Описываемое время подтверждено фактами раскопок и археологической разведки. В 2001 г. на глубине около 38–47 см от современной поверхности был зафиксирован уровень первоначального деревянного пола собора в виде полосы древесного тлена толщиной до 2 см, перекрывавшего уровень погребений, а также исследованы фрагменты фундамента храма (Отчет, 2002, 23); [Григорьев, 2004, 70].

Учитывая стратиграфию и собранный массовый материал в шурфе 2, заложенном в 2020 г., основной слой датируется периодом XVI–XVIII вв. (в предматериковом светло-сером слое находок не было). В северной стенке шурфа расчищен и зафиксирован фрагмент валунного фундамента, который с определенной долей вероятности можно отнести к остаткам основания деревянной ограды, поскольку каменная ограда появилась в монастыре в первой половине XIX в. и для ее сооружения требовалось более прочное и сплошное ленточное основание. Но чтобы утверждать данный факт, пока нет должного количества оснований. В пользу высказанного предположения говорит то, что здесь был раскрыт не разрыв фундаментной кладки, а южная граница ямы, в которую он был опущен, т. е. перед нами, возможно, одно из точечных оснований для строительства именно деревянной ограды. Шурф 4, заложенный на периферии центрального ядра монастыря, дал материал, который датируется периодом XVIII–XIX вв. Отложения строительного мусора, исследованные в шурфе, вероятнее всего, связаны уже со строительством каменной монастырской стены в первой половине XIX в. В период с 1835 по 1851 г., при игумене Амфилохии (до 1839 г.) и его последователе игумене Иларии, Дымский монастырь пережил своеобразный «строительный бум» и экономический подъем. Игумен Амфилохий устроил вокруг

монастыря каменную ограду с четырьмя угловыми башнями и святые ворота с маленькой часовней при них [Башуцкий, 1854, 102–105].

Важным дополнением к информации из письменных источников и итогам археологических изысканий является анализ иконографии и изучение архитектурной истории Антониево-Дымского монастыря. Этой проблеме посвящены исследования М. И. Мильчика и Е. П. Варакина [Мильчик, Варакин, 1992а, 1992б]. В одной из статей авторами опубликована совмещенная схема планов монастыря XVII — начала XX вв., где представлена реконструкция местоположения утраченных и существующих строений [Мильчик, Варакин, 1992б, 150]. Предложенный план помог получить гипотетическое представление пространственного обустройства монастыря на протяжении трех столетий.

Таким образом, история монастыря насчитывает почти 780 лет, при этом, как видно, сведения о нем после XVI в. хорошо документированы и довольно подробно прочитываются по письменным источникам и иконографии. Что касается раннего периода, то некоторые исследователи считали ее вымышленной, ничем достоверно не подтвержденной, созданной искусственно в XVII в. для того, чтобы, удревнив обитель, повысить ее статус. Как видим, это предположение на основании проведенных полевых исследований не подтверждается. Итог работ, с одной стороны, позволил обрести мощи прп. Антония Дымского, с другой стороны, единичными находками подтвердил существование деятельности на территории монастыря на рубеже XIV–XV вв. и ранее, с третьей — поставил перед исследователями новые задачи поиска материальных свидетельств первоначального его бытования (например, следы деревянной церкви Рождества Иоанна Предтечи не были обнаружены ни с юго-западной стороны от собора, ни с северной, то же самое относится и к первой деревянной церкви прп. Антония с приделом свт. Николая Чудотворца). При этом следует понимать, что вероятность их обнаружения слишком мала. Помимо этого, наблюдаются определенные сложности в последующем изучении напластований, поскольку сейчас следует констатировать факт слабой сохранности культурного слоя. Находки керамики раннего времени, собранные внутри собора во время археологических раскопок 2001 г., происходят из слоев, переотложенных в результате совершения погребений; напластования по периметру собора в большой степени также нарушены могильными ямами, а несколько участков стратиграфически цельного слоя, изученного в траншее 2020 г., по своей протяженности насчитывают всего лишь десятки сантиметров. Трудно пока интерпретировать довольно мощный углистый слой толщиной около 4–7 см, зафиксированный над материковыми отложениями в непотревоженных местах, датированный радиоуглеродным анализом 1225–1281 гг. по Р. Х. Несмотря на это, такие масштабные работы в границах ядра монастыря стали первыми в своем роде. Их объем обосновывает поставленные задачи, в результате чего получено общее представление о распространении и структуре культурных напластований, их предварительной датировке, бытовании кладбища и некоторых следах хозяйственной деятельности, которые существенно дополняют и подтверждают сведения, содержащиеся в архивных документах.

Источники и литература

Источники

1. Вкратце о житии — Вкратце о житии и хождении во Царь град преподобного Антония, сверстника чудотворцу Варлааму: потом бывшего Дымския пустыни первоначальника / Сборник богослужебный // БАН. Собр. Мордвинова. № 11. Рукопись кон. XVII в. Полуустав. Л. 125–146.

2. Грамота архиепископа — Грамота архиепископа Великого Новгорода и Великих Лук Димитрия, благословенная данная в царствующем Санкт-Петербурге в архиерейском доме

при церкви святого Николая Чудотворца, что на Карповке 1761 года марта 5 дня игумену Игнатию во удостоверение того, что ему поручено от его преосвященства освятить вновь построенную в Антониевом Дымском монастыре церковь во имя Пресвятой Богородицы Казанской с приделом во имя преподобного Антония Великого // РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 4020–3. 1761 г.

3. Житие — Житие преподобного и богоносного отца нашего Антония, Дымския обители начальника // РНБ. Собр. ОСРК. Q. I. 1354. XIX в.

4. Заключение — Заключение № 1001/2001МК комиссионной судебно-медицинской экспертизы / Бюро судебно-медицинской экспертизы Комитета по здравоохранению Ленинградской области // Архив Антониево-Дымского мужского монастыря. 3 сентября 2001 г. — 26 октября 2001 г. 34 л., 15 табл.

5. Мордвинов (1924) — *Мордвинов И. П.* Монастырь Антониев на Дымях (рукопись) // Архив СПб. ФИРИ РАН. Ф. 89. Оп. 1. Карт. 2. № 18. 1924 г. 216 л.

6. Отчет — Отчет о работах 7 отряда Северо-Западной археологической экспедиции центра региональных исследований и музейных технологий НИИ КСИ СПбГУ в 2001 г. СПб., 2002 // Архив Комитета по культуре Ленинградской области № 79–75. Рукопись. 45 л.

7. Писцовая книга (1850) — Писцовая книга Обонежской пятины Нагорной половины, письма и дозору Андрея Васильевича Плещеева да подьячего Семейки Кузьмина лета 7091 году // Временник Императорского Московского Общества Истории и древностей Российских. Кн. 6. М.: Университетская типография, 1850. 330 с.

8. Царская грамота (1836) — Царская грамота Новгородскому воеводе князю Хилкову о предоставлении Софийскому собору сбора венечной пошлины в Новгород и Новгородских пятинах. 20 ноября 1641 // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи. Т. III. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии. 1836. С. 451.

9. Шуньгина (2021) — *Шуньгина С. Е.* Отчет об археологической разведке 2020 г., проведенной на территории Антониево-Дымского Свято-Троицкого монастыря (Ленинградская область, Бокситогорский район, д. Красный Броневик) и Тихвинского городского поселения (Ленинградская область, Тихвинский район). ООО «НИиПИ Спецреставрация». СПб. 2021 (рукопись) // Архив ИА РАН. Ф-1. Р-1. № 67962. № 67963 — Альбом иллюстраций к отчету.

Литература

10. Башуцкий (1854) — *Башуцкий А. П.* Тихвинские монастыри. СПб.: Типография Карла Вингебера, 1854.

11. Белоброва (1997) — *Белоброва О. А.* Две редакции жития Антония Дымского // ТОДРЛ. 1997. Т. 50. С. 281–292.

12. Белоброва (2000) — *Белоброва О. А.* Антоний Дымский // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. Т. II. С. 664–665.

13. Григорьев (2004) — *Григорьев Д. Н.* Некрополь Троицкого собора Антониево-Дымского монастыря // Новгород и Новгородская земля. История и археология. (Материалы научной конференции). Новгород, 27–29 января 2004. Вып. 18 / Отв. ред. академик В. Л. Янин. Великий Новгород. 2004. С. 67–76.

14. Королькова (1999) — *Королькова Л. В.* Северо-восточные районы Новгородской земли X–XVII вв., формирование сети расселения и этнокультурные взаимодействия. Дис. … канд. ист. наук. СПбГУ. 1999. 273 с.

15. Крупейченко (1996) — *Крупейченко И. П.* Тайны Тихвинской земли. История края с древнейших времен до конца XIV в. Тихвин, 1996. 117 с.

16. Лазарев (2000) — *Лазарев В. Н.* Русская иконопись от истоков до начала XVI века. М.: Искусство, 2000. 539 с.

17. Лапшин (1995) — *Лапшин В. А.* Археологическая карта Ленинградской области. Ч. 2: Восточные и северные районы. СПб.: СПбГУ, 1995. 232 с.

18. Лосева (2004) — *Лосева О. В.* Особенности состава древнерусского пролога 1313 г. // Древняя Русь. 2004. № 16. С. 88–100.

19. Мильчик, Варакин (1992а) — *Мильчик М. И., Варакин Е. П.* Иконография Антониево-Дымского монастыря // Чтения по исследованию и реставрации памятников художественной культуры Северной Руси, посвященные памяти художника-реставратора Николая Васильевича Перцева (1902–1981). Архангельск, 1992. С. 137–154.

20. Мильчик, Варакин (1992б) — *Мильчик М. И., Варакин Е. П.* Иконография деревянного Антониево-Дымского монастыря и его графическая реконструкция // Народное зодчество: сб. науч. тр. / Петрозав. гос. ун-т; отв. ред. В. П. Орфинский. Петрозаводск, 1992. С. 141–154.

21. Мордвинов (1914) — *Мордвинов И. П.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье (Продолжение) // Тихвинец. 1914. № 2. С. 31–36.

22. Пономарев (2015) — *Пономарев Д., свящ.* О начале Антониево-Дымского монастыря // Христианские чтения. 2015. № 6. С. 39–58.

23. Пономарев (2017) — *Пономарев Д., свящ.* Антониево-Дымский монастырь (Опыт комплексного церковно-исторического исследования): Дисс. канд. богословия. — СПб., 2017. 445 с.

24. Пономарев (2020) — *Пономарев Д., свящ.* Св. Александр Невский как ктитор Антониево-Дымского монастыря // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Научный журнал. 2020. № 1 (12). С. 54–69.

25. Рябинин, Урбан (1988) — *Рябинин Е. А., Урбан Ю. Н.* Древняя история Тихвинского края по археологическим данным (современное состояние изучения древнейшего прошлого) // Тихвинский сборник. Вып. 1: Археология Тихвинского края / Ред. Г. С. Лебедев. Тихвин, 1988. С. 56–68.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

И. О. Тюменцев

Дело об измене казначея Иосифа (Девочкина) в истории обороны Троице-Сергиева монастыря в 1608–1610 годах

УДК 94(470)"16"+271.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_290

Аннотация: Статья посвящена анализу обвинений в измене казначея Троице-Сергиева монастыря Иосифа (Девочкина), выдвинутых келарем обители Авраамием (Палицыным) в его «Сказании». Проанализировав несколько десятков подлинных документов троицких осадных сидельцев, перехваченных сапежинцами, автор пришел к выводу, что обвинения казначея были инспирированы первым воеводой кн. Г. Б. Долгоруким и дворянами, которые пытались таким образом установить контроль над казной и запасами монастыря. В действительности никакого заговора не было. Своими действиями воевода и дворяне едва не подорвали единства осажденных и ослабили силы защитников монастыря перед лицом врага. Только последовательная твердая позиция архимандрита Иоасафа помогла удержать ситуацию в монастыре и выдержать осаду.

Ключевые слова: Смутное время в России начала XVII столетия, оборона Троице-Сергиева монастыря 1608–1610 гг., дело об измене казначея Иосифа (Девочкина), отписки троицких осадных сидельцев.

Об авторе: **Игорь Олегович Тюменцев**
Доктор исторических наук, профессор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации.
E-mail: tijumencev@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8762-9308

Для цитирования: Тюменцев И. О. Дело об измене казначея Иосифа (Девочкина) в истории обороны Троице-Сергиева монастыря в 1608–1610 годах // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 290–296.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Igor O. Tyumentsev

The Treason Case of Treasurer Iosif (Devochkin) in the History of the Defense of the Holy Trinity-St. Sergius Monastery in 1608–1610

UDK 94(470)"16"+271.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_290

Abstract: The article is devoted to the analysis of accusations of treason against the treasurer of the Holy Trinity-St. Sergius Monastery Iosif (Devochkin), brought forward by the cellarer of the monastery Abraham (Palitsyn) in his "Tale". After analyzing several dozen authentic documents of the Holy Trinity siegemen, intercepted by the Sapezhins, the author came to the conclusion that the accusations of the treasurer were inspired by the first voivode, Prince G. B. Dolgoruky and the nobles, who thus tried to establish control over the treasury and the reserves of the monastery. In fact, there was no conspiracy. By their actions, the governor and the nobles almost undermined the unity of the besieged and weakened the forces of the defenders of the monastery in the face of the enemy. Only the consistent firm position of Archimandrite Joasaph helped to maintain the situation in the monastery and withstand the siege.

Keywords: The Time of Troubles in Russia at the beginning of the 17th century, defense of the Holy Trinity-St. Sergius Monastery 1608–1610, the case of treason of treasurer Joseph (Devochkin), writings of the Trinity siege participants.

About the author: **Igor Olegovich Tyumentsev**
Doctor of Historical Sciences, Professor of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation.
E-mail: tijumencev@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8762-9308

For citation: Tyumentsev I. O. The Treason Case of Treasurer Iosif (Devochkin) in the History of the Defense of the Holy Trinity-St. Sergius Monastery in 1608–1610. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 290–296.

Оборона Троице-Сергиева монастыря от войска Лжедмитрия II, возглавляемого «полковниками» Яном Петром Сапегой и Александром Иосифом Лисовским (23 сентября 1608–12 января 1610) явилась кульминационным эпизодом Тушинского периода российской смуты начала XVII столетия. Защитники Троицы выдержали полуторагодичную осаду 10-тысячного войска и своим «крепкостоятельством» во время «всеобщего разврата» указали русским людям путь к спасению. Величие подвига монахов и мирян омрачило дело об измене казначея Иосифа (Девочкина-Кочергина), которое и до последнего времени остается темной страницей истории Троицкой обороны.

О деле казначея исследователи обычно судили по рассказу выдающегося писателя Смутного времени, троицкого келаря Авраамия (Палицына). Писатель сообщил, что изменник-казначей будто бы с самого начала задумал сдать Троицкую крепость врагу, для чего через перебежчика — троицкого слугу Осипа Селевина — установил связь с Яном Сапегой. Замыслы предателя сорвали старец Гурий (Шишкин) и первый воевода крепости окольничий князь Григорий Борисович Долгорукий-Роща. Они вовремя обличили предателя и, вопреки сопротивлению троицкого архимандрита Иоасафа и братии, подвергли казначея пытке. Расследование выявило широкий заговор, который будто бы составили второй воевода крепости дворянин московский Алексей Иванович Голохвастов, королева-инокиня Марфа (Мария Владимировна Старицкая), слуга Григорий Брюшина, молоковский мужик Худяк и другие. Расправа над заговорщиками якобы позволила очистить гарнизон крепости от нестойких в вере, что вернуло защитникам помощь Бога и в конце концов позволило победить (Палицын, 1955, 160–162).

Еще в XIX в. было доказано, что «Сказание» Авраамия (Палицына) является поздним литературным сочинением, созданным спустя много лет после окончания обороны монастыря [Голохвастов, 1842, ч. 3, № 6–7, 267–324, 125–206]. Келарь не был очевидцем событий и написал историю обороны Троицы с чужих слов. В основу повествования келарь положил воспоминания участников событий — как защитников Троице-Сергиева монастыря, так и русских тушинцев, которые переработал в соответствии с канонами русской средневековой воинской повести, украсил многочисленными заимствованиями из литературных произведений XV–XVI вв.: «Повести о прихождении польского короля Стефана Батория на град Псков», «Повести о взятии Константинополя турками» Нестора Искандера, «Казанского сказания», а также поучениями из книг Святого Писания и творений отцов Церкви. В воспоминаниях участников Троицкой обороны писателя интересовали прежде всего чудеса и видения, а не реальный ход событий [Тюменцев, 1988]. Авраамий (Палицын) был одним из врагов казначея, и поэтому его рассказу нельзя доверять.

Значительный интерес для изучения истории обороны Троице-Сергиева монастыря представляют документы защитников крепости 1609–1610 гг., отложившиеся в «архиве» Яна Сапеги в результате перехватов троицкой почты, допросов пленных и перебежчиков. Имеются в виду отысканные историками четыре отписки воевод крепости царю с подклеенными к ним расспросными речами пленных, перебежчиков и челобитными дворян (Архив, 2012, №№ 152–153, 156–157, 159, 162, 168–169), «Выпись вылазкам» — краткий отчет о боевых действиях за первые полгода обороны Троицы (Архив, 2012, № 158), две челобитные монахов В. Шуйскому (Архив, 2012, №№ 170, 180), пять посланий разных лиц келарю Авраамию (Палицыну) (Архив, 2012, №№ 154, 155, 163, 171, 173), который в то время был ходатаем о нуждах монастыря в Москве, два письма царевны-инокини Ольги (Годуновой) родственникам в Москве (Архив, 2012, №№ 164, 164а), одиннадцать частных писем в столицу (Архив, 2012, №№ 165, 172, 172а, 174–179а), увещевательная грамота властей обители крестьянам Вохонской волости (Архив, 2012, 166) и расспросные речи крестьянина Ивана Дмитриева (Архив, 2012, № 167). Опираясь на данные «Дневника» (Дневник, 2012) о перехватах троицких гонцов, допросах пленных и перебежчиков в октябре 1608 — январе 1610 гг., уточнив датировку выявленных посланий, нам удалось систематизировать документы по почтовым отправлениям, выяснить состав троицкой почты, определить степень

ее сохранности [Реконструкция, 2005]. Это открыло возможность проследить дело Иосифа (Девочкина) в развитии с момента возникновения до окончания в связи с конкретными событиями Троицкой обороны (Архив, 2012).

Необходимо отметить, что Ян Сапега и его секретари, тщательно фиксировавшие любую информацию о происходящем в монастыре, воспроизвели данные, полученные от всех перебежчиков, указанных Авраамием (Палицыным): слуги О. Селевина и его служки, сынов боярских, стрельцов, рассказали о засылке в крепость лазутчика-трубача Мартьяша, но они ни словом не обмолвились о тайных сношениях Иосифа (Девочкина), воеводы А. И. Голохвастова, королевы-инокини М. В. Старицкой и об их изменнических планах (Дневник, 2012, 64–71, 84–87, 96–99, 108–111, 120–123). Напротив, до нас дошло письмо некоего «архимандрита» Троице-Сергиева монастыря Авраамия, который через сапежинского лазутчика попа Ивана Зубова передал письмо Яну Петру Сапеге. Адресант сообщил адресату важные сведения о ситуации в столице и подсказал, как перехватывать гонцов из Москвы к князю М. В. Скопину-Шуйскому (Архив, 2012, № 138). Письмо бросает тень измены на самого Авраамия (Палицына), хотя не исключено, что это подделка.

Документы защитников Троицы свидетельствуют, что зимой 1608–1609 гг. в обители стали сказываться тяготы осадного времени. Катастрофически не хватало дров для отопления помещений и приготовления пищи. Деньги и продукты простолюдинов быстро подошли к концу. Житник старец Симеон в своем письме Авраамию (Палицыну) написал, что братия вынуждена была давать продукты, теплую одежду из своих запасов и деньги из казны воинам, членам их семей, а простолюдинам — по остаточному принципу. Начались массовые заболевания цингой. Зимой ежедневно умирало до 10 человек, весной от 20 до 30, а в мае иногда и до 100. Размеры выплат и пайки были минимальными, что не могло не вызвать недовольства. Воины потребовали у властей монастыря «достойного» вознаграждения за лишения и проливаемую кровь (Архив, 2012, № 161, 180). Обнаружилась и группа недовольных монахов. Старец Илларион (Боровцин) и уставщик Филарет распустили слух среди братии, что казначей Иосиф (Девочкин-Кочергин) будто бы растратил на гарнизон крепости всю монастырскую казну. Казначей Иосиф (Девочкин) с возмущением отверг обвинения и прямо заявил, что старец Илларион (Боровцин) и уставщик Филарет «корыстуются». Масла в огонь подлили спекулянты, которые из-под полы продавали продукты, наживаясь на чужой беде. В январе 1609 г. некий Митя был растерзан «всем миром» (Архив, 2012, № 154).

В феврале 1609 г. левого крылоса головщик старец Гурий (Шишкин) «вынес сор из избы», отправив царю Василию Шуйскому донос на казначея Иосифа (Девочкина). До нас дошли перехваченные сапежинцами письма старца Гурия (Шишкина) келарю Авраамию (Палицыну) (№ 155) и брату Льву (№ 172), которые содержат важные детали по делу казначея. Услышав из уст старца Иллариона (Боровцина) и уставщика Филарета обвинения казначея в растрате, Гурий (Шишкин), по его словам, предложил им срочно сообщить об этом царю Василию Шуйскому, чтобы он приказал воеводе князю Григорию Долгорукому произвести сыск. Старец Илларион (Боровцин) и уставщик Филарет грубо оборвали головщика и потребовали, чтобы тот не лез не в свое дело. Привлечение к расследованию первого воеводы явно напугало их, так как в этом случае дело приобретало невыгодный для них и братии монастыря оборот.

Из письма старца Гурия (Шишкина) келарю Авраамию (Палицыну) видно, что за головщиком стояли воевода Григорий Долгорукий и дворяне, недовольные властями монастыря, а вовсе не монахи. Причем в письмах пока нет и речи об измене казначея. К тому же головщик действовал небескорыстно. В письме к Авраамию (Палицыну) он без тени смущения просил исхлопотать какую-либо должность в монастыре, явно намекая на место казначея (Архив, 2012, 155).

Василий Шуйский поверил доносу. Грубо нарушив церковный закон о неподсудности монашествующих светскому суду, царь приказал первому воеводе князю Григорию Долгорукому произвести арест, расследовать дело и судить казначея. В марте

1609 г. воевода приказал схватить и пытать казначея Иосифа (Девочкина) и его доверенных лиц — Григория Брюшину и молоковского крестьянина Худяка. Происшедшее вызвало бурю возмущения у архимандрита Иоасафа, братии и значительной части осажденных. Монахи, по словам кн. Г. Б. Долгорукого, «весь мир смутили» и не позволили пытать казначея. Второй воевода А. И. Голохвастов, имевший давние связи с Троицей, поддержал монахов. В страхе кн. Г. Б. Долгорукий написал письмо келарю Авраамию (Палицыну), умоляя убедить царя срочно прислать «человек сто верных людей» в монастырь, чтобы расследовать «измены» Иосифа (Девочкина) и второго воеводы Алексея Голохвастова. Одновременно дворяне отправили в столицу челобитные, в которых просили выдать им жалование из монастырской казны или из «измен ничьих денег» Иосифа (Девочкина) (Архив, 2012, № 159, 163, 171). Первый воевода и дворяне явно желали заполучить в свое распоряжение монастырскую казну.

Таким образом, «дело казначея Иосифа (Девочкина)» трансформировалось в «дело об измене» по инициативе первого воеводы кн. Г. Б. Долгорукого и дворян, стремившихся поставить под свой контроль казну, запасы и винные погреба монастыря. Архимандриту Иоасафу и братии на первых порах удалось защитить казначея. Князю Г. Б. Долгорукому пришлось ограничиться пыткой Григория Брюшины и Худяка, которые умерли от истязаний, видимо, не признав обвинений (Архив, 2012, № 171). Современники свидетельствуют: рознь в монастыре настолько велика, что из-за нее враги вот-вот захватят монастырь.

В мае-июне 1609 г. в Троице в живых осталось лишь несколько сотен человек. Первый воевода кн. Г. Б. Долгорукий и дворяне, получавшие как воины гарнизона сносное питание, смогли взять верх и продолжить расследование. Казначей Иосиф (Девочкин) был подвергнут жутким мучениям на пытке, но вину свою не признал. Архимандрит Иоасаф с соборными старцами, королева-монахиня Марфа потребовали прекратить бесчинство и, видимо, написали об этом царю (Архив, 2012, №№ 163, 172). И в июле 1609 г. сапежинцы перехватили июльское послание троицких старцев, в котором братия объявляла казначея изменником и оправдывала все действия воеводы кн. Г. Б. Долгорукого?!

Анализируя июльское послание «троицких монахов» царю с обвинениями казначея в измене, С. М. Соловьев обнаружил, что документ написан одним человеком, о чем говорит употребление первого лица единственного числа в заключительных строках письма [Соловьев, 1989, кн. IV, 515]. Исследователь полагал, что отписку написал старец Гурий (Шишкин). Однако почерк писем головщика не совпадает с почерком июльского послания старцев. В текстах июльского письма кн. Г. Б. Долгорукого и анализируемого послания содержатся прямые параллели, которые не оставляют сомнений, что автором документа в действительности был первый воевода Троицы кн. Г. Б. Долгорукий (Архив, 2012, №№ 170, 171).

Отписка кн. Г. Б. Долгорукого	***Отписка старцев***
«А прежде сего, как я поймал вора Иосифа Девочкина, и тот Алексеи говорил: „Пожалуйте не подайте казначея князю Григорию“».	*«А прежде, государь, сего как приговорил князь Григории пытать. вора казначея Иосифа Девочкина Алексей Голахвостов говорил: „Покажите де милость, не подавайте казначея князю Григорию“».*
«А прежде сего, господине, о том всем приписано, и дважды, и до тебя письмо не дошло, потому тех гонцов воры поймали».	*«А прежде сего, государь, к тебе, государю, о всем том писано, и те грамоты до тебя, государя, не дошли, что тех гонцов воры поймали».*

«Послание старцев» — явный подлог. Князь Г. Б. Долгорукий несомненно спасал себя и любой ценой стремился представить казначея Иосифа (Девочкина) главой широкого заговора, имевшего целью сдать Троице-Сергиев монастырь тушинцам. Он свалил в одну кучу всех своих врагов, правых и виноватых: слугу Осипа Селевина,

второго воеводу Алексея Голохвастова, королеву-монахиню Марфу и других лиц (Архив, 2012, №№ 170–171). Примечательно, что служилые люди в своих письмах в Москву к царю Василию и келарю Авраамию (Палицыну) вновь жаловались на скудное содержание и нежелание властей монастыря давать спиртное после боя (Архив, 2012, № 180). Первый воевода и его предшественники явно не смогли добиться своего.

Несмотря на все усилия первого воеводы, архимандриту Иоасафу удалось оправдать Иосифа (Девочкина), которому вернули его имущество, и он сделал крупный вклад в казну Троице-Сергиева монастыря. Вскоре казначей Иосиф (Девочкин) умер от ран, полученных на пытке, и тяжелой болезни. Он был с почетом похоронен в Троице, и его имя внесли в синодик (ВКТСМ, 1978, 178); [Список погребенных, 1880, № 286; Тюменцев, 1995, прил. № 2]. Старец Гурий (Шишкин) так и не получил никакой должности в Троице-Сергиевой лавре и был переведен в разоренный Спасо-Евфимиев монастырь в Ярославле [Голохвастов, 1842]. Князь Григорий Долгорукий после окончания осады подвергся местническому унижению, против которого не посмел возразить. Был отправлен на воеводство в Вологду, которую успешно «пропил» и сам погиб (Белокуров, 1907, 325). Правда, не остался в Троице и архимандрит Иоасаф. Царь Василий добился его перевода в Пафнутиев Боровский монастырь, который летом 1610 г. был взят штурмом Яном Сапегой. Молящийся архимандрит Иоасаф был зарублен наемниками у раки преподобного (Дневник, 2021, 198–201).

Проведенный анализ документов троицких осадных сидельцев опровергает обвинения казначея Иосифа (Девочкина) в измене, выдвинутые келарем Авраамием (Палицыным) в его «Сказании». Казначей стал жертвой первого воеводы окольничего кн. Г. Б. Долгорукого и дворян, стремившихся установить контроль над монастырской казной и имуществом на время осады. Архимандрит Иоасаф, казначей Иосиф (Девочкин) и братия смогли этого не допустить. Причем казначей заплатил за это здоровьем и жизнью. Среди братии оказался лишь один ренегат — старец Гурий (Шишкин), который сам метил на должность казначея. Казна и запасы монастыря остались под контролем архимандрита и братии, что позволило защитникам Троицы выстоять. Раздоры сильно ослабили осажденных перед лицом опасного врага, но никакого широкого заговора с целью сдать монастырь врагу не было.

Источники и литература

Источники

1. Архив (2012) — Русский архив Яна Сапеги 1608–1611 годов. Тексты, переводы, комментарии / Под ред. И. О. Тюменцева. Волгоград: Изд-во ВФ РАНХиГС, 2012. 688 с.

2. Белокуров (1907) — *Белокуров С. А.* Разрядные записи за смутное время нач. XVII ст. М., 1907. 311 с.

3. ВКТСМ (1978) — Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М.: Наука, 1978. 440 с.

4. Дневник (2012) — Дневник Яна Петра Сапеги (1608–1611 гг.) / Сост. И. О. Тюменцев, М. Яницкий, Н. А. Тупикова, А. Б. Плотников. М.; Варшава: Древлехранилище, 2012. (Памятники истории Восточной Европы. Источники XV–XVII вв.; т. 9). 456 с.

5. Палицын (1955) — *Палицын А.* Сказание. М.; Л.: АН СССР, 1955. 346 с.

Литература

6. Голохвастов (1842) — *Голохвастов Д. П.* Замечания об осаде Троице-Сергиевой Лавры // Московитянин. 1842. Ч. 3. № 6. С. 267–324, № 7. С. 125–206.

7. Реконструкция (2005) — Русский архив Яна Сапеги 1608–1611 годов: опыт реконструкции и источниковедческого анализа / Авт. коллектив: И. О. Тюменцев (рук.) [и др.]; под ред. проф. О. В. Иншакова. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2005. 340 с.

8. Соловьев (1989) — *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. М.: Мысль, 1989. Кн. IV. 752 с.

9. Список погребенных (1880) — Список погребенных в Троице-Сергиевой лавре, от основания до 1880 года. М., 1880. 101 с.

10. Тюменцев (1988) — *Тюменцев И. О.* «Сказание об осаде Троице-Сергиева монастыря» А. Палицына как исторический источник // Вестник ЛГУ. 1988. Сер. 2. Вып. 3. С. 3–8.

11. Тюменцев (1995) — *Тюменцев И. О.* Очерки по истории обороны Троице-Сергиевой Лавры в 1608–1610 гг.: Учеб. пособие. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1995. 111 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

Н. И. Петров

Монеты царствования Павла I и евангельский рассказ о динарии кесаря

УДК 737.111+27-23:27-789
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_297

Аннотация: В этой статье рассматривается изменение императором Павлом I облика российских золотых и большей части серебряных монет — отказ от чеканки именованного портрета монарха и воспроизведение на них надписи «Не нам, не нам, а имяни Твоему» (сокращенное начало Пс 113:9). Исчезновение с аверсов монет императорского портрета явилось вызовом представлениям той поры о принципиальной значимости его наличия на металлических деньгах соответствующего достоинства. Указанная надпись выглядит как посвящение монеты Богу и одновременно — как объяснение отсутствия на монете именованного портрета Павла, обращающее нас к евангельскому рассказу о динарии кесаря. Павел I диалогизирует свое восприятие данного повествования, так сказать, «продолжает» своими действиями сакральный текст. Впрочем, возможно, обусловленность монетной новации Павла I этим евангельским рассказом носила исключительно имплицитный характер. Ведь единственный источник, в котором зафиксирован отклик самого императора Павла на размещение надписи «Не нам, не нам, а имяни Твоему» на монетах, никак не проясняет мотивы этого новшества. Можно говорить о пребывании Павла I в состоянии внутреннего личностного конфликта, в котором склонность к выстраиванию внешнего социально-религиозного поведения как повтора-реконструкции противоречила внутреннему стремлению к творческому восприятию сакральных текстов. Эпизодические прорывы этого стремления вовне позволяют нам судить о глубине его укорененности в натуре Павла I.

Ключевые слова: Екатерина II, Павел I, нумизматика, монетный портрет монарха, псалом 113, евангельский рассказ о динарии кесаря, тамплиеры, Мальтийский орден.

Об авторе: **Николай Игоревич Петров**
Кандидат исторических наук, доцент, доцент Петербургского института иудаики.
E-mail: npetrovspb@yandex.ru
ORCID: http://orcid.org/0000-0001-8523-572X

Для цитирования: Петров Н. И. Монеты царствования Павла I и евангельский рассказ о динарии кесаря // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 297–319.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Nikolay I. Petrov

Coins of the Reign of Paul I and the Gospel Tale about the Caesar's Denarius

UDK 737.111+27-23:27-789
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_297

Abstract: This article discusses the change by Emperor Paul I of the appearance of Russian gold and most of silver coins – the refusal to mint a named portrait of the monarch and the reproduction of the inscription "not unto us, O Lord, not unto us, but unto thy name" (abbreviated beginning of Ps. 114:9). The disappearance of the imperial portrait from the obverses of coins was a challenge to the ideas of that time about the fundamental importance of its presence on metal money of the corresponding denomination. The indicated inscription looks like a dedication of the coin to God and, at the same time, as an explanation for the absence of the named portrait of Paul on the coin, referring us to the Gospel story about Caesar's denarius. Paul I dialogizes his perception of this narrative, so to speak, "continues" the sacred text with his actions. However, it is possible that the conditionality of the monetary innovation of Paul I by this Gospel story was exclusively implicit in nature. Indeed, the only source that records the response of Emperor Paul himself to the placement of the inscription "not unto us, O Lord, not unto us, but unto thy name" on coins does not clarify the motives for this innovation. We can talk about Paul I being in a state of internal personal conflict, in which the tendency to build external socio-religious behavior as a repetition-reconstruction contradicted the internal desire for a creative perception of sacred texts. Episodic outbursts of this aspiration allow us to judge the depth of its rootedness in the nature of Paul I.

Keywords: Catherine II, Paul I, numismatics, monarch's portrait on a coin, Psalm 113 (114–115), the Gospel tale about Caesar's denarius, the Knights Templar, the Order of Malta.

About the author: **Nikolai Igorevich Petrov**
Ph. D. in History, assistant professor at St. Petersburg Institute of Jewish Studies.
E-mail: npetrovspb@yandex.ru
ORCID: http://orcid.org/0000-0001-8523-572X

For citation: Petrov N. I. Coins of the Reign of Paul I and the Gospel Tale about the Caesar's Denarius. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 297–319.

В начале своего царствования российский император Павел I предпринимает попытку замены ассигнаций монетами. «Осуществление преобразования связывалось с реализацией прав, предоставленных Ассигнационному банку по манифесту 1786 г., в котором банку „дозволялось“ иметь собственный монетный двор, чеканить золотую и серебряную монету и выпускать ее в публику» [Шишанов, 1999, 4]. Таким образом, говоря о монетах павловского времени, следует различать обычные, далее называемые государственными, и так называемые банковые монеты. В настоящей статье речь пойдет о принципиальном изменении взгляда императора Павла на воспроизведение на монетах его именованного портрета[1], отсутствие которого является характерной особенностью золотых и серебряных монет павловского царствования (как государственных, так и банковых), отличающей их от монет предшествующего времени.

Вскоре после восшествия на престол Павел I санкционирует чеканку государственных монет, которые по сложившейся традиции несут на аверсе именованный («Б·М·Павел·I·Имп·иСамод·Всеросс·») портрет царствующего императора — речь об этом идет в «предложении», направленном С.-Петербургскому монетному департаменту генерал-прокурором Сената графом Александром Николаевичем Самойловым и датированном 12 ноября 1796 г.: «Из внесенных рисунков для российской серебряной монеты Его Императорское Величество апробовать изволил сделанный крестообразно, который прилагая у сего, Монетному Департаменту предлагаю, вырезав по оному для одной стороны монеты рублевой штемпель, а для другой Высочайший портрет Его Величества, представить ко мне абдруки» [Георгий Михаилович, 1890, 3. № 1][2]. Процитированному «предложению» А. Н. Самойлова соответствует тип серебряного рубля 1796 г. (Рис. 1а), образцы которого ныне крайне редки и могут даже считаться новоделами[3]: именованному портрету монарха на аверсе здесь на реверсе соответствуют расположенные в виде креста[4] четыре вензеля императора Павла (четыре буквы П, каждая из которых увенчана короной и сопровождена римской цифрой I, размещенной внутри буквы); в центре этого креста находится изображение двуглавого орла. Круговая надпись на реверсе указывает номинал монеты и год: «монета рубль 1796 года» [Георгий Михаилович, 1890, 27. № 2, табл. I, 2].

Очевидно, данная комбинация из четырех вензелей Павла воспринималась именно как образ Креста, и, например, на шести знаменах, пожалованных Павлом 19 апреля 1798 г. Уральскому казачьему войску, четыре вензеля императора не только маркировали собою четыре оконечности крестообразного поля, но и сочетались при этом с надписями «Сим знамением победиши», отсылавшим к преданию о явлении Креста св. Константину Великому: «В промежутке, между образами, имеющем подобие креста и обшитом голубым штофом, были вышиты золотом пять звезд и четыре вензеля императора Павла I под коронами, а между краями креста

---

[1] Здесь и далее именованным портретом монарха называется изображение государя на аверсе монеты, сопровождающееся надписью, содержащей его имя. Это сопряжение монетного портрета монарха с его именем представляется весьма существенным для круга вопросов, затрагиваемых в настоящей статье. Ведь «всякий портрет нуждается в *именовании*. Портрет безымянный… еще не имеет в себе последней закрепляющей точки, которая дается именем: лишь оно довершает, удостоверяет, а потому и само *входит* в качестве изобразительного средства в изображение» [Булгаков, 1999, 283]. Показательно, что в рассматриваемом ниже евангельском рассказе о динарии кесаря именованность изображения последнего отмечается в вопросе Спасителя особо (Мф 22:20): «…Чий образ сей и написание…» («…Чье это изображение и надпись?»). «Написание» подразумевает здесь имя и титул кесаря [Булатов, 1885, 433; Холодковский, 1911, 46].

[2] Упоминаемый в данном документе рисунок в указанной публикации не воспроизводится и не описывается. Абдрук (нем. Abdruck) — отпечаток, оттиск [Словарь XVIII века, 1984, 8–9].

[3] «Встречающиеся в коллекциях портретные рубли Павла — „новодельные“, т.е. позднейшей чеканки штемпелями, в свое время не получившими утверждения» [Спасский, 1964, 10]. Ср.: «Пробный монетный рубль… был на самом деле отчеканен в 1796 году, причем все его экземпляры оказались оттиснутыми на кружках рубля Екатерины II» [Узеников, 2004, 90].

[4] Очевидно, этот крест и имел в виду А. Н. Самойлов, сообщая в своем «предложении», что император утвердил рисунок, «сделанный крестообразно».

А. Государственная монета (серебряный рубль):
аверс — именованный портрет Павла I;
реверс — крест из четырех вензелей Павла I, российский герб, номинал, год;
диаметр — 39 мм.
12 ноября 1796 г. данная монета упомянута как недавно «апробованная» императором.

Б. Банковые монеты (без указания номинала, образец на рисунке — серебро, также — золото):
аверс — российский герб, год;
реверс — «Не нам не нам а имяни Твоему.»;
диаметр — 41 мм.
24–25 ноября 1796 г. данные монеты упомянуты как недавно «конфирмованные» императором.

В. Государственные монеты (образец на рисунке — серебряный рубль, также — серебряные полтина и полуполтинник):
аверс — именованный портрет Павла I;
реверс — московский герб, номинал, год;
диаметр — 39 мм.
8 декабря 1796 г. упомянуто «повеление» императора, предполагавшее последующее изготовление и утверждение образцов. Подобные монеты не известны, данное изображение является графической реконструкцией.

Г. Государственные монеты (образец на рис. — серебряный рубль, также — серебряные полтина и полуполтинник, золотой червонец):
аверс — вензелевый крест Павла I, номинал, год;
реверс — «Не нам, не нам, а имяни Твоему.»;
диаметр — 41 мм.
14 декабря 1796 г. и 3 октября 1797 г. данные монеты утверждены императором.

Д. Ефимок (серебро):
аверс — вензелевый крест Павла I, номинал, год;
реверс — «Не нам, не нам, а имяни Твоему.»;
диаметр — 41 мм.
8 января 1798 г. данная монета утверждена императором.

Рис. 1. Варианты оформления золотых и серебряных (рубль, полтина, полуполтинник) монет царствования Павла I в хронологической последовательности их упоминания или утверждения [Георгий Михаилович, 1890. Табл. I, 2, 3, 5; II, 4]

и образами — каймы, из золотого глазета с золотыми же надписями: *„Сим знамением победиши“*» [Николаев, 1899, 194, 176–177. Вклейка].

Подобное изображение креста из четырех вензелей государя восходит к монетам Петра I: «В 1722 году и до конца правления Петра изменяется тип оборотной стороны рубля: вместо орла ее занимает крестообразная монограмма, состоящая из четырех букв *П*» [Спасский, Щукина, 1974, 36. № 64, 66–67]. Павловский крест из четырех вензелей может считаться одним из отображений общей идеи воплощения Петра I в его правнуке («…Да вечно славы не лишится / Благословенной свыше Дом, / И паче свой народ прославит; / Великого Петра представит / Она во Павле молодом» (Херасков, 1763, 89)). Впрочем, аналогичное изображение известно также на серебряном рубле Петра III: «Четыре буквы П, переплетенные верхушками, образующие собою крест; под каждым П императорская корона; в каждом углу креста — iii» [Георгий Михаилович, 1896, 4–5. № 6, табл. I, 6]. Поэтому крест из четырех вензелей на монетах Павла I может быть связан и с хорошо нам известным манифестированием новым государем его преемственности по отношению к убитому отцу.

Одобрение императором Павлом чеканки его портрета на государственных серебряных монетах упоминает главный директор Государственного Ассигнационного банка князь Алексей Борисович Куракин в своем письме президенту Берг-коллегии Андрею Андреевичу Нартову от 8 декабря 1796 г.: «На всеподданнейшее представление мое, относительно достоинства и веса нынешней монеты, получил Я Высокомонаршее Его Императорского Величества повеление чтобы… Стемпель монеты серебряной большой, разумея рубль, полтину и четверть, должен быть с изображением на одной стороне портрета Его Величества, а на другой Московского Герба, с надписью цены и года; на гривнах же и пятикопеечниках с одной стороны Московского Герба, а с другой вензеля Его Величества с приличными о цене и времени литерами, расположа подобно сих двух последних монет и стемпель всей медной монеты. В следствие чего к точному и непременному исполнению таковой Высокомонаршей воли, Вашему Превосходительству сообщая, покорно прошу приказать заготовить монету противу писанного рисунка (видимо, следует понимать „согласно сделанному выше описанию“. — *Н. П.*) и доставить ко мне для поднесения к Высочайшему утверждению» [Георгий Михаилович, 1890, 5. № 7]. Образцы подобных павловских монет с «Московским Гербом» (то есть, очевидно, с изображением св. Георгия Победоносца в виде всадника-змееборца) отсутствуют (Рис. 1в).

Окончательный общий облик государственных павловских монет был определен манифестом от 20 января 1797 г. «О делании монет… по утвержденным рисункам», причем в ссылке, сопровождающей публикацию данного манифеста в «Полном собрании законов Российской империи», санкционирование императором образцов монет датируется 24 ноября 1796 г.: «А дабы всем о том было ведомо, прилагаются у сего чертежи вышеозначенных золотой, серебряной и медной монет. Образцы монет Высочайше утверждены 1796 г. Ноября 24» [Георгий Михаилович, 1890, 6–7. № 13]; (ПСЗ, 1830, т. 24, 298. № 17748). На прилагающемся рисунке золотой червонец и серебряные рубль, полтина и полуполтина на аверсе содержат (помимо круговой надписи с указанием номинала и года) изображение креста, составленного из увенчанных коронами четырех «покоев» и римской цифры I в центре[5], а на реверсе — слова «Не нам не нам а имяни Твоему.», заключенные в квадратную декорированную рамку-картуш (Рис. 1г). (Серебряные десяти- и пятикопеечники, а также все медные монеты несут здесь на аверсе одиночный вензель Павла I, на реверсе — указание номинала

[5] Это крестообразное сочетание «покоев» с одной лишь — в отличие от самого первого павловского «портретного» рубля — римской единицей представляется специфической формой вензеля и называется далее вензелевым крестом для отличения его от обычного одиночного вензеля Павла I. С вензелевым крестом на павловских монетах ассоциируются прямые углы контура равноконечного креста на реверсе медали «На коронование Императора Павла Петровича» (на ее аверсе находится именованный портрет государя) [Собрание русских медалей, 1841, 59. № 237–238, табл. XLV].

и года (Чертежи и рисунки, 1843, 43).) Однако на рисунках монетных штемпелей, сопровождающих так называемое летучее издание[6] данного манифеста и полностью соответствующих опубликованным при «Полном собрании законов Российской империи», высочайшее утверждение («На подлинном собственною Его Императорского Величества рукою написано тако: Быть по сему») датировано несколько более поздним временем — «В С. П.бурге Декабря 14го дня 1796 года» (РГИА. Ф. 557. Оп. 2. Д. 91. Л. 110–113; РНБ ОР. Ф. 341. Д. 97. Л. 350–351; РНБ ОР. Ф. 341. Д. 100. Л. 73–79). Именно эта дата является правильной — ведь в процитированном выше письме А. Б. Куракина А. А. Нартову от 8 декабря 1796 г. «стемпель монеты серебряной большой» описывается иначе. Ссылка на аналогичные «чертежи вышеозначенных золотой, серебряной и медной монет» содержится в манифесте от 3 октября 1797 г. «О пробе золотой и серебряной монеты…», причем публикация данного манифеста дополнена текстом определения Сената от 28 октября 1797 г., в котором упоминаются рисунки монет, сопровождавшие манифест от 20 января 1797 г., и здесь их утверждение императором датировано как раз таки 14 декабря 1796 г. [Георгий Михаилович, 1890, 13. № 26]; (ПСЗ, 1830, т. 24, 758–759. Прим. *, № 18178; Чертежи и рисунки, 1843, 44; РНБ ОР. Ф. 341. Д. 97. Л. 354–358; РНБ ОР. Ф. 341. Д. 100. Л. 80–84).

Но, как мне представляется, именно во второй половине ноября император Павел отказывается от изображения своего именованного портрета на банковых монетах. В опубликованном «отношении» А. Б. Куракина к А. Н. Самойлову «О битии банковой монеты без показания цены ее», датированном 24 ноября 1796 г., говорится об одобрении Павлом I некоего рисунка монетного штемпеля, копия которого была приложена к данному «отношению»: «Основываясь на правилах учреждения Государственному Ассигнационному банку данного, предписывающих пещись о преобращении ассигнаций в истинную монету, имел я счастие на сих днях поднести об оном Его Императорскому Величеству всеподданнейший мой доклад и получить Высочайшее на то дозволение и конфирмацию рисунка штемпеля, по которому должно производимо быть делание монеты банковой[7]. Имея честь препроводить при сем к Вашему Сиятельству с рисунка сего точный список, долгом себе поставляю, покорнейше Вас Милостивый Государь просить, доколе на основании 29 статьи Манифеста о Банках устроен будет при оных особый Монетный Двор, приказать на Монетном Дворе под начальством вашего Сиятельства имеющемся по точности рисунка помянутого, приготовить штемпеля и бить золотую и серебряную монету…» Упоминаемый в процитированном «отношении» «точный список» с рисунка монетного штемпеля не воспроизводится великим князем Георгием Михайловичем в публикации данного документа, но описывается следующим образом: «При сем приложен рисунок серебряной и золотой банковой монеты с надписью „*Не нам не нам, а имяни Твоему*“ без показания ценности: рубль, червонец и т. д.» [Георгий Михаилович, 1890, 4. № 3]; (РГИА. Ф. 584. Оп. 1. Д. 859. Л. 4 об.–5. № 10[8]).

25 ноября 1796 г. А. Б. Куракин направляет в правление Государственного Ассигнационного банка письмо следующего содержания: «Изданным 1786го года июня в 28й день высочайшим манифестом в 27й статье позволено Государственному Ассигнационному банку на основании купеческих обрядов и оборотов добровольно подряжать и закупать внутри Империи всероссийской медь, оную, смотря как для казны банковой прибыточнее и с правилами торговли сходнее, выпускать на продажу за границу, или же здесь на монету переделывать, выписывать из чужих краев золото

[6] О термине «летучие издания» см.: [Каталог летучих изданий, 1895, VIII–IX].

[7] Именной указ Павла I А. Б. Куракину «О битии золотой банковой монеты из металла, оному Банку принадлежащего» датируется 2 декабря 1796 г.: «Уважая причины, в поднесенном Нам докладе вами изьясненные, повелеваем производить битье золотой банковой монеты из металла Нашему Ассигнационному Банку принадлежащего…» [Георгий Михаилович, 1890, 5. № 5]; (ПСЗ, 1830, т. 24, 215. № 17603).

[8] В данном архивном деле представлены рукописные копии писем, рисунок монет здесь также отсутствует.

и серебро, — как в слитках, так и в монете иностранной. А 29ю статьею дозволено оному банку — завесть в Санктпетербурге монетный двор и на оном бить денги золотые и серебреные из выписываемых им золота и серебра в слитках или монете чужестранной. Приемля сие узаконение главным правилом и уважая нынешнее унижение цены на червонцы и возвышение вообще курса имел я счастие докладывать Его Императорскому Величеству о удобности начатию операции в преобразовании государственных ассигнаций в монету и удостоясь получить высочайшее соизволение начать бить банковую золотую и серебреную монету препровождаю при сем всеподданнейше подносимую мною о сем предмете записку а с нею и образцы монет, кои такожде удостоены конфирмациею Его Императорскаго Величества рекомендую правлению государственного ассигнационного банка к выполнению сей Монаршей воли учинить надлежащие соображении и положение в кратких правилах на управление сей части; поеликуже собственного банкового монетного двора не устроено, а тиснение монет состоит под ведением генерала прокурора, то таковыеж образцы монет препровождены уже от меня к господину действительному тайному Советнику, генералу прокурору и кавалеру графу Александру Николаевичу Самойлову. К совершению сей операции предлежит определить особые на то суммы. С моей стороны нахожу я следующие на сей предлог удобными… <…> Расчет о всех сих суммах и оным подобных для составления сего отделяемого прибыльного капитала благоволит Правление Государственного Ассигнационного банка приказать учинить без малейшего промедления времяни и заняться составлением правил, по которым Кантора о закупке и подряде меди, покупке и выписке золота и серебра долженствует поступать, равномерно и штата для сей Канторы по свойству дел надобного» (РНБ ОР. Ф. 484. Оп. 364. Д. 58. Л. 449–450. № 262; РГИА. Ф. 584. Оп. 1. Д. 859. Л. 5 об.–6 об. № 11).

Упоминаемые в цитате «записка а с нею и образцы монет» к этому письму не прилагаются, хотя они отмечены также и в открывающем данное собрание документов «реэстре»; здесь процитированное письмо А. Б. Куракина описывается следующим образом: «Предложение Г. главного директора Князя Куракина с приложением записки высочайше апробованной о преобразовании ассигнаций в золотую и серебренную монеты и при том два проекта за собственноручным Его Величества подписанием банковой золотой и серебренной монеты» (РНБ ОР. Ф. 484. Оп. 364. Д. 58. Л. 23 об. № 262). Однако в этом же собрании содержится недатированный документ, названный в «реэстре» «Манифест о новой Банковой монете которого до особого повеления выпускать невелено» (РНБ ОР. Ф. 484. Оп. 364. Д. 58. Л. 28. № 325), в нем указывается: «В правилах Государственному ассигнационному банку данных предписано, выписывать из чужих краев золото и серебро как в слитках, так и в монете иностранной и бить деньги золотые и серебреные. <…> Ныне здесь червонец голанской из четырех рублей сорока пяти копеек ценою упал в три рубли девяносто пять и в три рубли девяносто копеек… Столь низкая монеты сей цена представляет удобной теперь способ покупая червонцы здесь и выписывая их из Гамбурга, на капитал ассигнациями в банке состоящий, преобразить бумажную монету в золотую. А по сему Главный директор Государственного ассигнационного банка (А. Б. Куракин. — *Н. П.*) и осмеливается всеподданнейше представить, не благоугодноли будет дозволить к операции сей приступить; на что учреждена уже особая при правлении Государственного ассигнационного банка Експедиция. Монету сию для сохранения ее достоинства и равновесия относительно курса, дозволить бить червонцами Империи Всероссийской отвечающими во всем достоинству червонцов Голанских» (РНБ ОР. Ф. 484. Оп. 364. Д. 58. Л. 572–573). Основной текст документа, написанный чернилами, сопровождается карандашными пометками, в том числе указаниями «к производству» (над началом документа на л. 572) и «Подпись на решетину[9] не нам, не нам, а имяни Твоему.

[9] В. А. Шишанов прочитывает здесь «Подпись на монетину…» [Шишанов, 2012, 59]. Настаивая на моем прочтении, я хотел бы подчеркнуть, что слово *монетина* отсутствует в словарях [Словарь XVIII века, 2003, 25–26; Словарь Даля, 1881, 351]. Слово *решетина* известно и находится в ряду иных подобных слов (*решетка*, *решето*, *решка* и т. п.) [Словарь Даля, 1882, 95–96].

на другой стороне, Герб Империи в место изображения Его (императора. — *Н. П.*)» (на поле л. 572 об.). К документу прилагаются подписанные Павлом «проэкты» банковых серебряной и золотой монет (л. 574–575. № 325), соответствующие процитированному указанию: на аверсе изображен двуглавый орел и год («1796»), на реверсе — надпись «Не нам, не нам, а имяни Твоему» (номинал никак не обозначен). Банковые монеты, соответствующие этим «проэктам», известны [Георгий Михаилович, 1890, 27–28. № 1, 3, табл. I, 1, 3] (Рис. 1б).

«Судя по содержанию, — полагает В. А. Шишанов, — это, вероятно, записка А. Б. Куракина, поданная императору. <…> Исходя из упоминания об учреждении „особой экспедиции“ — Конторы по закупке металлов (24 января 1797 г.)… документ можно датировать концом января — февралем 1797 г.» [Шишанов, 2012, 59–60]. Однако думается, что «Манифест о новой Банковой монете…» — для ясности изложения продолжим пользоваться этим (очевидно, позднейшим) названием данного документа — с прилагающимися изображениями монет может быть сопоставлен с той самой запиской с образцами монет, о которых идет речь в письме А. Б. Куракина правлению Государственного Ассигнационного банка от 25 ноября 1796 г. и которые, несомненно, тождественны «всеподданнейшему докладу» и «рисунку штемпеля» из датированного предыдущим днем «отношения» А. Б. Куракина к А. Н. Самойлову.

Как считает В. А. Шишанов, «особая експедиция», упоминаемая в «Манифесте о новой Банковой монете…» как уже учрежденная при Государственном Ассигнационном банке, тождественна «Конторе о покупке металлов» (также — «Контора для подряда и закупки меди, покупки и выписки золота и серебра, на преобразование Государственных ассигнаций в монету»), которая была открыта при данном банке 24 января 1797 г. (ПСЗ, 1830, т. 24, 321. № 17795; РГИА. Ф. 584. Оп. 1. Д. 1290. Л. 123 об.–124. № 17) и упоминается в письме А. Б. Куракина от 25 ноября 1796 г. («Кантора о закупке и подряде меди, покупке и выписке золота и серебра») лишь как предполагающаяся к открытию. Однако, насколько я могу судить, термины «экспедиция» и «контора» не использовались в ту пору в соответствующих документах как синонимы. (Ср. с другой «особой експедицией», о которой в документе, датируемом началом октября 1797 г., говорится как о создаваемой «для удобнейшего по… хозяйственным Ассигнационного банка изворотам» и которой, согласно несколько более позднему документу, был подчинен ряд контор, в том числе «Контора о покупке металлов» [Шишанов, 2008, 223, 225; Шторх, 1873, 1027]; (РНБ ОР. Ф. 484. Оп. 364. Д. 58. Л. 479 об.–480, 505 об.–506. № 283, 295).) Поэтому, скорее всего, «особая експедиция» «Манифеста о новой Банковой монете…» представляла собой какое-то иное подразделение Государственного Ассигнационного банка, надо думать — предшествовавшее «Конторе о покупке металлов». (Экспедиция о подряде и закупке меди существовала при Государственном Ассигнационном банке еще до воцарения Павла I [Шишанов, 2004, 221].)

В обоих рассматриваемых документах (письме А. Б. Куракина правлению Государственного Ассигнационного банка от 25 ноября 1796 г. и «Манифесте о новой Банковой монете…») отмечается одно и то же обстоятельство — «нынешнее унижение цены на червонцы и возвышение вообще курса» («ныне здесь червонец голанской… ценою упал»), благоприятное для того, чтобы начать «преобразование государственных ассигнаций в монету» («преобразить бумажную монету в золотую»). Впрочем, «Манифест о новой Банковой монете…» не датирован, никем не подписан и никому не адресован, то есть, очевидно, является неким предварительным текстом записки А. Б. Куракина императору — в пользу такого предположения говорит и наличие карандашных дополнений. Если предположить, что последние принадлежат А. Б. Куракину, то не следует ли допустить, что источником указаний облика проектируемых монет явились соображения императора Павла, высказанные им А. Б. Куракину

Об использовании слова *решетка* как обозначения одной из сторон монеты в XVIII в. см., напр.: [Кривоносов, 2016, 123–124].

в то самое время, когда тот работал над текстом «Манифеста о новой Банковой монете…»? Коль скоро 24 ноября А. Б. Куракин сообщает А. Н. Самойлову, что «всеподданнейший доклад» «о преобращении ассигнаций в истинную монету» был поднесен им Павлу I «на сих днях» и что он уже получил «Высочайшее на то дозволение и конфирмацию рисунка штемпеля, по которому должно производимо быть делание монеты банковой», следует полагать, что сохранившийся предварительный текст «Манифеста о новой Банковой монете…» должен быть датирован несколько более ранним временем — 10-ми — началом 20-х чисел ноября 1796 г. А вот дополняющие «Манифест о новой Банковой монете…» «проэкты» монет, подписанные императором Павлом и полностью соответствующие карандашной пометке «Подпись на решетину…», относятся, надо думать, к недошедшему до нас окончательному тексту данного документа — тому самому «всеподданнейшему докладу», упоминаемому в «отношении» А. Б. Куракина к А. Н. Самойлову от 24 ноября (здесь эти «проэкты» названы «рисунком штемпеля») и тождественному «записке» из письма А. Б. Куракина правлению Государственного Ассигнационного банка от 25 ноября 1796 г. (здесь эти «проэкты» названы «образцами монет»).

Завершая этот обзор процесса формирования облика золотых и серебряных павловских монет, остается добавить, что все три варианта серебряных ефимков, выпуск которых лишь проектировался императором Павлом в начале 1798 г. (РНБ ОР. Ф. 484. Оп. 364. Д. 58. Л. 517–518. № 303); [Шишанов, 2012, 62–63], «в главных чертах сохраняют монетный тип лицевой и оборотной сторон рублей, полтин и полуполтинников массового выпуска 1797–1801 годов…» [Узденников, 2004, 359; Георгий Михаилович, 1890, 32. № 26–28, табл. II, 3–5] (Рис. 1д).

Таким образом, получается, что отказ от именованного портрета императора Павел I первоначально — в конце 10-х — начале 20-х чисел ноября 1796 г. — связывал только с банковыми монетами. Ведь 8 декабря 1796 г. датирован документ, свидетельствующий о готовности императора Павла к размещению его портрета на государственных монетах. Но, по всей видимости, в самом начале второй декады декабря 1796 г. Павел I распространяет отказ от изображения своего именованного портрета и на государственные монеты, на что указывает утверждение их новых штемпелей 14 декабря 1796 г. Сторону этих государственных павловских монет, на которой чеканилась надпись «Не нам, не нам, а имяни Твоему», принято именовать реверсом, а противоположная сторона (с вензелевым крестом), соответственно, считается аверсом. Однако крест из четырех вензелей изображался уже на реверсе первоначального «портретного» павловского серебряного рубля 1796 г. Получается, что надпись «Не нам, не нам, а имяни Твоему» на заключительной стадии формирования облика государственных павловских монет (с учетом того, что изображенный на них вензелевый крест восходит к кресту из четырех вензелей на «портретном» рубле) заменяет собой именно аверс самой первой версии подобной монеты — именованный портрет императора (ср.: [Шишанов, 2012, 60]). По крайней мере, такое соображение не может не возникнуть при простом визуальном сопоставлении первого павловского рубля 1796 г. и государственных монет, соответствующих образцам, утвержденным 14 декабря 1796 г.[10] Указанное обстоятельство представляется весьма существенным для суждений, высказываемых в настоящей статье далее.

С другой стороны, следует заметить, что в определенных контекстах вензель («вензелевое имя») монарха, надо полагать, замещает его именованное изображение. Так, например, характерным представляется отсутствие именно *портретов* Екатерины II на триумфальных воротах, возведенных в Москве в 1775 г., сочетающееся, однако, с некоторым числом размещенных на них вензелей императрицы (Описание триумфальных ворот, 1775) (см. также ниже о манифестировании «вензелевого

[10] Но на аверсах банковых монет российский герб (а не размещаемая на реверсе надпись «Не нам не нам а имяни Твоему») заменяет собой (согласно карандашной пометке на полях «Манифеста о новой Банковой монете…») портрет императора.

имени» Екатерины II на праздновании взятия Измаила в С.-Петербурге в 1791 г.)[11]. Само по себе изображение короны над вензелем служит указанной его функции[12]. Вензель монарха оказывается, так сказать, вторичной репрезентацией[13], и именно так следует, видимо, интерпретировать одиночный вензель императора на медных павловских монетах. Но в таком случае вензелевый крест на золотых и серебряных павловских монетах также является неким «заместителем» отсутствующего именованного портрета императора[14].

* * *

Рис. 2. Серебряный десятикопеечник царствования Павла I [Георгий Михаилович, 1890. Табл. I, 8]:
аверс — одиночный вензель Павла I;
реверс — номинал, год;
диаметр — 18 мм

Павел I заменяет свой именованный портрет надписью «Не нам, не нам, а имяни Твоему» и одновременно замещает его вензелевым крестом, восходящим к монетам отца и прадеда, на монетах определенного достоинства — на которых ранее чеканился портрет Екатерины II. (Это утверждение нуждается в некотором уточнении. Во-первых, здесь следует отметить одно исключение — на серебряном гривеннике Екатерины II все же наличествует ее именованный портрет (напр.: [Георгий Михаилович, 1894, 11. № 46, 1764 г., табл. III, 12])[15] в то время как оформление серебряного павловского десятикопеечника [Георгий Михаилович, 1890, 29. № 8, табл. I, 8] соответствовало монетам более низкого достоинства (аверс — одиночный вензель императора Павла, реверс — номинал и год, Рис. 2). Во-вторых, при Павле I вообще не чеканились пятнадцати- и двадцатикопеечные

[11] Ср. изображения вензелей императрицы на картинах, украшавших триумфальные ворота, возведенные графом Петром Борисовичем Шереметевым в его подмосковной усадьбе Кусково к приезду туда в 1787 г. Екатерины II: «На боковой стене верьхняя картина представляет город и часть моря под солнечным полуденным сиянием; в средине оного вензловое имя Ее Величества с надписью *лучами своими озаряет*, означая посещение (императрицей. — *Н.П.*) приобретенной Таврической области. <…> На другом боку на верхней картине солнечное сияние с вензловым в средине именем Ее Величества, под ним в проспекте город Москва с надписью: *веселящаяся присутствием…*» (Московские ведомости, 1787, 493).

[12] Ср. описание реверса медали на коронование Екатерины II: «У дымящегося жертвенника, с одной стороны Вера, с другой Россия, держат украшенный лаврами щит, с вензелем Императрицы. Провидение из облаков, с скипетром в левой руке, правою венчает щит Императорскою короною…» [Собрание русских медалей, 1841, 41. № 145, табл. XXIX].

[13] Показательны медали, на которых «присутствие» образа монарха ограничивается его увенчанным короной вензелем, несмотря на то очевидное значение, которое имел бы в данных случаях портрет. Таков вензель Екатерины II на аверсе медали 1791 г., предназначенной «для Чукчей, выходивших с берегов Ледовитого моря в Российское подданство» (на реверсе изображен российский герб) [Иверсен, 1874, 8–9. № 49, табл. I, 13]. Если аверс медали на коронование Павла I несет на себе именованное изображение императора, то на жетоне, посвященном тому же событию, оно заменено увенчанным короной вензелем государя [Собрание русских медалей, 1841, 59. № 237–238, табл. XLV].

[14] Ср.: «Таким образом, несмотря на отсутствие портрета, монеты по-прежнему „приписывались“ правителю» [Спасский, 1964, 10].

[15] Такие монеты чеканились и в 1790-е гг. См., напр.: [Георгий Михаилович, 1894, 87. № 654, 1796 г., табл. XXXIV, 7].

монеты, которые при Екатерине II чеканились из серебра и несли на себе именованный портрет императрицы, напр.: [Георгий Михаилович, 1894, 10–11. № 39–40, 1764 г., табл. III, 5–6].[16]) Складывается ощущение, что Павел I целенаправленно «откликается» рассматриваемой новацией в облике монет именно на монетный портрет Екатерины II, что можно было бы расценить как одно из проявлений негативного восприятия императором Павлом вполне древнеримского по своему характеру прижизненного культа изображений Екатерины II[17], в рамках которого феномен сакрализации изображения монарха достигает в синодальной России наивысшей точки развития [Петров, 2021, 67–70]. Показательно, что в начале 1797 г. Павел I планировал переделать по новым образцам всю российскую золотую и серебряную монету, имевшую хождение в империи, по мере поступления ее в казну. В манифесте от 20 января 1797 г. «О делании монет… по утвержденным рисункам», извещавшем о повышении пробы золотых и серебряных монет, сообщалось также следующее: «Предполагаем, как вступающее в казну Наше серебро, так и входящие в оную прежнего штемпеля Российского серебряные деньги в таковую же превосходную монету переделывать, и из казны Нашей для хождения в народе выпускать: то же самое во всем пространстве разумеется и о золотой монете…» (ПСЗ, 1830, т. 24, 298. № 17748; ПСЗ, 1830, т. 25, 31. № 18324). Таким образом, монетные портреты Екатерины II должны были бы со временем попросту исчезнуть из денежного обихода страны. (Впрочем, осуществить этот замысел императору Павлу не удалось [Корецкий, 1980, 72].)

Однако, с другой стороны, вензель («вензелевое имя») Екатерины II во время ее царствования также весьма часто оказывался связан с теми или иными сакральными контекстами. Так, в своем «Описании торжества в доме князя Потемкина по случаю взятия Измаила» (1791) Г. Р. Державин фиксирует не только ритуальное поведение Г. А. Потемкина по отношению к мраморной статуи императрицы, но и показательное манифестирование ее «вензелевого имени»: «Открылся занавес. Место действия и помост осветился лучезарным солнцем, в средине которого сияло в зеленых лаврах вензеловое имя Екатерины II. Выступили танцовщики, представлявшие поселян и поселянок. Воздевая руки к сему благотворному светилу, они показывали движениями усерднейшие свои чувствования. Балет препровождаем был музыкой и пением. <…> Сколь твоими чудесами, / Взгляда твоего лучами, / Именем твоим блаженны! / Сколь тобой мы восхищенны! / <…> / Где твое лишь имя, взоры / Нам возблещут…» (Державин, 1864, 405)[18]. Тем не менее в ходе известной павловской перечеканки легковесных екатерининских медных монет (из 32-рублевой в 16-рублевую стопу) на них после некоторой дискуссии[19] было решено по-прежнему изображать вензель Екатерины II [Львов, Корецкий, Горнунг, 1965, 84; Узденников, 2004, 60–61]. При этом павловский вензель вполне ожидаемо сменяет екатерининский на собственно павловских монетах пятикопеечного и меньшего достоинства[20]. Думается, для императора Павла в первую

[16] Такие монеты чеканились и в 1790-е гг. См., напр.: [Георгий Михаилович, 1894, 81. № 599–600, 1793 г., табл. XXXI, 11–12].

[17] Образцы контаминирования Екатерины II с античным божеством могли напрямую «вторгаться» в жизнь Павла I. Так, небольшая терракотовая скульптура, изображающая русскую императрицу в образе Минервы, была изготовлена Иваном Прокофьевичем Прокофьевым и поднесена им императору Павлу в Париже в 1782 г. [Прокофьев, 2008, 16–17, 70, 88. № 2].

[18] Ср. описание реверса медали, посвященной возвращению в Россию Павла I из путешествия по Европе в 1782 г.: «Aeternitas Imperii (*Вечность Империи*). Храм о шести колоннах, внутри его на жертвеннике вензель Императрицы Екатерины II…» [Собрание русских медалей, 1841, 59. № 236, табл. XLIV].

[19] В *проекте* именного указа императора Павла государственному казначею Алексею Ивановичу Васильеву, который был заслушан Советом при Высочайшем Дворе 8 декабря 1796 г., речь еще шла о том, чтобы медную монету, «перебитую уже в легковесную, обратить в прежнее достоинство с вензелем Его Императорского Величества…» (Архив Государственного Совета, 1888, 35–38).

[20] Первое известие о проектировании одиночного вензеля императора Павла на монетах десятикопеечного и меньшего достоинства датируется 8 декабря 1796 г. — см. цитированное выше письмо А. Б. Куракина А. А. Нартову (см. также предыдущее примечание в настоящей статье).

очередь был важен отказ от как такового *портрета* монарха на монетах (что, конечно же, не противоречит предположению о наличии у него особенной неприязни к контаминированию изображений Екатерины II с античными мифологическими образами).

Отказ подобного рода представлял собой событие гораздо большего значения, чем это может показаться на первый взгляд — это был не некий каприз императора, а существенный вызов представлениям о принципиальной значимости наличия именованного портрета государя на монетах. По словам французского экономиста первой половины XVII в. Сципиона де Грамона, «деньги (la monnoye) заимствуют свою ценность не у вещества, из которого они состоят, но лишь у формы, являющейся образом или знаком Государя…» (de Gramont, 1620, 14)[21]. Аналогичные соображения можно обнаружить и у российских авторов XVIII в. Любопытно, что И. Т. Посошков в «Книге о скудости и богатстве» (1724) высказывает похожий взгляд, но противопоставляет его точке зрения «иноземцов»: «Иноземцы в своих иноземских денгах сличают цену по положению в них материалу, а не по власти королевской, они паче почитают серебро и медь. Мы же монарха своего почитаем яко бога и честь его опасно храним и волю его всеусердно исполняем. И того ради, иде же узрим имя его царскаго величества назначено, то мы честно и опасно храним. <…> Мы не иноземцы, не меди цену исчисляем, но имя царя своего величаем, того ради нам не медь дорога, но дорого его царское имянование, того ради мы не вес в ней числим, но исчисляем начертание на ней. <…> У нас не вес имеет силу, но царская воля. У иноземцов короли власти таковыя не имеют, яко народ, и того ради короли их не могут по своей воле что сотворити, но самовластны у них подданныя их, а паче купецкие люди. И тии купцы по купечеству своему товар в денгах числят, а королевскую персону полагают на них въместо свидетеля, что та цата (монета. — *Н. П.*) имеет в себе толико товару, за что она идет. И по нашему простому разумению, то стало быть королю безчестие, а не честь, что не по имении (в других списках — „имени“. — *Н. П.*) его денги в себе силу имеют, но по купеческой цене. <…> Мы не серебро почитаем, ниже медь ценим, но нам честно и силно имянование его императорскаго величества. У нас толь силно его пресветлаго величества слово, аще б повелел на медной золотниковой цате положить рублевое начертание, то бы она за рубль и ходить в торгах стала во веки веков неизменно» (Посошков, 1951, 237–239, 355). Впоследствии В. К. Тредиаковский в «Слове о мудрости, благоразумии и добродетели» (1752) отметил: «Величество имеет право… монету своим токмо именем печатать и в народ пускать» (Тредиаковский, 2009, 305). Указание на некоторую относительность значения золота как такового в сравнении с семиотическим статусом изготовленной из него монеты обнаруживается в повествовании о предыстории голландского червонца, опубликованном в журнале Н. И. Новикова «Трутень» в 1769 г. (Новиков, 1951, 76–79).

Кроме того, отказываясь от собственного портрета на монетах, Павел I лишал себя одного из важнейших способов репрезентации образа императора в российской повседневности. Репрезентационная функция портрета в России той поры (в особенности — портрета монарха) общеизвестна: «Изображение было равно и подобно изображаемому, замещало „оригинал“, представительствовало за него, равно как и имя, герб, эмблема… Тождество персоны с ее изображением обусловливало особое бытование „двойника“ в социуме, в зрительском пространстве-времени. <…> Портрет, наделенный теми же свойствами, достоинствами и возможностями, что и портретируемый, сохраняет эти свойства в социуме и для социума» [Вдовин, 1994, 274–275]. Подобное явление не находит себе основы в православном понимании иконы[22], его уместно сопоставить с древнеримским религиозным восприятием изображения императора:

[21] Ср.: «Деньги (вплоть до металла, из которого они изготовлены) получают свою ценность благодаря чистой функции знака» [Фуко, 1994, 203].

[22] Ср.: «Икона подобна первообразу не по существу, а только по напоминанию и по положению изображенных членов. <…> И не только души не имеет портрет, но и самой сущности тела. <…> Видимая икона только по имени имеет общение с первообразом, а не по сущности. Между тем [иконоборцы] надмеваясь говорят, что нет разности между иконою и первообразом,

«Нарочитое упоминание изображений (*imagines*) в названиях сообществ императорских почитателей (*cultores*), по-видимому, отражает теологическое различие между императором и традиционными богами. В то время как последние были вездесущи, император не присутствовал на церемониях и жертвоприношениях ему, совершавшихся его почитателями (*cultores*), и его образ функционировал как его представитель. Какое бы божественное поклонение ни воздавалось императору при этом, ему не приписывали традиционного божественного вездесущия» [Gradel, 2002, 224].

Показательно, что именованный портрет монарха продолжает при императоре Павле воспроизводиться на медалях [Смирнов, 1908, 173–180. № 328–330][23]. Данное отличие медалей от монет павловского царствования представляется весьма любопытным — ведь в России XVIII–XIX вв. монеты также могли использоваться как награды [Зверев, 2017, 113]. Например, в 1793 г. Екатерина II, «изъявляя отличную Высокомонаршую благодарность… за присоединение к Российской Империи крепости Каменец-Подольска, Всемилостивейше изволила пожаловать всем нижним чинам войск… по рублю на человека из суммы экстраординарной…» [Марков, 1884, 148]. (Мнение о функциональной сопряженности в древности медалей и монет нашло отражение в европейской литературе той поры и было известно в России — в 1817 г. А. Н. Оленин, подчеркивая отсутствие различий между медалями и монетами «в древние времена», ссылается на французскую «Методическую энциклопедию» [Оленин, 1817, 1. Прим. **; Encyclopedie methodique, 1792, 1–6].[24])

Как отмечает О. С. Евангулова, «по массовости потребления и, стало быть, социальной значимости портрет на медалях и монетах превосходит даже гравюру и, пожалуй, может быть сопоставлен в этом отношении лишь с портретом на триумфальных воротах, в еще большей степени рассчитанным на всеобщее обозрение» [Евангулова, 1987, 133]. Об особенном отношении к изображению монарха на монете, сохранявшемся «даже до времен Екатерины II», красноречиво свидетельствует Г. Р. Державин: «Подвергались несчастию кто хотя ненарочно из рук выранивал монету с императрицыным портретом: довольно было клеветнику донесть, что бросил кто изображение лица, то отвозим был в тайную, по одному крику, что *я знаю за собою слово и дело государево*; того, на кого сие сказано, забирали под крепкую стражу, дом весь кругом запечатывали и отвозили в столицу к тайному розыску» (Державин, 1866, 599. Прим. 29–30)[25]. (Здесь уместно вспомнить аргумент прпмч. Стефана Нового, использованный им в споре о почитании икон с византийским императором-иконоборцем Константином V Копронимом (VIII в.): «Стефан… изят цату, имущую на себе того злочестиваго царя образ… и показавши царю, вопрошаше Христовыми словесы, глаголя: чий образ сей и написание (св. Стефан цитирует Мф 22:20, см. ниже. — *Н. П.*); царю же дивящуся и отвещавающу: ничий

и о предметах, имеющих разную сущность, думают, что они одной сущности» (Деяния Вселенских Соборов, 1909, 223, 227. Деяние VI, тома 2–3).

[23] Пожалование императором Павлом своего портрета, естественным образом воспринимаемого как награда, описывается, например, в письме светлейшего князя Александра Андреевича Безбородко Григорию Петровичу Милорадовичу от 8 апреля 1797 г.: «После обыкновенно бываемого пред коронациею торжественного въезда в Москву, в Субботу Вербную (4 апреля 1797 г. — *Н. П.*), по окончании всенощной, пред ужином, государь… почтил меня своим портретом, весьма богатым, который и ношу на голубой ленте, императрица же вручила мне перстень с ее портретом» [Григорович, 1881, 542 (№ 22), 371–372]. Ср. с наградной функцией миниатюрных портретов Петра I [Карев, 1989, 15–20].

[24] Стоит отметить, что в 1795–1799 гг. А. Н. Оленин служил в Государственном Ассигнационном банке, причем 18 октября 1797 г. он был назначен управляющим Банковским монетным двором [Шишанов, 2004, 221–222, 226].

[25] Впрочем, процитированное замечание Г. Р. Державина происходит из его «Объяснений» (1809–1810) к оде «Фелица» (1782) — и именно к следующим ее строкам, характеризующим просвещенность нравов в екатерининской России: «Там с именем Фелицы (то есть Екатерины II. — *Н. П.*) можно / В строке описку поскоблить, / Или портрет неосторожно / Ея на землю уронить» (Державин, 1864, 144).

оубо иный, разве царский. Святый же паки вопроси: что оубо было бы, аще бы кто образ царский безчестно на землю повергл, и ногами бы его попрал; не понесл ли бы каковыя казни; отвещаша предстоящии: ей великим казнем таковый подпал бы, понеже царский обезчести образ» (Книга житий святых, 1764, 488 об. 28 ноября) [Бутырский, 1998, 43].) Личностный характер восприятия отчеканенного на монете образа монарха хорошо иллюстрируют в «Путешествии из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева слова слепого старика, отказывающегося от поданного ему «рублевика»: «Возьми его назад, мне, право, он не надобен, да и я уже его не стою; ибо не служил изображенному на нем государю» (Радищев, 1988, 173. Глава «Клин»).

Итак, изменение Павлом I облика золотых и серебряных монет выглядело весьма экстраординарным новшеством. Думается, что объяснение этой новации императора Павла следует искать в словах «Не нам, не нам, а имяни Твоему», появляющихся на монетах соответствующего достоинства в конечном счете — *вместо* именованного портрета императора (см. выше)[26]. Очевидно, что данная надпись является сокращенным началом 9-го стиха псалма 113: «Не нам, Господи, не нам, но имени Твоему даждь славу о милости Твоей и истине Твоей». Актуализация рассматриваемых слов псалмопевца для Павла I могла быть связана с его увлеченностью как средневековым европейским рыцарством, так и современным ему масонством. В. В. Бартошевич отметил, что слова «Non nobis Domine non nobis sed nomini tuo da gloriam» — Ps 113:9(1) по нумерации Vulgata Clementina — были «когда-то девизом рыцарского ордена Тамплиеров» [Бартошевич, 1992, 14]. Однако С. С. Левин подчеркнул: «На самом же деле эти слова из Псалтири были помещены на черно-белом знамени ордена» [Левин, 2001, 377]. Некое особенное значение данному стиху 113-го псалма средневековые тамплиеры (1119–1312) действительно придавали — согласно датируемому началом XIII в. свидетельству одного паломника в Святую Землю, «когда они (тамплиеры. — *Н. П.*) считают нужным вести войну и зазвучала труба, они поют хором псалом Давида, „Не нам, Господи“ (*Non nobis, Domine*, Ps 115[27]), стоя на коленях на крови и шеях врага, если только они не заставили вражеские войска отступить совсем или полностью не разбили их на куски» (Anonymous Pilgrim, 1894, 30, 22). Но знамя средневековых тамплиеров никаких надписей не имело — как свидетельствовал в первой половине XIII в. Жак де Витри, «у них было черно-белое знамя, которое они называли *Bauceant* и несли перед собой, показывая, что они справедливы и добры к своим друзьям, но черны и ужасны к своим врагам» (de Vitry, 1896, 52). Использование Пс 113:9 в качестве девиза обнаруживается у позднейших масонов-тамплиеров[28]: надпись «Non nobis Domine. non nobis. sed. nomini tuo da gloriam.» была размещена на их большом штандарте под изображением креста, над которым были воспроизведены слова, явленные св. императору Константину Великому перед битвой у Мульвийского моста — «In hoc signo vinces» («Сим победиши») (The Masonic Eclectic, 1865, 409). С другой стороны, С. С. Левин уже обращал внимание на то, что именно 9-й стих псалма 113 читался в последовании молитвы ордена св. Анны, который учредил в 1735 г. герцог Гольштейн-Готторпский Карл-Фридрих [Левин, 2001, 377]. Впоследствии «установлением Императора Павла I

[26] Декорированное обрамление рассматриваемой надписи на павловских монетах представляет собой подобие рамки-картуша на реверсах золотых голландских дукатов, имевших особенное значение в международной торговле того времени. Однако сокращенная латинская надпись «MO. ORDI / PROVIN / FOEDER / BELG. A D / LEG. IMP.» на реверсах дукатов имеет исключительно формальный характер: «Moneta ordinum provinciarum foederatorum Belgicarum ad legem imperii» («Монета правительства провинций союзной Бельгии согласно закону империи») [Розанов, 1945, 150–151, 158. Табл. II, 12; Шишанов, 2012, 61, 59].

[27] Здесь и далее упоминание в цитатах псалма CXV отражает нумерацию псалмов в еврейской Библии, по которой рассматриваемому в настоящей статье стиху Пс 113:9 соответствует Ps 115:1.

[28] Профессор Московского университета Иван Григорьевич Шварц писал герцогу Брауншвейгскому Карлу Вильгельму Фердинанду в 1781 г.: «Орден Тамплиеров существует уже в Москве с 1776 г.» [Ешевский, 1870, 473].

5 апреля 1797 года Орден св. Анны наименован Орденом Российским» [Исторический очерк Российских Орденов, 1891, 10–11][29].

Независимо от конкретных обстоятельств, повлиявших на выбор императором Павлом Пс 113:9 для отображения на российских золотых и серебряных монетах, рассмотренное изменение облика последних вполне однозначно ассоциируется с повествованием синоптических Евангелий о динарии («пенязе») кесаря (Мф 22:15–22, Мк 12:13–17, Лк 20:20–26)[30]: «Тогда шедше фарисее, совет восприяша, яко да обольстят Его словом. И посылают к Нему оученики своя со иродианы, глаголюще… Рцы оубо нам, что Ти ся мнит; достойно ли есть дати кинсон кесареви, или ни. Разумев же Иисус лукавство их, рече: что Мя искушаете, лицемери. Покажите Ми златицу кинсонную. Они же принесоша Ему пенязь. И глагола им: чий образ сей и написание; И глаголаша Ему: кесарев. Тогда глагола им: воздадите оубо кесарева, кесареви, и Божия, Богови» (Мф 22:15–21).

Показательно, что Павел I отнюдь не совершает прямолинейного переосмысления данного евангельского эпизода в контексте современности, то есть, например, не цитирует на монетах слова «воздадите оубо кесарева, кесареви». Подобная прямолинейность может быть усмотрена в медали, посвященной закладке Исаакиевского собора в 1768 г. Здесь на аверсе размещен именованный портрет Екатерины II, на реверсе же изображение Исаакиевского собора сопровождается надписью «Воздадите Божие Богови а Кесарева Кесареви. Матв. глав. 22. стих 21. 1768. г.» [Собрание русских медалей, 1841, 45. № 161, табл. XXXII]. Любопытно, что в результате перестановки слов в цитируемом тексте (ср. выше — также и в иных Евангелиях), происходит смещение акцента евангельского рассказа. Спаситель говорит в первую очередь о монете и не связывает ее (и власть римского императора) с областью сакрального — надпись на медали переадресовывает слова Христа закладываемому храму и сополагает кесарево некой параллелью Божиему[31]. Павел I же, изменяя облик золотых и серебряных монет, вступает в диалог с Евангелием. Русский кесарь преподносит свой динарий Богу. Таким образом, в данном случае император Павел не просто цитирует сакральный текст, не просто переадресовывает его — так, как он это делает, редактируя Пс 92:5 и тем самым сопрягая финальное полустишие 112-го псалма с Михайловским замком[32]. В рассматриваемой ситуации Павел I как бы «продолжает» евангельский эпизод, используя для этого усеченный стих Пс 113:9, который, насколько я могу судить, трактуется христианскими экзегетами вне какой-либо связи с рассказом о динарии кесаря, но в павловской редакции и в, так сказать, монетном контексте звучит как посвящение.

В отношении же евангельского повествования Мф 22:15–21 надо отметить, что православная экзегеза может трактовать «кесаря» данного текста и в однозначно негативном ключе. Блаженный Феофилакт Болгарский говорит о возможности

[29] См. здесь же «Постановление об Орденском Аббате» (1738), в котором (в разделе 3 «О времени, когда орденская совершается молитва») указан «псалом CXV, ст. 1» [Исторический очерк Российских Орденов, 1891, 351–352].

[30] Г. В. Вдовин соотнес с этим евангельским рассказом упомянутый выше эпизод из «Путешествия…» А. Н. Радищева, в котором слепой старик отказывается от поданного ему рубля [Вдовин, 1994, 252, 278. Прим. 35].

[31] Ср. в «Слове на торжество мира, заключенного между Российскою Империею, и Оттоманскою Портою», которое было произнесено Иринеем Клементьевским (в ту пору — тверским епископом) в присутствии императрицы и наследника в 1793 г.: «Воспоминание знаменитых деяний обыкновенно сопровождается знаменитым торжеством, не для того только, чтоб насладиться плодами славы, совозследствующия им, но и воздать *Божия Богови, а Кесареви Кесарева* (здесь на поле вынесена ссылка „Матф: 22, ст: 21.“. — *Н. П.*). На сем основании ныне Россия свое совершает торжество, чтоб принесть благодарение Богу, прославить великость души Монархини, ознаменовать подвиги Героев, и насладиться приятнейшими чувствиями» (Ириней Клементьевский, 1794, 74–75, 79).

[32] О надписи на южном фасаде Михайловского замка «Дому Твоему подобает святыня Господня в долготу дней» см., напр.: [Хайкина, 2008, 319–327].

усматривать в «кесаре» дьявола: «И о телесных и о внешних повиноватися царствующему: о внутренних же и духовных Богу повиноватися. Подобает же и сице разумети о сем, яко подобает комуждо нас, кесарева, сиречь бесова, еговая ему воздавати и приметати. Сиречь, имаши гнев, и злобу кесареву на сердце, поверзи сия на онаго, и прогневайся на него: тако оубо возможеши и Божия воздати» (Феофилакт Болгарский, 1756, 142 об.). Такое сопоставление нашло отражение и в толковании Евфимия Зигабена: «Можно и людям воздавать то, что следует, и Богу, что должно; им — дань и т. п., а Ему — почитание и соблюдение заповедей. *Кесарем можно назвать диавола* (выделено мною. — *Н. П.*), который есть князь мира сего и которому нужно воздать должное, т. е. страсти и вообще все злое» (Евфимий Зигабен, 1886, 329). Очевидно, что уподобление — пусть даже исключительно экзегетического свойства — кесаря дьяволу вступало в некий смысловой конфликт с российским социально-богословским дискурсом синодального времени[33] и, вне всякого сомнения, должно было бы быть весьма болезненно воспринято императором Павлом, убежденность которого в особом сакральном характере власти императора-христианина хорошо известна. Предположение о возможности провоцирования данным толкованием отказа Павла I от своего портрета на монетах при всей своей рискованности выглядит вполне допустимым. Дело в том, что в 1770-х — начале 1790-х гг. немецкий филолог Христиан Фридрих фон Маттеи (Christian Friedrich von Matthaei) готовит к публикации и публикует по двум московским рукописям толкования Евфимия Зигабена на Четвероевангелие (Euthymius Zigabenus, 1792)[34]. При этом Х. Ф. фон Маттеи, будучи масоном, общался с императором Павлом[35]. Таким образом, привлечение внимания Павла I к экзегетическому называнию кесаря дьяволом оказывается несколько более вероятным, чем это может показаться на первый взгляд[36].

Впрочем, в надписи «Не нам, не нам, а имяни Твоему» на павловских монетах можно видеть и исключительно имплицитное проявление «диалогического» восприятия Павлом I сакрального текста. Во всяком случае, единственный известный мне источник, описывающий отклик самого Павла I на размещение надписи «Не нам,

---

[33] Следует отметить возможность актуализации в синодальной России сакральной коннотации слова *образ* в словосочетании «образ кесарев», подразумеваемом в рассматриваемом евангельском рассказе. Ср.: «Слово „образ“, начертанное на портрете царя Алексея Михайловича, лишь закрепляет то свойство, которое присуще изображениям святых» [Евангулова, 1987, 121].

Показательно, что в русском переводе толкования блаженного Феофилакта Болгарского на Евангелие от Матфея, подготовленном уже при Николае I и изданном в 1855 г., интерпретация «кесаря» как дьявола попросту отсутствует (Феофилакт Болгарский, 1855, 384). В пореформенной России русский перевод толкования Евфимия Зигабена на Евангелие от Матфея издается без подобного изъятия (см. выше).

[34] «Λέγοιτο δ᾽ ἂν καῖσαρ, καὶ ὁ κοσμοκράτωρ διάβολος…» см. здесь на с. 852–853. Ранее толкования Евфимия Зигабена на Четвероевангелие уже издавались на латыни несколько раз [Тюрина, 2012, 190–191].

[35] «В 1797 г. Император Павел отправился па коронацию в Москву. По прибытии туда, повелел он, чрез адъютанта своего Князева, объявить профессору *Маттеи*, который управлял ложею „*Трех мечей*“, чтобы он оповестил всех первенствующих масонов собраться въ назначенный день. Его Величество лично прибыл в сие собрание и, обратясь к присутствующим, сказал, что он, не как Государь, но как брат, их вопрошает, не признают ли они за лучшее, при распространившихся от французской революции правилах, расположения духа и продолжающихся покушений на мнение общее прекратить вовсе масонские собрания?.. <…> Государь… обратясь к профессору Маттеи и прочим, сказал: „Не собирайтесь более, до особого моего повеления“» (Записка о масонстве, 1902, 304). А. В. Дмитриев датирует процитированный документ 1817 г. и считает его составителем правителя особенной канцелярии министерства полиции Максима Яковлевича фон Фока [Дмитриев, 2018, 31–32, 43].

[36] Конечно же и в то время были известны образцы вполне «благонамеренного» понимания рассматриваемого повествования в Св. Предании. Св. мч. Иустин Философ в своей апологии, адресованной римскому императору Антонину Пию, так завершает изложение данного евангельского эпизода: «Мы признаем Царскую власть и уважаем, повинуемся нашим начальникам» (Иустин Философ, 1783, 60–61).

не нам, а имяни Твоему» на монетах, никак не проясняет мотивы этой инициативы императора — речь идет о беседе Павла I со Станиславом Августом Понятовским, состоявшейся 15 сентября 1797 г. в Гатчине и нашедшей отражение в записках, диктовавшихся С. А. Понятовским его секретарю Христиану-Вильгельму Фризе: «*Король* (С. А. Понятовский. — *Н. П.*). Одно произвело громадное впечатление, во всей Европе и обратило внимание на вас. *Павел.* Что же это такое? *Король.* Это надпись, вычеканенная вами на ваших червонцах: „слава Богу, а не мне“ (Не мне, не мне, а имени твоему). *Павел.* Действительно ли обратили внимание на это? *Король.* И большое. *Павел.* Да, я туже надпись велел сделать на моих знаменах; с одной стороны изобразить слова видения, которые Константин (св. Константин Великий. — *Н. П.*) прочел: „этим знаменем победишь“[37]. И вы заметили, сколько крестов я изобразил на своих знаменах. *Король.* Да, ваше величество, и вот почему образующееся общее мнение о том, что вы человек чести и верующий, согласуется с вероятностями грядущего, о которых я только что говорил с вами (С. А. Понятовский рассуждал о решающей роли Павла в усмирении революционной Франции. — *Н. П.*)» (Горяинов, 1912, 34, 21–22).

Противопоставленность отказа Павла I от своего портрета на монетах феномену сакрализации изображения монарха в синодальной России предшествующего времени (проистекавшему из усматривания в монархе особенного образа Бога), видимо, характеризует отношение самого императора к данному явлению. Впрочем, Павел I, как известно, законодательно утвердил себя в статусе главы Церкви [Живов, Успенский, 1996, 262] и даже претендовал на сакральные полномочия архиерея[38]. Однако при этом у нас нет оснований говорить о наличии у Павла I притязаний на создание некоей *новой* социально-религиозной реальности. Внешняя социально-религиозная деятельность императора Павла в течение его недолгого царствования при всем своем своеобразии существенно отличается от его внутренних религиозных переживаний, приводящих к дерзновенному диалогу со Св. Писанием. Ее невозможно трактовать как проявление *личной* харизмы, убежденности Павла I в присущности ему особенной *личной* божественности. Преобладающая в этой деятельности (но, конечно, не исчерпывающая ее) тенденция характеризует императора Павла как религиозного лидера-исполнителя, лидера-реконструктора, следующего тому или иному сакральному прецеденту, и это принципиально отличает ее от аналогичной деятельности Петра I или Екатерины II — лидеров-творцов, преобразовывавших социально-религиозную реальность. (Например, в коронации Павла I на Пасху 1797 г. и предшествующем ей въезде императора в Москву в Лазареву субботу[39] просматривается не столько стремление императора к уподоблению Христу, сколько очередной его отклик на очередной прецедент — коронацию Балдуина II в Иерусалиме 14 апреля 1118 г.[40] Показательно,

[37] О знаменах и штандартах с надписями на разных их сторонах «Сим знаменем (вариант — „знамением“. — *Н. П.*) победиши» и «Не нам, не нам, а имени Твоему», пожалованных императором Павлом в некоторые гвардейские полки, см.: [Николаев, 1899, 188, 192], а также начало настоящей статьи.

[38] «Обстоятельство, о котором не решались громко говорить в те времена, но которое могло иметь крупные последствия и наводило на размышления — это желание государя, в качестве главы Церкви, служить обедню; но так как он не рисковал сделать столь важное нововведение в самой столице, то решил отслужить первую обедню в Казани, куда он собирался ехать. Были уже приготовлены самые богатые священнослужительские облачения» (Головкин, 2003, 151); [Успенский, 1998, 182].

[39] «О полудни, в начале 1-го часа, Их Императорские Величества… изволили смотреть происходящую, в силу учиненного постановления, церемонию, а потом, Его Императорское Величество… поехать изволил за вышеозначенною церемониею в город Кремль» (Камер-фурьерский журнал, 1896, 542–543).

[40] Вильгельм Тирский в своей «Истории священной войны…» (XII, 2–3) сообщает о том, как после смерти в 1118 г. иерусалимского короля Балдуина I «совершенно случайно, в одно и то же время, в Вербное воскресенье, когда весь народ, по обычаю, собрался для торжества в долине Иосафата, с одной стороны вступил в город (Иерусалим. — *Н. П.*) граф (будущий Балдуин II. — *Н. П.*) вместе со своими, а с другой — погребальная процессия короля, которую

что Павел въезжает в Москву днем ранее Вербного воскресенья, возможно, сознательно избегая соотнесения своего прибытия со Входом Господним в Иерусалим.) И христианское [Живов, Успенский, 1996, 245, 268, 272–273], и античное[41] направления сакрализации образа императора Павла представляются с учетом сказанного лишь некими «инерциями» XVIII столетия.

Можно говорить о пребывании императора Павла в состоянии некоего внутреннего личностного конфликта, в котором склонность к выстраиванию внешнего социально-религиозного поведения как повтора-реконструкции противоречила внутреннему стремлению к творческому восприятию области сакрального (и прежде всего — сакральных текстов). И лишь эпизодические прорывы этого стремления вовне, подобные появлению надписи «Не нам, не нам, а имяни Твоему» на монетах, позволяют нам судить о глубине его укорененности в натуре Павла I.

Впрочем, монеты с надписью «Не нам, не нам, а имяни Твоему» могут быть сопоставлены с некоторыми европейскими монетами, которые нельзя считать прецедентом павловской новации, но в которых можно усматривать черты, косвенно сближающие их с последней. Таковы, как мне представляется, монеты мальтийского ордена с надписью «Non aes sed fides» («Не медь, но вера»). После неудачной осады острова Мальта войсками Османской империи в 1565 г. великий магистр госпитальеров Жан де ла Валетт испытывал серьезные финансовые трудности, вызванные необходимостью ремонта существующих и строительства новых фортификаций: «При сих неусыпных его трудах много препятствовало оным много огорчало великого Магистра неимение денег на заплату работникам… В замену сего недостатка он велел бить медную монету разной величины, и определил ей цену по величине ее. На одной стороне сей монеты представлены были две сплетшиеся руки, а на другой герб ла Валета с Латинскою надписью: NON AES, SED FIDES, значущею от слова до слова: *не деньги, а вера:* давая чрез то разуметь, чтоб ценили не металл, а верное его слово. И действительно, по получении денег, сия монета тотчас была размениваема: от чего сделалось в народе такое доверие, что при всем недостатке в денгах работы шли безостановочно» [История Ордена, 1800, 219–220]. Джакомо Босио отмечал, что эти медные деньги на Мальте даже предпочитали «настоящей золотой и серебряной монете» («la vera moneta d'oro, e d'argento») (Bosio, 1602, 748)[42]. Данные медные монеты чеканились на Мальте и в XVII–XVIII вв. [Furse, 1885, 191–192, 201, 209, 238, 259–260, 265, 284–286, 304–305][43]. Говорить о том, что Павел I реконструировал описанную ситуацию, конечно же, не приходится. Но в самом общем

сопровождало все войско, ходившее с ним в Египет». И далее: «Все единогласно избрали графа в короли, и в ближайший праздник Пасхи (1118 г.) он был, по обычаю, посвящен, помазан и увенчан королевской короной» (Стасюлевич, 2001, 243, 245). Уместность данного направления поиска образцов павловских религиозно-политических жестов подтверждается другим соответствием: помещение Павлом I непосредственно после коронации акта о престолонаследии в специальный ковчег на престоле Успенского собора для дальнейшего хранения соотносится с хранением текстов законов в иерусалимском храме Гроба Господня Готфридом Бульонским [Погосян, 1990, 4].

[41] «В контексте политической жизни 1796–1797 годов Аполлон-Феб был, как хорошо известно, аллегорическим обозначением Павла I» [Вдовин, 1994, 270]; (Державин, 1865, 61–62). О сближении образов Павла I и Геркулеса см.: [Пучков, 2011, 210–224].

[42] Образцы подобных монет XVI в. (с 1566 г.) см., напр., в: [Furse, 1885, 156–159, 165–166, 179–180].

[43] Две самые поздние такие монеты датируются в этой публикации 1786 г. [Furse, 1885, 304], одна из них причислена (ошибочно?) к серебряным монетам.

Медные монеты с надписью «Non aes sed fides» не несли на себе портрет великого магистра. Однако, на золотых и серебряных мальтийских монетах такие портреты встречаются весьма часто [Furse, 1885, 234–235, 241, 248–258, 262–264, 269–271, 279, 282–284, 290–292, 297–302, 313–314] (многочисленным монетам с именованными портретами великих магистров, датируемым XVIII в., здесь противостоят лишь две подобные монеты более раннего времени, 1521–1534 гг. [Furse, 1885, 129]). Впрочем, функцию портрета на монетах с надписью «Non aes sed fides» мог выполнять герб великого магистра, сопровождаемый его именем [Morris, 1883, 79]. Он наличествует почти на всех

своем смысле охарактеризованный эпизод мальтийской истории все же может быть сопоставлен с рассмотренной в настоящей статье новацией Павла I — в обоих случаях мы имеем дело с осуществлявшимся по инициативе правителя сопряжением чеканки монет с неэкономическим дискурсом. Именно поэтому монеты с надписью «Non aes sed fides» могли оказаться частью того контекста, в котором формировались соображения императора Павла о необходимости изменения облика российских золотых и серебряных монет. (Про монеты с надписью «Non aes sed fides» Павел I мог читать[44], возможно, он даже держал их в руках[45].)

Как бы то ни было, отмеченная выше увлеченность императора Павла I реконструированием прошлого, воспроизведением поступков, ставших достоянием истории, не только связывает его со Средневековьем — эпохой, когда «не человек владеет историей, а история владеет человеком» [Панченко, 1996, 65–66], — но и противопоставляет его царствованию Екатерины II, античные формы сакральной культуры которого были обусловлены не желанием благоговейного повторения неких исторических прецедентов, а стремлением *использовать* образы и образцы исчезнувшей эпохи для создания нового религиозного дискурса, соответствующего российской абсолютистской политической конструкции XVIII столетия.

Источники и литература

Источники

1. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 557. Оп. 2. Д. 91 (Указы 1797 г.); Ф. 584. Оп. 1. Д. 859 (Корреспонденция писем Государственного ассигнационного банка 1796–1797 гг.); Ф. 584. Оп. 1. Д. 1290 (Дневные записки правления Государственного Ассигнационного банка, январь-июнь 1797 г.).

2. РНБ ОР — Российская национальная библиотека, отдел рукописей. Ф. 341 (архив П. А. Картавова). Д. 97 (Картавов П. А. Указы о монетах. Подборка указов и комментарии к ним. 1727–1827); Д. 100 (Картавов П. А. Указы с изображениями монет); Ф. 484 (собрание материалов по истории финансов в России). Оп. 364. Д. 58 (Екатерина II и Павел I. Указы Правлению Государственного Ассигнационного Банка и всеподданнейшие доклады банка, 1769–1801 гг.).

3. Архив Государственного Совета (1888) — Архив Государственного Совета. Том второй. Совет в царствование Императора Павла I-го. (1796–1801 гг.). СПб., 1888.

4. Головкин (2003) — *Головкин Ф.* Двор и царствование Павла I. Портреты, воспоминания. М., 2003.

5. Горяинов (1912) — *Горяинов С.* Павел I и Станислав-Август. По неизданнной рукописи // Русский Архив. Книга первая. М., 1912. С. 21–45.

6. Державин (1864) — Сочинения Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота. Том первый с рисунками, найденными в рукописях, с портретами и снимками. (Стихотворения. Часть I.) СПб., 1864.

7. Державин (1865) — Сочинения Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота. Том второй с рисунками, найденными в рукописях поэта. (Стихотворения. Часть II.) СПб., 1865.

таких монетах XVII–XVIII вв. в указанной публикации E. H. Furse — только к XVI столетию относится заметное их число без подобного герба.

[44] Приведенный выше рассказ о появлении монет с надписью «Non aes sed fides» из российского издания 1800 г. воспроизводит соответствующий текст из «Истории рыцарей госпитальеров Св. Иоанна Иерусалимского...» аббата Рене Обера де Верто (de Vertot, 1726, 91).

[45] О мальтийских монетах с надписью «Non aes sed fides» в конце XVIII в. см., напр.: (Giraudeau, 1793, XL).

8. Державин (1866) — Сочинения Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота. Том третий. (Стихотворения. Часть III.) СПб., 1866.

9. Деяния Вселенских Соборов (1909) — Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Том седьмой. Издание третье. Казань, 1909.

10. Евфимий Зигабен (1886) — Толковое Евангелие от Матфея, составленное по древним святоотеч. толкованиям, Византийским, XII-го века, ученым монахом Евфимием Зигабеном. Перевод с греческого. Киев, 1886.

11. Записка о масонстве (1902) — Записка о масонстве особой канцелярии Министерства Полиции // Сборник исторических материалов, извлеченных из архива Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. Выпуск одиннадцатый. СПб., 1902. С. 291–311.

12. Ириней Клементьевский (1794) — Продолжение поучительных слов, Говоренных При Высочайшем дворе Ее Императорского Величества Благочестивейшей Государыни Екатерины II. и в других местах, Синодальным Членом Преосвященным Иринеем Епископом Тверским и Кашинским. СПб., 1794.

13. Иустин Философ (1783) — Христомафиа, или выбранные места из святого мученика и философа Иустина, служащие полезным нравоучением. М., 1783.

14. Камер-фурьерский журнал (1896) — Камер-фурьерский церемониальный журнал. Январь-март 1797 года. СПб., 1896.

15. Книга житий святых (1764) — [*Димитрий Ростовский, свт.*] Книга житий святых. На три месяца первыя, еже есть: Септемврий, Октоврий, и Ноемврий. Киев, 1764.

16. Московские ведомости (1787) — Московские ведомости. М., 1787. № 54 (7 июля).

17. Новиков (1951) — Сатирические журналы Н. И. Новикова. (Трутень 1769–1770, Пустомеля 1770, Живописец 1772–1773, Кошелек 1774.) М.; Л., 1951.

18. Описание триумфальных ворот (1775) — Описание обоих вновь построенных триумфальных ворот, и употребленных к украшению оных аллегорических картин, кои из вернейшей ревности и верноподданнейшаго благоговения… Екатерине II, великороссийским дворянством и московским купечеством воздвигнуты, когда Ее Императорское Величество по благополучном одержании бесчисленных и потомству невероятных побед, по заключении с *Оттоманскою Портою* мира, и по восстановлении всеобщего спокойствия, вернейших подданных Своих столичного града Москвы жителей Генваря дня 1775 года Высочайшим и неоцененным присутствием Своим ощастливить соизволила. М., 1775.

19. Посошков (1951) — *Посошков И. Т.* Книга о скудости и богатстве и другие сочинения. М., 1951.

20. ПСЗ (1830, т. 24) — Полное собрание законов Российской Империи, с 1649 года. Т. XXIV. С 6 Ноября 1796 по 1798. СПб., 1830.

21. ПСЗ (1830, т. 25) — Полное собрание законов Российской Империи, с 1649 года. Т. XXV. 1798–1799. СПб., 1830.

22. Радищев (1988) — *Радищев А. Н.* Сочинения. М., 1988.

23. Стасюлевич (2001) — История Средних веков. Крестовые походы (1096–1291 гг.) / Сост. М. М. Стасюлевич. 3-е изд., испр. и доп. СПб.-М., 2001.

24. Тредиаковский (2009) — *Тредиаковский В.* Сочинения и переводы как стихами, так и прозою. СПб., 2009.

25. Феофилакт Болгарский (1756) — Священное Евангелие, по вся дни чтомое по зачалом, с толкованием святого блаженного Феофилакта архиепископа болгарского, в душеспасительную пользу всех православных христиан. М., 1756.

26. Феофилакт Болгарский (1855) — Благовестник, или толкование блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского, на Святое Евангелие. Часть первая. Евангелие от Матвея. Казань, 1855 (Приложение к: Православный собеседник, издаваемый при Казанской Духовной Академии. 1856 год. Казань, 1856).

27. Херасков (1763) — Ода на день Высочайшего рождения Ее Императорского Величества, 1763 года // Творения М. Хераскова, вновь исправленные и дополненные. Часть VII. М., [1798–1801]. С. 83–92.

28. Чертежи и рисунки (1843) — Чертежи и рисунки, принадлежащие к 1му Полному собранию законов. СПб., 1843.

29. Anonymous Pilgrim (1894) — Anonymous Pilgrim V.2 // Anonymous Pilgrims, I–VIII (11th and 12th centuries). London, 1894. (The Library of the Palestine Pilgrims' Text Society. Vol. VI. London, 1897.) P. 27–36.

30. Bosio (1602) — Dell'istoria della sacra religione et ill.ma militia di San Giovanni gierosolimitano di Iacomo Bosio. Parte terza. Roma, 1602.

31. de Gramont (1620) — *Scipion de Gramont.* Le denier royal. Traicté curieux de l'or et de l'argent. Paris, 1620.

32. de Vertot (1726) — *L'Abbé de Vertot.* Histoire des chevaliers hospitaliers de S. Jean de Jerusalem, appelez depuis chevaliers de Rhodes, et aujourd'hui les chevaliers de Malte. Tome quatriéme. Paris, 1726.

33. de Vitry (1896) — *Jacques de Vitry.* The History of Jerusalem. A. D. 1180. London, 1896.

34. Euthymius Zigabenus (1792) — Euthymii Zigabeni commentarius in quatuor Euangelia graece et latine. Textum graecum nunquam antea editum ad fidem duorum codicum membranaceorum bibliothecarum SS. Synodi Mosquensis auctoris aetate scriptorum diligenter recensuit et repetita versione latina Ioannis Hentenii suisque adiectis animadversionibus edidit Christianus Frider. Matthaei… Tomus I. Complectens praefationes et euangelium Matthaei. Lipsiae, 1792.

35. Giraudeau (1793) — *Giraudeau l'Ainé P.* La banque rendue facile aux principales nations de l'Europe. Suivie. D'un nouveau Traité de l'Achat et de la Vente des Matières d'Or et d'Argent: avec l'Art de tenir les Livres en parties doubles. Derniere Edition, absolument refondue… Lyon, 1793.

36. The Masonic Eclectic (1865) — The Masonic Eclectic; or, Gleanings from the Harvest Field of Masonic Literature. And the Kindred Sciences: Ancient and Modern — Original and Selected. Vol. I. New York, 1865. (No. 8 — April, 1861.)

Литература

37. Бартошевич (1992) — *Бартошевич В. В.* Наградная медаль участника Отечественной войны 1812 года как памятник эпохи. М., 1992.

38. Булатов (1885) — *Булатов С.* Древнееврейские монеты // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1885. Июль (№ 7). С. 420–434.

39. Булгаков (1999) — *Булгаков С., прот.* Икона и иконопочитание. Догматический очерк // *Булгаков С.* Первообраз и образ. Сочинения в двух томах. М.; СПб., 1999. Т. 2. С. 241–310.

40. Бутырский (1998) — *Бутырский М. Н.* О восприятии священного образа на византийских монетах // Шестая Всероссийская нумизматическая конференция. Санкт-Петербург, 20–25 апреля 1998 г. Тезисы докладов и сообщений. СПб., 1998. С. 43.

41. Вдовин (1994) — *Вдовин Г.* Портретное изображение и общество в России XVIII века. Несколько тезисов о функции замещения // Вопросы искусствознания. М., 1994. № 2–3. С. 245–286.

42. Георгий Михаилович (1890) — *Георгий Михаилович, вел. кн.* Монеты царствования Императора Павла I. СПб., 1890.

43. Георгий Михаилович (1894) — *Георгий Михаилович, вел. кн.* Монеты царствования Императрицы Екатерины II. Т. II. СПб., 1894.

44. Георгий Михаилович (1896) — *Георгий Михаилович, вел. кн.* Монеты царствований Императрицы Елисаветы I и Императора Петра III. Т. II. СПб., 1896.

45. Григорович (1881) — *Григорович Н.* Канцлер князь Александр Андреевич Безбородко в связи с событиями его времени. Т. II. (Сборник Императорского Русского Исторического Общества. Т. 29.) СПб., 1881.

46. Дмитриев (2018) — *Дмитриев А. В.* Правила о терпимости масонства в Российской Империи в 1811 г.: источниковедческий анализ // Genesis: исторические исследования. М., 2018. № 7. С. 26–56. DOI: 10.25136/2409–868X.2018.7.25601.

47. Евангулова (1987) — *Евангулова О. С.* Изобразительное искусство в России первой четверти XVIII в. Проблемы становления художественных принципов Нового времени. М., 1987.

48. Ешевский (1870) — *Ешевский С. В.* Московские масоны восьмидесятых годов прошедшего столетия: (1780–1789) // Сочинения С. В. Ешевского. Часть третья. М., 1870. С. 443–568.

49. Живов, Успенский (1996) — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Царь и Бог (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России) // *Успенский Б. А.* Избранные труды. Т. I (Семиотика истории. Семиотика культуры). Изд. 2-е, испр. и перераб. М., 1996. С. 205–337.

50. Зверев (2017) — *Зверев С. В.* Золотые монеты — царские пожалования // Золотые монеты в истории династии Романовых. М., 2017. С. 103–144.

51. Иверсен (1874) — *Иверсен Ю.* Неизданные и редкие русские медали. СПб., 1874.

52. Исторический очерк Российских Орденов (1891) — Исторический очерк Российских Орденов и Сборник основных Орденских Статутов. СПб., 1891.

53. История Ордена (1800) — История Ордена Святого Иоанна Иерусалимского. Ч. IV. СПб., 1800.

54. Карев (1989) — *Карев А. А.* Миниатюрный портрет в России XVIII века. М., 1989.

55. Каталог летучих изданий (1895) — Каталог летучих изданий и их перепечаток: манифесты, указы и другие правительственные распоряжения в отдельных изданиях и перепечатках. Разные отдельные листы и брошюры. (Коллекция листов и их перепечаток из собрания Н. П. Лихачева…). СПб., 1895.

56. Корецкий (1980) — *Корецкий В. Т.* Банковский монетный двор (из истории финансовой политики России в конце XVIII — начале XIX в.) // Труды Государственного Исторического музея. Вып. 53 (Памятники русского денежного обращения XVIII–XX вв. Нумизматический сборник. Часть седьмая). М., 1980. С. 70–84.

57. Кривоносов (2016) — *Кривоносов Е. В.* О происхождении слова *решка* // Русская речь. М., 2016. № 1 (январь-февраль). С. 123–125.

58. Левин (2001) — *Левин С. С.* Тексты и сюжеты Священного Писания на медалях, знаках и жетонах Российской Империи // Труды Государственного Исторического музея. Вып. 125 (Нумизматический сборник, ч. XV — Нумизматика на рубеже веков). М., 2001. С. 373–400.

59. Львов, Корецкий, Горнунг (1965) — *Львов В., Корецкий В., Горнунг М.* Последняя массовая перечеканка медной монеты в России // Советский коллекционер. М., 1965. № 3. С. 82–88.

60. Марков (1884) — История Лейб-Гвардии Кирасирского Ее Величества полка. Составил полковник Марков. [Т. 1.] СПб., 1884.

61. Николаев (1899) — *Николаев Н. Г.* Исторический очерк о регалиях и знаках отличия русской армии. Т. II (1725–1801 гг.). СПб., 1899.

62. Оленин (1817) — [*Оленин А. Н.*] О правилах медальерного искусства. С описанием проэктов медалей на знаменитейшие происшествия с 1812 по 1816 год и трех проэктов памятника из огнестрельных орудий, отбитых у неприятелей в 1812 году. СПб., 1817.

63. Панченко (1996) — *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. Т. III (XVII — начало XVIII века). М., 1996. С. 9–261.

64. Петров (2021) — *Петров Н. И.* О сакрализации изображения монарха в России XVIII — начала XIX вв. // Христианское чтение. СПб., 2021. № 2. С. 64–78. DOI: 10.47132/1814–5574_2021_2_64.

65. Погосян (1990) — *Погосян Е. А.* К проблеме мальтийской символики в русской культуре периода царствования Павла I // Ученые записки Тартуского университета. Вып. 883 (Пути развития русской литературы. Литературоведение. Труды по русской и славянской филологии). Тарту, 1990. С. 3–18.

66. Прокофьев (2008) — Иван Прокофьев. 1758–1828. СПб., 2008.

67. Пучков (2011) — *Пучков В. В.* К вопросу о семантике образной структуры Михайловского замка. Новое прочтение // Страницы истории отечественного искусства. Вып. XVIII (Сборник статей по материалам научной конференции (Русский музей, Санкт-Петербург, 2010)). СПб., 2011. С. 210–224.

68. Розанов (1945) — *Розанов С. А.* Золотые «лобанчики». (Голландские червонцы русского чекана) // Труды отдела нумизматики Государственного Эрмитажа. Л., 1945. Т. I. С. 145–160.

69. Словарь Даля (1881) — Толковый словарь живого великоруского языка. Владимира Даля. 2-е изд., испр. и значительно умноженное по рукописи автора. Том второй (И–О). СПб.; М., 1881.

70. Словарь Даля (1882) — Толковый словарь живого великоруского языка. Владимира Даля. 2-е изд., испр. и значительно умноженное по рукописи автора. Том четвертый (Р–V). СПб.; М., 1882.

71. Словарь XVIII века (1984) — Словарь русского языка XVIII века. Вып. 1 (А — Безпристрастие). Л., 1984.

72. Словарь XVIII века (2003) — Словарь русского языка XVIII века. Вып. 13 (Молдавский — Напрокудить). СПб., 2003.

73. Смирнов (1908) — *Смирнов В. П.* Описание русских медалей. СПб., 1908.

74. Собрание русских медалей (1841) — Собрание русских медалей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою коммиссиею. Вып. III. СПб., 1841.

75. Спасский (1964) — *Спасский И. Г.* По следам одной редкой монеты. Л.; М., 1964.

76. Спасский, Щукина (1974) — *Спасский И. Г., Щукина Е. С.* Медали и монеты Петровского времени. Л., 1974.

77. Тюрина (2012) — *Тюрина Г. А.* Из истории изучения греческих рукописей в Европе в XVIII — начале XIX в. Христиан Фридрих Маттеи (1744–1811). М., 2012.

78. Узденников (2004) — *Узденников В. В.* Монеты России XVIII — начала XX века. Очерки по нумизматике. Факты, предположения, рекомендации. 3-е изд., испр. и доп. М., 2004.

79. Успенский (1998) — *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998.

80. Фуко (1994) — *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.

81. Хайкина (2008) — *Хайкина Л. В.* Без эпилога. Исследования по архитектуре Петербурга. СПб., 2008.

82. Холодковский (1911) — *Холодковский И.* Податной денарий // Старая монета. Нумизматический журнал. СПб., 1911. № 3 (март). С. 46.

83. Шишанов (1999) — *Шишанов В.* Операция преобразования государственных ассигнаций в монету // Нумизматический альманах. М., 1999. № 1. С. 2–11.

84. Шишанов (2004) — *Шишанов В. А.* К истории создания Банковского монетного двора // Хранитель Эрмитажа. Сборник воспоминаний и научных статей к 100-летию со дня рождения И. Г. Спасского (1904–1990). СПб., 2004. С. 221–228.

85. Шишанов (2008) — *Шишанов В. А.* Особая экспедиция Ассигнационного банка по его хозяйственным оборотам (1797–1804 гг.) // Крыніцазнаўства і спецыяльныя гістарычныя дысцыпліны. Навуковы зборнік. Вып. 4. Мінск, 2008. С. 222–229.

86. Шишанов (2012) — *Шишанов В.* Попытки «европеизации» русской монетной системы при Павле I // Банкаўскі Веснік. Информационно-аналитический и научно-практический журнал Национального банка Республики Беларусь. № 1 (546), студзень. (Спецвыпуск: Материалы международной нумизматической конференции «Деньги и банки на территории Беларуси: история и современность», 28–30 сентября 2011 г., часть 1.) Минск, 2012. С. 58–63.

87. Шторх (1873) — *Шторх П.* О государственном долге. VI. Время Императора Павла I // Гражданин. Газета-журнал политический и литературный. СПб., 1873. № 38 (17 Сентября). С. 1025–1028.

88. Encyclopedie methodique (1792) — Encyclopedie methodique. Antiquités, mythologie, diplomatique des chartres et choronologie. Tome quatrieme. Paris, 1792.

89. Furse (1885) — *Furse E. H.* Mémoires numismatiques de l'Ordre souverain de saint Jean de Jérusalem. Rome, 1885.

90. Gradel (2002) — *Gradel I.* Emperor Worship and Roman Religion. Oxford, 2002.

91. Morris (1883) — *Morris R.* Coins of the Grand Masters of the Order of Knights Hospitallers of St. John of Jerusalem // American Journal of Numismatics, and Bulletin of American Numismatic and Archæological Societies. Quarterly. Boston, 1883. Vol. XVII. No. 4, April. P. 73–80.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

Н. В. Пивоварова

Н. В. Покровский и коллекционирование христианских древностей в Санкт-Петербурге. Три модели развития церковно-археологического музея: 1850-е — 1917 г.

УДК 069(091):001.891.3
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_320

Аннотация: В статье рассматривается проблема формирования коллекций памятников церковной старины в Санкт-Петербурге в период с середины XIX в. до 1917 г. Автор концентрирует внимание на концепции церковно-археологического музея и прослеживает ее развитие на примере трех петербургских музеев: Императорской Академии художеств, Санкт-Петербургской духовной академии и Русского музея императора Александра III. Анализируются источники формирования и главные этапы организации музеев. Основное внимание уделяется деятельности Н. В. Покровского как организатора музея Духовной академии. Исследование основано на материалах петербургских архивов.

Ключевые слова: Н. В. Покровский, Санкт-Петербургская духовная академия, церковно-археологический музей, Музей христианских древностей, Г. Г. Гагарин, Императорская Академия художеств, В. А. Прохоров, Русский музей императора Александра III.

Об авторе: **Надежда Валерьевна Пивоварова**
Кандидат искусствоведения, профессор Иконописного отделения Санкт-Петербургской духовной академии, ведущий научный сотрудник Государственного Русского музея.
E-mail: nad-pivovarova@yandex.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9717-555X

Для цитирования: Пивоварова Н. В. Н. В. Покровский и коллекционирование христианских древностей в Санкт-Петербурге. Три модели развития церковно-археологического музея: 1850-е — 1917 г. // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 320–328.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Nadezhda V. Pivovarova

Nikolay V. Pokrovsky and the Collecting of the Christian Antiquities in Saint Petersburg. Three Patterns of the Extension of the Church-Archaeological Museum in the 1850s–1917

UDK 069(091):001.891.3

DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_320

Abstract: The article deals with the problem of the formation of collections of church antiquities in St. Petersburg during the period from the middle of the 19th century until 1917. The author focuses on the concept of the Church-Archaeological Museum and traces its development on the example of three St. Petersburg museums: the Imperial Academy of Arts, the St. Petersburg Theological Academy and the Russian Museum of Emperor Alexander III. The sources of formation and the main stages of the organization of museums are analyzed. The main attention is paid to the activities of N. V. Pokrovsky as the organizer of the museum of the Theological Academy. The study is based on materials from the St. Petersburg archives.

Keywords: N. V. Pokrovsky, Saint Petersburg Theological Academy, Church-Archaeological museum, Museum of Christian antiquities, G. G. Gagarin, Imperial Academy of Arts, V. A. Prokhorov, Russian Museum of Emperor Alexander III.

About the author: **Nadezhda Valer'evna Pivovarova**
Ph. D., Professor of the Branch of Icon Painting at Saint Petersburg Theological Academy.
E-mail: nad-pivovarova@yandex.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9717-555X

For citation: Pivovarova N. V. Nikolay V. Pokrovsky and the Collecting of the Christian Antiquities in Saint Petersburg. Three Patterns of the Extension of the Church-Archaeological Museum in the 1850s–1917. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 320–328.

Идея организации церковно-археологического музея в Санкт-Петербурге зародилась задолго до того момента, когда создание музеев такого профиля стало в России обычным явлением. Первым в этом ряду можно считать Музей Императорской Академии художеств, организованный в 1856 г. «при классе православного иконописания»[1]. В начальный период существования его именовали археологическим музеем, христианским музеем и, наконец, Музеем христианских древностей. У его истоков стоял князь Г. Г. Гагарин, выступивший с инициативой создания национального музея и изложивший стройную концепцию его будущего развития (см.: [Дмитриев, 2006]). Музейная концепция Гагарина предполагала широкий охват материала: от памятников античных к памятникам христианским, представленным как в подлинниках, так и в копиях, а цель музея — собрать наглядный материал для обучения иконописцев — диктовала особый состав его фондов. Приступая к организации музея, князь Гагарин составил список артефактов, желательных для экспонирования (в первую очередь, копий памятников раннего христианства, которые следовало заказать за границей, и специальных пособий, которые было необходимо приобрести в России). Список, получивший название «Указатель материалов к изучению, для основания школы иконописания и народного искусства», был направлен в Москву на рассмотрение историку Ф. И. Буслаеву, который внес в него существенные коррективы и отметил необходимость включения в состав музея русских икон (РГИА. Ф. 789. Оп. 2 (1857). Д. 151. Л. 12–19; ОР ИРЛИ. Ф. 66. Д. 105).

Памятники западноевропейского Средневековья (в подлинниках и копиях) предполагалось закупать за границей через представителя Археологической комиссии в Риме князя Г. П. Волконского (РГИА. Ф. 789. Оп. 2 (1857). Д. 151. Л. 27–28; РГИА. Ф. 515. Оп. 3. Д. 258. Л. 1–2 об., 34–34 об.). Однако средств из государственной казны на эти приобретения выделено не было (РГИА. Ф. 515. Оп. 3. Д. 258. Л. 6–6 об.; РГИА. Ф. 789. Оп. 2 (1856). Д. 170. Л. 3–3 об.). Пришлось использовать суммы, отпущенные на приобретения по России. Уже в мае 1857 г. перед поездкой в Париж князь Гагарин предложил Правлению ИАХ принять от него предметы, собранные для музея иконописного класса (РГИА. Ф. 789. Оп. 2 (1856). Д. 170. Л. 27–27 об.). Следуя рекомендациям Ф. И. Буслаева, он пожертвовал музею и несколько русских икон. Именно в этом направлении (собирание памятников русской древности) и пошло в дальнейшем пополнение коллекции.

Подлинные византийские памятники, столь важные для музейной концепции Г. Г. Гагарина, появились в ИАХ только тогда, когда были подведены итоги афонской экспедиции Петра Ивановича Севастьянова. Вместе с материалами, собранными в 1859/60 гг. в ходе изучения архитектуры и древностей Афона, в музей попали и иконы из личной коллекции П. И. Севастьянова, права на которые владельцу так и не удалось доказать [Пивоварова, 2014, 27].

Первым большим поступлением в Музей христианских древностей была передача памятников деревянной резьбы, изъятых из церквей по указу Петра I и сложенных на хорах Новгородского Софийского собора. В 1860 г. к ним добавился конфискат из МВД — иконы, кресты и складни, отобранные у старообрядцев. В 1860–1870-е гг. комплектование происходило за счет экспедиций и поступлений от частных лиц. Самым ценным пополнением стали экспонаты двух московских частных музеев (Древлехранилища М. П. Погодина и Русского музея П. Ф. Коробанова), а также вышедшие из богослужебного употребления кремлевские иконы, доставленные из Москвы в 1871 г.

Изменение первоначальной концепции христианского музея Академии художеств началось с появлением в его стенах в 1861 г. нового хранителя — В. А. Прохорова, сделавшего ставку на собирание предметов народного быта. Цель музея, изложенная в программе, составленной Прохоровым, состояла в собирании «памятников по всем отраслям русского искусства и быта народного» [Пивоварова, 2014, 32]. В результате его деятельности фонды музея в короткие сроки наполнились народными

[1] Литература об этом музее многочисленна. Из последних работ см. раздел в монографии: [Пивоварова, 2014, 13–49].

костюмами, детскими санками и люльками, предметами вооружения. Такой смешанный состав был характерен и для личной коллекции Прохорова, которую он собирал параллельно с академическим музеем, а нередко и из одних и тех же источников[2].

В 1878 г. Прохоров продал в возглавляемый им музей коллекцию народного костюма в количестве 339 предметов, собранную в ходе летних экспедиций по губерниям (РГИА. Ф. 789. Оп. 10 (1878). Д. 203). Выставленные в 1-м зале музейной экспозиции, костюмы служили яркой приметой разрушения гагаринской концепции, свидетельствуя о превращении христианского музея в бытовой [Каталог, 1879, 1–8. № 1–153].

Пестрота состава и отсутствие логики в организации материала были точно подмечены здравомыслящими современниками. Уже после смерти В. А. Прохорова Н. С. Лесков, вслед за профессором Киевской духовной академии Ф. А. Терновским, назвал Музей Академии художеств «хламовым нагромождением», которое ничего систематического не выражает и не служит ни для чего полезного [Лесков, 1884, 1]. Действительно, музей почти не посещался и мало что давал учащимся Императорской Академии художеств [Соловьев, 1885, 58].

Н. П. Шаховской.
Портрет профессора
Н. В. Покровского. 1913 г. ГРМ

В отличие от всеобъемлющей гагаринской концепции организации Музея Академии художеств программа создания Церковно-археологического музея при СПбДА выглядела гораздо скромнее. Музей возник в 1879 г. по инициативе приват-доцента Духовной академии Николая Васильевича Покровского[3]. Понятно, что 20-летний опыт организации Музея Академии художеств остался вне поля зрения Покровского. Основание музея Духовной академии совпало по времени с выходом в свет составленного В. А. Прохоровым «каталога» Музея древнерусского искусства Академии художеств [Каталог, 1879]. Это новое название учреждения, вынесенное в заглавие каталога, отражало те самые перемены в музейной концепции, о которых шла речь выше. Тридцатью годами старше Н. В. Покровского, как и он — выходец из среды духовенства, В. А. Прохоров скончался в июне 1882 г., не создав предпосылок для дальнейшего развития музея. Назначенный новым хранителем коллекций сын Василия Александровича — Александр Васильевич Прохоров — рассматривался администрацией Академии как неизбежный, но не желательный претендент на должность.

1880-е гг. были временем обсуждения перспектив дальнейшего развития Музея Академии художеств. Анализ состава музея и собирательской деятельности В. А. Прохорова был дан в обстоятельных записках художника М. П. Соловьева (РГИА. Ф. 789. Оп. 11 (1884). Д. 44. Л. 45–46 об., 50–52 об.), которому прочили должность заведующего музеем. В заключении, представленном на имя конференц-секретаря П. Ф. Исеева по результатам обследования музея, Соловьев отметил не только случайный подбор экспонатов, но и несоответствие названия «христианский музей» реальному составу фондов. Он предложил избавиться от всего лишнего, передать книги в библиотеку,

[2] Обзор коллекции и библиографию работ о В. А. Прохорове и его собрании см. в: [Петренко, 2009, 57–68; Пивоварова, 2014, 95–101].

[3] Изложение истории организации и обзоры коллекции см. в: [Покровский, 1879; Покровский, 1880; Покровский, 1909, I–XXIX; Пивоварова, 2000; Пивоварова, 2004, 71–72].

Экспозиция Церковно-археологического музея Санкт-Петербургской духовной академии. 1909 г.

а костюмы и оружие — в академические классы [Соловьев, 1885, 66], что и было сделано. Однако нежизнеспособность музея была ясна всем. В 1895 г. его закрыли и перевезли экспонаты в новоучрежденный Русский музей императора Александра III. В этом отношении создание музея Духовной академии можно рассматривать как следующий и, как мы увидим ниже, качественно новый этап в организации церковно-археологических музеев в Санкт-Петербурге.

Создавая Церковно-археологический музей, Н. В. Покровский был вынужден опираться на собственные знания и опыт организации музеев на Западе. В отчете о своей заграничной командировке 1876–1877 гг. он писал о берлинском музее Пипера, осмотренном и изученном с точки зрения экспонирования материала [Журналы, 1877, 119; Розанов, 1909, 8]. Счастливое совпадение позволило сразу же пополнить музей Духовной академии большим числом памятников. В 1879 г. был закрыт новгородский Земский музей, имевший в своем составе значительный церковный раздел, сформированный за счет утвари из новгородских церквей [Опись, 1868]. Около 1000 экспонатов были вывезены Покровским из Новгорода и положили основание музею [Покровский, 1879, 3; Покровский, 1909, XI–XIII; Пивоварова, Клюканова, 2010, 17. Прим. 5]. Так в Духовной академии оказались ценнейшие памятники древности, например датированный хорос 1526 г. из новгородского Папоротного монастыря, новгородские брачные венцы и тощие расписные свечи [Декоративно-прикладное искусство, 2008, 621–622. Кат. 475; Пивоварова, Клюканова, 2010; Пивоварова, Макарова, 2019, 29–30. Прим. 25 на с. 31]. Здесь же оказалось и уникальное церковное знамя XVII в. с изображением великого князя Владимира и воинов, попавшее в Земский музей из усадьбы А. А. Аракчеева Грузино [Пивоварова, 2020, 158–162]. Таким образом, в Музее Духовной академии сразу появился раздел новгородского церковного искусства. Вслед за закрытием Отделения иконоведения в московском Чудовом монастыре Н. В. Покровский смог вывезти 300 икон, хранившихся в его собрании (в их числе был и конфискат из старообрядческих моленных, попавший в Отделение иконоведения через Синод, и иконы из московских монастырей: Вознесенского, Чудова, Хотькова, Данилова,

Зачатьевского) [Покровский, 1909, XVI]. Совершая поездку в Москву, Покровский приобрел редкие по красоте и иконографическому замыслу иконы-таблетки, сопровождавшие богослужение Великого Поста и недельные службы по Пасхе (т. н. иконы-триоди) [Пивоварова, 2020, 328–331. Кат. 60–65]. Так в музее появился и московский раздел. Н. В. Покровский стремился организовать музей на научных основах. Осознавая ограниченность средств Академии, он обратился к коллекционерам и академической профессуре с призывом содействовать пополнению музея. Одним из первых откликнулся граф С. Г. Строганов, передавший собрание икон и шитье [Покровский, 1909, XVII]. Иконы и предметы церковной утвари приносили и присылали священники: о. П. Ф. Николаевский принес в дар уникальную икону св. Андрея Первозванного с видом села Грузина (ВА ГРМ. Ф. ГРМ (I). Оп. 1. Д. 27. Л. 21. № 3); родственник Н. В. Покровского, священник Успенской единоверческой церкви села Жарков Костромской губернии Я. В. Нифонтов доставил миниатюрный причастный прибор (ВА ГРМ. Ф. ГРМ (I). Оп. 1. Д. 27. Л. 28 об. № 2), сельские священники — шитье и брачные венцы (ВА ГРМ. Ф. ГРМ (I). Оп. 1. Д. 27. Л. 30 об. № XIX, XX) и др. Дарителям было сложно отказать, поэтому принимали всё — в том числе монеты и жетоны. Случайные дары не нарушали целостности церковной коллекции, поскольку именно она считалась главной, и именно на ней делался акцент в музейной экспозиции.

Для реконструкции состава музея мы имеем не только прекрасную фотографию[4], альбом Н. В. Покровского, выпущенный к 30-летию музея в 1909 г. [Покровский, 1909], но и машинописную опись музея, перепечатанную вслед за составлением альбома. Она была основана на старом карточном каталоге и построена таким образом, что не дублировала материал альбома, а лишь давала отсылки на его таблицы и описания (ВА ГРМ. Ф. ГРМ (I). Оп. доп [1]. Д. 537). В основной части опись фиксировала систему размещения вещей по стенам и витринам. Уместно сравнить альбом и опись Покровского с каталогом Музея Академии художеств, составленным В. А. Прохоровым, чтобы стала очевидной та огромная разница, которая характеризует походы исследователей к изучаемому материалу. Сегодня мы четко различаем понятия «альбом» и «каталог» — альбом как набор иллюстраций, сопровождаемый краткими пояснениями, и каталог как нечто фундаментальное, содержащее большой фактологический материал. Альбом и машинописная опись собрания Музея СПбДА, как это ни покажется странным, претендуют именно на роль фундаментального каталога, обязательными составляющими которого являются данные о каждой музейной вещи: датировка, материал и техника, размеры, источник поступления, атрибуция. Ничего подобного мы не встретим в «каталоге» В. А. Прохорова [Каталог, 1879]. По сути, это топографический указатель, фиксирующий размещение экспонатов по залам, в основе которого лежит иконографическая систематизация — размещение в одном ряду икон аналогичных сюжетов. Подобный экспозиционный подход избавлял от необходимости датировать и атрибутировать музейный предмет. Действительно, в каталоге В. А. Прохорова не указаны ни материал, ни техника, ни время создания, ни место изготовления, ни источник поступления экспоната в музей. Ценность альбома Н. В. Покровского, помимо всего прочего, состоит в обстоятельных комментариях: исследователь объясняет форму и литургическое назначение богослужебного предмета, а описание почти каждой иконы сопровождает иконографическим экскурсом. Тот же научный подход отличает и описание вещей, не пригодных для экспонирования, скрытых за дверцами шкафов и витрин.

В отличие от церковных предметов, хранившихся в Музее Академии художеств, экспонаты Церковно-археологического музея неизменно служили предметом специальных исследований заведующего [Пивоварова, 2004, 72]. Их научная публикация началась с момента появления в музее. На материалах церковно-археологической коллекции Н. В. Покровским рассматривался вопрос о форме и назначении брачных венцов (доклады и публикации в «Трудах археологических съездов» и журнале

[4] Фотография исполнена в фотоателье К. Буллы. На ней представлено занятие по церковной археологии и литургике в СПбДА 15 декабря 1909 г. Опубликована в: [Шелаева, 2011, 40–41].

Осмотр «знамени святого князя Владимира». Занятия на экспозиции Церковно-археологического музея Санкт-Петербургской духовной академии. 15 декабря 1909 г.

«Христианское чтение») или анализировались иконы в соответствующих разделах «Очерков христианского искусства и иконографии». Широта подхода и, одновременно, пристальное внимание к отдельному предмету отличают статьи Покровского от публикаций его предшественника — заведующего музеем Академии художеств. Предметы коллекции музея В. А. Прохоров публиковал в ежемесячном журнале «Христианские древности и археология» (впоследствии — «Русские древности»), издаваемом им в собственной типографии на 7-й линии Васильевского острова. Как и в каталоге музея древнерусского искусства, ни одна вещь не имела здесь ни датировки, ни атрибуции, ни сведений об источнике поступления в христианский музей.

В 1897 г., когда новоучрежденный национальный музей — Русский музей императора Александра III — пополнялся первыми экспонатами, в Михайловский дворец был перевезен в полном составе бывший академический музей христианских древностей. Спешно обустраивая экспозицию церковного искусства ко дню открытия музея, академик М. П. Боткин и историк и коллекционер Н. П. Лихачев составили «Обозрение Отделения христианских древностей Русского музея», в котором фиксировалось распределение предметов по залам [Обозрение, 1898]. Шпалерная развеска, принятая для размещения произведений искусства в дворцовых помещениях, исключала полное описание всех выставленных экспонатов. В «Обозрении» икон, составленном Лихачевым, была дана характеристика лишь самым значимым произведениям древних мастеров, распределенным по залам в соответствии с выработанными критериями деления по школам — новгородской, московской, поздней фряжской — и предшествовавшей

им всем византийской иконописи. После пополнения музея в 1898–1900 гг. Лихачев и Боткин дополнили свое «Обозрение» [Обозрение, 1902]. В его втором издании, увидевшем свет в 1902 г., значилось: «Отделение христианских древностей в музее Императора Александра III состоит из нескольких тысяч предметов, систематическое размещение и описание которых представляют весьма большие затруднения. Ввиду этого образована по вопросу об описании музея комиссия из нескольких специалистов-археологов. Известный знаток иконографии проф. Н. В. Покровский, будучи членом комиссии, взял на себя труд разработать и представить на общее обсуждение комиссии проект систематического описания и размещения икон. Так как составление подобного проекта требует продолжительного времени, то ныне, как временная мера, переиздается (с исправлениями и дополнениями) „Краткое обозрение отделения христианских древностей“, спешно составленное гг. Боткиным и Лихачевым в 1898 году, ко дню открытия Музея» [Обозрение, 1902, б/№]. К сожалению, Н. В. Покровский, принимавший в 1900-е гг. активное участие в комплектовании собрания Русского музея в качестве эксперта, не успел составить этот проект.

В 1910-е гг. с приходом на должность заведующего Художественным отделом Русского музея молодого и энергичного художника П. И. Нерадовского началось активное приращение фондов за счет памятников из церквей и монастырей (муромского Благовещенского, Иосифо-Волоколамского, Покровского Суздальского) [Пивоварова, 2014, 181–203]. Такой состав собрания Отделения христианских древностей, способствовавший, по словам академика Н. П. Кондакова, превращению Отделения «в большой Христианский музей, подобного которому не знает и не имеет почти ни одна европейская страна» (ВА ГРМ. Ф. ГРМ (I). Оп. 1. Д. 310. Л. 81–82), требовал и изменения экспозиции. В 1914 г. в Русском музее было открыто Древлехранилище памятников иконописи и церковной старины, одному из залов которого был придан облик церковного интерьера. В истории музея он получил название «Новгородская иконная палата» [Сычев, 1916; Древлехранилище, 2014]. По сути, в Санкт-Петербурге был образован «музей в музее» — церковно-археологический музей в составе художественного. Однако он функционировал недолго. Сменившаяся власть не могла допустить существования церковно-археологического музея.

Источники и литература

Источники

1. ВА ГРМ — Ведомственный архив Государственного Русского музея. Ф. ГРМ (I). Оп. 1. Д. 27; Д. 310; Оп. доп [1]. Д. 537.

2. ОР ИРЛИ — Отдел рукописей Института русской литературы (Пушкинский Дом). Ф. 66. Д. 105.

3. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 515. Оп. 3. Д. 258; Ф. 789. Оп. 2 (1856). Д. 170; Оп. 2 (1857). Д. 151; Оп. 10 (1878). Д. 203; Оп. 11 (1884). Д. 44.

Литература

4. Декоративно-прикладное искусство (2008) — Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. Художественный металл XVI–XVII веков / Ред.-сост. И. А. Стерлигова. М., 2008.

5. Дмитриев (2006) — *Дмитриев С. В.* К истории развития идеи создания Российского национального музея в XIX в. Концепция князя Г. Г. Гагарина (1855 г.) // Собор лиц / Под ред. М. Б. Пиотровского и А. А. Никоновой. СПб., 2006. С. 118–125.

6. Древлехранилище (2014) — Древлехранилище памятников иконописи и церковной старины в Русском музее / ГРМ. Альманах. Вып. 433. СПб., 2014.

7. Журналы (1877) — Журналы заседаний Совета С.-Петербургской Духовной Академии за 1876/7 учебный год. СПб., 1877.

8. Каталог (1879) — Каталог музея древнерусского искусства / Сост. В. Прохоров. СПб., 1879.

9. Лесков (1884) — *Лесков Н.* Расточители русского искусства // Новости и биржевая газета. 1884. 4 (16) ноября. № 305. С. 1.

10. Обозрение (1898) — Обозрение Отделения христианских древностей в Музее Императора Александра III. (Краткое описание зал XVIII–XXI). СПб., 1898.

11. Обозрение (1902) — Обозрение Отделения христианских древностей в Музее Императора Александра III. (Краткое описание зал XVIII–XXI, с приложением одной фототипической таблицы). СПб., 1902.

12. Опись (1868) — Опись Музея Новгородского земства. Составлена [Н. Г.] Богословским. Новгород, 1868.

13. Петренко (2009) — *Петренко Т. А.* Произведения древнерусского прикладного искусства из коллекции В. А. Прохорова в Русском музее // Коллекции и коллекционеры. Сборник статей по материалам научной конференции (Русский музей. Санкт-Петербург, 2008). СПб., 2009. Вып. XVI. С. 57–68.

14. Пивоварова (2020) — *Пивоварова Н. В.* Московские царские мастерские и региональные художественные центры в конце XVI — начале XVIII века. Опыт атрибуции произведений искусства позднего русского средневековья. М., 2020.

15. Пивоварова (2004) — *Пивоварова Н. В.* Н. В. Покровский: личность, научное наследие, архив // Мир русской византинистики. Материалы архивов Санкт-Петербурга. СПб., 2004. С. 41–77.

16. Пивоварова (2014) — *Пивоварова Н. В.* Памятники церковной старины в Петербурге — Петрограде — Ленинграде. Из истории формирования музейных коллекций: 1850–1930-е годы. М., 2014.

17. Пивоварова (2000) — *Пивоварова Н. В.* Церковно-археологический музей Санкт-Петербургской Духовной академии. Судьба коллекций // Судьбы музейных коллекций. Материалы VI Царскосельской научной конференции. СПб., 2000. С. 70–76.

18. Пивоварова, Клюканова (2010) — *Пивоварова Н., Клюканова О.* Новгородские брачные венцы из собрания Русского музея. Вопросы типологии и атрибуции // София. Издание Новгородской епархии. 2010. № 4. С. 14–17.

19. Пивоварова, Макарова (2019) — *Пивоварова Н., Макарова А.* Напольные светильники в пространстве русского храма. К вопросу о конструктивных особенностях и первоначальном назначении нескольких датированных произведений из фондов Русского музея // София. Издание Новгородской епархии. 2019. № 1. С. 26–31.

20. Покровский (1879) — *Покровский Н.* Коллекция церковных древностей при С.-Петербургской духовной академии // Церковный вестник, издаваемый при СПбДА. 1879. 11 августа. № 32. Часть неофиц. С. 1–4.

21. Покровский (1880) — *Н. П.* Пожертвование графа С. Г. Строганова для церковно-археологической коллекции при С.-Петербургской Духовной Академии // Церковный вестник. 1880. 25 октября. № 43. Часть неоф. С. 9–10.

22. Покровский (1909) — *Покровский Н. В.* Церковно-археологический музей С.-Петербургской Духовной Академии. 1879–1909. СПб., 1909.

23. Розанов (1909) — *Розанов С.* Предисловие // XXXV. Профессор Николай Васильевич Покровский директор Императорского Археологического Института. 1874–1909. Краткий очерк ученой деятельности. СПб., 1909.

24. Соловьев (1885) — *Соловьев М.* Музей древнерусского искусства в Академии художеств // Художественные новости. Т. III. № 3. 1885. 1 февраля. Стб. 57–66.

25. Сычев (1916) — Сычев Н. П. Древлехранилище памятников русской иконописи и церковной старины имени императора Николая II при Русском музее императора Александра III. (Отд. отт. из журнала Старые годы. 1916. Январь-февраль).

26. Шелаева (2011) — *Шелаева Е. П.* Православный Петербург и окрестности в фотографиях конца XIX — начала XX века. СПб., 2011.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

*Иеромонах Лука (Пронских),
К. А. Хлынов*

Благотворительные организации помощи нуждающимся по материалам журнала «Известия по Санкт-Петербургской епархии» (1895–1915)

УДК 271.2:364
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_329

Аннотация: Журнал «Известия по Санкт-Петербургской епархии» являлся основным информационным источником в Санкт-Петербургской епархии в 1895–1917 гг. На его страницах описывались различные аспекты церковной жизни города и епархии, приходской деятельности, монастырей. В этом журнале приводятся описания деятельности общин, попечительств, домов трудолюбия, домов призрения, благотворительных организаций, статистические данные. Многие благотворительные организации не ограничивались только помощью нуждающимся, но и заботились о духовно-нравственном состоянии призреваемых. Данные материалы не были исследованы до последнего времени, однако представляют большой интерес в изучении истории диаконии и социальной политики Церкви в конце XIX — начале XX в. в России. Цель статьи — показать спектр деятельности, охарактеризовать благотворительные церковные организации в Санкт-Петербурге в конце XIX — начале XX в. по материалам журнала «Известия по Санкт-Петербургской епархии». В задачи авторов входит описание и анализ деятельности основных церковных благотворительных организаций помощи бездомным, бедным, нуждающимся женщинам, детям. Авторы применяют описательный, исторический, аналитический методы исследования. Социальная проблематика сегодня является актуальной в церковной науке, на основании исследований дореволюционных исторических источников можно сделать вывод о важной роли Церкви в обществе, в частности, в делах милосердия и благотворительности.

Ключевые слова: диакония, социальное служение, социальное служение Русской Православной Церкви, социальная политика, помощь нуждающимся, помощь бездомным, помощь детям, помощь сиротам, помощь беременным женщинам, благотворительность, милосердие, журнал «Известия по Санкт-Петербургской епархии», благотворительные организации в Санкт-Петербурге, приходские попечительства, дома трудолюбия, дома призрения.

Об авторах: **Иеромонах Лука (Пронских Антон Александрович)**
Магистр богословия, старший преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии Русской Православной Церкви.
E-mail: luke.pronskikh@spbda.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2244-7527

Кирилл Александрович Хлынов
Магистрант Санкт-Петербургской духовной академии Русской Православной Церкви.
E-mail: k-khlynov@mail.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9031-901X

Для цитирования: Лука (Пронских), иером., Хлынов К. А. Благотворительные организации помощи нуждающимся по материалам журнала «Известия по Санкт-Петербургской епархии» (1895–1915) // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 329–341.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Hieromonk Luke (Pronskikh),
Kirill A. Khlynov

Charitable Organizations Helping the Needy Based on the Materials of the Journal *Izvestiya po Sankt-Peterburgskoy eparkhii* (1895–1915)

UDK 271.2:364
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_329

Abstract: The journal *Izvestiya po Sankt-Peterburgskoy eparkhii* was the main information source in the St. Petersburg Diocese in 1895–1917. Its pages described various aspects of the church life of the city and the diocese, parish activities, and monasteries. This journal contains descriptions of the activities of communities, trustees, houses of diligence, charity houses, charitable organizations, and statistical data. Many charitable organizations were not limited only to helping those in need, but also took care of the spiritual and moral state of those being treated. These materials have not been studied until recently, however, they are of great interest in studying the history of diakonia and the social policy of the Church in the late 19th and early 20th centuries in Russia. The purpose of the article is to show the range of activities, to characterize charitable church organizations in St. Petersburg in the late 19th–early 20th centuries based on the materials of the journal *Izvestiya po Sankt-Peterburgskoy eparkhii*. The tasks of the authors include the description and analysis of the activities of the main church charitable organizations to help the homeless, poor, needy women, and children. The authors use descriptive, historical, analytical research methods. Social issues today are relevant in church science, based on studies of pre-Revolutionary historical sources, we can conclude that the Church plays an important role in society, in particular, in the affairs of mercy and charity.

Keywords: diaconia, social service, social service of the Russian Orthodox Church, social policy, assistance to the needy, assistance to the homeless, assistance to children, orphans, pregnant women, charity, mercy, journal *Izvestiya po Sankt-Peterburgskoy eparkhii*, charitable organizations in St. Petersburg, parish guardianship, houses of diligence, charity houses.

About the authors: **Hieromonk Luke (Pronskikh Anton Alexandrovich)**
Master of Theology, Lecturer at St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.
E-mail: luke.pronskikh@spbda.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2244-7527

Kirill Alexandrovich Khlynov
Master's Student at the St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.
E-mail: k-khlynov@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9031-901X

For citation: Luke (Pronskikh), hierom., Khlynov K. A. Charitable Organizations Helping the Needy Based on the Materials of the Journal *Izvestiya po Sankt-Peterburgskoy eparkhii* (1895–1915). *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 329–341.

Социальная деятельность Русской Православной Церкви имеет большое количество направлений, весьма важным среди них является церковная помощь нуждающимся, бездомным и малоимущим. Обращая внимание на таких людей, разделяя их проблемы, человек совершенствуется в христианской любви, исполняет заповедь Господа нашего Иисуса Христа о помощи ближним.

В Санкт-Петербурге организация помощи бедным развивалась довольно успешно: в большом городе очень много людей, которые из-за различных причин оказывались без жилья, поддержки и средств на существование. Чаще всего в таком положении оказывались лица, бывавшие в местах лишения свободы и утратившие социальные связи, люди, не имеющие возможности вернуться к обычному образу жизни в силу различных социальных или личностных причин, дети, потерявшие родителей, лица с психической патологией, утратившие связь с семьей, а также те, кто были выгнаны из дома своими родными [Зальцман]. Стоит отметить, что многие крестьяне приезжали в Санкт-Петербург, чтобы найти сезонный заработок, однако им не всегда удавалось найти работу и они оставались без жилья и денег. Такое явление стало называться «отходничество» [Отходничество]. Человек и не по своей вине мог оказаться на улице без питания и ночлега. Как следствие, увеличивалось число смертей, краж и попрошайничества на улицах города.

Проблемы социальной политики в России в конце XIX — начале XX в. поднимались не только на уровне государства, важную роль в данной сфере играла Церковь. До конца XIX в. опекой и помощью нуждающимся людям занимались некоторые монастыри и отдельная часть духовенства Русской Православной Церкви, однако этих усилий не хватало. В связи с этим в больших городах образовывались церковные благотворительные учреждения, деятельность которых была направлена на попечение и окормление малоимущих людей. Санкт-Петербургская епархия являлась в достаточной степени изобильной по числу духовенства, храмов и церковнослужителей. На примере Санкт-Петербургской епархии удобно видеть, насколько широка была сеть церковных благотворительных организаций и какую роль они играли в социальной политике государства.

Журнал «Известия по Санкт-Петербургской епархии» являлся официальным изданием Санкт-Петербургской епархии и начал выходить в свет с 1895 г., в одном сборнике с журналом «Санкт-Петербургский духовный вестник». В 1902 г. «Известия...» претерпели изменения и были с тех пор под одной обложкой с журналом «Отдых христианина». Периодичность издания зависела от обработанного материала, сборники появлялись из печати, как правило, дважды в месяц, были случаи выхода материалов один раз в месяц. Издание продолжалось на протяжении двенадцати лет. Далее формат журнала начал меняться и стал уже дополнением к другим изданиям Санкт-Петербургской епархии. Стоит заметить, что официальная издательская деятельность на территории епархии началась достаточно поздно, к 1895 г., когда большинство епархий уже имели подобные журналы [Троицкий]. Журнал состоял из двух разделов: официальной и неофициальной части. Материалы представляли читателю достаточно актуальную информацию: от кратких заметок до пространных статей по тем или иным вопросам церковной жизни епархии — новости и анонсы епархии, расписание проповедей в Исаакиевском и Казанском соборах, журналы епархиальных собраний, расписание экзаменов в семинарии, списки священников, совершающих молебны и беседы в полицейских домах (тюрьмах), рассказы священников о проблемах прихожан, описание деятельности некоторых приходов, толкование и разъяснение отдельных глав из Нового Завета, проповеди выдающихся священнослужителей и т. д. Читатели — жители Санкт-Петербурга и пригородов — могли стать соучастниками и помощниками в делах милосердия. Например, увидев в журнале объявления о сборе средств для социальных организаций, неравнодушные люди жертвовали на то, чтобы поддержать эти общества, улучшить уровень жизни людей в них, для организаций, работавших с детьми, на благотворительные средства приобретались подарки и одежда, поддерживались

средствами трезвеннические движения. Нужно отметить, что журнал содержал материалы не только публицистического жанра, но и справочного характера — перечень приходов, социальных организаций, статистические данные, что, несомненно, представляет исторический интерес [Троицкий].

В журнале «Известия по Санкт-Петербургской епархии» представлены материалы, которые несут исторический характер, являя несомненную пользу, демонстрируя процесс и формат социального служения в конце XVIII, в XIX и начале XX в. Наибольший интерес представляют собой отдельные значимые благотворительные организации помощи нуждающимся: «Траурное заведение», Христо-Рождественское Александро-Иосифовское братство на Песках, Общество вспомоществования приходским бедным при Благовещенской Церкви, на Васильевском острове, Общество вспоможения приходским бедным при церкви Симеона и Анны, Санкт-Петербургское Епархиальное Попечительство по призрению недостаточных воспитанников С.-Петербургских духовных семинарий и училища, а также увольняемых из этих заведений, «Дом приискания работы», Санкт-Петербургское Епархиальное Попечительство о бедных духовного звания, первый в Санкт-Петербурге «Дом трудолюбия», Знаменское приходское благотворительное общество, «Дом трудолюбия в память рабы Божией Ксении», лазареты Казанского собора и Князь-Владимирского собора.

С 1783 по 1825 г. на Смоленском кладбище настоятелем был один из замечательных деятелей Санкт-Петербургской епархии — прот. Георгий Петров (Рахманин, 1908, 38). Отец Георгий отличался особым вниманием к сиротам и вдовам священнослужителей. Прекрасно понимая трагичность их финансового положения, он помогал им из личных средств. Позже у него появилось желание упорядочить помощь и расширить ее. Естественно, собственных сбережений у кладбищенского священника на это не хватало. В 1796 г. ему пришла идея организовать на территории кладбища «Траурное заведение» (Рахманин, 1908, 39), которое занималось бы продажей необходимых для погребения принадлежностей, и часть вырученных денег направлять на поддержку вдов и сирот. К сожалению, до наших дней не дошло точных данных о выручке заведения, однако есть упоминание о том, что доходы были весьма большими и это благоприятно сказывалось на расширении социального служения. Оценить успех данной идеи можно по заметкам, которые сообщают нам, что благодаря «Траурному заведению» отец Георгий мог выплачивать сиротам и вдовам ежемесячные пенсии, приобретать дома и земли для кладбищенских нужд, нанимать сторожей и выдавать приданое бедным девушкам.

В 1804 г. родилась новая идея об усовершенствовании социального служения. Отец Георгий желал в полной мере покрыть потребности малоимущих людей, понимая, что выдача пособий является лишь одним из этапов помощи. В связи с этим появилась необходимость построить на территории кладбища богадельню, где вдовы и сироты могли бы получить теплый угол и занятие. За финансовой помощью священник обратился к митр. Амвросию, однако епархия не располагала свободными средствами, чтобы снабдить организацию всем необходимым для постройки дома. Пришлось просить помощи у частных лиц. Помощь была получена от купца Григория Паскаго-Шарапова, который смог полностью профинансировать строительство двухэтажного здания на территории кладбища. Вероятно, в богадельне размещалось от 12 до 20 человек, которые содержались на выручку от «Траурного заведения» и на пожертвования от прихожан кладбища (Рахманин, 1908, 41). Впрочем, горячая любовь и страстное желание помочь большему числу нуждающихся побудили задуматься о пристройке к уже имеющемуся зданию дополнительной площади. Так, в 1822 г. от неизвестного лица поступило пожертвование, которое смогло полностью покрыть расходы по пристройке двух флигелей, где смогли расположить еще двадцать человек (Рахманин, 1908, 42). До начала XX в. деятельность в богадельне не претерпевала изменений, лишь изредка проводился ремонт и благоустройство комнат. К 1908 г. там размещалось более ста человек: вдовы и их дети,

сироты, штатные священники без постоянного места жительства. В жизни данного попечительства всегда были проблемы (наводнение, недостаток финансирования), которые мешали беспрерывному прогрессу и развитию, но, тем не менее, упорное старание священников и умение не опускать руки позволили спасти и утешить многих людей. Кроме того, богадельня помогала и другим похожим организациям выбирать нужный формат социального служения, а также спонсировала молодые попечительства и богадельни (Рахманин, 1908, 42).

С середины XIX в. на территории Санкт-Петербурга появляется новый вид социального служения — **приходские попечительства**, которые имели характер спонтанного происхождения, основывались зачастую благодаря тому или иному священнику и его последователям, без благословения на то священноначалия. **Христо-Рождественское Александро-Иосифовское братство на Песках** (Христорождественское, а, 32) было учреждено молодым священником Александром Гумилевским в 1863 г. Важно отметить, что это было первое приходское благотворительное общество, из-за чего официальное разрешение на него выдали только в 1869 г. (Христорождественское, а, 32). Данное братство активно занималось социальной деятельностью, в его стенах были открыты: приют для мальчиков; приют для девочек; школа; богадельня; больница. Также оно занималось выдачей пособий, постоянных и кратковременных (разовых). Братство имело в своем распоряжении полученную от графини Протасовой квартиру, которая вмещала до двадцати человек, в ней располагали нищих, как мужчин, так и женщин. Под началом этого братства функционировала и больница, которая оказывала помощь всем людям. Однако, когда значительно возросло число призреваемых в приюте, богадельне и школе, услуги в больнице стали оказываться только призреваемым, т. к. на обычных горожан уже не хватало места и медицинских работников. Данное братство являет несомненный пример целеустремленной работы, однако эта работа часто сопровождалась различными трудностями. Большая часть проблем возникала из-за того, что в приюте и школе работали неподготовленные учителя и мастера, зачастую разлагавшие дисциплину и подававшие плохой пример детям. Постепенно число призреваемых возрастало: по данным на 1867 г. в нем располагалось 19 девочек, 17 мальчиков и 13 пожилых людей, которые не имели заработка и жилья (Христорождественское, б, 53–54). Отцу Александру Гумилевскому и его ближайшим единомышленникам удалось из небольшого братства выстроить полноценное попечительство, которое активно участвовало в благотворительной и социальной деятельности города.

Общество вспомоществования приходским бедным при Благовещенской Церкви, на Васильевском острове также является одной из первых приходских организаций. «Если при церквах организуется благотворительность, церкви освободятся от предъявляемых в отношении к ним нередко упреков в том, что они учат только словом, а не делом» (Общество вспомоществования, а, 324). Активное и быстрое развитие такого вида служения стало своего рода ответом на претензии со стороны недовольных деятельностью Церкви. Также оно являло наглядный пример того, как надлежит верующему человеку относиться к нуждам и потребностям окружающих его людей. «Целью общества поставлено было оказывать пособие всем бедным — беспомощным вдовам, сиротам, престарелым, увечным, больным, обремененным большим семейством и т. п., — отделяя истинную бедность от промышленного нищенства, происходящего от привычки к праздности и бродячей жизни» (Общество вспомоществования, а, 324). Важно, что здесь есть упоминание о разделении реально нуждающихся от тех, кто симулирует нужду, не имея желания трудиться. Это Общество с самого зарождения желало помочь как можно большему количеству людей, не акцентируя внимание на отдельных категориях. В уставе Общества обозначено, что средствами для оказания помощи нуждающимся людям будут служить: пособия в денежном и вещевом эквиваленте; устройство детей в училища, мастерские и ремесленные заведения; определение больных и престарелых в богадельни, приюты; устройство лиц, которые готовы трудиться, на рабочие места.

Попечительский совет имел довольно гибкие права. Например, если один из членов совета выявлял у кого-либо неотложную нужду, он мог выдать такому человеку пособие без одобрения остальных членов на общем собрании. Официальное разрешение от Церкви и министерства внутренних дел было получено практически сразу, т. к. Общество имело четко оформленный устав и необходимое количество членов попечительства: эти факторы указывали на дальнейшую удачу в социальной деятельности. Основная помощь заключалась в выдаче единовременных и постоянных пособий, Общество преимущественно рассматривало прошения престарелых людей, которые не могли добывать себе средства на существования, и заботилось о них. Затем уже помогали бедным, больным, вдовам, сиротам и многодетным семействам. Ориентировочно, ежемесячные пособия получали 70–90 человек в год, из них большая часть были женщины (Общество вспомоществования, б, 341). Кроме денежных пособий существовали еще и вещевые, количество таких выдач всегда разнилось, от 7 до 79. Постепенно такой вид помощи стал угасать, т. к. одежду неимущие люди теперь могли получить в приютах, куда ее отправляло попечительство. Как утверждало само Общество, выдача пособий является приоритетной, главной задачей для приходской благотворительности. «Около десяти лет Благовещенское общество свою деятельность проявляло если не исключительно, то главным образом в выдаче пособий приходским бедным на домах. Но жизнеспособность общества позволила ему не замкнуться в узкие рамки, и бодрствовавшие в нем внутренние силы побуждали его к дальнейшему и естественному росту» (Общество вспомоществования, б, 341). Сироты и бесприютные старики не могли остаться незамеченными Обществом. В марте 1873 г. попечительство учредило бесплатную квартиру для престарелых, которые не имели собственного жилья, в ней могло располагаться до 18 человек (Общество вспомоществования, б, 342). Этот шаг стал подталкивать руководство к мысли о том, что необходимо открыть собственный приют. К счастью, рядом с Благовещенским храмом располагался незастроенный участок земли, поэтому руководство Общества приняло решение использовать его под застройку. В 1875 г. произошла торжественная закладка здания, вскоре двухэтажный дом был уже готов. «С постройкой дома общество поместило в нем три учреждения: дешевые квартиры, приют для престарелых и приют для детей» (Общество вспомоществования, б, 343). Благодаря тому, что удалось построить достаточно большой дом, в нем расположили сразу несколько «служб». Дешевых квартир насчитывалось десять — это небольшие комнаты, с общей ванной и кухней, плата за ежемесячное проживание взымалась довольно скромная (5–10 руб.). В приюте для престарелых людей могло расположиться 25 человек, позже — до 33. Изначально людям предоставляли только жилое место в нем, однако по мере становления этого предприятия стали выдавать бесплатную одежду и еду.

Детский приют был спроектирован на 12 человек и ориентирован исключительно на девочек-сирот старше шести лет. Они обеспечивались полным содержанием, обучение им предоставляли в ближайших школах, дополнительно с ними занимались в приюте, учили готовить, убирать, шить и стричь. В январе 1880 г. сбылись мечты Общества: в приюте учредили собственную школу, организовали классы и стали приглашать учителей. Там изучали Закон Божий, арифметику, грамоту. Членам совета нравилась деятельность, которая велась в приюте, и у них возникла идея расширить число призреваемых до 30 человек. И это было возможно осуществить, т. к. в тот период происходила частичная ликвидация «дешевых квартир» и часть жилых помещений, которые никак не использовались, перешла в ведение приюта.

Общество вспоможения приходским бедным при церкви Симеона и Анны (Общество вспоможения, 344) зародилось 15 сентября 1868 г. Первоначально деятельность его была направлена на выдачу пособий. Спустя небольшой промежуток времени, ознакомившись с нуждами и просьбами прихода, члены Общества посчитали необходимым устроить дневной приют для детей, чьи родители большое количество времени проводят на работе, оставляя малышей дома без присмотра, либо беря их

с собой на работу. С самого начала существования Общества в адрес его руководителей стали поступать просьбы от матерей об открытии такого приюта. Однако молодое Общество не располагало необходимым для открытия приюта количеством денежных средств. Желая помочь матерям, Общество смогло устроить нескольких детей в школу, чтобы занять их и оградить от опасностей. Но этой деятельностью нельзя было полностью решить проблему, и на срочном собрании Общества было утверждено открыть приют. Изначально он был рассчитан на тридцать детей, возраст которых варьировался от 2 до 12 лет. Здесь они могли проводить свое свободное время, получали двухразовое питание (обед и полдник).

Квартира для приюта была выбрана довольно успешно, находилась она поблизости с приходом, являлась просторной и чистой: «пусть дети, взятые большей частью из углов и подвальных сырых квартир, большую часть дня наслаждаются светом, простором и чистотой», — отмечали руководители Общества (Общество вспоможения, 344). Попечители наблюдали за успехом приюта и пожелали расширить его до сорока человек. Помимо бесплатного питания детям выдавалась и одежда, если была в этом необходимость. Те, кто уже достиг школьного возраста, получали образование, изучая Закон Божий, арифметику, славянское чтение, грамоту, рукоделие, церковное пение и рисование. Учебный план равнялся на программу начальных училищ. По мере взросления подопечных интеллектуальные нагрузки увеличивались: «дети старшего класса изучали молитвы с толкованием, краткую священную историю, катехизис, объяснение богослужений, чтение и письмо, четыре действия арифметики, славянское чтение и церковное пение» (Общество вспоможения, 347). Кроме того, мальчиков здесь обучали счету, переплетному мастерству (брошюровать книги, сшивать тетради, клеить конверты, переплетать книги). Девочек приучали к рукоделию (вязать чулки, шить и вышивать) на внеклассных занятиях. Однако в приюте периодически возникали кадровые проблемы, учителя и воспитатели менялись, часто приходилось искать новых, не многие соглашались трудиться за то вознаграждение, которое предлагали члены совета.

Более сложная ситуация складывалась с деятельностью, направленной на попечение о бедных. Чаще всего помощь оказывали прихожанам храма, которые в индивидуальном порядке просили их поддержать. На первых порах это происходило спонтанно. «Приходские бедные должны были обращаться с просьбами к настоятелю или одному из приходских священников, заведующему участком, в котором жили просители» (Общество вспоможения, 341). Священнослужители вменялось в обязанность посетить дом прихожанина, оценить условия проживания, поговорить с соседями и на основе имеющихся данных рассмотреть прошение. Де-факто такая деятельность являлась личной помощью приходских священников, не имеющей четкого регламента и конструктивности, т. к. у Общества не хватало средств на открытие попечительства и не было квартиры для расположения в ней нуждающихся людей. Совет Общества пришел к убеждению, что материальная помощь, оказываемая приходским бедным, не приносит им желаемой пользы, ее было недостаточно. «Поэтому общество, не заводя своего приюта для престарелых, старалось помещать последних в существующие общественные богадельни» (Общество вспоможения, 342). Однако члены Общества приняли решение выплачивать средства руководителям богаделен, чтобы на эту сумму содержались пришедшие от них люди. Тем самым, городские богадельни предоставляли лишь жилье, все остальные расходы были покрываемы приходским Обществом. «Материальные средства общества не позволяли ему ставить свою деятельность на широкую ногу» (Общество вспоможения, 343). Впрочем, финансовые проблемы не мешали руководителям помогать своим прихожанам и их детям. Даже в условиях материальной ограниченности Общество старалось развиваться и охватывать большее количество направлений социальной деятельности, помогая разным слоям населения.

Наиболее успешным и интересным решением в сфере церковной благотворительности был открытый св. прав. Иоанном Кронштадтским в 1882 г. **«Дом трудолюбия»**

[Акишин, 2014, 77]. Данное учреждение позволяло малоимущим получать денежные средства не как подарок, а как справедливое вознаграждение за выполненную работу. Основной задачей этой организации было мотивирование к трудовой деятельности, чего нельзя было достичь, как правило, частной милостыней. В «Доме трудолюбия» будущий святой протоиерей Иоанн Сергиев учредил благотворительные учреждения, в которых малоимущие могли не только работать, но и лечиться, учиться, отдыхать, получать материальные пособия, спальное место. Такими мерами была предпринята попытка заменить подаяния коллективным трудом самих людей, их самообеспечением, что позволило сделать важный шаг на пути институционализации социального служения Русской Православной Церкви [Акишин, 2014, 76–78]. Данное общество не имело аналогов в Санкт-Петербурга и оно смогло послужить примером для открытия ему подобных.

Устав **Санкт-Петербургского Епархиального Попечительства по призрению недостаточных воспитанников С.-Петербургских духовных семинарий и училища, а также увольняемых из этих заведений** содержал основные положения и правила, иллюстрирующие, какая на территории города проводилась работа с малоимущими студентами семинарии. Основной целью деятельности этого Попечительства являлось оказание материальной поддержки тем воспитанникам духовных учебных зведений, которые не имели родителей и иных членов семьи, которые могли бы их содержать, а также тем, чьи родители в силу своей бедности не могли помогать им. Важно отметить, что помощь могли получать дети из самых разных сословий, однако приоритетное место в очереди занимали дети духовенства. Уволенным из семинарии студентам Попечительство предоставляло жилые помещения, еду, одежду, обувь и пособия, которые делились на две категории: единовременные и постоянные. Единовременные пособия выдавались некоторым студентам на лечение, карманные расходы, на покупку билетов для проезда домой (Отчет, 66–68). Также, заботясь о будущем подростков, проводились испытания, которые выявляли уровень их знаний, после чего им могли предложить иное место учебы или работы. Тех, у кого были хорошие музыкальные данные, определяли в местный приходской хор. «Взятых под свое покровительство Попечительство не оставляет до тех пор, пока они доведены будут до возможности приобретать собственными трудами средства к существованию, но не далее совершеннолетия» (Устав, 81). Усердие Попечительства не ограничивалось только лишь выдачей пособий, более широкая деятельность была направлена именно к отчисленным из семинарии: руководство стремилось поддержать подростков, помочь им найти свое призвание в жизни и род деятельности, который будет приносить пользу им и обществу. В состав Попечительства входили все священно- и церковнослужители из Санкт-Петербургской епархии, также в него могли вступать и светские люди, которые занимались социальной и благотворительной деятельностью.

Нехватка рабочих мест — одна из основных причин появления на улицах города людей, которые просят милостыню. Эту проблему пытались решить в 1895 г. с помощью учрежденного **«Дома приискания работы»** (Дом, 340), основной целью которого являлось предоставление жилой площади тем, кто лишился работы и находится в поисках нового места. «В дом принимаются как мужчины, так и женщины, на разных половинах, способные к труду, но не находящие работы. В доме они могут оставаться или до приискания работы, или же только в течение известного срока, например недели, двух...» (Дом, 340). Находясь в этом доме, люди должны были выполнять разные работы: мыть полы, стирать белье, готовить еду, колоть дрова, вывозить снег и топить печь. Нуждающиеся, которые имели потребность и желание трудиться, могли получить в трудные для них дни поддержку, благодаря которой они были бы спасены.

Наиболее масштабная деятельность на территории Санкт-Петербургской епархии была развернута **Санкт-Петербургским Епархиальным Попечительством о бедных духовного звания** (Извлечение, 96). Внимание этой организации было

направлено на заштатных священнослужителей, вдов, осиротевших детей духовенства. Ежегодно в журнале «Известия по Санкт-Петербургской епархии» печатались статистические данные Попечительства за минувший год, эти цифры позволяют проследить рост выплачиваемых пособий и увеличение количества призреваемых. Основная помощь заключалась в выдаче денежных пособий, в призрении бесприютных сирот и вдов, которых располагали в богадельни города, в назначении опеки над несовершеннолетними сиротами и принадлежащим им имуществом. Отчет о деятельности за 1893 г. показывает: за вышеуказанный год было рассмотрено 350 прошений, из которых постановили, что 107 людям необходимо выделить постоянные пособия; 57 человек получили единовременные выплаты; 46 людям оплатили погребение близких; 12 пар получили пособия по случаю бракосочетания; 11 человек получили средства на приобретение одежды и обуви; 6 человекам помогли покрыть убытки по случаю пожара дома. В 1893 г. в правилах Попечительства произошли некоторые изменения. Из-за того что практически каждый заштатный священнослужитель, вдова и осиротевшее лицо обращались с прошением о назначении пособия, капитал Попечительства значительно снизился, случилась нехватка средств для призрения действительно нуждающихся лиц. В связи с этим руководство решило внести коррективы в устав, а именно: «вдовам назначать пособия, когда они уже имеют 40 лет от роду или достигают сих лет; сиротам-девицам с самых юных лет — до 21 года, а затем, если не выйдут замуж или не пристроятся к какому-либо месту, по достижению 40 лет, как и вдовам; сиротам же мальчикам — выдавать пособия до достижения ими школьного возраста. Вдовам, имеющим более 21 года, и сиротам девицам, не имеющим 40 лет, пособие назначается в случае болезненности, лишающей их возможности зарабатывать себе кусок хлеба, или в случае особенных, исключительных обстоятельств» (Извлечение, 96–97).

Попечительство оказывало широкий спектр помощи, не ограничиваясь только выдачей единовременных пособий, стараясь помочь каждому человеку с его образовавшейся проблемой. Кроме того, ежегодная статистика, представленная в журнале, позволяет выявить постоянный рост количества призреваемых и выплачиваемых им средств. Особое внимание уделялось детям, которые потеряли родителей: Попечительство старалось окружить их максимальным вниманием, чтобы ребенок почувствовал христианскую заботу, которая поможет ему оставаться в Церкви. Таким детям выделялись для призрения специальные люди, которые не являлись опекунами, однако очень внимательно следили за ребенком, его жилой площадью и потребностями, если же выявлялась необходимость в чем-то, таким детям выплачивались единовременные пособия на приобретение каких-либо вещей или лечение.

В 1895 г. была совершена закладка **первого в Санкт-Петербурге «Дома трудолюбия»** — по примеру Дома трудолюбия в Кронштадте. Основная цель организации заключалась в том, чтобы помочь людям в освоении нового ремесла, т. к. многие безработные не имели абсолютно никакого трудового опыта. Здесь их обучали преимущественно сельскохозяйственным работам, с ними занимались мастера, передавая свой опыт и знания. Важно, что эта организация служила для многих школой труда, ибо зачастую призреваемые здесь не имели даже желания трудиться, чтобы обеспечить себе нормальное существование. Руководство старалось в кратчайшие сроки обучить постояльцев и предоставить им место работы согласно приобретенным навыкам, для этого было устроено бюро, которое занималось сбором вакансий на рабочие места.

В 1898 г. **Знаменскому приходскому благотворительному обществу** (Знаменское, 717) исполнилось 33 года. Знаменское общество занимало в Санкт-Петербургской епархии едва ли не первое место по капиталу и широте благотворительной деятельности. В 1897 г. у Общества получилось оказать поддержку почти тысяче человек — для приходского общества это очень большая цифра. Курс, который был задан членами Общества, не имел уникального характера. Однако впечатляет то, что почти все возможные средства оказания помощи существовали в этом попечительстве, а именно: имелась богадельня для больных и престарелых женщин; приют для детей

(дневной), где те могли проводить свободное время не в праздности; приют для малолетних сирот, где они получали школьное образование; в Обществе предоставлялось бесплатное жилье неимущим женщинам; сдавались в аренду комнаты с низкой ценой оплаты; бесплатно выдавались лекарства, лечили больных и выплачивали пособия (ежемесячные и единовременные). Следует отметить, что Знаменское общество было одной из немногих социальных организаций, объединявших в себе несколько форм социального служения (Знаменское, 717–718).

В 1903 г. было основано новое общество — **«Дом трудолюбия в память рабы Божией Ксении»** (Открытие, 17). Данная организация оказывала огромную поддержку женщинам и девушкам, которые оказались в трудном положении, без дома и семьи. Нужно заметить, что в этом доме были все условия для того, чтобы женщины могли там родить, об этом лично велел позаботиться митрополит Санкт-Петербургский Антоний. «Дом трудолюбия имеет назначение призревать и облегчать приискание заработка трудоспособным вдовам и сиротам-дочерям духовенства, кои, находясь в бедственном состоянии, лишены призрения в других благотворительных учреждениях епархии и испытывают затруднения в изыскании средств к жизни путем применения личного труда» (Открытие, 17). Женщины, которые там пребывали, занимались различными работами по собственному усмотрению и желанию. Например, они могли шить церковные облачения, дамские платья, быть переписчиками церковных документов и отчетов, а также переплетать их. Была доступна даже деятельность, связанная с искусственными цветами: необходимо было создавать букеты и украшать помещения. Трудящиеся в этой организации могли получить там жилье и постоянно пребывать там, либо, если у кого-то была квартира или иное жилое помещение, можно было просто приходить к началу рабочего дня. Женщины, которые проживали и работали в этом Доме трудолюбия, получали зарплату в 50% с вырученных их трудом средств. Оценивая работу «Дома трудолюбия в память рабы Божией Ксении», можно понять, что он являлся пристанищем для женщин, которые попали в очень сложное положение, и, действительно, они находили там поддержку, им предоставлялись все необходимые условия для проживания и занятия досуга, были также и условия для воспитания ребенка (Открытие, 16–19).

В 1908 г. вышел из печати отчет об участии Санкт-Петербургского духовенства в благотворительности, который раскрывает весьма важные статистические данные. В этом отчете отмечено, что почти при всех храмах города существуют приходские попечительства, братства и благотворительные общества; деятельность, которая была начата ближе к концу XIX в., быстро обрела своих последователей и укрепилась в городе. На 1908 г. в Петербурге насчитывалось более двадцати попечительств о бедных, они существовали практически в каждом районе, многие из них были возглавляемы священнослужителями (Участие, 23–25).

В годы Первой мировой войны (1914–1918) Церковь не могла остаться безучастной к раненым воинам и нуждающимся людям, необходимо было направить социальную деятельность на тех, кому действительно была нужна поддержка — физическая и духовная [Керзум]. Очевидный ответ Русской Православной Церкви на военные события — учреждение **лазарета Казанского собора**. Он был основан 14 августа 1914 г. и ставил своей главной целью оказание медицинской помощи раненым. Казанский собор выделил для лазарета квартиру на Невском проспекте, дом 25 (Годовщина, 3). Первые раненые были привезены сюда 26 сентября 1914 г., с этого времени и началась официальная деятельность лазарета. Изначально лазарет был рассчитан на 20 человек, однако позже, из-за большого числа прибывающих воинов и нехватки места, Казанский собор снабдил лазарет еще одной квартирой, находящейся в этом же доме. В итоге здесь могли расположить до 55 раненых. Большое количество людей желало помочь развитию лазарета, жертвуя на это средства, благодаря чему удалось приобретать медикаменты, хирургические инструменты, кровати, подушки, матрасы, еду, одежду и обувь для больных (Годовщина, 3). Стоит отметить, что участие священнослужителей Казанского собора не ограничилась только лишь предоставлением

квартиры, настоятель собора прот. Философ Орнатский контролировал абсолютно всю деятельность лазарета, выслушивал просьбы и предложения персонала, являлся заведующим лазарета. Его жена Елена Николаевна была заведующей по хозяйственной части, ежедневно она готовила пищу для раненых воинов и медицинских работников. Студенты Духовной академии несли послушание в стенах этого лазарета в качестве санитаров, помогая врачам и сестрам милосердия. Статистические данные за год показывают, что всего в лазарет Казанского собора поступило 266 человек; выписалось 212 человек; смертельных случаев не было. Важно отметить, что в лазарет могли принять любого раненого воина, независимо от его вероисповедания: православных в нем насчитывалось 237 (в том числе 4 старообрядца), католиков — 13, лютеран — 6, евреев — 6 и мусульман — 4 (Годовщина, 3). Анализируя деятельность лазарета, следует дополнить, что работа, направленная на уход и лечение больных, была довольно успешной. Тот факт, что за первый год в стенах учреждения не было зарегистрировано ни одного летального случая, говорит о высокой квалификации персонала и о качественном оборудовании.

Подобная деятельность была развернута и при **Князь-Владимирском соборе** (Годовщина, 5). Некоторые из членов приходского попечительства были обеспокоены судьбами раненых воинов и желали оказать им посильную помощь. В Санкт-Петербург возвращалось большое количество защитников Родины, госпитали и лазареты были переполнены, поэтому нужда в их размещении и добром уходе за ними становилась все ощутимее. В приходе объявили о желании учредить лазарет, дабы неравнодушные люди помогли членам попечительства собрать средства для его открытия. Было решено расположить лазарет в доме Благотворительного приходского общества, где могло помещаться до 15 человек. Фактическая жизнь этой организации началась 15 января 1915 г., когда доставили первых воинов. «В течение истекшего года всех раненых в лазарет поступило 109 человек. Среднее число проведенных дней на одного раненого равняется 92. Операций было 6. Смертных случаев не было» (Годовщина, 5). Отличительной чертой этого лазарета стало то, что свободное время подопечных администрация старалась использовать для их религиозно-нравственного и культурного развития: к больным приходили священнослужители, проводили с ними беседы, отвечали на вопросы, читали Евангелие и жития святых. «В праздничные и воскресные дни воины посещали храм Божий, присутствуя за всенощными и литургиями. В дни постов воины исполняли христианский долг исповеди и св. причастия» (Годовщина, 5). Благодаря пожертвованиям попечительства и частных лиц удалось собрать в стенах лазарета библиотеку для призреваемых. Члены попечительства финансово помогали семьям тех, кто находился на лечении, выплачивая им ежемесячные либо единовременные пособия. Деятельность этого лазарета носила более разносторонний характер: здесь заботились о физическом и духовном здоровье больных. Происходило это благодаря тому, что организация базировалась на территории собора, фактически являясь детищем приходского попечительства.

На основании материалов журнала «Известия по Санкт-Петербургской епархии» можно утверждать, что социальная деятельность, направленная на оказание помощи малоимущим, бездомным, больным и нуждающимся, являлась самой масштабной и успешной на территории Санкт-Петербурга. В конце XIX в. появляются новые виды работы с такими людьми — дома трудолюбия, основанные на примере Дома трудолюбия святого Иоанна Кронштадтского. Идеология этой организации внесла свежий и совершенно новый взгляд в социальную практику: люди получали мотивацию к трудовой деятельности, меняли ход своей жизни. Распространившийся уникальный метод приходских попечительств позволял священнослужителям оказывать два вида поддержки: духовную и материальную. Пастыри отлично знали нужды и потребности своих прихожан, поэтому более эффективно могли помогать людям, устраивая для них богадельни, бесплатные квартиры, лазареты, приюты и школы для их детей. Священники играли огромную роль в развитии этого направления благотворительной социальной деятельности, не имея средств на оказание помощи, они старались

найти поддержку у частных лиц и предприятий. Тот факт, что в первой трети XX в. приходские попечительства существовали практически в каждом приходе, говорит об успешности и действенности данного начинания. Почти каждое общество занималось финансовой поддержкой ближних, выдавая единовременные и постоянные пособия, которые мог получить практически каждый малоимущий, необходимо было лишь написать прошение и указать причину обращения. Выдача пособий не имела четкого регламента и рамок, все прошения были рассматриваемы на общих собраниях попечителей, благодаря чему в этом направлении присутствовали гибкость и человеческое сострадание, позволяющие помогать большему числу малоимущих с совершенно различными житейскими проблемами.

Источники и литература

Источники

1. Годовщина — Годовщина лазарета Петроградского Казанского собора для раненых воинов // Известия по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1915. № 39. С. 3–5.

2. Дом — Дом приискания работы // Известия по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1895. № 15. С. 340.

3. Знаменское — Знаменское благотворительное общество в 1897–1898 году // Известия по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1898. № 40. С. 717–718.

4. Извлечение — Извлечение из отчета С.-Петербургского Епархиального Попечительства о бедных духовного звания за 1893 год // Известия по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1895. № 17. С. 96–97.

5. Общество вспоможения — Общество вспоможения бедным при Симеоновской церкви, что в Моховой улице // Известия по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1898. № 18. С. 341–347.

6. Общество вспомоществования (а) — Общество вспомоществования приходским бедным при Благовещенской, на Васильевском острове, церкви // Известия по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1897. № 17. С. 324.

7. Общество вспомоществования (б) — Общество вспомоществования приходским бедным при Благовещенской, на Васильевском острове, церкви // Известия по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1897. № 18. С. 341–343.

8. Открытие — Открытие дома трудолюбия в память рабы Божией Ксении // Известия по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1903. № 22. С. 16–19.

9. Отчет — Отчет Совета С.-Петербургского Епархиального попечительства об увольняемых и вспомоществуемых учениках С.-Петербургской духовной семинарии и училища за 1893–1894 учебный год // Известия по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1895. № 10. С. 66–68.

10. Рахманин (1908) — *Рахманин Е., прот.* По поводу предстоящего столетнего юбилея Смоленско-кладбищенской богадельни // Известия по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1908. № 6–7. С. 38–42.

11. Устав — Устав С.-Петербургского Епархиального Попечительства по призрению недостаточных воспитанников С.-Петербургских духовных семинарий и училища, а также увольняемых из этих заведений // Известия по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1895. № 13–14. С. 81.

12. Участие — Участие СПб. духовенства в благотворительности // Известия по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1908. № 14. С. 23–25.

13. Христорождественское (а) — Христорождественское Александро-Иосифовское братство на Песках // Известия по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1897. № 2. С. 32.

14. Христорождественское (б) — Христорождественское Александро-Иосифовское братство на Песках // Известия по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1897. № 3. С. 53–54.

Литература

15. Акишин (2014) — *Акишин Г. Г.* Исторические и общественно-социальные аспекты благотворительной деятельности св. прав. Иоанна Кронштадтского // Христианское чтение. СПб., 2014. № 1. С. 76–78.

16. Зальцман — *Зальцман Т. В.* Бедность как социальная проблема // Социальное служение Русской Православной Церкви. URL: http://social-orthodox.info/5_9.htm (дата обращения: 12.01.2022).

17. Керзум — *Керзум А. П.* Лазареты, открытые в период I Мировой войны // Энциклопедия благотворительности Санкт-Петербурга. URL: http://encblago.lfond.spb.ru/showObject.do?object=2853566439 (дата обращения: 12.01.2022).

18. Отходничество — Отходничество // Большая российская энциклопедия. URL: https://bigenc.ru/domestic_history/text/2699278 (дата обращения: 12.01.2022).

19. Троицкий — *Троицкий А., прот.* Известия по Санкт-Петербургской епархии // Православная энциклопедия. URL: http://www/pravenc/ru/text/293860.html (дата обращения: 12.01.2022).

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

Е. Е. Озмитель

Ташкентский период в биографии митрополита Никандра (Феноменова). 1927–1933 гг.

УДК 271.2(574/575)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_342

Аннотация: Полная биография митрополита Никандра (Феноменова, 1872–1933) пока не написана, и особенно скудно до сих пор был освещен последний период — девять лет жизни в ссылках в Средней Азии и служение на Ташкентской кафедре. Данная статья продолжает серию публикаций автора, восполняющих этот пробел. В ней кратко изложены обстоятельства назначения митр. Никандра в Туркестанскую епархию, а затем, на основе архивных данных, нарративных и научных публикаций, освещается его административная, противораскольничья и гимнографическая деятельность. Представленные в статье данные позволяют судить о митр. Никандре как о человеке с большим чувством долга, преданном Церкви и законной иерархии, терпеливом и сдержанном в обращении с людьми, но бескомпромиссном в борьбе с обновленчеством. Данное исследование также дает материал для осмысления исповеднического служения туркестанского духовенства и мирян в годы советской власти — за редчайшим исключением все, кто упоминается в данной статье, были репрессированы.

Ключевые слова: История Русской Православной Церкви в Средней Азии, Туркестанская епархия, архиереи Ташкентские и Туркестанские, гонения на Церковь в Узбекистане, Казахстане, Туркмении, Киргизии.

Об авторе: **Екатерина Евгеньевна Озмитель**
Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела новейшей истории Русской Православной Церкви Православного Свято-Тихоновского государственного университета.
E-mail: katerina.ozmitel@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3671-9493

Для цитирования: Озмитель Е. Е. Ташкентский период в биографии митрополита Никандра (Феноменова). 1927–1933 гг. // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 342–354.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Ekaterina E. Ozmitel

The Tashkent Period in the Biography of Metropolitan Nikandr (Fenomenov), 1927–1933

UDK 271.2(574/575)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_342

Abstract: A complete biography of Metropolitan Nikandr (Fenomenov, 1872–1933) has not yet been written, and the last period has been especially poorly covered so far — nine years of life in exile in Central Asia and ministry in the Tashkent diocese. This article continues the author's series of publications that fill this gap. It briefly outlines the circumstances of the appointment of Met. Nikandr to the Turkestan diocese, and then, on the basis of archival data, narrative and scientific publications, his administrative, anti-schismatic and hymnographic activities are covered. The data presented in the article make it possible to judge Metropolitan Nikanadr as a person with a great sense of duty, devoted to the Church and the legitimate hierarchy, patient and restrained in dealing with people, but uncompromising in the fight against Renovationism. This study also provides material for understanding the confessional ministry of the Turkestan clergy and laity during the years of Soviet power — with rare exceptions, everyone mentioned in this article was repressed.

Keywords: History of the Russian Orthodox Church in Central Asia, Turkestan diocese, bishops of Tashkent and Turkestan, persecution of the Church in Uzbekistan, Kazakhstan, Turkmenistan, Kyrgyzstan.

About the author: **Ekaterina Evgenievna Ozmitel**
Doctor of Historical Sciences, Leading Research Fellow, Department of Contemporary History of the Russian Orthodox Church, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.
E-mail: katerina.ozmitel@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3671-9493

For citation: Ozmitel E. E. The Tashkent Period in the Biography of Metropolitan Nikandr (Fenomenov), 1927–1933. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 342–354.

Деятельность митр. Никандра (Феноменова) в Туркестанской епархии долгое время оставалась в тени ярких событий из жизни священноисповедника Луки (Войно-Ясенецкого), который занимал Ташкентскую кафедру непосредственно перед ним. Кроме того, дела и личность митр. Никандра как бы стушевывались в глазах историков среднеазиатского православия также и от близости к нему другого выдающегося архиерея — митр. Арсения (Стадницкого), который занял эту кафедру после митр. Никандра. Так, в книге «По стопам апостола Фомы» утверждается, что «до 1933 года формально не принимая на себя возглавления Туркестанской епархии, он [митрополит Арсений] осуществлял духовное руководство ее правящими и ссыльными архиереями, в числе которых были митрополит Никандр (Феноменов), архиепископы Лука (Войно-Ясенецкий), Тихон (Шарапов), Борис (Шипулин). Благодаря тактике „сохранения возможного“, избранной митрополитом Арсением, в Ташкентской и Туркестанской епархии в 1925–1936 годах сохранилась церковная жизнь» [Владимир Иким, 2011, 87].

Не умаляя заслуг митр. Арсения и соглашаясь с тем, что он, пребывая в Ташкенте на покое, не устранялся от участия в епархиальных делах, можно с уверенностью предположить, что перечисленные архиереи не оставались вовсе бездеятельными и безынициативными. Они могли иметь и имели свое мнение, свой характер и, большинство из них, немалый архиерейский стаж. В особенности это относится к митр. Никандру, за плечами которого было несколько кафедр: Кинешемская (викарий Костромской епархии с 10 июля 1905 по 1908 г.), Нарвская (викарий Санкт-Петербургской епархии с февраля 1908 по 1914 г.), Вятская (правящий архиерей с 20 марта 1914 по январь 1922 г.), Крутицкая (управляющий Московской епархией с февраля 1922 по 24 января 1924 г.; с 22 марта 1922 г. под арестом) и Одесская (с ноября 1925 по сентябрь 1927 г., сведений о вступлении нет).

Для того чтобы составить представление о деловых способностях владыки Никандра, достаточно кратко осветить его деятельность в Санкт-Петербурге. В его ведении находились: Александро-Невская лавра, Исидоровское епархиальное женское училище, Александро-Мариинская богадельня, епархиальный миссионерский совет, епархиальный свечной завод, эмеритальная касса духовенства епархии и Комитета Дома трудолюбия, рассмотрение протоколов и журналов первой экспедиции духовной консистории, наблюдение за деятельностью законоучительского кружка при Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения, наблюдение за ведением духовенством религиозно-нравственных чтений и бесед в полицейских участках и арестных домах столицы, наблюдение за преподаванием Закона Божия в светских средних и низших правительственных и частных учебных заведениях и многое другое (Журнал, 1913, 2). Владыка Никандр освятил множество храмов, участвовал в общественных мероприятиях, активно занимался проповеднической и литературной деятельностью. Во время отпусков и частых болезней митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского), а также в ноябре 1912 г. после его кончины еп. Никандр временно управлял всей епархией. При новом правящем архиерее, митр. Владимире (Богоявленском), он сохранил должность первого викария, что свидетельствует не только о его добросовестной исполнительности, но и о прекрасных административных способностях. Шесть лет служения в Санкт-Петербурге дали владыке Никандру богатый опыт столичного епархиального управления.

Затем было разностороннее плодотворное служение в Вятской епархии в качестве правящего архиерея, энергичные труды в разных комиссиях Поместного Собора, где, среди прочего, он заведовал чрезвычайно трудной в революционное время издательской деятельностью и составил самый первый список имен репрессированного московского духовенства (Записка, 2011, 75–76). Были также отважные попытки сохранения церковной собственности в первые годы советской власти, закончившиеся тюремным заключением, «Первым московским процессом», следствием по делу Патриарха Тихона и двумя ссылками в Среднюю Азию.

Эти страницы биографии митр. Никандра в целом освещены в церковной историографии, чего не скажешь о дальнейшем — о пребывании на Ташкентской кафедре. В большинстве хрестоматийных биографий при освещении этого периода можно встретить лишь упоминание о болезненном виде владыки, неверные сведения о том, что при нем в Туркестанской епархии было 27 храмов, и миф, если не сказать клевету, о его сребролюбии. Это не просто мало — это так же несправедливо, как и утверждение о том, что фактически при нем епархией управлял митр. Арсений (Стадницкий). Эти соображения и подтолкнули нас к исследованию ташкентского периода биографии митр. Никандра. Основным источником для данного исследования стали документы из фонда митр. Никандра (НА Уз. Ф. Р-429).

Одной из причин, побудивших заместителя Патриаршего местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского) сменить в 1927 г. правящего архиерея Туркестанской епархии, был затяжной кризис епархиального управления[1]. С июля 1923 г. правящий архиерей, еп. Лука (Войно-Ясенецкий), находился в ссылке. В 1925 г. Патриарх Тихон назначил вернувшегося из обновленчества еп. Сергия (Лаврова) на Семиреченскую викарную кафедру с поручением временно управлять всей Туркестанской епархией. Воссоединение еп. Сергия с Патриаршей Церковью было недолгим, кроме того, он скомпрометировал себя, с амвона объявив о намерении снять сан и жениться. Священнослужители, не признавшие полномочий еп. Сергия, были запрещены им в служении, каковой запрет не признали. Многие из них вдохновлялись идеями ссыльного еп. Андрея (Ухтомского), убежденного сторонника автокефалии, который, находясь в Туркестане под запретом, продолжал служить в патриарших храмах. Епископ Лука, вернувшись из ссылки в Ташкент 8 февраля 1926 г., пытался восстановить церковное единство путем примирения враждовавших сторон, но не преуспел. Его снисходительное отношение к еп. Сергию (Лаврову) и еп. Андрею (Ухтомскому), некоторые административные и канонические просчеты привели к новым раздорам среди верующих Ташкента и пригородных сел. Ссоры в среде духовенства, неподобающие действия и жалобы прихожан давали обновленцам многочисленные поводы для дискредитации приверженцев Патриаршей Церкви.

Митрополит Сергий (Страгородский) осенью 1926 г. пытался исправить ситуацию, переместив еп. Луку в Рыльск на место викария Курской епархии. Новый временный управляющий Туркестанской епархией архиеп. Дионисий (Прозоровский) вступить в управление не сумел из-за противодействия ташкентской паствы и клира Сергиевской церкви. Затем последовал указ о перемещении еп. Луки на Ижевскую кафедру. Ни Рыльского, ни Ижевского назначений владыка Лука не принял и весь 1927 г. оставался в неопределенном состоянии по отношению к высшему церковному руководству и к делам управления своей епархией. Принимать «Декларацию» митр. Сергия владыка Лука также не спешил. Чтобы не потерять вместе с ним ташкентскую паству, а с Ташкентом — и всю Среднюю Азию, митр. Сергий в сентябре 1927 г. в очередной раз принял решение о замене туркестанского архиерея.

Если в обычное время при назначении на кафедру главным было соблюдение правительственной иерархии, соответствия статуса архиерея значимости епархии, то теперь выбор архиерея для Ташкентской кафедры определялся другими факторами. Во-первых, надо было учитывать место жительства архиерея и/или разрешение властей на его перемещение. Во-вторых, необходима была лояльность митр. Сергию, готовность принимать его назначения. В-третьих, теперь успех назначения зависел и от готовности паствы принять нового архиерея — в данном случае его авторитет должен был быть не меньшим, чем авторитет чрезвычайно почитаемого в Ташкенте епископа Луки.

[1] Иные причины, приведшие к назначению митрополита Никандра на Ташкентскую кафедру, были связны с общецерковной политикой митр. Сергия (Страгородского) в 1927 г., с гонениями на Церковь и грубым вмешательством органов советского государства во внутрицерковные дела. См. об этом, а также подробно о событиях, предшествовавших этому назначению, другую статью автора: [Озмитель, 2020а].

Митрополит Никандр был подходящей кандидатурой. К осени 1927 г. он после второй среднеазиатской ссылки находился в г. Ашхабаде (Письма Шика, 2016, 427), как митрополит и ближайший соратник Патриарха Тихона он обладал весомым авторитетом. Кроме того, он мог рассчитывать на поддержку митр. Арсения, который был близок к еп. Луке. И, самое главное, митр. Никандр был в числе тех архиереев, которые сразу согласились с новым курсом церковной политики и не составили оппозиции после «Декларации» 1927 г. О своем отношении к митр. Сергию он писал: «В его действиях не вижу ничего вредного для православной веры и православной Церкви. Он действует как истинный сын ее, строго руководствуясь церковными канонами» (Материалы 1927 г., 2011, 338).

«Заместитель Патриаршего местоблюстителя и временный при нем Патриарший Священный Синод определением своим от 15 сентября 1927 года за № 79 постановили Преосвященному митрополиту Одесскому Никандру — быть митрополитом Туркестанским и Ташкентским», о чем владыке был послан указ, датированный 17 сентября 1927 г. (НА *Уз*. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 55. Л. 20). Руководствуясь исключительно соображениями о благе Церкви, митр. Никандр принял это назначение, несмотря на явное нарушение правил иерархии управления — ни один митрополит до него Ташкентскую кафедру не занимал: епархия была молодой, далекой и бедной. Свое согласие митр. Никандр объяснил так: «монашеским послушанием [я] принял новое свое назначение с лучшей епархии на худшую. С знаменитой кафедры — на малоизвестную» (Материалы 1927 г., 2011, 336). Далее в этом письме, которое можно рассматривать как своего рода речь при вступлении в управление епархией, следуют рассуждения о том, что «Высшая церковная власть видит, что полезнее для Церкви», о важности личного пребывания архиерея в епархии, о необходимости «трудиться в ней с напряжением всех сил духовных и телесных» (Материалы 1927 г., 2011, 338).

Митрополит Сергий в начале февраля 1928 г. с благодарностью писал владыке Никандру: «Все здесь [в Патриаршем Синоде] очень умилились Вашей готовностью принять на себя Туркестанскую епархию, пока Бог судит Вам проживать на ее территории. Я просто терял голову с Туркестанскими делами. Теперь, слава Богу, как будто эта болячка перестала беспокоить и ночью и днем» (НА *Уз*. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 63. Л. 57). Ради митр. Никандра статус Туркестанской епархии был повышен, и она стала именоваться Ташкентско-Туркестанской митрополией[2].

Вступив в управление епархией, митр. Никандр какое-то время не мог переехать в свой новый кафедральный город Ташкент. В письме от 27 июня 1928 г. митр. Сергий сообщил ему: «ввиду состоявшейся фактической легализации… Высшего Церковно-Административного органа — временного Патриаршего Священного Синода… Вы можете свободно прибыть в кафедральный город вверенной Вам епархии и вступить в отправление своих Архипастырских обязанностей. <…> По прибытии на место войти в надлежащие сношения с местной Гражданской властью на предмет организации Епархиального Управления на началах, изложенных в указе Патриаршего Священного Синода от 23-го мая с. г.» (НА Уз. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 35. Л. 62)[3].

В Ташкенте митр. Никандр встретился с митр. Арсением, с которым был дружен со времени их совместного тюремного заключения в Москве и следования в среднеазиатскую ссылку в 1924 г. Здесь же, в Ташкенте, не приняв очередного назначения митр. Сергия, работал и служил на покое владыка Лука. Любовь к нему ташкентской паствы была столь велика, что приезд митр. Никандра в Ташкент был встречен резко негативно. Сергиевский храм, остававшийся единственным в ведении староцерковного духовенства, стал местом выражения откровенной неприязни к новоназначенному архиерею и его ближайшему сотруднику прот. Михаилу

[2] Такое наименование встречается в Указе Заместителя Патриаршего местоблюстителя от 6 ноября 1929 г. (НА Уз. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 68. Л. 4).

[3] Есть документы, позволяющие предположить, что к июню 1928 г. митрополит Никандр какое-то время (с февраля?) уже жил в Ташкенте (НА Уз. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 53. Л. 1–12 об.; Д. 63. Л. 52).

Андрееву[4]. Конфликты в сергиевской общине угрожали самому ее существованию. Незадолго до назначения митр. Никандра власти устроили облаву на прихожан Сергиевского храма. 6 августа 1927 г. в подвал ГПУ было заключено около сорока человек. Через полтора месяца их стали выпускать, оставив в заключении девять членов церковного совета, в том числе старосту М. А. Маева. Заключенным было предъявлено обвинение по ст. 156, 157 и 159 УК УзССР («одурманивание масс религиозным культом для свержения Советской власти; принудительные сборы; расходы не по назначению»). 25 октября 1927 г. их выпустили, а 20 марта 1928 г. приговорили к трем годам высылки за пределы Средней Азии (ГАРФ. Ф. 8409. Оп. 1. Д. 246. С. 5–6). Таковы были обстоятельства, при которых вступил на Ташкентскую кафедру митр. Никандр.

В 1927 г. Туркестанская епархия простиралась на все области бывшего Туркестанского края: Сырдарьинскую, Семиреченскую, Ферганскую, Закаспийскую, Самаркандскую, а также на территорию бывших Бухарского и Хивинского эмиратов, включенных в состав среднеазиатских республик. Границы епархии оставались почти прежними — немногочисленные теперь приходы раскинулись на пространстве шести тысяч квадратных километров. В Средней Азии, где до 1930-х гг. сохранялось активное сопротивление коммунистам (басмаческое движение), где не хватало путей сообщения и средств связи, правящий архиерей, находясь под надзором ГПУ, не мог свободно объезжать свои церкви. В деле организации и сохранения приходов, в деле грамотного противостояния обновленцам ему приходилось надеяться только на помощь викариев. Тем не менее, к 1927 г. викарий в Туркестанской епархии был один — епископ Пишпекский Мелхиседек (Аверченко), окормлявший приходы Пишпекского округа Киргизской АССР (ныне Северная Киргизия). Остальные викариатства — Верненское/Алма-Атинское, Ашхабадское и Аулие-Атинское — не действовали. Особенно болезненным было отсутствие православного архиерея в Алма-Ате. Только приходы Сыр-Дарьинского, Кзыл-Ординского и Кара-Калпакского округов Казакской АССР (ныне Казахстан и Узбекистан) были в ведении туркестанских архиереев. Приходы г. Алма-Аты и Жетысуйской (быв. Семиреченской) губернии с 1918 г. оставались без канонического возглавления и к 1927 г. все, за редчайшим исключением, перешли в обновленчество.

Перед приходом митр. Никандра на Ташкентскую кафедру судьба пустующего Верненского викариатства была решена. 1 сентября 1927 года в Алма-Ату был назначен епископ Лев (Черепанов) с титулом Алма-Атинский и Семиреченский, а 12 октября 1927 года епископ Пишпекский Мелхиседек (Аверченко) стал викарием Алма-Атинского архиерея (ГА АО. Ф. 483. Оп. 2. Д. 41. Л. 44, 45). Таким образом, к концу 1927 г. Туркестанская епархия Патриаршей Церкви — Алма-Атинская и Туркестанская. Пишпекское викариатство было передано Алма-Атинскому архиерею, а два других так и оставались незанятыми, упоминания о них исчезают. Таким образом, к 1928 г. Туркестанская епархия, именуясь митрополией, стала унитарной, потеряв существенную (по числу прихожан) часть своей канонической территории — южный Казахстан и северную Киргизию.

Однако вопросами Алма-Атинской епархии митр. Никандр занимался и в дальнейшем. В 1929 г. на заседании зимней сессии Временного Патриаршего Синода митр. Никандр сообщил, что «Преосвященный Пишпекский Мелхиседек находится в пределах Туркестано-Ташкентской митрополии и уже долгое время отсутствует в своей епархии, почему митрополит Никандр полагал бы полезным… освободить последнего от управления Пишпекской кафедрой и назначить его в распоряжение Митрополита Туркестанского» (НА Уз. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 68. Л. 4). Определением за № 173 от 30 октября 1929 г. просьба эта была удовлетворена: викарий Алма-Атинской епархии был назначен в распоряжение Ташкентского архиерея. Вопросом Пишпекского

[4] Тема здесь освещается кратко, так как этот конфликт и обстоятельства его преодоления проанализированы подробно автором в другой статье: [Озмитель, 2020а].

викариатства митр. Никандр занимался потому, что Алма-Атинская кафедра в это время вновь пустовала. Летом 1929 г. еп. Лев (Черепанов) был арестован, а назначенный на его место 1 октября 1929 г. еп. Августин (Беляев) в управление вступить не смог из-за отказа в регистрации.

Поездка в Москву осенью 1929 г., о которой говорилось выше, была для митр. Никандра, скорее всего, первой с момента вступления на кафедру. Получив право перемещения по стране, митр. Никандр 30 сентября 1931 г. стал постоянным членом Синода, и поездки в Москву для решения общецерковных вопросов стали регулярными. В октябре 1932 г. он участвовал в хиротонии Иоанникия (Попова) во епископа Камышинского Саратовского викария (ЖМП, 1932, 8).

В своей епархии митр. Никандр занимался вопросами восстановления епархиального управления и организации приходской жизни, заботился о духовенстве, церковном пении, противодействовал обновленчеству.

Полтора года потребовалось для того, чтобы староцерковная община Ташкента признала митр. Никандра своим архиереем. В Сергиевском кафедральном соборе ему агрессивно противостояли фанатичные почитатели владыки Луки, пассивно — некоторые члены приходского совета и клира. В конфликт были втянуты духовные чада прот. Михаила Андреева, враждовавшего с еп. Лукой, а также члены приходского совета Успенского храма в пригородном поселке Куйлюк. И все-таки именно здесь, «на Куйлюке», 9 июня 1929 г. состоялось богослужение, ознаменовавшее примирение еп. Луки, прот. Михаила (Андреева) и их «партий». Прекратились скандальные инциденты с публичным оскорблением духовенства, затихли будоражившие «партию лукинистов» слухи о незаконном смещении еп. Луки и необходимости его возвращения на Ташкентскую кафедру. Нет никаких сведений о прещениях в отношении недовольных клириков и мирян — преодолевая раздор, митр. Никандр применял только мирные средства. К еп. Луке он обращался уважительно, терпеливо дожидаясь момента, когда взаимоотношения между правящим и напокойным архиереями войдут в каноническое русло. Протоиерей Михаил Андреев жаловался митр. Сергию, что владыка Никандр «в своей пассивной простоте думает все превозмочь временем и благородством» (НА Уз. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 65. Л. 8). Но именно благодаря благородному тактичному обращению и неспешным действиям владыка Никандр сумел погасить ташкентский конфликт и укрепил свой авторитет.

Менее напряженными, но не более простыми были отношения митр. Никандра с последователями еп. Андрея (Ухтомского), роль которого в истории Туркестанской епархии в ранний советский период была весьма значима. В 1923–1928 гг. еп. Андрей с небольшими перерывами находился в ссылках в Теджене, Ташкенте, Пенджикенте, Ашхабаде и Кзыл-Орде. Совершая в Средней Азии тайные постриги и хиротонии, он создавал автокефальную иерархию не только для своей уфимской, но и для туркестанской паствы. Среди его ставленников были епископы Лука (Войно-Ясенецкий) и Мелхиседек (Аверченко), которые, подтвердив свои негласные хиротонии в Москве, вышли на открытое служение. Но сам еп. Андрей и его ставленник архим. Вениамин (Троицкий) выбрали другой путь. 10 сентября 1925 г. еп. Андрей совершил в Ашхабаде демонстративную акцию «примирения» со старообрядцами-беглопоповцами и стал резко критиковать местную и высшую церковную власть. Архимандрит Вениамин рассылал послания, которые, как писал прот. Михаил Андреев, «обновленцы широко использовали для агитации против нас [староцерковников], а безбожники для издевательства в газетах» (НА Уз. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 38. Л. 7 об.). Попав под запрет еп. Луки, архим. Вениамин продолжал совершать богослужения в Туркмении, а с начала 1927 г. — в пригороде Ташкента. К нему из кафедрального Сергиевского храма уходили те, кто был недоволен нестроениями в староцерковной общине, а затем и те, кто не принял новой церковной политики митр. Сергия.

Описание общины архим. Вениамина сохранилось в воспоминаниях Н. Ю. Фиолетовой, супруги профессора церковного права Н. Н. Фиолетова. «Наибольшее впечатление оставила на нас встреча и знакомство с архимандритом Вениамином (Троицким).

<…> Он поселился за городом, сняв на Никольском шоссе (с. Никольское, ныне в черте Ташкента. — *Е. О.*) небольшой домик. <…> В скором времени молельня перестала вмещать всех желающих присутствовать на богослужении. <…> Молодежь, которая бывала у нас, перекочевала из Сергиевского храма в общину Вениамина. Вениамин много с ней возился, беседовал, вразумлял, поучал» (Фиолетова, 1992, 69–70). Среди *перекочевавших* были и иподиаконы митр. Никандра, которые до этого посещали нелегальный христианский кружок Н. Н. Фиолетова для систематического изучения богословских наук. Иподиакон Юрий Панкратов стал духовным чадом архим. Вениамина и последовал за ним в Мелкесс (Фиолетова, 1992, 71).

В начале 1928 г. из Мерва (Туркмения) писали, что настоятель местной зарегистрированной общины священник Григорий Петрович поддерживает архим. Вениамина и сообщает о его готовящейся хиротонии. Автор письма спрашивал у митр. Никандра: «Имеет ли общение церковное и молитвенное с Вами иеромонах Вениамин именующий себя архимандритом? — Правда ли, что в ближайшее время Вы готовитесь преподать означенному Вениамину хиротонию во Епископа? <…> А то может случиться, что в один из скверных для нас дней мы, Мервская община, можем очутиться в лоне древле-старообрядческой паствы» (НА Уз. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 63. Л. 52–52 об.).

На письмо из Мерва владыка Никандр отвечал 20 февраля 1928 г.: «слух о молитвенном общении моем с Вениамином и о его предстоящей хиротонии во епископа [является] ложью, вымышленною, вероятно самим Вениамином, чтобы поддержать свой авторитет среди почитателей его, которые все более и более уменьшаются [в] количестве, переходя в сергиевский приход» (НА Уз. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 63. Л. 52). Ошибочными, скорее всего, были и слова о поддержке архим. Вениамина свящ. Григорием Петровичем, так как в том же году он был возведен в сан протоиерея, а в 1930 г. — награжден наперсным крестом, получив от архиерея самую высокую оценку своих трудов (об этом ниже). Тем не менее, в августе 1928 г. Вениамин (Троицкий) приезжал окормлять свои туркестанские общины уже в качестве архиерея — Бирским викарием автономной Уфимской епархии «андреевского течения» [Зимина, 2005, 332]. В конце 1928 г., если верить докладу обновленческого функционера Левицкого, «нигде не виданная община Вениамина» в с. Никольском еще существовала: отслужив здесь несколько служб, архим. Вениамин уехал с сестрами в Кзыл-Орду к еп. Андрею, оставив в Никольском несколько прихожанок с иеромонахом Аристархом (НА Уз. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 90. Л. 2 об.).

Влияние идей еп. Андрея на верующих Средней Азии уменьшалось по мере того, как укреплялся авторитет митр. Никандра и происходило умиротворение прихожан ташкентского Сергиевского храма.

Насколько широко распространились в других приходах епархии оппозиционные митр. Никандру настроения, судить трудно. Скорее всего, те, кто проживал в отдалении от Ташкента и других крупных городов, в этих конфликтах участия не принимали. После первой волны советских гонений на Церковь, которая пошла на спад в 1923 г., у православных появилась надежда на восстановление нормальной церковной жизни. Немногие, в основном монашествующие и ссыльные архиереи, собирались на тайные богослужения, но остальным представлялось важным сохранить храмы и регулярное богослужение, организовать правильную приходскую жизнь, которая без легализации в Советском Союзе была невозможна. Но духовенству и прихожанам, дезориентированным противоречивыми заявлениями и поступками туркестанских архиереев, слухами и пропагандой обновленцев, трудно было сделать выбор, в рамках какой юрисдикции оформлять легализацию. Всем тогда в России непросто было найти каноническое духовенство, но особенно трудно это было сделать в Средней Азии, вдали от столиц и духовных центров, в окружении множества ссыльных священнослужителей самых разных взглядов и направлений. В г. Аулие-Ата (ныне г. Тараз в Казахстане) в конце 1920-х гг. проживали в ссылке митр. Иосиф (Петровых), архиеп. Феодор (Поздеевский), другие православные священнослужители; здесь же прошел съезд обновленческого духовенства, постановивший организовать

Сырдарьинскую епархию. А Наталье Сиваковой[5] ради местной тихоновской общины пришлось совершить долгую поездку в Киев, чтобы привезти книги, иконы и получить духовный совет у схиархиеп. Антония (Абашидзе), бывшего до 1912 г. туркестанским архиереем [Воронцов, 2018, 26]. Из устных рассказов ташкентских старожилов известно, что в 1920-х гг. в Киев к схиархиеп. Антонию за разъяснением духовных вопросов обращалась также семья Григория Тремсина, бывшего старостой храма в пос. Куйлюк, и другие верующие Ташкента.

Когда с назначением митр. Никандра управление Туркестанской епархией было налажено, то с просьбами о помощи в организации легальной церковной жизни, о разрешении приходских конфликтов и вопросов о легитимности тех или иных священнослужителей верующие стали обращаться в Ташкент. В ответ на просьбы прихожан митр. Никандр сделал ряд назначений. Иеромонах Александр (Неграмотнов) в 1928 г. был определен к церкви с. Алексеевское Ошского окр. Киргизской АССР. В том же году протоиерей из Челябинской епархии Лев Васильев был назначен к кладбищенской церкви г. Ашхабада. Московские иеромонахи Рувим (Цыганков) и Киприан (Нелидов), проживавшие в Кзыл-Орде со своим духовным отцом еп. Варнавой (Беляевым), были назначены в Каракалпакию: иером. Рувим — в 1928 г. в Турткуль, а будущий прпмч. Киприан — в 1930 г. на станцию Аральское Море и/или в аральский поселок Муйнак (НА Уз Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 71. Л. 3 об.).

Назначая священнослужителей, митр. Никандр действовал очень обстоятельно. О стиле и методах его руководства можно составить представление по делу о назначении священника для общины на станции Туркестан и соседнего села Борисовка Сырдарьинского округа. Староста этой общины Агафия Александровна Терлова строила молитвенный дом взамен изъятой кладбищенской церкви. В мае 1928 г. в город Туркестан был направлен прот. Михаил Андреев, который составил подробную справку о проживавших там ссыльных: прот. Самуиле Очаповском, священниках Ардалионе Попове и Иакове Сердюкове, оптинском монахе Кирилле и регенте Стефане Наливайко (НА Уз. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 87. Л. 3-3 об.). Из этого документа видно, что, подыскивая кандидатуру, владыка интересовался не только способностями, но и здоровьем, материальным положением ссыльных священнослужителей и их семей.

Труды Агафии Терловой[6] увенчались успехом: приход на станции Туркестан был зарегистрирован. Такие инициативные миряне, как Наталья Сивакова, Агафия Терлова, Григорий Тремсин, с радостью встретили появление авторитетного, строго православного законного Ташкентского архиерея. Несмотря на все политические и административные преобразования второй половины 1920–1930-х гг., духовным центром для верующих бывшего Туркестанского края оставался Ташкент, и только ташкентский архиерей в то время мог восстановить и укрепить нити, связующие воедино староцерковные приходы епархии.

Для легализации приходских общин митр. Никандр сумел использовать краткие передышки в серии атак государства на Церковь. Такая передышка была дана во второй половине 1927 г. после издания митр. Сергием «Декларации» о полной лояльности советской власти. Следующая передышка — в 1930 г., для того чтобы снизить недовольство народа, нараставшее из-за слишком быстрых темпов коллективизации, непосредственно связанной с закрытием церквей. Количество зарегистрированных в этот период православных приходов Туркестанской епархии увеличилось с 33 в 1928 г. до 41 в 1931 г.[7]

Рост числа приходов был заметным, но недолгим — уже в конце 1930 г. храмы стали закрывать. А ликвидация храма нередко заканчивалась и распадом церковной

[5] Наталия Лукьяновна Сивакова была приговорена к расстрелу 31 января 1938 г.; причислена к лику святых в сонме новомучеников и исповедников Русской Православной Церкви.

[6] Агафия Александровна Терлова, «главная деятельница православия в Туркестане», как она названа в справке прот. Михаила, была приговорена к расстрелу 28 ноября 1937 г.

[7] Подробно о численности туркестанских приходов, их расположении и финансовом состоянии см. другую статью автора: [Озмитель, 2020б].

общины. 5 декабря 1930 г. митр. Никандр докладывал митр. Сергию: «29 ноября с[его] г[ода] Сергиевский в г. Ташкенте храм закрыт, и так как он был в Ташкенте единственным для староцерковников, для епархиального архиерея служил кафедральным собором, то прихожане его, по количеству очень многочисленные в полумиллионном городе, оказались в исключительном затруднении. <…> А между тем необходимость закрытия храма и причина, вызвавшая его, остается неизвестной для общины, которая посему пребывает в уверенности, что с ее стороны не было никаких нарушений заключенного с ней договора на пользование храмовым зданием, чтобы расторгнули этот договор и лишили ее, единственную и многочисленную староцерковническую религиозную общину в Ташкенте с полумиллионным населением, в то время как обновленческим общинам предоставляется в пользование 5 храмов, обращающие по сем общее внимание отсутствием в них богомольцев при совершении богослужения. Было бы вполне естественно один из них, более или менее вместительный, передать староцерковникам, о чем неоднократно возбуждались ходатайства со стороны последних» (НА Уз. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 76. Л. 104–105). О закрытии храма по постановлению правительства владыка узнал 21 ноября в секретном отделе ОГПУ по Средней Азии. Как он сам сообщал в процитированном выше рапорте, начальник секретного отдела по церковным делам предложил, «считаясь с закрытием храма как окончательно свершившимся фактом, возбудить ходатайство о разрешении двух-трех молитвенных домов» (НА Уз. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 76. Л. 104). Получив в пользование только часовню Богородичной иконы «Всех скорбящих Радость» на кладбище по улице Боткина, Сергиевская «староцерковническая религиозная община» была переименована в Скорбященскую. Клир кафедрального собора переместился в кладбищенскую часовню, которая была приспособлена под алтарь, а прихожанам во время богослужения приходилось стоять снаружи на тропинках среди могил.

Настоятелем Скорбященской церкви стал прот. Александр Щербов. Кроме него и прот. Михаила Андреева ближайшими помощниками митр. Никандра в Ташкенте были протоиереи Петр Тихов и Димитрий Морозов. Представляя в 1930 г. к награде митрою прот. Петра Тихова, владыка характеризовал его так: «многополезный… в делах по управлению ташкентской епархией, усердно исполняющий возложенные на него поручения епархиального архиерея по делам духовного следствия, проповедничества, духовничества» (НА Уз. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 45. Л. 108 об.). Протоиерей Александр Щербов помогал архиерею в решении бытовых вопросов, а прот. Димитрий Морозов — при обучении народа церковному пению, при введении общецерковного пения за богослужением в храмах епархии (НА Уз. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 45. Л. 108 об.). За обычным, казалось бы, перечнем заслуг прот. Димитрия стоит многое. В то время введение общецерковного пения означало, что, вопреки противодействию властей, митр. Никандру удавалось на некоторых приходах наладить внебогослужебные занятия пением и проводить общеепархиальные мероприятия.

Церковное пение митр. Никандр очень любил и придавал народным церковным хорам большое воспитательное и просветительское значение. Находясь на Вятской кафедре, он составил и издал для способствования общенардному пению сборник в трех выпусках с пояснениями и постраничными комментариями («Слово жизни в богослужебных песнопениях Православной Церкви, избранных для общенародного пения» Изд-е 1. СПб. 1914; Изд-е 2. Вятка, 1917). В Ташкенте митр. Никандр также занимался гимнографией. В 1928 г. он отправил в Синод два акафиста — прп. Сергию Радонежскому и св. Иоанну Крестителю — с просьбою благословить их как «представляющие большую легкость и вразумительность по изложению для чтения и всенародного пения к употреблению при богослужении» (НА Уз. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 45. Л. 20). 19 сентября 1928 г. Синод благословил их к местному употреблению. Условий для издания духовной литературы не было никаких, и несколько экземпляров акафистов были напечатаны в тетрадях ученического формата на тонкой голубоватой бумаге. Такую брошюру в конце 1920-х видел митр. Мануил (Лемешевский) у митр. Сергия

(Страгородского), отзыв которого он вспоминал через много лет, в 1957 г.: «Приходится радоваться за живую богословскую мысль, не покидающую членов Русской Православной Церкви. На днях из далекой Азии получил акафист преподобному Сергию, составленный Владыкой Никандром. Я просмотрел этот акафист. По размерам своим он значительно короче старого, язык его ясный церковно-славянский, неудобопонимаемых оборотов и слов не встречается. Вообще, акафист производит очень хорошее впечатление и радует душу человека» (Письма к свт. Афанасию, 2013, 594).

Самым главным в деятельности любого туркестанского архиерея в это время было реагирование на вызов обновленчества, которое в Средней Азии было особенно распространено. О методах противодействия раскольникам митр. Никандра известно из документов за авторством активистов обновленческой Среднеазиатской митрополии. В фонде митр. Никандра таких документов немало. Видимо, он собирал информацию из «лагеря противника» — кто-то составлял для него конспекты и/или снимал копии с докладов и донесений.

Один из таких документов — обрывочный конспект доклада, сделанного на обновленческом съезде в конце 1928 г. обновленческим функционером Стефаном Левицким. Доклад этот, целью которого было «дать отчет о методах тихоновщины», при всей его тенденциозности, все-таки помогает составить представление о том, как туркестанское духовенство ограждало свою паству от вреда, приносимого раскольниками. По словам Левицкого, «Никандр… взял иной курс в борьбе с обновленцами, и уже не говорит, что мы еретики, и даже тем, которые признаются, что бывают у нас в храмах, Никандр отвечает: „Бог с Вами, ходите, но смотрите, не исповедуйтесь и не причащайтесь у них“» (НА Уз. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 90. Л. 2). В Самарканде, согласно этому же источнику, уклонившихся православных владыка увещевал более резко и «внес смуту, называя нас еретиками, а иконы не иконы, а картины». Там же: «9–10 июня митрополит Никандр поехал в Коканд с целью примириться с обновленцами, вел себя очень корректно, нас не задевал, но его манера служить и проповедовать не произвела впечатления, и агитация не удалась, заманив немного» (НА Уз. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 90. Л. 3). Остальные заявления Левицкого касаются туркестанского староцерковного духовенства вообще: «священники и миряне принимают все меры, чтобы вылить всю грязь на нас», «приемы тихоновщины против нас самые низкие», «угрожают чуть не отлучением», спрашивая мирян на исповеди, «ходил ли к обновленцам». На фоне этих обвинений митр. Никандр в обращении с раскольниками и колеблющимися православными в описании Левицкого представлен сдержанным, вежливым, но вместе с тем и совершенно непреклонным и бескомпромиссным. Владыка не называл еретиками тех, кто этого не заслуживал, — в Туркестанской епархии было много полуобновленцев, которые сохраняли юлианский календарь, церковнославянский язык богослужения, неодобрительно относились к женатому епископату и требовали верности канонам, осуждая Сибирскую «Живую церковь» за радикальные реформы.

Деятельными помощниками митр. Никандра в борьбе с обновленчеством были никогда не уклонявшиеся от Патриаршей Церкви уже упоминавшиеся выше туркестанские и ссыльные священники Димитрий Морозов, Петр Тихов, Григорий Петрович, иеромонахи Рувим (Цыганков), Киприан (Нелидов), Александр (Неграмотнов), а также многие другие. Представляя в 1930 г. священников к наградам, митр. Никандр особо отмечал их заслуги в противодействии расколу: протоиерей Георгиевской церкви г. Самарканда Гордий Штурбабин «был на миссионерских курсах при Казанской Духовной Академии, по с[ему] усердный проповедник, ревностный борец за православие против „Живой Церкви“. <…> [Протоиерей Григорий Петрович] в последние годы своей духовной службы заявил себя борцом против обновленчества: в г. Мерве, благодаря ревности о. Петровича о православии, нет ни одной обновленческой общины, приходской храм благоукрашен, приходская община — примерная по единению с своим приходским пастырем. <…> [Протоиерей Димитрий Морозов] в сан протоиерея возведен Патриархом Тихоном в 1925 г. во внимание к общественной

деятельности его в Ташкентской епархии, не имевшей ни епископа, ни епархиального управления и сильно подвергавшейся агитации живоцерковнического раскола» (НА Уз. Ф. Р-429. Оп. 1. Д. 45. Л. 108 об.).

Для противодействия обновленчеству митр. Никандр вел с представителями власти переговоры о возвращении церквей, давал обстоятельные ответы прихожанам, смущенным бесчинствами раскольников и самосвятов, разрешал целый ряд рутинных тогда вопросов о второбрачных священниках, о возвращении из раскола клириков и мирян. Большое значение в укреплении православия имели его поездки по епархии: есть сведения о визитах митр. Никандра в Куйлюк, Самарканд, Коканд, Высокое.

Владыке Никандру удалось вывести Туркестанскую епархию из кризиса, укрепить церковную дисциплину, наладить епархиальное делопроизводство, сохранять, насколько возможно было, храмы и приходскую жизнь. Он честно служил православию в Средней Азии до самой своей смерти. 3 марта 1933 г. он скончался в Ташкенте, отпевание совершил митр. Арсений. Не замеченная историками, деятельность сдержанного, скромного, терпеливого митр. Никандра не исчезла из памяти верующих Средней Азии. Господь устроил его могилу за алтарем Скорбященской церкви рядом с могилами двух других замечательных среднеазиатских архиереев — митр. Арсения (Стадницкого) и архиеп. Гавриила (Огородникова). Место это почитается верующими — оно стало главной святыней не только Боткинского кладбища, но и всего Ташкента.

Источники и литература

Источники

1. ГА АО — Государственный архив Алматинской обл. Ф. 483.
2. ГАРФ — Государственный Федеральный архив Российской Федерации. Ф. 8409 (Фонд Е. П. Пешковой. Помощь политическим заключенным).
3. ЖМП (1932) — Журнал Московской Патриархии. М., 1932. № 7–8.
4. Журнал (1913) — Отдых христианина. Ежемесячный религиозно-назидательный журнал. 1913. № 17–18.
5. Записка (2011) — «Забота о братском посещении арестованных» [Вст. статья, коммент. и публ. Н. А. Кривошеевой. Записка епископа Вятского и Глазовского Никандра (Феноменова) о находящихся в заключении священнослужителях 30 декабря 1918 г.] // Вестник ПСТГУ. Сер. II. 2011. Вып. 3 (40). С. 72–79.
6. Материалы 1927 г. (2011) — Алчущие правды: материалы церковной полемики 1927 года / Сост., авт. вступ. статья свящ. А. Мазырина и О. В. Косик. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011.
7. НА Уз — Национальный архив Узбекистана. Ф. Р-429 (Фонд митрополита Никандра).
8. Письма к свт. Афанасию (2013) — Письма разных лиц к святителю Афанасию (Сахарову) / Вст. статья, примеч., подгот. текста О. В. Косик. Кн. 1: А–Н. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
9. Письма Шика (2016) — Непридуманные судьбы на фоне ушедшего века. Письма М. В. Шика (свящ. Михаила) и Н. Д. Шаховской-Шик. М.: Преображение, 2016. Т. 2.
10. Фиолетова (1992) — *Фиолетова Н. Ю.* История одной жизни // Минувшее: Исторический альманах. М., 1992. Вып. 9. С. 7–105.

Литература

11. Владимир Иким (2011) — *Владимир (Иким), митр.* По стопам апостола Фомы. Христианство в Центральной Азии. М.: М–Сканрус, 2011.
12. Воронцов (2018) — *Воронцов, В., свящ.* «Была у архиереев по церковному делу, но контрреволюционной работы не вела…» Материалы к жизнеописанию святой мученицы Наталии Сиваковой и пострадавшего с ней церковного старосты Константина Конькова // Свет Православия в Казахстане. 2018. № 1–2 (март). С. 24–30.

13. Зимина (2005) — *Зимина Н. П.* Викарии Уфимской епархии 1920-х годов: священномученик Вениамин (Троицкий; 1901–1937) // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ: Материалы 2004 г. М.: ПСТГУ, 2005. С. 332–349.

14. Лука Войно-Ясенецкий (1998) — *Лука (Войно-Ясенецкий В. Ф., архиеп.)* «Я полюбил страдание…»: Автобиография. М.: Изд-во им. Святителя Игнатия Ставропольского. М., 1998.

15. Озмитель (2020а) — *Озмитель Е. Е.* Архиерей-послушник для Туркестанской епархии (к вопросу о назначении митрополита Никандра (Феноменова) на Ташкентскую кафедру в 1927 году) // Вестник ПСТГУ. Сер.: II. 2020. Вып. 97. С. 137–156. DOI: 10.15382/sturII202097.

16. Озмитель (2020б) — *Озмитель Е. Е.* Туркестанская епархия при митрополите Никандре (Феноменове) (1927–1933 гг.) // XXX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 111–118.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

М. А. Дроздова

Православное храмостроительство и ремонтно-восстановительные работы в первые послевоенные годы как фактор религиозности населения (по материалам Псковской области)

УДК 94(470.25)(093)+271.2-523
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_355

Аннотация: На основе анализа архивных материалов в исследовании раскрывается процесс восстановления православных церквей в первые послевоенные годы на территории Псковской области, прослеживаются источники финансирования и характер проводимых ремонтно-восстановительных работ. Подчеркивается стремление верующих к сохранению и восстановлению разрушенных в годы Великой Отечественной войны храмов. Наиболее интенсивно шло восстановление единственного на Северо-Западе Псково-Печерского монастыря. Восстановление и строительство церквей в условиях советской действительности являлось проявлением «потепления» государственно-конфессиональных отношений. Со второй половины 1948 г. в условиях усиления регламентации государственно-конфессиональных отношений численность действующих храмов стала уменьшаться, а невыполнение ремонтно-восстановительных работ являлось одной из причин закрытия церквей и утраты их зданий.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Советская власть, Псковская епархия, Псково-Печерский монастырь, храмостроительство, государственно-конфессиональные отношения, «религиозное возрождение», митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий (Чуков), уполномоченный А. И. Лузин.

Об авторе: **Марина Анатольевна Дроздова**
Кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной истории Псковского государственного университета.
E-mail: drozdova-ma2011@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0483-0004

Для цитирования: Дроздова М. А. Православное храмостроительство и ремонтно-восстановительные работы в первые послевоенные годы как фактор религиозности населения (по материалам Псковской области) // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 355–367.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Marina A. Drozdova

Construction of Orthodox Churches and Their Restoration in the First Postwar Years as an Entity of the Population's Religious Beliefs (Based on the Example of the Pskov Region)

UDK 94(470.25)(093)+271.2-523
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_355

Abstract: Based on the analysis of archival materials, the study reveals the process of restoration of Orthodox churches in the first post-war years on the territory of the Pskov region, traces the sources of funding and the nature of the ongoing repair and restoration work. The desire of believers to preserve and restore churches destroyed during the Great Patriotic War is emphasized. The restoration of the Pskov-Caves Monastery, the only one in the North-West, was proceeding most intensively. The restoration and construction of churches in the conditions of Soviet reality was a manifestation of the "warming" of state-confessional relations. Since the second half of 1948, in the context of increased regulation of state-confessional relations, the number of operating churches began to decrease, and the failure to carry out repair and restoration work was one of the reasons for the closure of churches and the loss of their buildings.

Keywords: Russian Orthodox Church, Soviet Regime, Pskov diocese, Pskov Caves Monastery, construction of churches, the relations between the church and the state, "religious Renaissance", Metropolitan of Leningrad and Novgorod Gregory (Chukov).

About the author: **Marina Anatolyevna Drozdova**
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Russian History, Pskov State University.
E-mail: drozdova-ma2011@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0483-0004

For citation: Drozdova M. A. Construction of Orthodox Churches and Their Restoration in the First Postwar Years as an Entity of the Population's Religious Beliefs (Based on the Example of the Pskov Region). *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 355–367.

После окончания Великой Отечественной войны важнейшей задачей, стоящей перед священноначалием Русской Православной Церкви, в том числе перед митрополитом Ленинградским и Новгородским Григорием (Чуковым), в ведении которого находилась Псковская епархия, стало проведение ремонтно-восстановительных работ в действующих православных храмах. В результате военных действий в годы Великой Отечественной войны значительно пострадали многочисленные храмы Псковской области. Как следует из Отчета Псковской епархии за 1948 г., из 99 действующих храмов 27 требовали капитального ремонта, в том числе церкви, расположенные в селах Верхний Мост и Славковичи Славковского района, Толбицы Псковского района, Красные Горки Дедовичского района, Белое и Заклинье Дновского района, а также церкви Гдовского, Лядского и Полновского районов. (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 27. Л. 6, 21).

В отчетах уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР по Псковской области А. И. Лузина, одним из направлений деятельности которого было обследование церквей, также сообщалось о том, что капитального ремонта требовали все церкви Палкинского, Дновского, Дедовичского, Порховского, Славковского, Карамышевского районов за исключением церквей, находящихся в районных центрах (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 28, 30 об.).

Ремонтно-восстановительные работы в действующих православных храмах в первые послевоенные годы осуществлялись за счет самих церквей: на добровольные пожертвования прихожан. Проведение ремонта во многом зависело от активности церковной двадцатки. Так, например, после посещения Никольской церкви на острове Залита в 1952 г. А. И. Лузин отмечал, что «церковное здание систематически ремонтируется, причем верующие своим трудовым участием помогают в производстве ремонта. Для священника построен дом. Приход состоит из жителей-рыбаков трех островов. В 1948–1949 гг. часть из них переселены в Калининградскую область и на остров Сахалин. Переселенцы до сих пор оказывают денежную помощь церкви, так, например, в этом году на ремонт церкви, проживающие в Калининградской области, прислали свыше трех тысяч рублей. <…> Большим праздником у них считается „Николин день“, в честь которого верующие отремонтировали часовню, находящуюся в 50 м от церкви. <…> Мною выяснено, что церковная община несет все расходы, связанные с содержанием здания /налоги, внешний ремонт/». (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 41. Л. 45–47). Кроме того, по просьбе верующих острова Залита уполномоченный А. И. Лузин дал распоряжение освободить вторую половину Никольской церкви, занятую под склад сетеснастей моторно-рыболовецкой станции и рыболовецкого колхоза.

В некоторых храмах Псковской области проводились специальные сборы среди прихожан на ремонт храмов. Так, например, в Михаило-Архангельской церкви села Курган Александра Невского Середкинского района было собрано 2528 руб. Имел место случай братской помощи церквей друг другу: Духовская церковь села Толбицы Псковского района получила дотацию на ведение ремонтных работ от Никольской церкви села Любятово — 2000 руб., и от Казанской церкви г. Пскова — 3000 рублей (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 42. Л. 8). Срочные работы осуществлялись силами самих прихожан и настоятелей. Например, в 1953 г. в селе Смолино-Палкино Островского района настоятель свящ. Евлампий Рясенский своими руками с помощью старосты произвел необходимый ремонт в храме на сумму 5000 рублей (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 46. Л. 56).

Однако в связи с малой доходностью церквей средств на проведение ремонтных работ не хватало, и поддержку оказывало Ленинградское Епархиальное управление. В отчете Псковской епархии за 1950 г. отмечалось, что «в каждом случае возбуждения ходатайства о материальной помощи из епархиальных средств, строительным комитетом митрополии проверялась необходимость намеченного ремонта путем выезда на место епархиального архитектора, выяснялось наличие денежных средств в храме, где требовался ремонт и перспективы его в этом отношении на будущее;

определялась первоочередность ремонтных работ» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 36. Л. 7). Вынесенное строительным комитетом постановление о выдаче ссуды утверждалось митрополитом. Главное внимание обращалось на ремонт в церквях кровли. Для оказания технической помощи в некоторые приходы епархии митрополит направлял епархиального архитектора А. М. Казанского. В 1950 г. из средств Ленинградской митрополии были выданы ссуды церквям: села Виделебье Карамышевского района (8000 руб.), села Славковичи Славковского района (8000 руб.), села Рвы Дновского района (10000 руб.), села Камно Псковского района (14000 руб.); в 1951 г. — села Верхний Мост Славковского района (10000 руб.); села Знахлицы Псковского района (3000 руб.), села Болчино Дедовичского района (1000 руб.), г. Ст. Изборск Печорского района (3500 руб.) и др. Всего — 47500 руб. (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 36. Л. 7; Д. 39. Л. 6). В 1952 г. дотации от Епархиального управления были выданы следующим церквям: Покровской села Павы Павского района (5000 руб.), Покровской села Боротно Павского района (5000 руб.), Успенской села Гагрино Плюсского района (1000 руб.). (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 42. Л. 8).

Тем не менее, отдельные храмы Псковской епархии требовали проведения значительных капитальных работ. В отчете Псковской епархии за 1953 г. отмечалось, что «в селе Верхний Мост богослужение совершается в притворе на жертвеннике, главный же придел храма в честь иконы Знамения Божией Матери находится в угрожающем состоянии, ибо потолочное перекрытие сгнило и грозит обвалом». В капитальном ремонте нуждались храмы в Крапивне, Дубягах, Гвоздне Гдовского благочиния; в селах Бельское Устье и Красные Горки Дновского благочиния (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 46. Л. 55). В связи с этим митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий (Чуков) дал распоряжение строительному комитету «немедленно выяснить необходимые ремонтные работы и прийти на помощь в этих ремонтах из средств епархии» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 46. Л. 56). Ленинградским епархиальным управлением была оказана денежная помощь маломощным храмам Псковской епархии для проведения ремонтов в сумме 102153 руб. 50 коп. (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 46. Л. 56). Всего в 1953 г. был произведен ремонт в храмах на общую сумму 448758 руб. (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 46. Л. 57).

Отчеты Псковской епархии отражают характер и стоимость проводимых ремонтных работ. Так, например, в 1950 г. в Никольской церкви села Виделебье Карамышевского района «произведен ремонт железной крыши церкви и покрытия колокольни. Произведена окраска масляной краской крыши и трех куполов»; в Успенской церкви села Славковичи Славковского района «отремонтирована железная кровля. <…> Произведена окраска купольного креста серебряной пудрой, обивка восьмерика купола кровельным железом и окраска кровли масляными красками»; в Никольской церкви села Рвы Дновского района «реставрирована стенная живопись. Окрашены масляной краской стены и потолки и клеевой краской купол храма и др. работы»; в Михаило-Архангельской церкви г. Дно «реставрировано шесть икон. Вновь написана икона Спасителя при входе в храм. Весь храм внутри покрашен масляными красками. Установлен иконостас в приделе св. мучеников Флора и Лавра. Крыша церкви и колокольни перекрыта новым железом и окрашена»; в Никольской церкви села Любятово Псковского района «восстановлен шпиль над колокольней. Окрашены масляными красками шпиль колокольни и два купола»; в Борисо-Глебской церкви села Вышгородок Пыталовского района «отремонтирован купол, оштукатурены и побелены стены, промыты стенные иконы, отремонтирован частично иконостас». Общая стоимость ремонтно-восстановительных работ отдельных храмов Псковской области, произведенных на средства верующих и дотации Московской и Ленинградской епархий, представлена в составленной автором Таблице 1 в конце статьи. (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 31. Л. 4, 42; Д. 36. Л. 4–7, 43; Д. 39. Л. 4, 18; Д. 42. Л. 7, 34; Д. 46. Л. 56–57, 85; Д. 48. Л. 13–15, 51).

В первые послевоенные годы проводился ремонт прежде всего тех действующих церквей, которые состояли на учете Государственной инспекции по охране

памятников. Значительное внимание уделялось восстановлению единственного на Северо-Западе действующего Псково-Печерского монастыря. В течение июля-августа 1948 г. была восстановлена разрушенная от военных действий звонница Никольской церкви, отремонтированы Михайловский и Успенский соборы (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 47). С одобрения и благословения Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I (Симанского) Лазаревский корпус и домовая церковь при нем были приспособлены под богадельню для монашествующей братии. На строительство богадельни Патриархом от своего имени и от Троице-Сергиевской лавры было пожертвовано в 1948 г. 50000 руб.; в 1949 г. — 100000 руб. (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 27. Л. 67; Д. 31. Л. 45).

В 1950 г. под руководством наместника монастыря архим. Пимена (Извекова, впоследствии Патриарха Московского и всея Руси) была произведена полная реставрация в Сретенском и Никольском храмах, восстановлен Покровский храм, расположенный на втором этаже древнейшего Успенского собора и не действовавший в течение 40 лет (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 36. Л. 6). В 1952 г. был завершен ремонт Никольской и Благовещенской церквей, осуществлена замена крыши Михайловского собора; в 1953 г. — отремонтирован Успенский собор и главная звонница; покрашен купол Благовещенского храма; произведен ремонт крыши на Лазаревском корпусе и другие работы (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 46. Л. 84). На проведение ремонтных работ в 1952 г. Псково-Печерскому монастырю была предоставлена дотация от Патриарха в сумме 133000 руб. (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 42. Л. 33).

Под надзором Госинспекции охраны памятников в 1948 г. был проведен капитальный ремонт псковского Свято-Троицкого кафедрального собора; в 1950 г. был «восстановлен каркас и покрыт дюралем центральный купол Собора, поврежденный ураганом. <…> Оштукатурены и побелены семь контрфорсов и вход в Собор» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 36. Л. 4). На проведение данных работ из средств Московской Патриархии было выделено 50000 руб. (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 36. Л. 7). Кроме того, был выполнен ремонт отдельно стоящей колокольни и наружных стен храма. Ремонтные работы проводились и в других храмах, стоящих на учете Госинспекции охраны памятников, в том числе в Варлаамовской церкви г. Пскова, в церкви села Кобылье Городище Середкинского района, в Свято-Троицком соборе г. Острова. На совещании уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви 20 июля 1946 г. А. И. Лузин отмечал, что «Троицкий Собор [г. Острова] имеет активного настоятеля, серьезного священника, который серьезно подошел к ремонту собора и нашел весь материал, а мы также достали тонн двадцать извести и кубометров тридцать пять леса» (ЦГА СПб. Ф. Р-9324. Оп. 2. Д. 1. Л. 90).

К проведению ремонтно-восстановительных работ в действующих православных храмах привлекались рабочие, занятые по своей основной работе в реставрационных мастерских. Это стало поводом для обращения заведующего отделом по делам архитектуры к уполномоченному с просьбой воздействовать на настоятелей церквей, с тем чтобы уволить рабочих, которые, трудясь на ремонте церквей, устают и не выполняют норм выработки на местах основной занятости. Однако, в соответствии с советским законодательством, рабочие с нормированным рабочим днем имели право использовать свободное от работы время по своему усмотрению. (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 45. Л. 36).

В первые послевоенные годы ветхость церковного здания могла стать одной из причин для отклонения ходатайств верующих об открытии церквей. Ярким примером является судьба церкви в селе Верхолино Псковского района. В годы Великой Отечественной войны церковь значительно пострадала от военных действий. Как сообщал свящ. Сергей Донцов 17 мая 1945 г., «главный храм во имя пророка Божия Ильи имеет только стены, которые от взрыва дали трещины, нет крыши, потолка, окон, рам, дверей; уцелел иконостас, частично поломан, но икон нет, дверей как северных, так и южных нет. Второй храм во имя Крещения Господня тоже не имеет крыши, частично потолка нет, окон нет, уцелело четыре старых иконы и престол без облачения» (ГАПО. Ф. Р-903. Оп. 3. Д. 134. Л. 5).

После освобождения Пскова от немецко-фашистских захватчиков верующие, несмотря на то, что в 3 км от села Верхолино находилась действующая Свято-Духовская церковь в селе Толбицы Псковского района, собрали средства и отремонтировали Верхолинскую церковь и дом, принадлежащий священнику, который избрал ее местом службы, а в Толбицкой служил периодически. Так продолжалось до смерти священника в 1946 г. По требованию уполномоченного вновь назначенный священник должен был служить только в Толбицкой церкви. В связи с этим верующие села Верхолино неоднократно обращались к уполномоченному с просьбой сначала об открытии Верхолинской церкви, а затем о переводе общины из Толбицкой церкви в Верхолинскую, мотивируя это тем, что Верхолинская церковь никогда не закрывалась, всегда в ней проводилось богослужение, а Толбицкая была закрыта в 1936 г., а открыта в 1943 г. В заявлении на имя секретаря псковского обкома ВКП(б) верующие писали: «Наша церковь историческая и работала с момента ее построения, поэтому просим Вас уделить внимание на открытие нашей церкви» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 35. Л. 10). Однако решением облисполкома от 11 января 1950 г. в просьбе было отказано ввиду аварийного состояния церковного здания.

Уполномоченным также были отклонены: в 1946 г. заявление верующих Полянской церкви Пушкиногорского района, т. к. «указанная церковь сильно пострадала в период Отечественной войны и требует капитального ремонта» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 7. Л. 9); в 1948 г. — заявление верующих деревни Устье Псковского района, в связи с тем, что «церковь полуразрушена, находится в устье реки Великой, от которой в 4 км имеется действующая церковь в селе Толбицы» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 49). В целом, со второй половины 1948 г. вследствие охлаждения государственно-конфессиональных отношений произошло «резкое изменение в отношении к ходатайствам верующих, как в центре, так и на местах» [Шкаровский, 2010, 347].

Несвоевременное выполнение или отсутствие проведения ремонтных работ церковной общиной также могло стать основанием для закрытия храма. В частности, в 1950 г. рассматривался вопрос об исключении из числа действующих церкви в селе Заклинье Дновского района, поскольку в ней существовала угроза обвала потолка. Ремонт церкви был произведен за счет епархиальных средств, отпущенных митр. Григорием.

В 1951 г. в деревне Лосицы Лядского района созданная накануне праздника Пасхи комиссия, осмотрев церковное здание, нашла его в аварийном состоянии и поставила в известность церковную двадцатку о том, что «на основании акта обследования технического состояния здания церкви в деревне Лосицы… богослужение в вышеуказанном здании запрещается до проведения ремонта в целях предупреждения несчастных случаев» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 38. Л. 19). При этом уполномоченный ничего угрожающего не нашел. Тем не менее пасхальная служба, на которую собралось 400–500 верующих, пришедших за 10–15 км, была сорвана. Уже в сентябре церковный совет Лосицкой церкви Лядского района сообщил уполномоченному, что «ремонт церкви окончен 20.VIII-1951 г. Техник Лядского райисполкома осмотрел здание 3.IX-1951 г. и о принятии составил акт» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 38. Л. 26).

В первые послевоенные годы уполномоченному Совета по делам Русской Православной Церкви по Псковской области А. И. Лузину наряду с заявлениями об открытии церквей стали поступать заявления от верующих о восстановлении и строительстве новых церквей на месте сожженных немецкими захватчиками. Так, например, в годы Великой Отечественной войны значительно пострадала Вознесенская церковь села Верхние Овсищи Пыталовского района (середины XIX в.), от которой остались одни стены. Богослужения стали проводиться в бараке, построенном рядом с церковью. В 1946 г., принимая решение о восстановлении этого храма, уполномоченный подчеркивал, что «в Пыталовском районе проживают католики, костел находится в 9–10 км от села Верхние Овсищи (на территории Латвийской ССР), который также пострадал от военных действий, но уже восстановлен» (ГАПО. Ф. Р-1776.

Оп. 1. Д. 18. Л. 4–4 об.), т. е. церковь была восстановлена в связи с необходимостью укрепления православия на приграничной территории. После перевода общины во вновь построенную Вознесенскую церковь барак, который ранее использовался для богослужений, был разобран и увезен для рабочих торфоразработок. Поводом для такого решения послужило обращение к уполномоченному настоятеля церкви о. Павла Короткевича, который отмечал, что барак «находится рядом с церковью и местный директор школы хочет его использовать под клуб, что не совсем удобно и может оскорбить чувства верующих» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 18. Л. 40).

В 1944 г. верующие села Палицы Новосельского района обратились с просьбой о разрешении «постройки храма на старом фундаменте во имя св. великомученика Георгия, который сожгли немцы» (ЦГА СПб. Ф. Р-9324. Оп. 3. Д. 2. Л. 62). В связи с тем, что в Новосельском районе все церковные здания были взорваны и сожжены, верующим было разрешено восстановить сожженную немецкими захватчиками церковь (решением Совета по делам Русской Православной Церкви от 2 марта 1948 г.). В III квартале 1948 г. деревянная Георгиевская церковь в деревне Палицы Новосельского района была включена в списки действующих церквей. В отчете уполномоченный отмечал: «3 октября я выезжал на место и осмотрел ее. Внутри все сделано, имеется иконостас и иконы. В настоящее время заканчивается колокольня и купол» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 47). Значимая роль в восстановлении церкви принадлежала свящ. Илье Богданову, который «сумел построить церковь и дом для священника в течении 3-х месяцев и на все это затратил около 30 тыс. рублей. Днем колхозники были на полевых работах, а ночью приходили строить церковь, получилось вроде народной стройки» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 70). На строительство этой церкви митр. Григорий выдал из епархиальных средств 10000 рублей (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 70).

В годы Великой Отечественной войны в погосте Дубровно Павского района была построена деревянная церковь на месте сожженной немцами, для чего был использован клуб близлежащего колхоза, что стало в дальнейшем основанием для закрытия церкви. Решением облисполкома от 20 августа 1949 г. Знаменская церковь села Дубровно была исключена из числа действующих церквей ввиду того, что она была построена в период немецкой оккупации из колхозной постройки (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 31. Л. 6). Здание церкви передавалось в распоряжение колхоза «Красные Горки». Верующие после получения извещения о решении облисполкома обратились к уполномоченному с устным заявлением, что они обязуются уплатить колхозу стоимость дома, который был использован при постройке церкви. Их поддержал и правящий архиерей еп. Иустин (Мальцев), который писал в письме уполномоченному: «Прошу Вас оказать содействие означенному удовлетворению колхоза и оставлению храма в пользовании верующих» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 30. Л. 38). Тем не менее облисполкомом было принято решение разобрать церковное здание.

С просьбой о строительстве новой церкви на месте сожженной неоднократно обращались к уполномоченному верующие села Заклинье Новосельского района. Верующие Свято-Троицкой церкви с. Печани Пушкиногорского района, а также верующие Крекшинского сельсовета Новоржевского района просили разрешить постройку часовен на месте взорванных церквей [Дроздова, 2020, 187]. Однако эти заявления остались нерассмотренными.

В декабре 1949 г. Мария Максимовна Францевич, проживающая в поселке Новоселье, решила передать свой дом для часовни. Однако уполномоченный напомнил, что в соответствии с советским законодательством пожертвование недвижимого имущества в пользу церкви запрещено (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 35. Л. 11).

Подтверждением востребованности православного храмостроительства в первые послевоенные годы, даже в условиях отсутствия строительного материала, используемого прежде всего для гражданского строительства, и проявлением религиозности населения являются случаи несанкционированного возведения церковных зданий.

Так, например, без разрешения уполномоченного прихожане погоста Бродовичи Порховского района после освобождения от немецких захватчиков начали строительство новой деревянной церкви на месте сожженной (ГАПО Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 30). По требованию уполномоченного строительство было отложено в связи с необходимостью восстановления жилых домов.

В селе Паниковичи Печорского района под храм, который сгорел во время Великой Отечественной войны, была приспособлена сторожка, находящаяся в церковной ограде. По инициативе прихожан в 1948 г. Николо-Троицкая церковь была расширена: «к сторожке с двух сторон сделали пристройку, подняли потолок и возвели купол» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 35. Л. 22). Несмотря на несанкционированное строительство, церковь была зарегистрирована. Во многом это было обусловлено глубокой религиозностью населения Печорского района, вошедшего в состав Псковской области в 1945 г. и не подвергшегося антирелигиозным гонениям 1920–1930-х гг. Как отмечает О. В. Калинина, «в информационных отчетах о религиозности в области за 1945–1960 годы печорское духовенство характеризуется как влиятельная и авторитетная для местного населения группа людей, а церковно-приходская жизнь в целом как активная» [Калинина, 2018, 77].

В Дновском районе имело место не согласованное с уполномоченным строительство двух часовен: в колхозе «Бабурино» часовня была построена членом колхоза по обету на свои личные средства на приусадебном участке председателя колхоза, который, в свою очередь, выступал с ходатайством перед райисполкомом о ее постройке; а в колхозе «Должицы» часовня была возведена по инициативе председателя колхоза [Кормина, 2008]. Для строительства часовни был выделен лесоматериал, заготовленный колхозом для хозяйственных построек (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 30. Л. 30). В 1951 г. была построена часовня в деревне Борки Середкинского района. Как отмечает уполномоченный, «срублена она была в лесу, а потом перевезена в деревню» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 41. Л. 25). Верующие просили разрешить в ней отпевание умерших и службу один раз в год. Перечисленные часовни остались незарегистрированными и в дальнейшем использовались в нерелигиозных целях.

Готовность верующих за свой счет произвести капитальный ремонт храма являлась еще одним важным фактором, свидетельствующим о религиозности населения в первые послевоенные годы. Так, в 1949 г. верующие погоста Вейно Гдовского района обратились с просьбой произвести ремонт разрушенной во время оккупации Воскресенской церкви; в январе 1951 г. верующие острова Белова Псковского района просили разрешить им произвести ремонт церковного здания. Однако данные заявления были отклонены.

Верующие г. Гдова настойчиво добивались открытия деревянной Пятницкой церкви. В годы Великой Отечественной войны здесь все каменные церкви были взорваны, а в единственной сохранившейся деревянной церкви по согласованию с Леноблисполкомом были размещены культурные учреждения района (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 18. Л. 2). Церковь была переоборудована под районный клуб, а ближайший действующий храм находился в 9 км от г. Гдова. В 1947 г. верующие просили дать разрешение проводить службу во вновь построенной кладбищенской часовне, а в 1950 г. обратились к председателю облисполкома с просьбой о передаче им здания Пятницкой церкви «для ремонта и оборудования ее под церковь». В соответствии с решением облисполкома от 25 февраля 1950 г. верующим в просьбе было отказано в связи с тем, что здание занято музыкальной школой (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 35. Л. 26). Отдельные требы верующих Гдова исполнялись в кладбищенской часовне, приписанной к Кяровской церкви Гдовского района, открытой в 1948 г. Священнику Кяровского прихода уполномоченный разрешил исполнять только те требы, которые исполнялись с 1944 г. (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 41. Л. 28).

Важно отметить, что обращения верующих об открытии церквей, о проведении ремонтно-восстановительных работ имели место в условиях массовой антирелигиозной пропаганды, проводимой на страницах центральных и местных органов

печати. Так, в газете «Порховская правда» за 1950 г. была опубликована заметка «Не ходите к нам в гости в поповский праздник „Троицу“». В ней говорилось, что члены бригады № 2 колхоза «Заря» Старищенского сельсовета «решили отказаться от празднования так называемой „Троицы“ и в день 28 мая выйти в поле и работать с таким же напряжением, как в любой другой день. Потому мы просим всех наших родственников и близких знакомых не ходить к нам в гости в поповский праздник „Троицу“» (Порховская Правда. 16 мая 1950. № 60); [Александрова-Чукова, 2006, 121].

В условиях реализации антирелигиозной политики советской власти важное значение имели мероприятия, проводимые Русской Православной Церковью с целью укрепления православной веры среди населения. Как следует из отчетов Псковской епархии, событиями, «поднимающими духовную настроенность в среде верующих», стали совершаемые в торжественной обстановке и при большом стечении молящихся освящения храмов или приделов церквей после капитального ремонта. Так, например, в 1950 г. наместником Псково-Печерского монастыря архим. Пименом (Извековым) был освящен храм в селе Верхние Овсищи Пыталовского района; благочинным Псковского округа прот. Сергием Василевским были освящены левый и правый приделы в храме села Камно и храм в селе Любятово Псковского района, а также храм в селе Славковичи; благочинным Дновского округа прот. Кронидом Яхонтовым был освящен храм в г. Дно (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 36. Л. 1–2).

10 сентября 1951 г. в Троицком соборе было совершено освящение придела в честь св. блгв. князя Александра Невского. Совершил его по поручению митр. Григория настоятель Псково-Печерского монастыря архим. Пимен (Извеков) [Филимонов, 2008, 405].

В 1952 г. преосвящ. Романом, епископом Таллинским и Эстонским, викарием Ленинградской митрополии, был освящен храм в селе Плессы Ашевского района. Благочинным Островского округа Псковской епархии прот. Владимиром Благовещенским были освящены церкви в селе Вышгородок и Гришина Гора Пыталовского района, а также Спасо-Преображенская церковь села Вехно Новоржевского района (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 42. Л. 4).

25 августа 1953 г. в селе Славковичи состоялось освящение придела церкви в честь Успения Пресвятой Богородицы с установкой нового иконостаса и святого престола, перевезенных из бездействующей церкви. Торжественное богослужение было совершено благочинным Псковского округа архим. Геннадием (Высокоостровским) в сослужении с настоятелями соседних приходов (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 46. Л. 53).

4 июля 1954 г. епископ Таллинский и Эстонский Роман совершил освящение Иоанно-Предтеченского храма в г. Порхове после капитального ремонта и 5 сентября — освящение Спасо-Преображенского храма в селе Гористо Дновского благочиния. По благословению митр. Григория благочинным Псковского округа архим. Геннадием были освящены после капитального ремонта храмы в селе Толбицы Псковского района и селе Мельницы Полновского района. Благочинным Дновского округа прот. Кронидом Яхонтовым был освящен храм в селе Лукомы Дновского района (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 48. Л. 9).

Православное храмостроительство в первые послевоенные годы стало возможным в результате реализации так называемого «нового курса» государственно-конфессиональных отношений и было обусловлено глубокой религиозностью местного населения. Ремонтно-восстановительные работы в действующих православных храмах являлись важнейшим фактором внутрицерковной жизни и свидетельствовали о стремлении верующих к сохранению религиозных традиций. Однако многочисленные ходатайства верующих о восстановлении разрушенных в результате военных действий храмов и о проведении ремонтно-восстановительных работ за свой счет зачастую отклонялись уполномоченным Совета по делам Русской Православной Церкви, следствием чего стала утрата некоторых православных храмов, которые можно было сохранить.

Таблица 1

Стоимость реставрационно-восстановительных ремонтных работ в отдельных храмах Псковской епархии за 1949–1954 гг.

№	Годы/Общая сумма ремонта Наименование храма	1949 г.	1950 г.	1951 г.	1952 г.	1953 г.	1954 г.
г. Псков							
1.	Свято-Троицкий кафедральный собор	–	94270 руб.	30000 руб.	18400 руб.	78000 руб.	29320 руб.
2.	Казанская церковь	23126 руб.	–	–	–	22000 руб.	37355 руб.
3.	Варлаамовская церковь	–	8017 руб.	–	28400 руб.	23500 руб.	–
4.	Дмитриевская церковь	9000 руб.	14452 руб.	–	–	–	–
Псковский район							
5.	Никольская церковь о. Залита Псковского района	–	–	9521 руб.	–	–	15102 руб.
6.	Церковь Матфея Апостола погоста Неготь в селе Писковичи Псковского района	8531 руб.	–	–	–	–	–
7.	Никольская церковь села Любятово Псковского района	–	21190 руб. 50 коп.	–	13700 руб.	11500 руб.	8658 руб.
8.	Духовская церковь села Толбицы Псковского района	–	–	–	–	–	10322 руб.
Карамышевский район							
9.	Никольская церковь села Виделебье Карамышевского района	–	10720 руб.	7710 руб.	–	–	–
Славковский район							
10.	Никольская церковь села Верхний Мост Славковского района	–	–	11969 руб.	–	–	–
11.	Успенская церковь села Славковичи Славковского района	–	21949 руб.	–	–	–	–
Павский район							
12.	Покровская церковь села Павы Павского района	–	7780 руб.	–	11000 руб.	–	–
13.	Церковь Грузинской иконы Божией Матери села Хохловы Горки Павского района	–	–	–	–	–	2113 руб.
Новосельский район							
14.	Георгиевская церковь села Палицы Новосельского района	–	–	–	–	–	8360 руб.
Пыталовский район							
15.	Церковь Вознесения Господня села Верхние Овсищи Пыталовского района	9900 руб.	–	–	–	–	9575 руб.
16.	Церковь Бориса и Глеба села Вышгородок Пыталовского района	–	15083 руб.	–	–	13000 руб.	9059 руб.

17.	Церковь св. Николая Чудотворца г. Пыталово Пыталовского района	–	–	–	–	–	11125 руб.
Островский район							
18.	Свято-Троицкий собор г. Острова	19800 руб.	–	–	63000 руб.	12300 руб.	26154 руб.
19.	Церковь Покрова Пресвятой Богородицы села Елины Островского района	–	–	–	–	13000 руб.	–
Дновский район							
20.	Михаило-Архангельская церковь г. Дно Псковской области	–	79869 руб.	22347 руб.	–	–	57983 руб.
21.	Церковь Рождества Пресвятой Богородицы села Белое Дновского района	16155 руб.	5735 руб.	–	–	–	–
22.	Церковь Казанской Божией Матери села Лукомы Дновского района	12307 руб.	–	–	–	–	3350 руб.
23.	Никольская церковь села Рвы Дновского района	–	16392 руб.	–	–	–	–
24.	Воскресенская церковь села Михайлово Дновского района	–	–	–	–	–	1656 руб.
Ашевский район							
25.	Никольская церковь села Плессы Ашевского района	–	8612 руб.	–	–	–	5009 руб.
Порховский район							
26.	Никольская церковь г. Порхова	–	6418 руб.	–	–	–	–
27.	Иоанно-Предтеченский собор г. Порхова	–	–	–	–	–	13136 руб.
28.	Спасская церковь села Александрово Порховского района	–	–	–	–	–	4470 руб.
29.	Покровская церковь села Жаборы Порховского района	–	–	–	–	–	9496 руб.
30.	Вознесенская церковь села Горомулино Порховского района	–	–	–	–	–	1581 руб.
Дедовичский район							
31.	Ильинская церковь села Красные Горки Дедовичского района	–	–	–	–	–	11525 руб.
Новоржевский район							
32.	Преображенская церковь села Вехно Новоржевского района	5983 руб.	–	–	–	–	–
33.	Успенская церковь села Столбушино Новоржевского района	8520 руб.	–	–	–	–	–
Пушкиногорский район							
34.	Крестовоздвиженская церковь села Велье Пушкиногорского района	–	–	13531 руб.	–	–	–
Палкинский район							
35.	Церковь Рождества Богородицы села Новые Уситвы Палкинского района	–	13472 руб.	11794 руб.	–	–	–

Сошихинский район							
36.	Никольская церковь села Владимирец Сошихинского района	–	–	35883 руб.	–	–	–
Полновский район							
37.	Церковь Косьмы и Дамиана села Гвоздно Полновского района	–	3966 руб.	–	–	–	–
Гдовский район							
38.	Церковь Покрова Пресвятой Богородицы села Кярово Гдовского района	–	5417 руб.	–	–	–	34630 руб.
39.	Никольская церковь села Каменный Конец Гдовского района	–	–	–	–	–	14355 руб.
Лядский район							
40.	Никольская церковь села Заянье Лядского района	–	–	–	–	–	10048 руб.
Середкинский район							
41.	Церковь Михаила Архангела села Кобылье городище	8374 руб.	–	–	–	–	–
42.	Михаило-Архангельская церковь села Мельницы Середкинского района	–	–	–	–	–	15144 руб.
Печорский район							
43.	Псково-Печерский монастырь	121559 руб.	70750 руб. 77 коп.	131279 руб. 15 коп.	162468 руб. 14 коп.	91687 руб. 84 коп.	83964 руб. 26 коп.
44.	Никольская церковь села Тайлово Печорского района	–	6785 руб.	–	–	–	–
45.	Церковь Сорока мучеников г. Печор	–	–	13083 руб.	–	–	–
46.	Георгиевская церковь села Печки Печорского района	–	–	–	–	–	16511 руб.
47.	Георгиевская церковь села Сенно Печорского района	–	–	–	–	–	14062 руб.
Качановский район							
48.	Никольская церковь села Качаново Качановского района	–	–	–	–	–	7894 руб.

Источники и литература

Источники

1. Александрова-Чукова (2006) — *Александрова-Чукова Л. К.* Митрополит Григорий (Чуков). Служение и труды // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2006. Вып. 34. С. 17–131.

2. ГАПО — Государственный архив Псковской области. Ф. Р-903. Оп. 3. Д. 134; Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 7; Д. 18; Д. 26; Д. 27; Д. 30; Д. 31; Д. 35; Д. 36; Д. 38; Д. 39; Д. 41; Д. 42; Д. 45; Д. 46; Д. 48.

3. Не ходите к нам в гости в поповский праздник «Троицу» // Порховская Правда. 16 мая 1950. № 60.

4. ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. Р-9324. Оп. 2. Д. 1; Оп. 3. Д. 2.

Литература

5. Дроздова (2020) — *Дроздова М. А.* Без срока давности: Материалы II Международной научно-практической конференции (XIV «Псковские архивные чтения»), 14–15 ноября 2019 года / ГАПО. Псков, 2020. 344 с.

6. Калинина (2018) — *Калинина О. В.* Религиозная идентичность населения Псково-Печорского края в советский период // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2018. № 2. С. 76–82. DOI:10.15393/uchz.art.2018.91.

7. Кормина (2008) — *Кормина Ж. В.* Исполкомы и приходы: религиозная жизнь Псковской области в первую послевоенную пятилетку // Неприкосновенный запас. 2008. № 3. URL: https://magazines.gorky.media/nz/2008/3/ispolkomy-i-prihody-religioznaya-zhizn-pskovskoj-oblasti-v-pervuyu-poslevoennuyu-pyatiletku.html (дата обращения: 01.02.2021).

8. Филимонов (2008) — *Филимонов А. В.* Поднятый из руин. Послевоенное восстановление и развитие Пскова (1944 — начало 1950-х гг.). Псков: Псковская обл. типография, 2008. 448 с.

9. Шкаровский (2010) — *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече; Лепта, 2010. 480 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

В. Пузович

Вклад русских церковных историков в развитие сербской церковной историографии

УДК [271.2+271.22(497.11)]:930
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_368

Аннотация: Влияние русской церковной историографии на развитие сербской церковной историографии ощущалось сильнее всего во второй половине XIX — первой половине XX века. До большевистского переворота влияние это оказывали русские духовные академии, а после революции — русские преподаватели, работавшие на Православном богословском факультете в Белграде. Цель настоящей работы — представить основные научные достижения русских церковных историков, оказавших влияние на развитие сербской церковной историографии. Открывает этот ряд преподаватель Московской духовной академии Евгений Евсигнеевич Голубинский, а закрывает преподаватель Православного богословского факультета в Белграде Викентий Флорианович Фрадинский. Работа показывает глубокий след, который оставили в развитии сербской церковной историографии русские церковные историки. Именно они являются авторами первого систематического обзора всей истории Сербской Церкви, благодаря их труду были опубликованы ранее неизвестные данные из сербской средневековой церковной истории, они основали кафедру общей истории христианской Церкви на Православном богословском факультете в Белграде. В заключительной части работы особо подчеркивается тот факт, что научная деятельность русских церковных историков в сфере сербской церковной историографии представляет собой очень важное звено в сербско-русских церковных связях.

Ключевые слова: русская церковная историография, сербская церковная историография, сербско-русские церковные связи, русские духовные академии, Православный богословский факультет в Белграде, Евгений Евсигнеевич Голубинский, Иван Саввич Пальмов, Александр Павлович Доброклонский, Федор Иванович Титов, Викентий Флорианович Фрадинский.

Об авторе: **Владислав Пузович**
Доктор богословских наук, экстраординарнный профессор Православного богословского факультета Университета в Белграде (Сербия).
E-mail: vpuzovic@bfspc.bg.ac.rs
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9415-6668

Для цитирования: *Пузович В.* Вклад русских церковных историков в развитие сербской церковной историографии // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 368–379.

Финансирование: Работа выполнена в рамках научно-исследовательского проекта Православного богословского факультета Университета в Белграде (номер проекта 179078), финансирующегося Министерством просвещения, науки и технологического развития Республики Сербии.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Vladislav Puzovich

Contribution of the Russian Church Historians to the Development of Serbian Church Historiography

UDK [271.2+271.22(497.11)]:930
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_368

Abstract: Russian influence on the Serbian Church Historiography was the most intensive in the second half of the nineteenth and in the first half of the twentieth century. This influence was coming from Russian theological academies before the Russian Revolution. Following the Bolshevik Revolution, this influence was made by Russian professors at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade. The purpose of this paper is to introduce the most important research results of these Russian Church historians, who influenced the development of Serbian Church historiography. Their lineage begins with Evgeny Evsignyevuch Golubinsky, professor of the Moscow Theological Academy, and it ends with Vikentie Floryanovich Fradinsky, professor at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade. This paper shows that Russian church historians significantly marked the development of Serbian church historiography. They were the authors of the first systematic Serbian church history review. They also found new facts that are relevant for Serbian medieval church history. Russian church historians founded the Department for General Church History at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade. The conclusion highlights that the work of Russian church historians in the field of Serbian church historiography is very important for the Serbian-Russian church relations in general.

Keywords: Russian Church Historiography, Serbian Church Historiography, Serbian-Russian Church Relations, Russian Theological Academies, the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, Evgeny Evsignyevuch Golubinsky, Ivan Savich Palmov, Alexandar Pavlovich Dobroklonsky, Theodor Ivanovich Titov, Vikentie Floryanovich Fradinsky.

About the author: **Vladislav Puzovich**
Th. D., Associate Professor at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Serbia.
E-mail: vpuzovic@bfspc.bg.ac.rs
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9415-6668

For citation: Puzovich V. Contribution of the Russian Church Historians to the Development of Serbian Church Historiography. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 368–379.

Funding: This paper is written as a part of a research project of the Faculty of Orthodox Theology University of Belgrade (Project evidence number 179078), funded by the Department of Education, Science, and Technological Development of the Republic of Serbia.

Важным периодом в развитии сербской церковной историографии является 2-я пол. XIX — 1-я пол. XX вв. В этот период в сербской церковной историографии доминирует критическое направление. Тогда были раскрыты многочисленные церковно-исторические темы, были созданы первые обобщающие обзоры истории Сербской Церкви. На ниве церковной историографии трудились выдающиеся сербские церковные историки: архим. Иларион (Руварац), прот. Дмитрий Руварац, архим. Никифор (Дучич), еп. Никанор (Ружичич), еп. Никодим (Милаш), прот. Милутин Якшич, прот. Стеван Димитриевич, прот. Радослав Груич, еп. Иларион (Зеремски) и другие[1]. Бóльшая часть упомянутых исследователей были выходцами одной из двух научных сред. Одни из них были тесно связаны с городом Сремски-Карловцы, в котором находилась кафедра Карловацкой митрополии, а свое образование получили в Карловацкой семинарии и университетах монархии Габсбургов. Во вторую группу входили те, кто учился в духовных академиях Российской империи. Русская церковно-историческая школа оказала большое влияние на развитие сербской церковной историографии. Лучшее тому подтверждение — научная деятельность сербских церковных историков, являющихся выпускниками русских духовных академий[2]. Помимо того, не менее важной в данном случае представляется научная деятельность русских церковных историков, преподававших в духовных академиях. В этом отношении можно говорить о двух периодах: до и после большевистского переворота. До Октябрьской революции некоторые русские церковные историки посвящали свои научные труды сербским темам, а также были научными руководителями сербских студентов, писавших свои кандидатские диссертации об истории Сербской Церкви. После революции группа русских историков Церкви читала лекции по церковно-историческим предметам на Православном богословском факультете в Белграде и написала целый ряд работ на различные темы церковно-исторической науки.

Преподаватели дореволюционных русских духовных академий и сербская церковная историография

Среди преподавателей дореволюционных русских духовных академий самое сильное влияние на развитие сербской церковной историографии оказали Евгений Евсигнеевич Голубинский, преподававший в Московской духовной академии, и Иван Саввич Пальмов, читавший лекции в Санкт-Петербургской духовной академии. Оба они своими научными трудами в области сербской церковной истории оставили значительный след в развитии сербской церковной историографии.

Первый систематический и всеобъемлющий обзор истории Сербской Церкви написал преподаватель Московской духовной академии Евгений Евсигнеевич Голубинский, опубликовавший в 1871 г. в Москве «Краткий очерк истории православных церквей Болгарской, Сербской и Румынской, или Молдо-валашской». В статье о Голубинском в «Народной энциклопедии сербско-хорватской-словенской» прот. Радослав Груич, один из выдающихся сербских церковных историков первой половины XX в., отметил, что «в данном труде **впервые дан систематический** (выделение автора. — *В. П.*) и обширный обзор церковной истории болгар, сербов и румын» [Грујић, Б. д., 495]. На значимость данного труда Голубинского указал еще один не менее знаменитый сербский историк Церкви — Джоко Слиепчевич, в первом томе своей «Истории Сербской православной церкви» [Слијепчевић, 1978, 8]. Голубинскому удалось объединить в своем труде не только все существовавшие на тот момент и заслуживавшие внимания работы по истории Сербской Церкви, но и результаты собственных исследований, проведенных в сербских землях. В своем очерке истории

[1] О развитии сербской церковной историографии см. более подробно в: [Пузовић, 2020а, 95–120].

[2] О сербах, закончивших русские духовные академии в дореволюционный период, см. более подробно в: [Пузовић, 2017].

Сербской Церкви, написанном в духе критической церковной историографии, Голубинский охватил все важнейшие исторические периоды начиная со времен заселения сербскими племенами юго-восточной части Европы и заканчивая XIX в. и актуальными в то время событиями церковной жизни. Голубинского в сербских ученых кругах сравнивали с архим. Иларионом (Руварцем) — основателем критического направления в сербской церковной историографии. Владан Максимович, питомец Московской духовной академии и преподаватель Карловацкой семинарии, в своей статье, посвященной Голубинскому, назвал русского церковного историка «русским Руварцем», а архим. Илариона (Руварца) «сербским Голубинским» [Максимовић, 1907, 49]. Архим. Иларион был очень высокого мнения о Голубинском и охотно рекомендовал переводить на сербский язык и публиковать отдельные части из «Истории Русской Церкви» последнего [Максимовић, 1907, 41]. На протяжении почти двух десятилетий труд Голубинского считался лучшим обзором истории Сербской Церкви. В девяностые годы XIX в. вышла из печати «История Сербской Православной Церкви» архим. Никифора (Дучича), которая в конце XIX — начале XX вв. являлась самой полной сербской церковной историей. Однако труд Голубинского не утратил из-за этого своей значимости и еще долгое время оставался важным источником для научных исследований сербских ученых. Благодаря именно этому обзору истории Сербской Церкви, первому труду такого типа в данной области науки, Голубинский по праву занимает особое место в истории сербской церковной историографии.

Кроме Голубинского существенный вклад в развитие сербской церковной историографии внес Иван Саввич Пальмов — преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии[3]. Пальмов был заведующим кафедрой истории православных славянских Церквей, единственной кафедрой такого профиля во всех русских духовных академиях того времени. В сферу интересов Пальмова входила и история Сербской Церкви. На протяжении 1882–1883 гг. он посещал сербские земли с целью проведения исследований в сербских монастырях, библиотеках и архивах, о чем свидетельствует отчет, представленный Пальмовым в Совет Санкт-Петербургской духовной академии (Журналы заседаний, 1884, 50–94). Пальмов встречался с сербскими учеными, в частности с епископами Никодимом (Милашем) и Герасимом (Петрановичем), с архидиаконом Емельяном (Радичем)[4], Марко Драговичем. Он поддерживал связь с сербским митрополитом Михаилом (Йовановичем) и одним из ведущих сербских церковных историков прот. Радославом Груичем[5].

Лучшие свои работы по истории Сербской Церкви Пальмов опубликовал в 1891–1892 гг. в журнале «Христианское чтение» [Пальмов, 1891а, 345–405; Пальмов, 1892, 421–458]. Данные работы были посвящены важнейшим темам сербской средневековой церковной истории — получению автокефалии в XIII в. и установлению патриархата в XIV в. Пальмов провел тщательный историко-канонический анализ этих событий, опираясь на надежные источники и существующую в то время литературу. В статье «Новые данные к вопросу об учреждении сербской архиепископии Св. Саввой в XIII в.» Пальмов пришел к важному открытию: он был первым ученым, указавшим на протест охридского архиепископа Димитрия (Хоматиана), заявленный св. Савве Сербскому после получения Сербской Церковью независимости. Текст данного документа на греческом языке впервые был опубликован в Риме в 1891 г. кардиналом Питре в Сборнике текстов Димитрия Хоматиана. В труде Пальмова, появившемся год спустя, части данного письма впервые были опубликованы в переводе

[3] Об Иване Савviче Пальмове как историке зарубежных Церквей подробнее см.: [Лаптева, 1997, 53–65; Лаптева, 1998, 99–109; Лаптева, 2005, 400–431; Лаптева, 2007, 196–220; Лаптева, 2011, 25–35].

[4] Архидиакон Емельян (Радич) был первым сербом, ставшим доктором богословских наук. Ученая степень ему была присуждена в 1881 г. в Московской духовной академии (ЦГАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 3377. Л. 76).

[5] Свидетельством этого являются письма, отправленные Пальмовым митр. Михаилу (Йовановичу) и прот. Радославу Груичу (ДАС. ПО. 31: 217; МСПЦ. Оставина Радослава Грујића. 1332).

на один из славянских языков, текст заявления впервые был проанализирован, а научная общественность ознакомлена с ним. Статью Пальмова очень внимательно прочитал Иларион (Руварац) [Радонић, 1932, 240], а архим. Никифор (Дучич) написал на нее весьма обширную рецензию, опубликованную в «Вестнике Сербской Церкви» [Нићифор Дучић, 1892, 876–884].

Пальмов регулярно знакомил русскую научную общественность с актуальными событиями в сербских землях, публикуя в журнале «Христианское чтение» основные законодательные акты сербских автономных Церквей в переводе на русский язык [Пальмов, 1891б; Пальмов, 1905; Пальмов, 1910]. Благодаря Пальмову в России имели возможность ознакомиться с важнейшими трудами по сербской церковной историографии, написанными в течение последнего десятилетия XIX в. — с «Историей Сербской Православной Церкви» еп. Никанора (Ружичича) и одноименным трудом архим. Никифора (Дучича) [Пальмов, 1895, 637–639]. Через месяц с небольшим после упокоения в Господе сербского митрополита Михаила (Йовановича) (5 февраля 1898 г.) Пальмов на заседании Славянского благотворительного комитета, состоявшемся 11 марта 1898 г., произнес поминальное слово в память о почившем великом сербском священнослужителе. Данный некролог позже был опубликован в журнале «Христианское чтение» [Пальмов, 1898, 455–470].

Под научным руководством Пальмова в Санкт-Петербургской духовной академии 14 сербских студентов защитили свои кандидатские диссертации на темы по истории Сербской Церкви. Среди них были иером. Варнава (Росич), будущий Патриарх Сербский, Милан Георгиевич, будущий епископ Шабачский Сергий, а также Павле Швабич, Лазар Перович, Душан Якшич, Василий Ристич, ставшие впоследствии выдающимися богословскими авторами [Пузовић, 2017, 361–397].

В Киевской духовной академии научные труды по истории Сербской Церкви писали преподаватели Николай Иванович Петров, Федор Иванович Титов и Иван Игнатьевич Малишевский. Петров является автором двух очень важных работ, посвященных сербско-русским духовным и культурным связям [Петров, 1876, 1–73; Петров, 1904, 1–16]. Своей значимостью особо выделяется работа о сербских студентах, учившихся в Киевской академии в XVIII в. Работа эта до сих пор является исходной точкой для всех исследователей сербско-киевских церковно-просветительских связей. Ф. И. Титов в Киеве написал всего одну, но очень весомую работу на сербскую тему. Речь идет об обширном некрологе памяти сербского митрополита Михаила (Йовановича), опубликованном в журнале «Труды КДА» [Титов, 1898, 390–411; 466–482; 3–23]. Этот текст представляет собой не просто некролог, а научную биографию великого сербского архиерея, преданного друга России. Благодаря Титову, опиравшемуся на архивные материалы о студенческих годах митр. Михаила, хранящиеся в Киевской духовной академии, научная общественность получила возможность ознакомиться с целым рядом до тех пор ей неизвестных документов. Именно на данный текст Титова ссылаются прот. Стеван Димитриевич и прот. Джоко Слиепчевич, авторы самых исчерпывающих работ, посвященных митр. Михаилу (Йовановичу) [Димитријевић, 1933, 73; Слијепчевић, 1980, 7]. Малишевский написал несколько работ на темы, близкие к истории Сербской Церкви. Однако основной его вклад в развитие сербской церковной историографии состоит в том, что под его научным руководством в Киевской духовной академии защитилось больше всего сербов: целых 11 сербских молодых ученых защитили кандидатские диссертации. И. И. Малишевский, подобно Пальмову в Санкт-Петербурге, покровительствовал сербским студентам в Киеве. Под его научным руководством кандидатские диссертации защитили помимо прочих будущие знаменитые сербские церковные авторы, в частности Стеван Веселинович, Милош Анджелкович, Лаза Попович. Кроме Малишевского научными руководителями сербов, учившихся в Киевской духовной академии и защитивших там кандидатские диссертации на сербские церковно-исторические темы, выступали Степан Тимофеевич Голубев (6 кандидатов), Алексей Васильевич Розов (6 кандидатов), Афанасий Иванович Булгаков (5 кандидатов) [Пузовић, 2017, 113–196]. Киевским выпускником

является и один из самых великих сербских церковных историков — прот. Стеван Димитриевич[6].

Говоря о сербской церковной истории и Московской духовной академии, кроме роли Голубинского нельзя не упомянуть и глубокий след, который оставил Григорий Александрович Воскресенский. Воскресенский в течение 70-х гг. XIX в. проводил исследования в сербских землях, а потом, с 1890-х гг., написал несколько трудов о современной церковной жизни сербов. Так как он владел сербским языком, ему было поручено заниматься с сербскими студентами. Также он написал четыре отзыва на кандидатские диссертации, подготовленные сербскими студентами. Научная деятельность преподавателя Московской духовной академии Николая Федоровича Каптерева, посвященная отношениям России с христианским Востоком, вдохновила прот. Стевана Димитриевича начать свои исследования по истории сербско-русских церковных отношений[7]. Среди историков Церкви из Сергиева Посада, писавших отзывы на кандидатские диссертации сербских студентов, был и Анатолий Алексеевич Спасский. Под его научным руководством кандидатскую диссертацию о св. Савве Сербском написал Григорий Божович, ставший впоследствии знаменитым сербским писателем (ОР РГБ. Ф. 172. К. 190. Д. 2). В 2020 г. диссертация Божовича вышла в сербском переводе [Божовић, 2020], что подтверждает ее достоинства и важность для сербской церковной историографии.

В Санкт-Петербургской духовной академии, помимо Ивана Саввича Пальмова, признанного и авторитетного специалиста в области сербской церковной истории, определенный след оставил Иван Егорович Троицкий, который был научным руководителем сербских студентов, писавших кандидатские диссертации на церковно-исторические темы. А под его научным руководством кандидатскую диссертацию защитил среди остальных Марко Драгович, будущий ведущий церковный историк в Черногории, которого считают основателем современной тамошней историографии.

Следом за русскими церковными историками — преподавателями духовных академий, вносившими свой вклад в развитие сербской церковной историографии, пошли русские преподаватели, трудившиеся в первой половине XX в. на Православном богословском факультете в Белграде.

Русские преподаватели на Православном богословском факультете в Белграде и сербская церковная историография

После большевистского переворота влияние русской церковно-исторической школы на развитие сербской церковной историографии в первую очередь связано с научной деятельностью русских преподавателей на Православном богословском факультете в Белграде. В течение четырех десятилетий (1920–1961) русские историки Церкви оказывали влияние на развитие академической церковной историографии на данном факультете. Речь идет о трех историках Церкви: Александре Павловиче Доброклонском, Федоре Ивановиче Титове и Викентии Флориановиче Фрадинском. Доброклонский и Титов, покинув Россию, стали одними из первых преподавателей Православного богословского факультета, на котором остались до середины 30-х гг. Фрадинский является выпускником белградского Православного богословского

[6] Протоиерей Стеван Димитриевич написал кандидатскую диссертацию на тему «Путешествия сербских иерархов и других духовных лиц в Россию в течение XV–XVIII веков и последствия этих путешествий» (ИР НБУВ. Ф. 304. Д. 1531). Отзывы на кандидатскую диссертацию написали профессора Степан Тимофеевич Голубев и Алексей Афанасьевич Дмитриевский (ЦГИАУК. Ф. 711. Оп. 3. Д. 2412. Л. 51–57 об.). Кандидатская диссертация послужила Димитриевичу основой для дальнейших исследований истории сербско-русских церковных отношений. Более подробно см.: [Пузовић, 2020б, 5–18].

[7] В предисловии к сборнику документов из русских архивов об истории Сербской Церкви Стеван Димитриевич особо подчеркивает, что интерес к изучению данной темы у него вызвала, помимо прочего, научная деятельность профессора Каптерева [Димитријевић, 1922, III].

факультета. Здесь он защитил выпускную работу, потом докторскую диссертацию, здесь он продолжил работать и после Второй мировой войны. Доброклонский и Фрадинский заведовали кафедрой общей истории христианской Церкви. Упомянутые русские преподаватели на протяжении четырех десятилетий вносили свою лепту в развитие данной церковно-исторической дисциплины. Ф. И. Титов не читал лекции по церковно-историческим предметам, но он писал научные работы по истории Сербской Церкви, которые были посвящены первому сербскому архиепископу — св. Савве Сербскому.

Александр Павлович Доброклонский — один из четырех старейших преподавателей Православного богословского факультета в Белграде. Он председательствовал на первом заседании Совета факультета, состоявшемся 6 сентября 1920 г. Кроме того, Доброклонский является автором текста первого распоряжения по факультету (Архив ПБФ. Протокол первого заседания. 1–2). Он был первым преподавателем Общей истории христианской Церкви на белградском Православном богословском факультете. Данный курс Доброклонский читал до 1937 г. (Архив ПБФ. Дело А. П. Доброклонского). Доброклонский был выпускником Московской духовной академии и учеником Алексея Петровича Лебедева, и, таким образом, благодаря ему в Белграде привилась традиция сергиево-посадской церковно-исторической школы. Самым значимым его научным трудом, написанным в Белграде, является литографированный учебник по общей истории христианской Церкви в двух томах. Первый том издан в 1933 г., а второй в 1937-м. В первом томе изложена история христианства в течение первых трех столетий, а во втором — период до 1054 г. Данный учебник был написан в духе русской церковно-исторической традиции. На основе структуры и содержания уроков, а также цитат можно прийти к выводу, что Доброклонский следовал примерам Алексея Петровича Лебедева и Василия Васильевича Болотова. Лекциями данных русских историков Церкви Доброклонский пользовался и до появления своего учебника. В отчете за 1925/1926 учебный год Доброклонский пишет, что он на своих лекциях и практических занятиях пользуется «Историей Вселенских Соборов» Лебедева, а также «Лекциями по истории древней Церкви» Болотова (Архив ПБФ. Отчеты преподавателей о своей деятельности). До выхода в свет учебника Доброклонского в сербской среде общую историю христианской Церкви изучали по «Общей церковной истории с церковностатистическим приложением» в двух томах Евсевия Поповича, преподавателя Богословского факультета в Черновцах. Данный курс лекций в переводе на сербский язык был опубликован в Сремски-Карловцах в 1912 г. благодаря труду преподавателя Карловацкой семинарии Мойсея Стойкова. Появление учебника Доброклонского значительно обогатило литературу по христианской церковной истории на сербском языке.

В научном журнале Православного богословского факультета «Богословље» Доброклонский публиковал работы с историческим обзором ужесточенной и попустительской церковной политики, а также статьи по истории и структуре Вселенских Соборов [Доброклонски, 1926а, 231–264; Доброклонски, 1936, 163–172, 276–287], в основу которых легли его лекции. Доброклонский, будучи автором немалого числа отзывов и рецензий, опубликованных в журнале «Богословље», знакомил сербскую богословскую общественность с самыми последними на тот момент отечественными и зарубежными научными новинками. Не менее значимой является его статья 1923 г., посвященная вопросу обоснованности англиканской хиротонии, созданная в соавторстве с Николаем Никаноровичем Глубоковским, преподававшим до революции в Санкт-Петербургской духовной академии [Доброклонски, Глубоковски, 1923, 41–56]. В этой работе, написанной по требованию Священного Архиерейского Синода Сербской Православной Церкви, выражена официальная позиция Православного богословского факультета в Белграде по данному вопросу. В своей «Автобиографии» Доброклонский пишет, что по требованию сербского Синода им была написана работа на тему «Христианские гетеродоксальные церкви (к вопросу о соединении их с православной и о intercommunio in sacris)» [Доброклонски, 1938, 8]. К сожалению,

данное сочинение Доброклонского по сей день не удалось обнаружить. Из всего вышесказанного следует, что научная деятельность А. П. Доброклонского сыграла большую роль в развитии сербской церковной историографии.

Федор Иванович Титов преподавал на Православном богословском факультете в Белграде с 1920 по 1935 г. (Архив ПБФ. Дело Ф. И. Титова). Так как по церковно-историческим предметам не было свободных вакансий[8], Титов читал лекции по библейской истории с библейской археологией и догматическое богословие (Архив ПБФ. Дело Т. И. Титова). В Архиве Православного богословского факультета в Белграде можно найти данные, которые нам представляются довольно интересными: Титов по просьбе русских студентов-эмигрантов, с разрешения Совета факультета, преподавал историю Русской Церкви в качестве факультативного предмета (Архив ПБФ. Протоколы заседаний I. Л. 69). Согласно решению, принятому Священным Архиерейским Синодом Сербской Православной Церкви, Титов писал рецензии на учебные пособия по церковно-историческим предметам, используемые в сербских семинариях, в частности на учебник по истории христианской Церкви, автором которого был его соотечественник Борис Волобуев, преподаватель Карловацкой семинарии (Син. № 8852/2204. 2 октября 1932).

Титов в Белграде продолжил публиковать научные труды на церковно-исторические темы. Писал он о русской и сербской церковной истории. Работы о Русской Церкви охватывали как период в канун большевистского переворота, так и период правления св. Патриарха Тихона (Беллавина). Благодаря этим работам Титова сербская научная общественность имела возможность ознакомиться с причинами и последствиями большевистского переворота в России, особенно в сфере церковной жизни[9]. Еще в Киеве опубликовав работу о сербском митрополите Михаиле (Йовановиче) [Титов, 1898], Титов, оказавшись в Белграде, продолжил изучать историю Сербской Церкви. В 30-е гг. он написал несколько работ, посвященных св. Савве Сербскому [Титов, 1933; Титов, 1935а; Титов, 1935б; Титов, 1935в]. Эти тексты были подготовлены в период значительного подъема в признании важности наследия св. Саввы в Королевстве Югославии, связанного с юбилейным 1935 г. — годом 700-летия со дня кончины первого сербского архиепископа. Именно в этот период было образовано слово *светосавље*. *Светосавље* — идея, возникшая на основе культа св. Саввы, культа, развивавшегося у сербов на протяжении многих веков. Данная идея зиждется на евангельском мировоззрении, привитом сербам трудами св. Саввы. Согласно этой системе взглядов окружающий человека мир воспринимается как богоявление, а главным назначением каждого человека является служение Богу. Возрождение такого мировоззрения и формирование философии жизни, основывающейся на учении Христа и историческом опыте сербов, было ответом сербов на идеи европейского нигилизма и гуманизма. С другой стороны, в многонациональном Королевстве Югославия идея *светосавље* заключала в себе потенциал для объединения сербского народа и могла стать началом, дающим сербскому народу силы в противостоянии идеям материализма и атеизма. В межвоенный период идею *светосавље* поддерживали выдающиеся представители сербской интеллигенции, среди которых были св. Николай (Велимирович) и св. Иустин (Попович)[10].

Одним из немногих иностранцев, принимавших активное участие в формировании идеи *светосавља*, был Титов. Для Титова *светосавље* представляло собой «уникальный sui generis в истории христианства, это — духовное и религиозно-общественное движение». Это — «величественное проявление животворящего духа и деятельности

[8] Протоиерей Стеван Димитриевич, выпускник Киевской духовной академии, преподавал историю Сербской Православной Церкви, а Александр Павлович Доброклонский — общую историю христианской Церкви.

[9] Более подробно об упомянутых работах см. в: [Пузович, 2015, 159–163].

[10] Среди трудов свв. Николая (Велимировича) и Иустина (Поповича) о *светосављу* следует выделить: [Николај Велимировић, 1935, 102–109; Јустин Поповић, 1935, 58–61; 1953]. Среди более новых работ на тему *светосавља*, которые написаны на сербском языке и в которых дается анализ самых существенных работ по данной теме, следует выделить: [Шијаковић, 2019].

православного христианства» [Титов, 1933, 97]. На основе трудов Титова о *светосављу* можно сделать вывод, что в самой идее он видел идеал самоотречения во имя Христа, путь достижения совершенства в христианской жизни и истинной христианской любви, путь христианского подвижничества. Также в *светосављу* Титов видел краеугольный камень Сербской Церкви, государства и культуры. Особенность трактовки *светосавља* Титовым в том, что он особо выделял общеславянский, общеправославный, напоследок и общехристианский характер *светосавља*. Титов настаивал на общеславянской значимости идеи *светосавља*, сопоставляя ее с идеей славянофильства [Титов, 1935а, 221–222]. Труды св. Саввы — основа всего, тогда как их основа — в самом Христе и Его святых. Все, что создал св. Савва, не может быть заключено в узкие рамки, поскольку имеет общеправославное и общехристианское значение. Именно так Федор Титов позиционировал идею *светосавље*[11].

Викентий Флорианович Фрадинский окончил Православный богословский факультет в Белграде в 1926 г. (Архив ПБФ. Книга выпускников факультета). Фрадинский — второй кандидат, получивший на этом факультете ученую степень доктора наук. В 1939 г. он защитил диссертацию на тему «Святой Нил Синайский — жизнь, литературная деятельность и нравственно-аскетическое учение». Затем он получил звание доцента на кафедре Общей истории христианской Церкви, став, таким образом, преемником своего учителя — Александра Павловича Доброклонского. Преподавал Фрадинский, с некоторыми паузами, до самой своей кончины в 1961 г. (Архив ПБФ. Дело В. И. Фрадинского). Он был последним русским преподавателем на Православном богословском факультете в Белграде.

Докторская диссертация Фрадинского представляет собой великое достижение не только сербского, но и всего православного богословия. Это первая в православной науке систематическая работа, посвященная св. Нилу Синайскому. Один из ведущих сербских византиноведов, преподаватель Православного богословского факультета в Белграде архим. Филарет (Гранич) диссертацию Фрадинского охарактеризовал следующими словами: «Диссертация г-на Фрадинского является существенным вкладом в историю нравственно-аскетического учения, благодаря ей заполнена немалая лакуна в современной теологической науке» [Филарет Гранић, 1939, 180]. В журнале «Богословље» до Второй мировой войны Фрадинский опубликовал две статьи: «Харизматически-иерархическое устройство древней христианской церкви» [Фрадински, 1939] и «Церковь и государство. Их взаимоотношение в течение второго периода христианской церкви с 313 по 1054 год» [Фрадински, 1940]. Первая из упомянутых статей представляет собой вводную лекцию, прочитанную им при вступлении в должность доцента. О значимости этой работы в сербской церковной историографии свидетельствуют слова еп. Афанасия (Евтича), который сказал, что она внесла «значительный вклад в довоенное развитие сербского научного богословия» [Атанасије Јевтић, 1980, 191].

Особое место в научной деятельности Фрадинского занимают статьи на тему истории дохалкидонских Церквей, вышедшие в свет в 1950-е гг. [Фрадински, 1950, 119–141; Фрадински, 1951а, 89–105; Фрадински, 1951б, 107–133; Фрадински, 1954, 71–88; Фрадински, 1959, 47–68]. На тот момент это были самые исчерпывающие труды на тему истории этих Церквей в сербской церковной историографии. До Фрадинского на данную тему имелась только научная работа прот. Душана Якшича, выпускника Санкт-Петербургской духовной академии [Јакшић, 1931, 166–182]. Свои работы Фрадинский написал в период налаживания оживленных контактов между Православной Церковью и дохалкидонцами. Фрадинский стоял на позиции, согласно которой существующие отличия между православными и дохалкидонцами возникли в конкретных исторических обстоятельствах и носят преимущественно терминологический, а не догматический характер. В вышеупомянутых работах Фрадинский систематизировал историю и основные особенности церковной жизни разных дохалкидонских церковных общин.

[11] О взглядах Федора Титова на идею *светосавље* более подробно см.: [Пузович, 2015, 163–166].

* * *

Начиная с Евгения Евсигнеевича Голубинского и заканчивая Викентием Флориановичем Фрадинским русские церковные историки, преподававшие в высших богословских учебных заведениях России и Сербии, на протяжении почти ста лет вносили свой вклад в развитие сербской церковной историографии. Благодаря их научной деятельности вышел в свет первый систематический обзор всей истории Сербской Церкви, были совершены важнейшие научные открытия относительно периода обретения Сербской церковью самостоятельности и независимости в XIII в. Под их научным руководством выросло не одно поколение сербских церковных историков. Они основали кафедру всеобщей истории христианской Церкви на Православном богословском факультете в Белграде, они своими научными работами дали новый импульс развитию этой церковно-исторической науки в сербских землях. Вследствие всего этого можно сказать, что русские церковные историки являются важной частью сербско-русских церковных взаимосвязей.

Источники и литература

Источники

1. Архив ПБФ — Архив Православног богословског факултета у Београду. Записник прве седнице Богословског факултета; Досије Александра Павловича Доброклонског; Извештаји наставника о раду, штампаним књигама, стању семинара, светосавским тематима студената упериоду (1920–1940); Досије Теодора Ивановича Титова; Књига дипломираних студената; Досије Викентија Флоријановича Фрадинског.
2. ДАС — Државни архив Србије. Ф. Поклони и откупи. К. 31. Д. 217.
3. Журналы заседаний (1884) — Журналы заседаний Совета СПбДА за 1883/1884 учебный год. СПб., 1884. С. 50–94.
4. ИР НБУВ — Институт рукописей Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского. Ф. 304. Д. 1531.
5. МСПЦ — Музеј Српске Православне Цркве. Ф. Оставина Радослава Грујића. Д. 1332.
6. ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 172. К. 190. Д. 2.
7. Син. — Архив Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве. 2. октобар 1932. Записник № 8852/2204.
8. ЦГАМ — Центральный государственный архив г. Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 3377.
9. ЦГИАУК — Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киев. Ф. 711. Оп. 3. Д. 2412.

Литература

10. Атанасије (Јевтић) (1980) — *Атанасије (Јевтић), еп.* Др Викентије Флоријанович Фрадински // Богословље. 1980. № 1–2. С. 191–192.
11. Божовић (2020) — *Божовић Г.* Сава Немањић — први архиепископ и просветитељ Србије. Ниш: Међународни центар за православне студије, 2020. 273 с.
12. Грујић (без године) — *Грујић Р.* Голубински Евгеније Др. // Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка / Ур. С. Станојевић. Загреб: Библиографски завод. Т. I. С. 495.
13. Димитријевић (1922) — *Димитријевић С., прот.* Грађа за српску историју из руских архива и библиотека // Споменик Српске краљевске академије. 1922. № 45. С. 1–329.
14. Димитријевић (1933) — *Димитријевић С., прот.* Митрополит Михаило Архиепископ Београдски и Митрополит Србије као православни јерарх, Србин, Словен и неимар Југословенства // Весник Српске Цркве. 1933. Фебруар. С. 63–110.

15. Доброклонски и др. (1923) — *Доброклонски А. П., Глубоковский Н. Н.* Мишљење Богословског факултета поводом питања о аутентичности хиротоније Англиканске Цркве // Весник Српске Цркве. 1923. Март-април. С. 41–56.

16. Доброклонски (1936) — *Доброклонски А. П.* Васељенски сабори Православне Цркве (њихова структура) // Богословље. 1936. № 2. С. 163–172; № 3. С. 276–287.

17. Доброклонски (1938) — *Доброклонски А. П.* Моя краткая автобиография // Записки Русского научного института. 1938. № 15. С. 1–8.

18. Јакшић (1931) — *Јакшић Д., прот.* Односи Православне Цркве према хетеродоксним црквама на Истоку и на Западу // Гласник Српске православне патријаршије. 1931. № 11–12. С. 166–182.

19. Јустин Поповић (1935) — *Јустин (Поповић), прп.* Растко и савремена омладина // Светосавље. 1935. № 1. С. 58–61.

20. Јустин Поповић (1953) — *Јустин (Поповић), прп.* Светосавље као философија живота. Минхен: Искра, 1953.

21. Лаптева (1997) — *Лаптева Л. П.* Русский ученый И. С. Пальмов как исследователь Общины чешских братьев // Балканские исследования. 1997. № 17. С. 53–65.

22. Лаптева (1998) — *Лаптева Л. П.* И. С. Пальмов и изучение им славянства в ходе заграничных поездок // Славянский мир. Проблемы изучения. Тверь, 1998. С. 99–109.

23. Лаптева (2005) — *Лаптева Л. П.* История славяноведения в России в XIX веке. М.: Индрик, 2005. 848 с.

24. Лаптева (2007) — *Лаптева Л. П.* Профессор И. С. Пальмов и его исследование церковной истории зарубежных славян // Вестник церковной истории. 2007. № 3 (7). С. 196–220.

25. Лаптева (2011) — *Лаптева Л. П.* Профессор Санкт-Петербургской духовной академии И. С. Пальмов как историк зарубежных церквей // Славянский альманах 2010. М., 2011. С. 25–35.

26. Максимовић (1907) — *Максимовић В.* Евгеније Е. Голубински (Посвећује се светлој успомени у Христу упокојеног архимандрита Илариона Руварца) // Богословски гласник. 1907. № 1–2. С. 41–49.

27. Нићифор Дучић (1892) — *Нићифор (Дучић), архим.* Српска автокефална архиепископија, Пећска патријаршија и нови подаци // Весник Српске Цркве. 1892. № 9. С. 876–884.

28. Николај Велимировић (1935) — *Николај (Велимировић), свт.* Национализам Светог Саве // Православље. 1935. № 4–5. С. 102–109.

29. Пальмов (1891а) — *Пальмов И. С.* Исторический взгляд на начало автокефалии сербской церкви и учреждение патриаршества в древней Сербии // Христианское чтение. 1891. № 3–4. С. 345–405.

30. Пальмов (1891б) — *Пальмов И. С.* Закон о церковных властях Восточно-Православной Церкви в королевстве Сербии // Христианское чтение. 1891. № 1–2. С. 8–36; 1891. № 3–4. С. 406–416; 1891. № 5–6. С. 460–491.

31. Пальмов (1892) — *Пальмов И. С.* Новые данные к вопросу об учреждении сербской архиепископии Св. Саввою в XIII в. // Христианское чтение. 1892. № . 5–6. С. 421–458.

32. Пальмов (1895) — *Пальмов И. С.* Новости иностранной литературы, Историја српске православне цркве од првијех десетина VII века до наших дана од Архим. Никифора Дучича, Биоград 1894; Историја српске цркве епископа Никанора Ружичича, у Загребу 1893; Правила Православне Цркве с тумачењима, радня Никодима епископа Далматинского, Кн. 1, Нови Сад 1895 // Христианское чтение. 1895. № 5–6. С. 636–640.

33. Пальмов (1898) — *Пальмов И. С.* Блаженнопочивший сербский митрополит Михаил как ревнитель церковного благоустройства и церковного мира // Христианское чтение. 1898. № 4. С. 455–470.

34. Пальмов (1905) — *Пальмов И. С.* Новейшее устройство Православной черногорской Церкви // Христианское чтение. 1905. № 5. С. 679–698; 1905. № 6. С. 811–832; 1905. № 7. С. 3–19.

35. Пальмов (1910) — *Пальмов И. С.* Закон о приходском духовенстве в Черногории // Христианское чтение. 1910. № 4. С. 508–526.

36. Петров (1876) — *Петров Н. И.* Исторический взгляд на взаимные отношения между сербами и русскими в образовании и литературе // Труды КДА. 1876. Ноябрь. С. 1–73.

37. Петров (1904) — *Петров Н. И.* Воспитанники Киевской Академии из Сербов с начала синодального периода и до царствования Екатерины II (1721–1762) // Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. 1904. Т. IX. Кн. 4. С. 1–16.

38. Пузович (2015) — *Пузович В.* Научные труды протоиерея д-р Федора Ивановича Титова в сербских богословских журналах // Христианское чтение. 2015. № 2. С. 158–177.

39. Пузовић (2017) — *Пузовић В.* Руски путеви српског богословља. Школовање Срба на руским духовним академијама 1849–1917. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду; ЈП Службени гласник, 2017. 830 с.

40. Пузовић (2020а) — *Пузовић В.* Путеви српске црквеноисторијске науке: српски богослови као истраживачи историје Српске Цркве // Осам векова аутокефалије Српске Православне Цркве / Ур. В. Пузовић, В. Таталовић. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2020. Т. II. С. 95–120.

41. Пузовић (2020б) — *Пузовић В.* Српско-руски црквени односи у радовима протојереја-ставрофора Стевана М. Димитријевића (У спомен на првог декана Православног богословског факултета у Београду) // Богословље. 2020. № 2. С. 5–18.

42. Радонић (1932) — *Радонић Ј.* Иларион Руварац и његови радови на пољу црквене историје // Споменица Илариона Руварца (1832–1932). Сремски Карловци: Историско друштво у Новом Саду, 1932. С. 229–244.

43. Слијепчевић (1978) — *Слијепчевић Ђ.* Историја Српске Православне Цркве. Диселдорф: Српска православна епархија за Западну Европу, 1978. Т. I. 528 с.

44. Слијепчевић (1980) — *Слијепчевић Ђ.* Михаило, архиепископ београдски и митрополит Србије. Минхен: Искра, 1980. 626 с.

45. Титов (1898) — *Титов Ф. И.* Высокопреосвященный Михаил архиепископ белградский, митрополит сербский (19 августа 1826 г. — 5 февраля 1898 г.) // Труды КДА. 1898. Январь. С. 390–411; С. 466–482; Сентябрь. С. 3–23.

46. Титов (1933) — *Титов Т. И.* Светосавље // Светосавље. 1933. № 3–5. С. 97–104.

47. Титов (1935а) — *Титов Т. И.* Светосавска година // Преглед цркве Епархије нишке. 1935. № 1. С. 14–19; № 2. С. 41–47; № 3. С. 73–80; № 4. С. 105–112; № 5. С. 137–145; № 6–7. С. 173–180; № 8. С. 221–226; № 9. С. 257–266; № 10. С. 297–306; № 11–12. С. 337–359.

48. Титов (1935б) — *Титов Т. И.* Св. Сава као живи узор за српску православну богословску омладину // Светосавље. 1935. № 4. С. 15–23.

49. Титов (1935в) — *Титов Т. И.* Свети Сава Немањић и краљ Александар // Нови источник. 1935. № 10–11. С. 298–306.

50. Филарет Гранић (1939) — *Филарет (Гранић), архим.,* Вик. Фрадински, Св. Нил Синајски, његов живот, књижевни рад и морално-аскетско учење. Diss. Београд 1938. IX, 173, 8 // Богословље. 1939. № 2. С. 175–180.

51. Фрадински (1939) — *Фрадински В. Ф.* Харизматичко-јерархичка институција у старој хришћанској цркви // Богословље. 1939. № 3–4. С. 201–215.

52. Фрадински (1940) — *Фрадински В. Ф.* Црква и држава. Њихов међусобни однос у другом периоду хришћанске цркве од 313 до 1054 године // Богословље. 1940. № 2. С. 103–113.

53. Фрадински (1950) — *Фрадински В. Ф.* Јерменско-Григоријанска црква // Зборник ПБФ. 1950. № 1. С. 119–146.

54. Фрадински (1951а) — *Фрадински В. Ф.* Сиријско-јаковитска црква // Зборник ПБФ. 1951. № 2. С. 89–105.

55. Фрадински (1951б) — *Фрадински В. Ф.* Абисинска црква // Зборник ПБФ. 1951. № 2. С. 107–133.

56. Фрадински (1954) — *Фрадински В. Ф.* Сирскохалдејска или источносирска Несторијанска црква // Зборник ПБФ. 1954. № 3. С. 71–88.

57. Фрадински (1959) — *Фрадински В. Ф.* Коптска црква // Богословље. 1959. № 1–2. С. 47–68.

58. Шијаковић (2019) — *Шијаковић Б.* Светосавље и философија живота. Нови Сад: Православна реч, 2019. 190 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

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

№ 1 2022

Е. А. Мехамадиев

Галина Евгеньевна Лебедева (10.05.1935–30.10.2021): византинист-источниковед и историограф российской дореволюционной византинистики

УДК 94(495)+930.2
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_380

Аннотация: Статья представляет собой небольшую заметку о методах исследовательской работы Галины Евгеньевны Лебедевой — советского и российского византиниста, профессора кафедры истории Средних веков Санкт-Петербургского государственного университета, ушедшей из жизни 30 октября 2021 г. Автор статьи ставит своей целью рассмотреть особенности стиля научных работ Галины Евгеньевны: как она работала с источниками, как аргументировала свою точку зрения и как на основе частных сюжетов раскрывала новые проблемы более высокого, теоретического уровня, т. е. проблемы методологии исторической науки и историософии. Из обширного научного наследия Галины Евгеньевны автор статьи выбрал два вопроса, которым она уделяла первостепенное внимание, — роль правовых источников, Кодексов Феодосия и Юстиниана, в изучении ранневизантийского общества и развитие церковно-исторического направления в русской дореволюционной византинистике. Для анализа работ Галины Евгеньевны, посвященных указанной тематике, автор статьи обратился к исследованиям по общей теории истории и литературоведения, опубликованным за последние 10–15 лет. На основе принципов и критериев, предложенных в этих исследованиях (работы Ф. Штайнера, Ст. Йегера, Л. Дастон), автор попытался выделить наиболее характерные особенности научного метода Галины Евгеньевны Лебедевой.

Ключевые слова: Галина Евгеньевна Лебедева, византинистика, Кодексы, источниковедение, методология, теория истории.

Об авторе: **Евгений Александрович Мехамадиев**
Доктор исторических наук, старший преподаватель кафедры истории Средних веков Санкт-Петербургского государственного университета.
E-mail: e.mehamadiev@spbu.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1823-4588

Для цитирования: Мехамадиев Е. А. Галина Евгеньевна Лебедева (10.05.1935–30.10.2021): византинист-источниковед и историограф российской дореволюционной византинистики // Христианское чтение. 2022. № 1. С. 380–390.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 **2022**

Evgeniy A. Mekhamadiev

Galina Evgenyevna Lebedeva (10.05.1935–30.10.2021): Byzantine and Sources Scholar and Historiographer of the Russian Pre-Revolutionary Byzantine Studies

UDK 94(495)+930.2
DOI 10.47132/1814-5574_2022_1_380

Abstract: The article is a short note about the research methods of Galina Evgenievna Lebedeva, a Soviet and Russian Byzantine scholar, professor at the Department of History of the Middle Ages at St. Petersburg State University, who passed away on October 30, 2021. The author of the article aims to consider the features of the style of Galina Evgenievna's scientific work: how she worked with sources, how she argued her point of view and how, on the basis of private plots, she revealed new problems of a higher, theoretical level, i.e. problems of methodology of historical science and historiosophy. From the extensive scientific heritage of Galina Evgenievna, the author of the article chose two issues to which she paid primary attention – the role of legal sources, the Codes of Theodosius and Justinian, in the study of early Byzantine society and the development of the church history trend in Russian pre-Revolutionary Byzantine studies. To analyze the works of Galina Evgenievna devoted to this topic, the author of the article turned to studies on the general theory of history and literary criticism published over the past 10–15 years. Based on the principles and criteria proposed in these studies (the works of F. Steiner, St. Jeager, L. Duston), the author tried to highlight the most characteristic features of the scientific method of Galina Evgenievna Lebedeva.

Keywords: Galina Evgenyevna Lebedeva, Byzantine studies, the Codes, source study, methodology, theory of history.

About the author: **Evgeniy Aleksandrovich Mekhamadiev**
Doctor of History, a senior lecturer of the Medieval History Department at Saint-Petersburg State University.
E-mail: e.mehamadiev@spbu.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1823-4588

For citation: Mekhamadiev E. A. Galina Evgenyevna Lebedeva (10.05.1935–30.10.2021): Byzantine and Sources Scholar and Historiographer of the Russian Pre-Revolutionary Byzantine Studies. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 1, pp. 380–390.

30 октября 2021 г. ушла из жизни Галина Евгеньевна Лебедева — один из крупнейших советских и российских византинистов, доктор исторических наук, профессор, специалист по истории ранней Византии и поздней античности (IV–VI вв.), более 50 лет преподававшая в стенах Ленинградского — Санкт-Петербургского государственного университета, на кафедре истории Средних веков, которой она заведовала в течение 25 лет, с 1990 по 2015 гг. Для автора этих строк Галина Евгеньевна была учителем, наставником и научным руководителем, поэтому, несомненно, он считает своим долгом сказать несколько слов не только в память, но и в знак уважения и признательности к Учителю и Человеку с большой буквы. В данной небольшой заметке, нисколько не претендующей на статус историографического обзора и даже некролога, мы хотели бы обратить внимание читателей — коллег, учеников, друзей Галины Евгеньевны — на две важные особенности ее научного творчества, точнее сказать — стиля, метода, техники ее исследовательского мастерства. Первый сюжет — Галина Евгеньевна как источниковед, т.е. методы ее работы с правовыми источниками: Кодексами Феодосия и Юстиниана, на основе которых она изучала структуру ранневизантийского общества, второй сюжет — Галина Евгеньевна как историограф русской дореволюционной византинистики. В рамках второго сюжета мы хотели бы рассмотреть ее исследования по церковно-историческому направлению дореволюционной византинистики.

На наш взгляд, между двумя этими сюжетами есть одна общая черта, если даже не прямая связь: каждый из них ярко показывает, что в своих исследованиях Галина Евгеньевна всегда подводила читателя к осознанию и осмыслению проблем более высокого уровня, выходящих за тематические рамки самих исследований. Это были вопросы как методологического (методического), так и историософского характера, соответственно, в данной заметке мы ставим целью рассмотреть, как в своих исследованиях, так или иначе посвященных отдельным, тематическим сюжетам, Галина Евгеньевна раскрывала более общие теоретические проблемы исторической науки.

1. Галина Евгеньевна Лебедева и Кодексы — принципы работы с источниками

Современный немецкий исследователь Ханс-Ульрих Вимер, характеризуя методологические особенности англоязычной историографии по эпохе поздней античности, подчеркнул, что такой видный представитель англоязычной традиции, как Джон Мэтьюз, автор знаменитой монографии «Западная аристократия и императорский двор в 364–425 гг.» (Western Aristocracies and Imperial Court A. D. 364–425, вышла в свет в 1975 г.), считал своей главной задачей установить и рассмотреть систему многочисленных социальных связей, существовавших между различными семьями позднеримской сенаторской аристократии. Как проследил Ханс-Ульрих Вимер, Джон Мэтьюз изучал сюжеты своих исследований преимущественно на основе произведений языческих авторов (таких как Квинт Аврелий Симмах или Аммиан Марцеллин) и сведений официального законодательства, т.е. Кодексов Феодосия и Юстиниана [Wiemer, 2013, 122, 124–125].

Галина Евгеньевна Лебедева, представитель советско-российской школы изучения поздней античности, тоже уделяла главное внимание сведениям Кодексов и, конечно же, всегда ссылалась на книгу Джона Мэтьюза в своих работах, посвященных позднеантичному периоду. Тем не менее, в отличие от Джона Мэтьюза, Галина Евгеньевна считала важнейшим движущим фактором развития поздней Римской империи — ранней Византии не механизмы социальных связей внутри отдельных групп общества, а *динамику* всего общества, т.е. процессы перехода представителей одной группы общества в другую, например переход из сословия куриалов в сословие сенаторов или из плебса — в число куриалов.

Именно процессы социальной динамики в первую очередь были рассмотрены в главной монографии Галины Евгеньевны — «Социальная структура ранневизантийского общества (по данным кодексов Феодосия и Юстиниана)», вышедшей в свет

в 1980 г., именно этим процессам была посвящена и ее докторская диссертация, защищенная в 1989 г. Кстати сказать, это непосредственно отразилось и в самом названии диссертации — «Динамика социальной структуры ранневизантийского общества (по данным кодексов Феодосия и Юстиниана)».

По мнению Лоррейн Дастон, историка западноевропейского естественнонаучного знания XVIII–XIX вв., при изучении роли того или иного ученого в развитии науки прежде всего необходимо определить, 1) как ученый работал с тем массивом сведений, который он собрал, и 2) как в исследовательской работе ученого проявились его индивидуальные, специфические черты, какие цели ученый ставил перед своей исследовательской деятельностью [Daston, Sibum, 2003, 5–6]. Соглашаясь с наблюдениями Лоррейн Дастон и размышляя об особенностях индивидуальности Галины Евгеньевны как ученого, в первую очередь мы позволим себе рассмотреть метод ее работы с источниками — с тем огромным массивом позднеримского официального законодательства, который Галина Евгеньевна скрупулезно изучала в течение 40 лет, с середины 1960-х и вплоть до середины 2000-х гг. На наш взгляд, своеобразие исследовательского почерка ученого наиболее ярко проявляется не в наборе сюжетов, которые он исследовал, а в методах, с помощью которых он исследовал эти сюжеты, в самой «лаборатории» его работы. Методы же работы ученого, в свою очередь, наиболее четко отражены и прослеживаются по стилистике его текстов, т. е. по особенностям аргументации и структурно-композиционного плана.

В связи с этим обратим внимание читателя на ту оценку, которую Галина Евгеньевна дала сведениям позднеримского — ранневизантийского официального законодательства в одной из своих статей: «Очень важно выявить те объективные процессы эволюции сословия (имеется в виду сословие куриалов. — *Е. М.*), которые неизбежно *должны были учитываться государством* (курсив мой. — *Е. М.*), находить отражение в императорском законодательстве» [Лебедева, 1990, 21]. В этой фразе мы видим, если можно так сказать, квинтэссенцию метода Галины Евгеньевны, основную отличительную черту ее исследовательского поиска — она скорее ставила вопрос не о том, что́ кодексы сообщают о структуре позднеримского общества, а о том, каковы были мотивы и интересы позднеримского государства, императорской власти, которая непосредственно и издавала различные законы. Как законы отражали и выражали (даже на терминологическом, лексическом уровне) государственный интерес, какие цели государство преследовало, издавая закон о той или иной группе позднеримского общества, — все эти вопросы были центральными для Галины Евгеньевны, она уделяла им первостепенное внимание.

В этом смысле приведем в пример еще несколько выводов Галины Евгеньевны, которые, на наш взгляд, ярко иллюстрируют особенности аргументации в ее работах: «Государство… не только закрепило социальный статус представителей сословия куриалов, но и… оберегало его престиж, что *прослеживается в законах* (курсив мой. — *Е. М.*). <…> До конца IV в. законодательством не были установлены… ограничения, связанные с выходом из куриального сословия. Это обстоятельство, вероятно, дает основание считать, что в целом упадок сословия не был столь глубоким [Лебедева, 1990, 21–22]. «*Законодательство Юстиниана свидетельствует* (курсив мой. — *Е. М.*) о том, что роль городских рабов падает. <…> Все вышесказанное позволяет говорить о двух этапах упадка собственности городской общины на рабов…» [Лебедева, 1980, 66].

Представленные примеры отчетливо свидетельствуют, что Галина Евгеньевна не просто рассматривала смысл процессов, происходивших в позднеримском — ранневизантийском обществе, но и раскрывала новые проблемы, связанные с интерпретацией сведений законодательства, по сути — ставила перед читателем новые вопросы — уже о том, как трактовать сами законы, сохранившиеся в Кодексах Феодосия и Юстиниана. Тем самым, показывая различные особенности социальной динамики ранневизантийского общества, Галина Евгеньевна логично подводила читателя к осознанию и осмыслению проблем источниковедческого плана: насколько точно

мы понимаем тексты императорских законов, как в этих текстах следует различать *намерение* государства и реально сложившуюся ситуацию, как сведения законодательства, в сравнении с другими источниками, меняют или расширяют наши знания о позднеримском — ранневизантийском обществе.

И в этом смысле мы можем сказать, что исследовательский поиск Галины Евгеньевны не был ориентирован просто на описание процессов или обоснование (аргументацию) своих положений — объясняя (разъясняя) свои выводы, Галина Евгеньевна стремилась поставить новые вопросы и показать новые проблемы, всегда подчеркивала, какие дальнейшие перспективы исследования дают сведения официального законодательства. Мы можем признать, что Галину Евгеньевну как исследователя не устраивали просто сбор и обобщение сведений источников с целью свести их в какую-то единую картину повествования — такую задачу она считала слишком узкой и поэтому предпочитала действовать по условной схеме «вопрос — ответ — вопрос». Т. е., другими словами, первоначально Галина Евгеньевна констатировала наличие некой лакуны в знаниях о структуре ранневизантийского общества, вызванной недостаточным вниманием предшествующей историографии к сведениям законодательства, затем рассматривала соответствующие законы из Кодексов, а в завершение аргументации показывала, как сведения официального законодательства раскрыли новые проблемы в изучении ранневизантийского общества.

Немецкий лингвист Феликс Штайнер, активно изучающий в последние годы особенности научного стиля письменной речи (в основном на примере публикаций по филологии, литературоведению и естественнонаучному профилю), условно выделил два подхода исследователей к изучению своей темы, образно назвав их «журнал-наука» (Zeitschriftwissenschaft) и «учебник-наука» (Handbuchwissenschaft). Под первым наименованием Феликс Штайнер понимает исследователя, который стремится восполнить недостаток в изучении какой-то узкой, четко ограниченной темы — согласно классификации Феликса Штайнера, этот исследователь обращает внимание коллег-читателей на плохую разработанность темы, раскрывает причины подобного положения дел и дает ответ на вопрос, что нового нужно знать о теме [Steiner, 2012, 579, 586–588]. И, наоборот, «учебник-наука», по мнению Феликса Штайнера, — это исследователь-собиратель, который в первую очередь стремится обобщить все накопленные ранее сведения о той или иной теме, чтобы затем составить некий единый справочный обзор, подвести итог развитию предшествующей научной традиции и перечислить основные сюжеты, на которые другие исследователи неизменно обращали и обращают внимание [Steiner, 2012, 577, 579].

Выше мы уже говорили об исследовательских предпочтениях («стратегиях») Галины Евгеньевны: она ставила на первое место анализ, а не описание (обобщение) сведений источников, вместе с тем при изучении отдельных узких сюжетов развития ранневизантийского общества Галина Евгеньевна не ограничивалась только формулировкой своей точки зрения и аргументацией своих выводов. Подчеркнем, что Галина Евгеньевна не просто стремилась «устранить пробелы» в изучении того или иного вопроса развития ранневизантийского общества — она ставила перед собой цель расширить знания о самих источниках, благодаря которым мы изучаем это общество, стремилась показать глубину и сложность содержания Кодексов, а также различные методы интерпретации этих текстов. Повторим, исследовательский стиль Галины Евгеньевны подводил читателя к новым вопросам уже не столько о самом ранневизантийском обществе, сколько о специфике ранневизантийского императорского законодательства.

По мнению Торстена Штайнхоффа, литературоведа и историка науки, любая исследовательская деятельность, выраженная в письменном тексте, включает в себя формулировку и разъяснение понятий — специальных терминов, относящихся к определенной теме, выдвижение гипотез (идей, предположений), критический разбор мнений предшественников и объяснение своих выводов [Steinhoff, 2007, 191, 193, 196, 199]. Тем не менее, в своих работах Галина Евгеньевна не сосредотачивалась,

и, как нам кажется, сознательно не хотела сосредотачиваться только на изложении и разъяснении своей точки зрения — на наш взгляд, в такой «текстовой стратегии» она видела своеобразный диктат автора, навязывание читателю своей авторской позиции. Галина Евгеньевна определенно выступала против подобного навязывания. В подтверждение же наших слов приведем в пример некоторые выводы Галины Евгеньевны, которые она высказала в одной из своих статей начала 1990-х гг.

Как подчеркивала Галина Евгеньевна, «ранневизантийское законодательство — бесценный материал для дальнейшего и более углубленного изучения эволюции социальных отношений. <…> Именно поэтому *дата, число законов, относящихся к тем или иным социальным сословиям и группам, имеют также известную доказательную значимость* (курсив мой. — *Е. М.*). Но из массы законов до сих пор *еще недостаточно четко отделены* (курсив мой. — *Е. М.*) те из них, которые были продиктованы сугубо временными обстоятельствами. *При рассмотрении… данных законодательства далеко не всегда… выделяются* (курсив мой. — *Е. М.*) принципиальные программные законы, отражавшие общие направления политики государства… и второстепенные, ситуационные» [Лебедева, 1992, 15]. Соответственно, как заключает Галина Евгеньевна, «Мы действительно считаем показательной… как общую численность законов, посвященных тем или иным социальным сословиям и группам, так и их динамику — распределение по периодам, что представляется нам свидетельством остроты проблем, связанных с этими сословиями, или ее спада» [Лебедева, 1992, 16].

Примечательно, что сама логика аргументации, которой придерживалась Галина Евгеньевна, подводила читателя к выводу о значимости Кодексов для изучения социальной динамики ранневизантийского общества. С одной стороны, Галина Евгеньевна ярко показывала специфику содержания этих источников, а с другой — убедительно показывала, насколько часто предшествующая историография недооценивала Кодексы именно как целостные, самодостаточные правовые источники, обладающие собственной внутренней структурой. В этом смысле мы можем признать, что Галина Евгеньевна действительно выступала против принудительного навязывания (даже насаждения) читателю своей трактовки различных узкотематических сюжетов — свою важнейшую задачу она видела скорее в том, чтобы пробудить у читателя интерес к внутренней структуре Кодексов, к их правовой терминологии, стилю, к той официальной риторике и идеологии, которая была в них заложена позднеримским — ранневизантийским государством.

По весьма остроумному замечанию Феликса Штайнера, к методологическим наблюдениям которого мы уже обращались ранее, исследователь, аргументируя свою точку зрения, в первую очередь думает о последовательности самой аргументации, т. е. он стремится четко показать читателю, где в тексте высказано предположение (утверждение), а где — сомнение, где он приводит доказательства, а где на их основе формулирует выводы. Такую схему аргументации Феликс Штайнер даже образно назвал «драматургией» научного текста, подразумевая, что именно последовательность аргументации придает исследованию некую стройность и упорядоченность, именно благодаря последовательной, непротиворечивой аргументации текст обладает целостным сюжетом [Steiner, 2009, 241–244].

Пользуясь метким выражением Феликса Штайнера, подчеркнем, что «драматургия» текстов Галины Евгеньевны все же была подчинена более сложной и, мы бы даже сказали, масштабной задаче — «восстановить в правах» источники, т. е. Кодексы, придать им новую ценность, предложить новый взгляд на методику работы с этими текстами. Техника аргументации, которой придерживалась Галина Евгеньевна, в конечном итоге была нацелена не на изложение или воссоздание сюжетов, т. е. процессов социальной динамики ранневизантийского общества, а на качественную переоценку правовых источников по истории этого общества. Галина Евгеньевна определенно ставила своей главной целью возродить и усилить интерес к Кодексам как к самостоятельным памятникам позднеримской — ранневизантийской правовой культуры и государственной идеологии.

2. Галина Евгеньевна Лебедева и отечественная дореволюционная византинистика — особенности биографического подхода

Помимо сюжетов ранневизантийской социальной истории, в последние годы Галина Евгеньевна активно изучала творческое наследие и биографии крупных отечественных дореволюционных византинистов, занимавшихся историей Византийской Церкви — Федора Афанасьевича Курганова (1844–1920), Ивана Ивановича Соколова (1865–1939) и Николая Афанасьевича Скабалановича (1848–1918). Конечно же, нельзя не сказать о том, что в своих историографических исследованиях Галина Евгеньевна уделяла огромное внимание и другому представителю русской дореволюционной византинистики — Александру Петровичу Рудакову (1886–1940), прославившемуся своей монографией «Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии» (1917), тем не менее, в данной заметке мы все же ограничимся теми работами Галины Евгеньевны, которые посвящены именно историкам Византийской Церкви. Дело в том, что Александр Петрович Рудаков, в отличие от своих упомянутых выше коллег, занимался не столько специфическими проблемами Церкви, сколько общими проблемами развития византийской культуры в целом, особенностями духовной культуры и повседневной жизни в Византии.

Именно поэтому в рамках данного некролога, освещающего некоторые важные особенности научного стиля и метода Галины Евгеньевны, мы хотели бы сосредоточиться на том блоке ее работ, который посвящен церковно-исторической дореволюционной византинистике — на наш взгляд, такой подход позволит нам более детально рассмотреть, как Галина Евгеньевна скрупулезно, последовательно и методично возрождала память о целой школе русской дореволюционной византинистики, преданной забвению в советское время. Действительно, мы с полным правом можем признать, что Галина Евгеньевна вернула из забвения — можно даже сказать «вернула к жизни»! — обширное направление русской дореволюционной византинистики. Поэтому крайне важно проследить, как она восстанавливала, зачастую по крупицам, биографию того или иного ученого, как изучала его творческое наследие, и, самое главное (в нашем понимании), — как исследовала саму методологию, теоретические особенности его работ.

В этой связи, как нам кажется, в первую очередь следует учесть наблюдения современных немецких исследователей Стефана Йегера и Стефана Хааза, отметивших, что во второй половине XX в. историческая наука, находясь под влиянием структурализма, школы Анналов и школы лингвистического поворота, все больше стала воспринимать отдельного человека — личность, субъекта — только как часть более обширных структур (государственных, правовых, социально-экономических, духовных). По мнению Стефана Йегера и Стефана Хааза, такое понимание роли личности в истории выражалось в утверждении о том, что человек не управляет историей, наоборот, он подчиняется ее процессам, у него нет автономии в этих процессах. Соответственно, в 1950-х — 1970-х гг. в рамках школы Анналов и постмодернистской историографии постепенно оформилась точка зрения, что историк должен изучать не последовательность действий людей, а причинно-следственные связи в деятельности структур — как функционируют структуры, что и как о них говорят источники, каков контекст создания этих источников [Deines, Jaeger, Nünning, 2003, 1–2, 11; Haas, 2014, 519; Jaeger, 2003, 127; Jaeger, 2017, 165].

Тем не менее, с учетом этих наблюдений, мы можем признать, что в своих работах Галина Евгеньевна мастерски раскрывала именно роль личности в контексте общеисторических процессов. Так, например, в статье, посвященной Федору Афанасьевичу Курганову, она уделяет много внимания процессу развития русской дореволюционной историографии, рассматривает научную деятельность Федора Афанасьевича в четкой связи с развитием византиноведения в России, как светского, так и церковно-исторического. Обратим внимание на следующую характеристику, которую Галина Евгеньевна дала научным интересам Федора Афанасьевича: «Византийская история

увлекала Ф. А. Курганова еще в студенческие годы, с особой силой этот интерес проявился с начала 1870-х гг. и в значительной мере *был связан с теми процессами, какие в ту пору переживало в России византиноведение, начавшее постепенно выделяться в особую область отечественной исторической науки* (курсив мой. — *Е. М.*). История Византийской Церкви в этих условиях становилась важной и неотъемлемой частью этой общей дисциплины. Естественная для нашей науки ориентация на интересы русской истории, на выявление роли и влияния „византийского наследия" с середины XIX в. повлекла за собой необходимость обращения к истории собственно Византийской Церкви. <…> В 70-х гг. XIX в. появляются церковно-исторические труды на строго научной основе, авторами которых являлись преподаватели Духовных академий: Московской, Киевской, С.-Петербургской и Казанской» [Лебедева, 2015, 10].

И вместе с тем примечательной выглядит фраза Галины Евгеньевны, высказанная во вводной части статьи о Федоре Афанасьевиче: «Представляется важным рассмотреть формирование Ф. А. Курганова как ученого, *стоящего у истоков церковной исторической науки в России* (курсив мой. — *Е. М.*)» [Лебедева, 2015, 5]. Действительно, оценивая научное наследие Федора Афанасьевича, занимавшегося проблемами взаимоотношений светской и церковной властей в эпоху ранней Византии (IV–VI вв.), Галина Евгеньевна неизменно подчеркивала его новаторский вклад в изучение и даже саму постановку темы: «ученый, по существу, *впервые в русской историографии* (курсив мой. — *Е. М.*) исследовал византийскую каноническую теорию об отношениях между этими двумя ветвями власти. <…> Историк, прежде всего, *впервые в историографии* (курсив мой. — *Е. М.*) мастерски вычленил византийскую каноническую теорию об отношениях духовной и светской властей, в итоге сделав вывод, что восточная — византийская — теория заключает в себе идею союза и полного согласия между духовной и светской властями» [Лебедева, 2015, 11].

Приведенные цитаты, в свою очередь, отчетливо свидетельствуют, что Галина Евгеньевна воспринимала личность в истории не как некоего безвольного «пленника» абстрактных политических, социально-экономических и духовных структур, а, наоборот, как активный и даже ведущий фактор развития самой истории, исторического процесса. В самом деле, рассматривая научную и педагогическую деятельность Федора Афанасьевича, Галина Евгеньевна ставила вопрос не столько о том, что образовательные и научные учреждения (такие как Казанская и Санкт-Петербургская духовные академии, т. е., по сути, — структуры, система богословского образования в дореволюционной России) дали Федору Афанасьевичу для его профессионального формирования и роста, сколько о том, что он сам дал отечественной и мировой науке посредством своих трудов. Подводя некий итог своим изысканиям о жизни и творчестве Федора Афанасьевича, Галина Евгеньевна отметила: «Труд Ф. А. Курганова имел особую значимость для *становления русской церковно-исторической науки* (курсив мой. — *Е. М.*) также и в том плане, что он наметил перспективы дальнейшего углубленного исследования как внутренней истории Византийской Церкви, так и проблемы восприятия „византийского наследия" в России» [Лебедева, 2015, 13].

Те же цели Галина Евгеньевна поставила перед собой и при изучении научного наследия двух других византинистов — Ивана Ивановича Соколова и Николая Афанасьевича Скабалановича. Подробно рассматривая события их жизни и изучая их главные труды — «Состояние монашества в Византийской Церкви с середины IX до начала XIII в. (842–1204)» И. И. Соколова и «Византийское государство и Церковь в XI в., от смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина» Н. А. Скабалановича, — Галина Евгеньевна всегда обращала преимущественное внимание на новые идеи, подходы и методы, предложенные обоими исследователями.

Все три исследователя представлены в работах Галины Евгеньевны прежде всего как творчески мыслящие личности, одновременно и создававшие, и менявшие знания академического сообщества о Византийской Церкви. Вместе с тем и сама Галина Евгеньевна очень творчески подходила к анализу научных достижений этих ученых. Восстанавливая биографию исследователей на основе различных архивных

документов, Галина Евгеньевна внимательно отслеживала, какой резонанс их книги вызвали в российском академическом сообществе, всегда стремилась показать, какой отклик их работы получили у коллег по цеху.

Так, рассматривая основные идеи книги Николая Афанасьевича, Галина Евгеньевна подробно анализирует и рецензии на его книгу, написанные другими византинистами-современниками, специалистами по истории Церкви — Иваном Егоровичем Троицким (1832–1901), Тимофеем Дмитриевичем Флоринским (1854–1919) и Павлом Владимировичем Безобразовым (1859–1918). Как подчеркивает Галина Евгеньевна, «Отдавая должное достоинствам исследования, рецензенты сожалели о том, что, во-первых, автор слишком жестко соблюдал установленные им хронологические рамки... и, во-вторых, в книге отсутствует характеристика внешнего положения Византии. <...> Главное же возражение сводилось к тому, что Церкви уделено в работе гораздо меньшее место, чем государству...» [Лебедева, 2004, 20].

В целом мы можем признать, что в своих историографических работах Галина Евгеньевна уделяла рецензиям на книгу не меньше внимания, чем самой книге — мнения и взгляды рецензентов интересовали ее не меньше, чем идеи автора книги. Образно говоря, и автор, и рецензенты получали в ее работах равное «право голоса», даже если рецензенты были настроены весьма критично. К примеру, как пишет Галина Евгеньевна, в рецензии на диссертацию Ивана Ивановича Соколова его учитель и наставник в Казанской духовной академии Федор Афанасьевич Курганов «выявил противоречия в работе, подверг сомнению рассуждения И. И. Соколова о причинах и условиях процветания средневекового византийского монашества, поскольку причины этого явления, по его мнению, лежали гораздо глубже» [Лебедева, 2003, 20].

Рассматривая отзывы на диссертацию самого Федора Афанасьевича Курганова, Галина Евгеньевна отмечает, что «Оба рецензента выступили против того, что автор постоянно переходит в изложении от одного предмета к другому: от исторического рассказа — к каноническому исследованию, от канонического исследования — к изложению догматического учения, от изложения догматического учения — снова к историческому рассказу...» Соответственно, как заключает Галина Евгеньевна, рецензенты — профессор Казанской духовной академии Сергей Алексеевич Терновский (1848–1916) и прот. Иоанн Толмачев († 1897) — «категорически отвергли теоретическую часть работы Ф. А. Курганова» [Лебедева, 2015, 14].

Мы не случайно обратили внимание на эту особенность историографических работ Галины Евгеньевны: несомненно, Галина Евгеньевна стремилась максимально объективно оценивать труды дореволюционных историков-византинистов и саму дореволюционную школу византинистики как отдельный и целостный этап в развитии отечественной исторической науки. Свои собственные выводы о значимости и содержании труда того или иного ученого она делала только после тщательного анализа мнений рецензентов, но заметим (и для нас это самое главное!) — Галина Евгеньевна обращалась к рецензиям, авторами которых были именно *современники* названных выше византинистов, более того, зачастую рецензенты и главные герои ее очерков работали вместе в одном и том же учреждении, т. е. в прямом смысле были коллегами по работе и даже по должностному положению.

На наш взгляд, пример историографических работ Галины Евгеньевны, в свою очередь, ярко иллюстрирует важную методологическую особенность всей исторической науки как таковой — множественность перспектив, т. е. обзор одного и того же события с разных точек зрения. Со времени выхода в свет знаменитой книги американского историка-литературоведа Хейдена Уайата (1928–2018) «Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века» (1972) многие исследователи, представляющие различные направления гуманитарного знания — историки, филологи, литературоведы, искусствоведы, философы, социологи, политологи, — все чаще не просто поддерживают тезис о неразрывной связи истории и художественной литературы, но и стремятся найти новые аргументы в пользу этого тезиса, раскрыть новые виды взаимосвязи истории и литературы.

Обобщающим итогом всех этих изысканий, проведенных в 1980-е — 1990-е гг., можно считать коллективную монографию с весьма характерным названием: «Литература и история: справочник по их взаимодействию от Просвещения до современности», изданную в 2002 г. под редакцией германиста Даниеля Фульды, специалиста по немецкой историографии XVIII–XIX вв. [Fulda, 2002], активно применяющего теорию Хейдена Уайта на немецкоязычном материале. Тем не менее, только после 2002 г., т. е. в последние 20 лет, исследователи, работающие в рамках традиций постмодернистской историографии, обратили более пристальное внимание на такую особенность исторического знания, как множественность перспектив, точнее — стали системно изучать, как историки совмещают эти перспективы, согласовывают сведения разных (порой весьма противоречивых) источников, какими способами сводят накопленные сведения в единую более или менее целостную картину.

По мнению Стефана Йегера, Рубена Циммерманна и Стефана Хааза, согласование разных взглядов на одно и то же событие — это задача уже из области литературы, искусства, эстетики, а не собственно истории, другими словами — вопрос формы, а не содержания. Процедура согласования требует от историка-исследователя художественного воображения, поскольку он должен изложить свой материал в четкой взаимосвязи, в единой непротиворечивой последовательности [Deines, Jaeger, Nünning, 2003, 13; Haas, 2014, 527; Jaeger, 2017, 170; Zimmermann, 2017, 27].

Мы позволим себе добавить к рассуждениям исследователей и наши наблюдения. На наш взгляд, согласование множества точек зрения как раз и образует упорядоченную «драматургию» научного текста (по выражению Феликса Штайнера, цитированного выше), т. е. сюжет исследования; благодаря согласованию противоречивых сведений историк как раз и выстраивает сюжет своего исследования. И в этом смысле историографические работы Галины Евгеньевны ярко демонстрируют своеобразный механизм такого согласования, свойственный только ее научному поиску и методу — Галину Евгеньевну интересовала именно противоречивость источников, она стремилась показать *полемику*, отраженную в источниках, борьбу и спор различных взглядов. Как нам кажется, Галина Евгеньевна ставила своей целью проследить направления и формы научных дискуссий, возникших по поводу книг историков-византинистов, чтобы на основе этого рассмотреть еще более общий процесс — развитие российской общественно-политической мысли в дореволюционную эпоху, точнее — показать, какой вклад в этот процесс внесла дореволюционная церковно-историческая византинистика. В связи с этим в качестве завершения подчеркнем, что если в сюжетно-тематических работах по ранневизантийской истории Галина Евгеньевна подводила читателя к осмыслению проблем источниковедческого плана, то в работах по дореволюционной византинистике Галина Евгеньевна фактически ставила вопрос о связи церковно-исторической византинистики с развитием российской государственности и общества во второй половине XIX в.

Источники и литература

1. Лебедева (1980) — *Лебедева Г. Е.* Социальная структура ранневизантийского общества (по данным кодексов Феодосия и Юстиниана). Л.: Изд-во ЛГУ, 1980. 166 с.

2. Лебедева (1990) — *Лебедева Г. Е.* Динамика социальной структуры ранневизантийского общества (куриалы, сенаторы по данным кодексов Феодосия и Юстиниана) // Вестник ЛГУ. Сер. 2: История, языкознание, литературоведение. 1990. Вып. 4. С. 21–30.

3. Лебедева (1992) — *Лебедева Г. Е.* К вопросу о социальной структуре ранневизантийского общества (по данным кодексов Феодосия и Юстиниана) // Византийский временник. 1992. Т. 53. С. 10–19.

4. Лебедева (2003) — *Лебедева Г. Е.* Ученый и время: И. И. Соколов // *Соколов И. И.* Состояние монашества в Византийской Церкви с середины IX до начала XIII века (842–1204) / Вступит. ст. проф. Г. Е. Лебедевой. СПб., 2003. С. 7–32.

5. Лебедева (2004) — *Лебедева Г. Е.* К истории изучения творческой биографии Н. А. Скабалановича // *Скабаланович Н. А.* Византийское государство и Церковь в XI в.: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина. Кн. 1 / Вступит. ст. проф. Г. Е. Лебедевой. СПб., 2004. С. 5–22.

6. Лебедева (2015) — *Лебедева Г. Е.* Ф. А. Курганов: научное наследие (1870–1880 гг.) // *Курганов Ф. А.* Отношения между церковной и гражданской властью в Византийской империи в эпоху образования и окончательного установления этих взаимоотношений (325–565 гг.). / Вступит. ст. проф. Г. Е. Лебедевой. СПб., 2015. С. 5–22.

7. Daston, Sibum (2003) — *Daston L., Sibum H. O.* Introduction: Scientific Personae and Their Histories // Science in Context. 2003. Vol. 16. No. 1/2. P. 1–8.

8. Deines, Jaeger, Nünning (2003) — *Deines St., Jaeger St., Nünning A.* Subjektievierung von Geschichte(n) — Historiesierung von Subjekten // Historiesierte Subjekte — Subjektievierte Historie / Hrsg. von St. Deines, St. Jaeger, A. Nünning. Berlin; New York, 2003. S. 1–22.

9. Haas (2014) — *Haas St.* Fiktionalität in der Geschichtswissenschaften // Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch / Hrsg. von T. Klauk, T. Köppe. Berlin; New York, 2014. S. 516–532.

10. Jaeger (2003) — *Jaeger St.* Geschichte als Wahrnehmungsprozess. Ihr selbstreflexiver Vollzug in der Geschichtsschreibung // Historiesierte Subjekte — Subjektievierte Historie / Hrsg. von St. Deines, St. Jaeger, A. Nünning. Berlin; New York, 2003. S. 123–140.

11. Jaeger (2017) — *Jaeger St.* Historiographisches Erzählen. Zur fruchtbaren Synthese von Erzähltheorie, Geschichtswissenschaft und Theologie // Text und Geschichte: Geschichts- und literaturwissenschaftliche Beiträge zum Geflecht von Faktizität und Fiktionalität / Hrsg. von Chr. Landmesser, R. Zimmermann. Tübingen, 2017. S. 162–180.

12. Fulda (2002) — Literatur und Geschichte: Ein Kompendium zu Ihrem Verhältnis von der Aufklärung bis zur Gegenwart / Hrsg. von D. Fulda, S. Tschopp. Berlin; New York: De Gruyter, 2002.

13. Steiner (2009) — *Steiner F.* Dargestellte Autorschaft. Autorkonzept und Autorsubjekt in wissenschaftlichen Texten. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2009. 279 S.

14. Steiner (2012) — *Steiner F.* Wissenschaftliche Autorschaft zwischen Zeitschrift und Handbuch // Theorien und Praktiken der Autorschaft / Hrsg. von M. Schaffrick, M. Willand. Berlin; Boston, 2012. S. 567–593.

15. Steinhoff (2007) — *Steinhoff T.* Wissenschaftliche Textkompetenz. Sprachgebrauch und Schreibentwicklung in wissenschaftlichen Texten von Studenten und Experten. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2007. 460 S.

16. Wiemer (2013) — *Wiemer H.-U.* Late Antiquity 1971–2011. Positionen der angloamerikanischen Forschung // Historische Zeitschrift. 2013. Bd. 296/1. S. 114–130.

17. Zimmermann (2017) — *Zimmermann R.* Verschlungenheit und Verschiedenheit von Text und Geschichte // Text und Geschichte: Geschichts- und literaturwissenschaftliche Beiträge zum Geflecht von Faktizität und Fiktionalität / Hrsg. von Chr. Landmesser, R. Zimmermann. Tübingen, 2017. S. 9–51.

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Статьи для публикации принимаются только в электронном виде.

Все статьи проходят обязательное двойное слепое рецензирование.

Перед подачей статьи на официальном сайте журнала http://izdat-spbda.ru/christian-reading необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям и способом подачи статьи.

Вся информация —
на официальном сайте журнала
http://izdat-spbda.ru/christian-reading

и официальном сайте Издательства
Санкт-Петербургской Духовной Академии
http://izdat-spbda.ru

Учредитель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 1, 2022

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 ВАК с 29.12.2015
(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть
опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени
кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)
по группам специальностей:
07.00.02 – Отечественная история (исторические науки),
09.00.03 – История философии (философские науки),
26.00.01 – Теология (теология)

Журнал индексируется в базе данных European Reference Index
for the Humanities and the Social Sciences (ERIH PLUS)

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ),
договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р22-202-0023

Журнал выходит четыре раза в год

Адрес редакции и издательства:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбДА
Тел.: +7 (991) 040-45-88.
Эл. почта: christian-reading@spbda.ru

Главный редактор: епископ Петергофский Силуан
(Никитин Сергей Сергеевич)
Заместитель главного редактора:
протоиерей Константин Александрович Костромин
Корректор: О. Б. Рыбакова
Верстка: Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки: Константин Пешков

Подписано в печать: 14.02.2022. Дата выхода в свет: 01.03.2022.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 33 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.
Заказ № 11. Тираж 250 экз.