

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



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

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

Khristianskoye Chteniye
[Christian Reading]

№ 3, 2021

Scientific Journal

Theology. Philosophy. History

Publishing House of Saint Petersburg
Theological Academy
2021

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 3, 2021

Научный журнал

Теология. Философия. История

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2021 год

UDC 281.93(051)

The Edition is recommended by the Publishing
Council of the Russian Orthodox Church
IS R21-113-0314

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

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5
Х93

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС P21-113-0314

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– .
№ 3 [май-август] : Теология. Философия. История. — 2021. — 456 с.

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5

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

© Авторы статей, 2021
© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2021

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, Professor, Minsk Theological Academy (Rector);
4. *A. A. Dorskaya*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Professor, North-West Branch of the Russian State University of Justice;
5. *Priest Vačlav Ježek*, Doctor of Philosophy, Professor of Byzantine Theology and Philosophy at the Orthodox Theological Faculty of the University of Prešov, Slovakia;
6. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Saint Petersburg Theological Academy;
7. *D. I. Makarov*, Doctor of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Urals Mussorgsky State Conservatory;
8. *Priest Ermenegildo Manicardi*, Doctor of Theology, Rector of Capranica College, Professor at the Faculty of Theology of the Pontifical Gregorian University in Rome, Italy;
9. *Yu. V. Ospennikov*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Korolev Samara State Aerospace University;
10. *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 (правлящий архиерей), Издательский Совет Русской Православной Церкви (председатель), Калужская духовная семинария (ректор);

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

3. *Архимандрит Сергей (Акимов Виталий Викторович)*, доктор богословия, профессор, Минская Духовная Академия (ректор);

4. *Елени Влахопулу (Eleni Vlachoroulou)*, 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 Эрменеджилдо 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

К 300-ЛЕТИЮ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Приветственное слово главного редактора журнала «Христианское чтение» епископа Петергофского Силуана (Никитина), ректора СПбДА с 2019 года.....	14
Поздравление протоиерея Владимира Сорокина, ректора СПбДА в 1987–1992 годы.....	15
Поздравление митрополита Петрозаводского и Карельского Константина (Горянова), ректора СПбДА в 1996–2008 годы.....	16
Поздравление митрополита Тверского и Кашинского Амвросия (Ермакова), ректора СПбДА в 2008–2018 годы	19
Поздравление епископа Истринского Серафима (Амельченкова), ректора СПбДА в 2018–2019 годы.....	21
<i>Епископ Силуан (Никитин), протоиерей Георгий Митрофанов, протоиерей Владимир Хулап, протоиерей Константин Костромин, протоиерей Димитрий Юревич, священник Димитрий Лушников, Е. М. Гундяева. Перспективы духовного образования в Санкт-Петербургской духовной академии.....</i>	<i>22</i>
<i>А. Г. Фирсов. Духовное образование как спонсор правительства: духовно-учебный и типографский капиталы Синода в российском бюджете 1860-х гг.</i>	<i>33</i>
<i>М. В. Шкаровский. Борьба за возвращение Церкви исторического здания Санкт-Петербургской духовной академии в 1992–2013 гг.....</i>	<i>50</i>
<i>Л. К. Александрова-Чукова, А. К. Галкин. „От первого лица“: Богословско-пастырские курсы в Ленинграде в дневниках, резолюциях и письмах митрополита Григория (К двум 75-летним юбилеям открытию духовных школ: 22 ноября 1945 г. и 14 октября 1946 г.)</i>	<i>68</i>
<i>Протоиерей Константин Костромин. Правовые аспекты создания Богословского института в Петрограде.....</i>	<i>90</i>
<i>В. В. Серпенинов. Патриарх Алексей I: к вопросу об образовании</i>	<i>107</i>
<i>В. И. Шаронов. «Незнаем Ты без них и без меня». Предисловие к первой публикации полной редакции «Венка сонетов» и «Терцин» Л. П. Карсавина</i>	<i>117</i>
<i>А. П. Соловьев. Ученики В. И. Несмелова и философско-теологические исследования в Казанской духовной академии 1910-х гг.</i>	<i>152</i>
<i>Т. Н. Жуковская, А. В. Ашихмин. О религиозности университетского человека, ее основаниях и трансформациях (на материалах Санкт-Петербургского университета XIX века): к постановке проблемы</i>	<i>165</i>

<i>Иеромонах Онуфрий (Ларин)</i> . Исторические, правовые и культурные предпосылки возрождения теологического образования в постсоветской России	181
<i>Священник Димитрий Лушников</i> . Учение о принципах богословского познания в основном богословии архиепископа Никанора (Бровковича; 1826–1890).....	192
<i>Иеромонах Афанасий (Микрюков)</i> . Религиозно-антропологические истоки русской педагогической школы. Пример Г. С. Сковороды.....	207
<i>И. Б. Гаврилов, П. К. Иванов</i> . К характеристике «метафизики сердца» П. Д. Юркевича	218
<i>А. А. Бовкало</i> . Об одной книге из собрания митрополита Григория (Чукова).....	227

ТЕОЛОГИЯ

<i>Иеромонах Афанасий (Букин)</i> . К вопросу о причинах продолжительной жизнеспособности донатистского раскола.....	232
<i>Протоиерей Олег Корытко</i> . Трудности перевода: коранический термин <i>al-ṣamad</i> , его интерпретация и история православно-мусульманских отношений.....	243
<i>Священник Михаил Легеев, иеромонах Мефодий (Зинковский)</i> . Типология исторического развития: τρόπος τῆς ἐνεργείας Святой Троицы и его значение для истории	262
<i>Иеромонах Никон (Скарга)</i> . Преподобный Исаак Сирин и Феодор Мопсуестийский: союз или разногласие? (Обзор 1-го собрания прп. Исаака Сирина).....	276

История Церкви

<i>Иеромонах Иона (Черкасов)</i> . Отношение православного духовенства Симбирской епархии к проблеме пересмотра богослужебного языка в начале XX века	295
---	-----

Церковное право

<i>А. В. Ведяев</i> . Нормативное регулирование деятельности церковного суда в Русской Православной Церкви: история, современное состояние, проблемы и перспективы	305
<i>Священник Владислав Баган</i> . Формирование церковного права как научной дисциплины в России в конце XVIII — начале XX вв.	321

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

<i>А. Ю. Бердникова</i> . А. Бергсон и Э. Гуссерль в философской системе Н. О. Лосского.....	337
--	-----

Священник Максим Никулин. «Ум, который один управляет всей вселенной».
Ионийская ноология: рецепция и критика 347

А. П. Дмитриев. Борис Федорович Егоров
как исследователь славянофильства..... 357

Научная жизнь. Poleмика

Т. Н. Резвых. «Идейный Дон Кихот».
О месте Н. Н. Страхова в русской философии.
Рецензия на: *Фатеев В. А.* Н. Н. Страхов: Личность. Творчество. Эпоха.
Монография. СПб.: Пушкинский Дом, 2021. 652 с. 370

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

Ю. С. Дмитриев. Специфика процесса секуляризации
церковных земель на примере некоторых вотчин
Троице-Сергиева монастыря в Переславском уезде 377

С. А. Маньков. Придворная карьера
протоиерея Гавриила Одоевского (1786–1867)..... 386

Священник Георгий Безик. Смирение и сила веры
в образе римского сотника в деятельной евангельской любви
военного духовенства в войне (1914–1918 гг.) 401

Иеромонах Никодим (Хмыров). Роль Сербского патриарха Варнавы
в преодолении юрисдикционных разделений
Русской Православной Церкви за границей..... 408

А. А. Хохлов. Церковное правосудие в епархиальной практике
в Синодальный период
(на примере «Седмиозерного дела»)..... 429

Научная жизнь. Poleмика

И. В. Петров. История храма как история России:
от созидания к революции и обратно.
Рецензия на книгу: *Карпук Д. А.* Путиловская церковь
святого Николая Чудотворца и мученицы царицы Александры:
история, традиции, современность.
Н. Новгород: Союзполиграф, 2020. 604 с. 438

Некролог

Д. И. Макаров. Сергей Сергеевич Хоружий (05.10.1941–22.09.2020)..... 448

CONTENTS

ON OCCASION OF THE 300TH ANNIVERSARY OF THEOLOGICAL EDUCATION IN ST. PETERSBURG

Welcome Address of Siluan (Nikitin), Bishop of Peterhof, Editor-in-Chief of <i>Khristianskoye Chtenie</i> and Rector of the St. Petersburg Theological Academy since 2019.....	14
Congratulatory Letter of Archpriest Vladimir Sorokin, Rector of the St. Petersburg Theological Academy in 1987–1992.....	15
Congratulatory Letter of Constantine (Goryanov), Metropolitan of Petrozavodsk and Karelia, Rector of the St. Petersburg Theological.....	16
Congratulatory Letter of Ambrose (Yermakov), Metropolitan of Tver and Kashin, Rector of the St. Petersburg Theological Academy in 2008–2018.....	19
Congratulatory Letter of Seraphim (Amel'chenkov), Bishop of Istra, Rector of the St. Petersburg Theological Academy in 2018–2019.....	21
<i>Bishop Siluan (Nikitin), Archpriest Georgy Mitrofanov, Archpriest Vladimir Khoulap, Archpriest Konstantin Kostromin, Archpriest Dimitry Yurevich, Priest Dimitry Lushnikov, E. M. Gundyayeva.</i> Prospects for Theological Education at the St. Petersburg Theological Academy.....	22
<i>Andrey G. Firsov.</i> Spiritual Education as a Government Sponsor: the Capitals of the Holy Synod in the Russian Budget of the 1860s.....	33
<i>Mikhail V. Shkarovsky.</i> The Struggle for the Return of the Historic Building of St. Petersburg Theological Academy to the Church in 1992–2013.....	50
<i>Lidiya K. Alexandrova-Chukova, Alexander K. Galkin.</i> “From the first person”: Theological and Pastoral Courses in Leningrad in the Diaries, Resolutions and Letters of Metropolitan Gregory (On occasion of the two 75 th anniversaries of the opening of the theological schools: November 22, 1945 and October 14, 1946.).....	68
<i>Archpriest Konstantin Kostromin.</i> The Legal Aspects of the Creation the Theological Institute in Petrograd.....	90
<i>Valentin V. Serpeninov.</i> Patriarch Alexy I: the Issue of His Education.....	107
<i>Vladimir I. Sharonov.</i> “You are unknown without them and without me.” Preface to the First Publication of the Complete Editions of the “Wreath of Sonnets” and “Tertsin” by L. P. Karsavin.....	117
<i>Artem P. Solovyev.</i> V. I. Nesmelov’s Students and Philosophical-Theological Research at the Kazan Theological Academy in the 1910s.....	152
<i>Tatyana N. Zhukovskaya, Andrey V. Ashikhmin.</i> On the Religiosity of a University Member, its Foundations and Transformations (Based on Materials from the St. Petersburg University of the 19 th century): toward a Formulation of the Problem.....	165

<i>Hieromonk Onufriy (Larin)</i> . Historical, Legal and Cultural Prerequisites for the Revival of Theological Education in Post-Soviet Russia.....	181
<i>Priest Dimitri Lushnikov</i> . The Doctrine of the Principles of Theological Knowledge in the Fundamental Theology of Archbishop Nikanor (Brovkovich) (1826–1890).....	192
<i>Hieromonk Athanasius (Mikrukov)</i> . Religious and Anthropological Origins of the Russian Pedagogical School. The Example of G. S. Skovoroda	207
<i>Igor. B. Gavrilov, Pavel. K. Ivanov</i> . Toward a Characterization of “Metaphysics of the Heart” by P. D. Yurkevich	218
<i>Alexander A. Bovkalo</i> . About One Book from the Collection of Metropolitan Gregory (Chukov).....	227

THEOLOGY

<i>Hieromonk Athanasius (Bukin)</i> . On the Reasons of the Long-Term Viability of the Donatist Schism	232
<i>Archpriest Oleg Korytko</i> . Difficulties of Translation: the Quranic Term al-Ṣamad, its Interpretation and the History of Orthodox-Muslim Relations	243
<i>Priest Michael Legeev, Hieromonk Methodius (Zinkovsky)</i> . Typology of Historical Development: τρόπος τῆς ἐνεργείας of the Holy Trinity and Its Significance for History	262
<i>Hieromonk Nikon (Scarga)</i> . Venerable Isaac the Syrian (Isaac of Nineveh) and Theodore of Mopsuestia – Discrepancy or Agreement? A Survey of the First Collection.....	276

Church History

<i>Hieromonk Iona (Cherkasov)</i> . The Attitude of the Orthodox Clergy in the Simbirsk Diocese to the Problem of the Revision of the Liturgical Language at the Beginning of the 20 th Century.....	295
---	-----

Church Law

<i>Alexey V. Vedyayev</i> . Normative Regulation of the Activities of the Ecclesiastical Court of the Russian Orthodox Church: History, Current State, Problems and Prospects.....	305
<i>Priest Vladislav Bagan</i> . The Formation of Ecclesiastical Law as a Scholarly Discipline in Russia in the Late 18 th – Early 20 th Centuries.....	321

PHILOSOPHICAL SCIENCES

<i>Aleksandra Yu. Berdnikova</i> . Henri Bergson and Edmund Husserl in Nikolay Lossky’s Philosophical System	337
--	-----

<i>Priest Maksim Nikulin. “The Mind that Alone Rules the Entire Universe”.</i> Ionian Noology: Reception and Criticism.....	347
<i>Andrey P. Dmitriev. Boris Fedorovich Egorov</i> as a Researcher of Slavophilism	357

The Scientific Life. Debate

<i>Tatiana N. Rezvykh. “Convinced Don Quixote”.</i> About the Place of N. N. Strakhov in Russian Philosophy. Review of: Fateev V. A. <i>N. N. Strakhov. Personality. Creation. Epoch.</i> Monograph. St. Petersburg: Pushkinskij Dom. 2021. 652 p.	370
--	-----

HISTORICAL SCIENCES

<i>Yuri S. Dmitriev. Specifics of the Process of Secularization</i> of Church Lands Based on the Example of Some Holdings of the Holy Trinity-St. Sergius Monastery in the Pereslavl District.....	377
<i>Sergei A. Man’kov. Court Career</i> of Archpriest Gabriel Odoevsky (1786–1867).....	386
<i>Priest Georgiy Bezik. Humility and the Power of Faith</i> in the Image of a Roman Centurion in the Active Evangelical Love of the Military Clergy during the War (1914–1918)	401
<i>Hieromonk Nikodim (Hmyrov). The Role of the Serbian Patriarch Barnabas</i> in Overcoming the Jurisdictional Divisions of the Russian Orthodox Church Outside of Russia	408
<i>Alexander A. Khokhlov. Church Justice in Diocesan Practice</i> during the Synodal Period (Based on the Example of the “Sedmiezerny Case”).....	429

The Scientific Life. Debate

<i>Ivan V. Petrov. The History of the Temple as the History of Russia:</i> from Creation to Revolution and Back. Book review: D. A. Karpuk, <i>Putilovskaya Church</i> <i>of St. Nicholas and the Martyr Queen Alexandra:</i> <i>History, Modern Traditions.</i> N. Novgorod: Soyuzpoligraf, 2020. 604 p.	438
---	-----

An Obituary

<i>Dmitry I. Makarov. Sergey S. Horuzhy (October 5, 1941 – September 22, 2020):</i> An Obituary	448
--	-----

**Приветственное слово главного редактора
журнала «Христианское чтение»
епископа Петергофского Силуана (Никитина),
ректора СПбДА с 2019 года**



Дорогие читатели!

В 2021 году мы отмечаем много значимых юбилеев. Среди них еще раз упомяну 200-летие журнала «Христианское чтение», которому был посвящен первый номер журнала за этот год, и 800-летие со дня рождения святого благоверного князя Александра Невского (юбилейный раздел был опубликован во втором номере). Значимым событием для нас в этом году является также и 300-летие духовного образования в Северной столице.

В марте 1721 года архиепископом Псковским Феофаном (Прокоповичем) была создана семинария, расположенная на подворье владыки на набережной реки Карповки. 11 июля того же года архиепископ Новгородский Феодосий (Яновский) издал распоряжение о создании в Александро-Невском монастыре «для учения юных детей чтения и писания Славенскую школу». Именно эта школа впоследствии стала Александро-Невской славяно-греко-латинской семинарией, Главной семинарией, Санкт-Петербургской духовной семинарией и академией. В течение всей 300-летней истории духовного образования в Петербурге она была образцом для всех других подобных проектов в стране, хотя в ней были и более старые, заслуженные и крупные духовные школы — в Киеве и в Москве.

Истории духовного образования посвящен первый, юбилейный раздел журнала. Открывается номер приветствиями ректоров Академии прошлых лет, за что выражаю им глубокую благодарность. Пройденный в последние десятилетия путь, нынешнее состояние и ближайшие перспективы духовного образования и самой Санкт-Петербургской духовной академии обсуждались на круглом столе с участием проректоров и заведующих кафедрами. Материалы этого круглого стола также предлагаются читателю.

Ряд статей посвящен истории духовного образования в столице Российской империи, затем — в Петрограде-Ленинграде, а также смежным вопросам: финансовой политике Святейшего Синода в XIX веке, профессорам духовных академий начала XX века, законоучителям Петербургского университета. Несколько статей посвящено истории и деятелям богословского образования в послереволюционные годы, а также современным проблемам теологического образования в России.

Не лишен номер и статей по традиционным рубрикам: теология, философия, история.

Журнал «Христианское чтение» — основа научной деятельности Духовной академии Северной столицы. Развитие журнала свидетельствует о живой научной традиции в стенах Духовных школ. Редакция журнала желает родной Академии процветания на благо Церкви Христовой.

Поздравление протоиерея Владимира Сорокина, ректора СПбДА в 1987–1992 годы

Ваше Преосвященство, дорогие отцы, учащие и учащиеся, читатели журнала «Христианское чтение»!

300 лет почти непрерывного духовного образования — срок по историческим меркам значительный. Санкт-Петербургская духовная академия накопила богатый опыт, массу традиций, за ее плечами — успехи и трудности, гонения и борьба за выживание Церкви. В ней были славные ректоры, выдающиеся профессора и преподаватели, яркие и успешные выпускники, некоторые сподобились прославления в лике святых.

Когда-то и я прошел все этапы деятельности в Академии — был преподавателем, секретарем Совета, доцентом, помощником инспектора, инспектором, а потом и ректором. Для меня область духовного образования хорошо знакома. На годы моего ректорства пришлось особенное, переломное время. Уже была объявлена перестройка. Тогда как раз праздновали тысячелетие Крещения Руси, и Академия должна была принимать участие в торжествах. А после празднования все стало по-другому — и общественное сознание, и политика, и Церковь. Однако, несмотря на изменения, все понимали, что хотя нам нужно развиваться и что-то менять в жизни Академии, главным было сохранить то, что было донесено до нас и сохранено митрополитом Григорием (Чуковым), восстановившим Академию в 1946 году.

В годы моего преподавания смысл существования духовных академий был очень простой. У нас была цель, которая выражалась короткой формулой: научить служить — благоговейно и правильно совершать богослужения; учить — произносить доходчивые проповеди в соответствии с православным вероучением; и управлять — соблюдать каноны, не вступая в противоречие с законами государства. Сейчас я настоятель и могу уверенно сказать, что эта главная цель не изменилась. По-прежнему нужно, чтобы батюшки служили красиво, чтобы хорошо проповедовали и знали каноны, умели сочетать их с законами. И конечно, они должны быть благочестивыми, чтобы не было повода упрекать Церковь в том, что в ней собираются безнравственные люди. Воспитывать таких священнослужителей — вечная цель Академии, и 300 лет назад, и сейчас.

Еще один важный момент. Главная формула православного учения о Церкви звучит так: «верую во единую, святую, соборную и апостольскую Церковь». Наша задача — показать единство, святость, соборное начало и апостольское преемство в Церкви. В этой формуле формируется нормальное сознание православного священнослужителя, чтобы он мог потом перед любой аудиторией показать, в чем задача Церкви. Церковь с формулой единства, святости, соборности и апостольства — это как хор. Регент тон задает, а партии, если они со слухом, то будут петь в радость. Уверен, что духовная школа должна держаться этой позиции, ее нести людям, воспитывать в будущих пастырях.

И не надо бояться быть «не как все» — мы и есть «не как все». На нас и смотрят как на людей особенных. И от нас ждут мнения, которое не зависело бы ни от политики, ни от конъюнктуры какой-либо, а как Господь нам говорит. Хотелось бы, чтобы в Академии преобладало церковное сознание, в центре которой — Слово Божие.

Хотелось бы пожелать Духовной школе долгих лет процветания и служения на ниве Христовой!



Поздравление митрополита Петрозаводского и Карельского Константина (Горянова), ректора СПбДА в 1996–2008 годы



*К 300-летию юбилею
Санкт-Петербургской духовной академии*

В 2021 году Санкт-Петербургская духовная академия отмечает сразу несколько круглых дат — 300-летие со дня основания, 75 лет со дня возрождения. Отдельного внимания заслуживает 200-летний юбилей академического журнала «Христианское чтение».

Пройдя несколько этапов становления в XVIII в., в XIX столетии Санкт-Петербургская духовная академия стала одним из крупнейших центров духовного просвещения и богословской науки Русской Православной Церкви. Научно-богословское наследие профессоров В. В. Болотова, Н. Н. Глубоковского, протоиерея Герасима Павского, Н. В. Покровского, А. Л. Катанского, А. И. Бриллиантова, А. А. Бронзова, И. И. Соколова и многих других составляет золотой фонд отечественной богословской и церковно-

исторической мысли. Из стен тогда столичной Академии вышли многие выдающиеся церковные иерархи, миссионеры, церковно-общественные и государственные деятели, крупные ученые и ревностные священнослужители. Впоследствии некоторые из них были причислены к лику святых, как, например, святой праведный Иоанн Кронштадтский, святитель Николай Японский.

В синодальный период Академия внесла существенный вклад в дело перевода Библии на русский язык. Профессора и студенты перевели на русский язык творения святителя Иоанна Златоуста, преподобного Феодора Студита, труды многих византийских историков IX–XV вв. Академический журнал «Христианское чтение», увидевший свет в 1821 году благодаря трудам митрополита Григория (Постникова), стал и продолжает оставаться до сих пор одним из флагманов отечественной богословской науки, знакомя всех желающих с достижениями богословов, историков, церковных правоведов и других специалистов в различных областях богословского знания.

Потрясающий расцвет богословской науки, который можно было наблюдать в начале XX столетия, к сожалению, оказался прерван трагическими революционными событиями. Многие наставники и выпускники Академии сменили учебные аудитории на тюремные камеры. Многие из тех, кто не отказался от веры в Господа нашего Иисуса Христа, в настоящее время причислены к лику святых. Среди них святитель Тихон (Беллавин), священномученик Вениамин (Казанский), священномученик Философ Орнатский и многие другие.

По милости Божией в 1945–1946 годах Ленинградские духовные школы были возрождены. Благодаря трудам митрополита Григория (Чукова), бывшего ректора Олонецкой духовной семинарии, в Академию и семинарию для преподавания были приглашены оставшиеся в живых преподаватели и выпускники прежней Академии. Среди них были А. И. Сагарда, протоиерей Василий Верюжский, протоиерей Михаил Сперанский, Л. Н. Парийский и некоторые другие. Благодаря этому сохранилась преемственность со славной Академией начала века. Кроме того, благодаря таким ученым, как Н. Д. Успенский, А. И. Макаровский, А. И. Иванов, Академия старалась на должной высоте держать планку научно-богословских исследований. И это несмотря на многочисленные проблемы и нестроения, которые приходилось переживать в ту непростую для Церкви Русской эпоху. Тогда для духовной школы гораздо важнее было подготовить и выпустить побольше достойных священнослужителей, а не столько ученых богословов. Однако в лице архиепископа Михаила (Мудьюгина),

архиепископа Михаила (Чуба), протоиерея Ливерия Воронова Академия свидетельствовала всему миру о православии на должном, в том числе, научном уровне.

В течение 12 лет и трех месяцев (1996–2008) по благословению Патриарха Алексия II на меня было возложено послушание ректора СПбДАиС. До этого я уже имел опыт научной работы кандидата медицинских наук, старшего преподавателя вуза, преподавателя МДС, ректора возрожденной Минской духовной семинарии (1990–1996). МинДС первой в истории Русской Православной Церкви перешла на пятилетнее высшее образование по новым программам и получила признанный государством статус вуза (дипломы признаны государством). Были открыты заочное и регентское отделения. Устав МинДС как высшего учебного заведения зарегистрирован в 1993 году Советом по делам религий при Кабинете министров Республики Беларусь. В октябре 1995 года на XV Генеральной ассамблее СИНДЕСМОС МинДС была принята в полноправные члены. За труды по возрождению МинДС и Новогрудской епархии был награжден Патриархом Алексием II орденом прп. кн. Даниила Московского II ст. После блаженной кончины митрополита Иоанна (Снычева) на Петербургскую кафедру был назначен митрополит Владимир (Котляров). Следует отметить, что он в 1959–1962 годах преподавал в ЛДС литургику и Св. Писание Ветхого Завета. Любящий порядок интеллигентный владыка был сильно удручен финансовым и фондовым состоянием СПбДАиС, а также состоянием дисциплины и преподавания. Развал СССР и всеобщий кризис сказались негативным образом в том числе и на состоянии духовного образования и воспитания. Обратившись за советом к Святейшему, он получил рекомендацию Алексия II пригласить на должность ректора СПбДАиС епископа Константина. С митрополитом Владимиром мы не были знакомы. Для меня это назначение было неожиданным, узнал я о нем через несколько дней после решения Синода, находясь в отпуске впервые за все время ректорства.

В экономическом отношении, как известно, это было тяжелейшее время как для всей России в целом, так и для Академии в частности. Умудренный опытом митрополит Владимир давал мне, как своему единственному викарию, ценные советы. С Божией помощью удалось решить многочисленные хозяйственно-бытовые проблемы, была ликвидирована угрожающая жизни аварийная ситуация в главном корпусе. Был осуществлен капитальный ремонт храма, академических зданий. 4 октября 2008 года состоялось освящение престола академического храма в честь святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова полным архиерейским чином, а ранее над храмом был установлен купол. Фасад здания украсило мозаичное изображение Иоанна Богослова. Были созданы иконописная школа, церковно-археологический музей, большое книгохранилище, компьютерный класс, академический веб-сайт, спортзал и многое другое. Были улучшены бытовые условия учащихся, условия труда сотрудников и финансовое положение преподавателей. В Ученом совете было налажено конструктивное сотрудничество с бывшими ректорами СПбДА: проф.-архиепископом Михаилом (Мудьюгиным), проф.-прот. Николаем Гундяевым, проф.-прот. Владимиром Сорокиным и проф.-прот. Василием Стойковым. Общими трудами удалось успешно завершить реформу Академии и семинарии, проводимую под управлением Учебного комитета.

Были приложены усилия для большей открытости Академии и активизации научной работы. С этой целью были заключены договоры о сотрудничестве с историческим факультетом Санкт-Петербургского государственного университета, Эрмитажем, Русским музеем, Военно-космической академией и др. В 2001 году состоялась научная сессия Российской академии естественных наук и Русской Православной Церкви на базе СПбДА. Для преподавания в Академии впервые были привлечены университетские профессора, некоторые из них преподают в Академии до сих пор. За 12 лет количество защищенных диссертаций выросло в 2,7 раза по сравнению с таким же предшествующим периодом. Моя лекционная нагрузка профессора догматического богословия в семинарии и Академии составляла 12 часов в неделю. Увеличилось количество и объем журналов «Христианское чтение».

Впервые ректор Духовной академии был избран членом Совета ректоров вузов Санкт-Петербурга. Данное событие можно расценивать как акт признания университетским сообществом Духовной академии.

Вне всякого сомнения, важным для Академии и уникальным для всей России проектом стало создание в 2002 году по благословению Святейшего Патриарха Алексия II и при поддержке Председателя Совета ректоров вузов Санкт-Петербурга В. Е. Романова Межвузовской ассоциации духовно-нравственного просвещения «Покров». Президентом организации тогда был избран ректор Духовной академии. В настоящее время данная Ассоциация объединяет уже около 40 ведущих гражданских и военных вузов Санкт-Петербурга и других городов России.

Под эгидой «Покрова» стало возможным проведение межвузовских Покровских, Знаменских, Татьянинских и других научных студенческих конференций как основы воспитания нравственно здоровой личности для государства. Главным межвузовским праздником, проводимым ассоциацией «Покров», является День святой мученицы Татьяны, покровительницы российского студенчества. Этот праздник в настоящее время получил статус церковно-государственного. Созданное впервые в России Петербургское вузовское студенческое благочиние включает в себя 20 университетских приходов. Мы оказывали помощь в становлении таких религиозных учебных заведений, как Русский христианский гуманитарный институт и Народный православный университет — первый в России.

Желаю членам профессорско-преподавательской корпорации и дальше достойно нести свое служение в деле обучения будущих священнослужителей Русской Православной Церкви, в деле развития отечественной богословской науки. Студентам желаю использовать каждую свободную минуту для получения новых знаний, которые потом станут важным и ценным багажом и даже, можно сказать, настоящей сокровищницей в деле повседневного служения на благо Церкви Христовой.

Поздравление митрополита Тверского и Кашинского Амвросия (Ермакова), ректора СПбДА в 2008–2018 годы

Дорогие отцы, братья и сестры — профессора, преподаватели, сотрудники и студенты Санкт-Петербургской духовной академии, члены редакционной коллегии журнала «Христианское чтение», сотрудники и авторы Издательства Академии! Поздравляю всех вас с 300-летием духовного образования на берегах Невы, началом которому послужило открытие Славянской школы для обучения азбуке, письму, псалтири, арифметике, грамматике и толкованию евангельских блаженств в 1721 году при Александро-Невском монастыре, школы, впоследствии и ставшей Академией, с которой связаны наши сердца и жизни.

Мне хотелось бы особенно сказать о духовном образовании в Петербурге в XX и XXI веке, о том времени, которое мне удалось застать сначала как стороннему наблюдателю, а затем — как непосредственному участнику в десятилетний период моего ректорства в Санкт-Петербургской духовной академии. Для меня как для ректора Академии было важно опираться на плоды трудов владыки Кирилла, ныне — Святейшего Патриарха Московского и всея Руси. Ему удалось вдохнуть новую жизнь в духовное образование в атеистической стране, в революционном городе. Причем восстановить его на самом высоком уровне, какого только возможно было достичь в тех условиях.

Не раз в различных местах своего служения я сталкивался с тем, что восстанавливать гораздо сложнее, чем строить заново. Это касается и храмов, и комплексов зданий, и организаций, состоящих из людей. Всегда гораздо легче сделать из ничего, с нуля, чем попытаться возродить то, что уже побывало на пике великолетия и славы. Поэтому Академия в Ленинграде времен ректорства будущего Патриарха Кирилла — событие яркое. Он смог сплотить сотрудников, преподавателей и студентов в единую христианскую семью. Ему удалось пригласить прекрасных ученых, профессоров из ведущих вузов города, наладить инфраструктуру внутри Академии, добиться ее признания на международном уровне, устроить быт, объединить всех вокруг Христа и Евхаристической Чаши, продолжить дело приснопамятного митрополита Никодима (Ротова). Люди, которых я застал в Академии, всегда вспоминали об этом времени с огромным теплом, как о самом светлом и неповторимом в жизни.

Не скрою, что во время моего послушания в качестве ректора СПбДА я старался сохранять и поддерживать те традиции, направления, дружелюбную атмосферу, которые были приняты в 70-х и 80-х годах XX столетия. Это касалось и внутреннего распорядка, и образовательной части, подбора кадров, духовной жизни и взаимно уважительных отношений между людьми. Преподаватели из ведущих вузов Петербурга — особенность Академии на Неве. Как и Святейший Патриарх, я не боялся и изменений, если их необходимость была продиктована жизнью, лишь бы эти перемены были к лучшему. Огромную, неопределимую работу по перестройке учебного процесса провели вначале протоиерей Димитрий Юревич, а затем, в течение теперь уже многих лет, — протоиерей Владимир Хулап с командой. Именно благодаря их слаженной работе наша Академия получила государственную аккредитацию одной из первых среди духовных учебных заведений нашей Церкви. СПбДА стала флагманом, и это был один из важнейших шагов для укрепления статуса духовного образования в современной России.

Владыка Кирилл огромное значение уделял интеллектуальному развитию и духовной жизни студентов, потому для Академии духовник — одна из главных фигур. Хотелось бы сердечно поблагодарить протоиерея Вячеслава Харинова, интеллигентнейшего



и образованнейшего петербургского священника, который долгие годы был духовником, а по сути — главным преподавателем духовной жизни для учащихся Академии.

Большое значение для духовного образования в Русской Церкви имеет создание факультета церковных искусств. Он стал развитием регентской школы, созданной Святейшим Патриархом Кириллом, к которой в начале 1990-х добавилась замечательная и самобытная иконописная мастерская. Больше всех на поприще развития церковных искусств потрудились Е. М. Гундяева, которая является проректором по культуре и деканом факультета церковных искусств. Елена Михайловна смогла, как заботливая мать, собрать прекрасную профессуру, педагогов, которые учат молодых людей музыке, и в первую очередь — музыке церковной. Кроме того, именно она организовала создание общецерковного педагогического стандарта по церковному пению — теперь по нему будут учиться и в других духовных школах страны.

Конечно, хотелось бы отметить сотрудников Издательства Санкт-Петербургской духовной академии, и в первую очередь Д. В. Волужкова, усилиями которого Издательство было создано и живет по сей день. Издательская деятельность для духовного учебного заведения — важнейшая составляющая. Церковная наука существует прежде всего ради систематического изложения, истолкования и сохранения православной веры. Вторая ее задача — миссионерская. И без публикации научных трудов эти задачи не решить. Изданные за прошедшие годы книги и журналы уже не исчезнут со временем, останутся как наш общий вклад в сокровищницу православного богословия. Это возможно только при живом научно-богословском процессе, глубокой отдаче ученых-преподавателей, научных сотрудников, всех заинтересованных в этом лиц.

Конечно, в короткое поздравление не вместить всех чувств, всей благодарности, всего вдохновения, которые сопутствовали этим десяти годам моей жизни. Не вместить и всех имен, которые до сих пор являются для меня важными. Это и почившие, дорогие сердцу протоиерей Василий Стойков, Г. М. Прохоров и М. И. Ващенко, непревзойденный архимандрит Ианнуарий (Ивлиев), протоиерей Георгий и матушка Анна Тельпис. Это и, благодарение Богу, здравствующие ныне протоиерей Владимир Мустафин, архимандрит Софроний (Смук), архимандрит Александр (Федоров), архимандрит Стефан (Садо), протоиерей Феодор Гуряк, священник Димитрий Лушников, протоиерей Игорь Иванов, А. В. Маркидонов, протоиереи Кирилл Копейкин и Константин Костромин, священники Александр Кузнецов, Глеб Санюк; Н. В. Колесникова, Д. А. Карпук, И. Н. Судоса, Р. В. Светлов, Д. В. Шмонин, иеромонах Марк (Святогор) и все дежурные помощники, а особенно — легендарный для многих поколений студентов В. П. Хавроничев. Всех не перечесть. Спасибо тем, кто занимался возвращением исторических зданий Академии, реставрациями и ремонтами: священнику Андрею Парафенюку, И. Д. Бондареву, М. М. Ивановой. Огромное спасибо за высокий уровень работы академической трапезной и любовь к студентам Н. Н. Трухачевой, за труды — В. В. Батлан и О. И. Пономаревой. Хотелось бы еще многих и многих перечислить. Спасибо всем, любящим Духовную академию и посвятившим ей часть жизни, а то и всю свою жизнь. Главное богатство Академии — это вы. И ее достижения — это ваши молитвы, труды и волнения.

Завершая свои размышления, хочу сказать о том, о чем не раз говорил в личных беседах. СПбДА — это детище владыки Кирилла, многое связано с его именем, и я глубоко убежден в том, что Академия должна носить его имя. Академия на Неве уже достаточно давно стоит на первой строчке в рейтинге духовных школ. Этот статус — отражение импульса, который был задан десятилетием руководства Академией владыкой Кириллом. Здесь же стоит отметить и то, что исторический комплекс зданий Академии возвращен усилиями, стараниями и тщаниями именно Патриарха Кирилла, при личной поддержке Президента РФ В. В. Путина.

Уверен, Санкт-Петербургская духовная академия обязательно будет носить имя Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла.

Поздравление епископа Истринского Серафима (Амельченкова), ректора СПбДА в 2018–2019 годы

Ваше Преосвященство!
Ваши Высокопреподобия и Преподобия!
Досточтимые профессора и преподаватели!
Дорогие студенты! Братья и сестры! Друзья!

Нынешний год ознаменован замечательным юбилеем — 300-летием духовного образования в Санкт-Петербурге. Основатель новой столицы император Петр Великий не только проявил заботу о достойном ее внешнем облике, но и постарался наполнить ее должным внутренним содержанием. По его повелению в созданном им Александро-Невском монастыре в 1721 году стала действовать духовная школа, положившая начало образовательной богословской системе в городе на Неве.

Санкт-Петербург, часто поэтически именуемый Северной Пальмирой, — удивительный город, который знаменит как богатством своей архитектуры и материального достояния, так и традициями в духовной, культурной и образовательной сферах. Его обличье — это взаимопроникновение культурно-исторических черт цивилизаций Запада и Востока, встреча русских идей с европейской мыслью.

Насыщенная культурная и ментальная палитра Северной столицы дала мощный духовный импульс развитию многих сторон русской жизни, в том числе формированию петербургской научно-богословской школы со своими особенностями и характеристиками. За три столетия в стенах Санкт-Петербургских духовных учебных заведений была выпестована плеяда выдающихся архиереев и пастырей Русской Церкви, ученых-богословов и церковных историков с мировым именем. Многими из них были написаны уникальные научные труды, пополнившие богословскую сокровищницу Православной Церкви, осуществлены переводы Священного Писания, творений святых отцов и древних церковных текстов на русский язык.

Необходимо отметить, что в наши дни ориентирами развития Санкт-Петербургских духовных школ служат идеи исторического преемства, христианской открытости и непрестанного самосовершенствования, заложенные митрополитами Ленинградскими Григорием (Чуковым) и Никодимом (Ротовым), которые приложили колоссальные усилия для восстановления и сохранения богословского образования в городе на Неве в тяжелый советский период. Указанные принципы культивировались также ректором Ленинградской духовной академии архиепископом Выборгским Кириллом, ныне Святейшим Патриархом Московским и всея Руси, который всегда старался прививать их новому поколению священнослужителей.

Юбилей 300-летия духовного образования в Санкт-Петербурге без преувеличения является важным событием для всей полноты Русской Православной Церкви, событием, которое побуждает к осмыслению доставшегося нам уникального наследия, изучению опыта предшествовавших поколений, новым научным исследованиям и практическим изысканиям. Для меня, как ректора Санкт-Петербургской духовной академии в 2018–2019 годы, данная дата — это еще и глубокое личное переживание, связанное с осознанием моей причастности к alma mater, давшей мне существенный жизненный опыт, в том числе навык открытия человека.

Сердечно приветствую и поздравляю всех учащихся и учащихся Санкт-Петербургской духовной академии со знаменательным 300-летним юбилеем и желаю обильной помощи Божией и благословенных успехов на ниве богословского образования и науки.



*Епископ Силуан (Никитин), протоиерей Георгий Митрофанов,
протоиерей Владимир Хулап, протоиерей Константин Костромин,
протоиерей Димитрий Юревич, священник Димитрий Лушников, Е. М. Гундяева*

Перспективы духовного образования в Санкт-Петербургской духовной академии

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_22

Аннотация: Публикация подготовлена на основе стенограммы выступлений участников круглого стола, состоявшегося 22 апреля 2021 года и посвященного современному состоянию и перспективам духовного образования в Санкт-Петербургской духовной академии.

Ключевые слова: Санкт-Петербургская духовная академия, духовное образование.

Участники обсуждения:

Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич)

Кандидат богословия, доцент, ректор Санкт-Петербургской Духовной академии.

E-mail: f.siluan@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1445-4703>

Протоиерей Георгий (Юрий) Николаевич Митрофанов

Доктор богословия, кандидат философских наук, профессор, заведующий кафедрой церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: mitrophanov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3561-864X>

Протоиерей Владимир Федорович Хулап

Доктор богословия, профессор, проректор по учебной работе Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: vladimir_khoulap@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1621-288X>

Протоиерей Константин Александрович Костромин

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

E-mail: k.a.kostromin@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8511-3431>

Протоиерей Дмитрий Викторович Юревич

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

E-mail: d.yurevich@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9710-1892>

Священник Дмитрий Юрьевич Лушников

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

E-mail: hram-sretenya@yandex.ru

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

Елена Михайловна Гундяева

Декан факультета церковных искусств, проректор по культуре Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: prorektor.kultura@gmail.com

Ссылка на статью: Силуан (Никитин), еп., Митрофанов Г., прот., Хулап В., прот., Костромин К., прот., Юревич Д., прот., Лушников Д., свящ., Гундяева Е. М. Материалы круглого стола, посвященного перспективам духовного образования в Санкт-Петербургской духовной академии // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 22–32.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

*Bishop Siluan (Nikitin), Archpriest Georgy Mitrofanov,
Archpriest Vladimir Khoulap, Archpriest Konstantin Kostromin,
Archpriest Dimitry Yurevich, Priest Dimitry Lushnikov, E. M. Gundyayeva*

**Prospects for Theological Education
at the St. Petersburg Theological Academy**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_22

Abstract: The publication was prepared on the basis of the transcript of the speeches of the participants of the round table held on April 22, 2021, and dedicated to the current state and prospects of theological education at the St. Petersburg Theological Academy.

Keywords: St. Petersburg Theological Academy, theological education.

Participants of the discussion:

Bishop Siluan of Peterhof (Sergey Sergeevich Nikitin)

Candidate of Theology, Associate Professor, Rector of St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: f.siluan@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1445-4703>

Archpriest Georgy (Yuri) Nikolaevich Mitrofanov

Doctor of Theology, Candidate of Philosophy, Professor, Head of the Department of Church History of St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: mitrophanov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3561-864X>

Archpriest Vladimir Fedorovich Khoulap

Doctor of Theology, Professor, Vice-Rector for Academic Affairs of St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: vladimir_khoulap@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1621-288X>

Archpriest Konstantin Alexandrovich Kostromin

Candidate of Theology, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Vice-Rector for Research of St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: k.a.kostromin@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8511-3431>

Archpriest Dmitry Viktorovich Yurevich

Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Biblical Studies of St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: d.yurevich@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9710-1892>

Priest Dmitry Yurievich Lushnikov

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

E-mail: hram-sretenya@yandex.ru

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

Elena Mikhailovna Gundyayeva

Dean of the Faculty of Church Arts, Vice-Rector for Culture of St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: prorektor.kultura@gmail.com

Article link: Bishop Siluan (Nikitin), Mitrofanov G., archpriest, Khoulap V., archpriest, Kostromin K., archpriest, Yurevich D., archpriest, Lushnikov D., archpriest, Gundyayeva E. M. Prospects for Theological Education at the St. Petersburg Theological Academy. *Khristsianskoye Chteniyeye*, 2021, no. 3, pp. 22–32.

Протоиерей Константин Костромин: Ваше Преосвященство, дорогие коллеги! Мы начинаем заседание круглого стола, посвященного обсуждению перспектив духовного образования в Санкт-Петербургской духовной академии. Повод для разговора подает нам юбилей — 300 лет назад в Александро-Невском монастыре была открыта школа, из которой впоследствии выросли Петербургская духовная семинария, главная семинария и, наконец, академия. Конечно, перенос столицы в город на Неве не мог не сказаться на нашей духовной школе положительно — она знает и периоды расцвета науки, многочисленных славных выпускников, сонм новомучеников, получивших свое духовное развитие в стенах наших Академии и семинарии, и периоды трудностей и даже прекращения деятельности после прихода к власти большевиков. Однако Академия была возрождена сразу, как только это оказалось возможным. Нельзя не вспомнить о трудных, но благословенных годах в послевоенном Советском Союзе, где в одной Академии трудились выпускники дореволюционной Академии и теологических факультетов «буржуазных» стран, профессора со светским опытом работы и бывшие сотрудники Псковской духовной миссии, люди с исключительно церковным и советским высшим образованием. Наконец, и 1990–2010-е, которым мы являемся свидетелями, также не прошли даром: Академия сохраняет статус «первенствующей» духовной школы Русской Православной Церкви.

Как сохранить приобретенное? Как быть востребованными в настоящем? Как достичь новых высот в будущем? Об этом мы и поговорим сегодня.

Духовные школы & светская теология

Протоиерей Константин Костромин: Первый вопрос, который я хотел бы вынести на обсуждение, таков. В течение последних 20 лет Церковь боролась за право выдавать дипломы, признанные государством. Вопрос был решен введением теологии сначала в перечень специальностей высшего образования, — и для нее был написан федеральный государственный образовательный стандарт (ФГОС), а затем и в номенклатуру научных специальностей. Результатом стала не столько возможность для Церкви встроиться в современное общество, сколько появление «светских теологий», каковые теперь в вузах преподают историки, философы, культурологи. Как духовные школы могут сохранить свое особенное лицо, когда теология стала светской специальностью и растет конкуренция?

Епископ Силуан: Сложный вопрос. Неочевидно, что конкуренция действительно есть. Кого готовят духовные школы? Будущих пастырей. Их не готовят светские вузы, даже с аккредитованной теологической программой. А кого готовят кафедры «светской теологии»? Трудно сказать. Поэтому я бы не стал сгущать краски. Вопрос в другом: что нам дает государственная аккредитация? Видимо, ответ нужно искать в том, что государственная аккредитация в принципе открывает двери на работу, признаваемую государством: в школу, детский сад, вуз, больницу, хоспис, дом престарелых, спортивную или музыкальную школу, армию и проч. Формы социального служения духовенства могут реализовываться только в том случае, если у духовного образования есть государственное признание или даже поддержка. Здесь у духовных вузов даже есть преимущество: они имеют, помимо государственной аккредитации, и церковный статус, которого лишены светские вузы.

Протоиерей Владимир Хулап: Мне кажется, такое решение имело как положительные, так и негативные последствия для духовного образования. С одной стороны, речь идет о долгожданном признании церковного богословского образования со стороны государства, его выходе из многолетнего «гетто», развитии междисциплинарных исследований. Однако работа по ФГОсам привела к значительному росту документооборота, необходимости постоянного обновления документации ввиду выхода новых нормативных актов и т. д. За этими постоянно меняющимися внешними

требованиями, действительно, очень легко потерять самое главное — специфику церковного образования, которая предполагает не просто получение определенного объема знаний или «компетенций», но подготовку именно к церковному служению, как пастьерскому, так и в других областях современной церковной жизни. И ответственность за это, с христианской точки зрения, мы несем не перед Рособрнадзором, но перед Богом.

Светская теология не может дать очень многого из того, что предлагает духовное образование: нескольких лет пребывания в стенах духовного учебного заведения, опыта совместных богослужений, общения с преподавателями не только в аудиториях, но и на приходских площадках, в т. ч. в рамках гомилетической, социальной, педагогической практики. Поэтому духовное образование всегда будет сохранять свою «нишу». Я думаю, возможным решением было бы предоставление возможности духовным учебным заведениям (или, по крайней мере, ведущим — академиям) вести образовательную деятельность по т. н. «собственным образовательным стандартам», которые также признаются государством, однако позволяют лучше учесть имеющуюся специфику и накопленный столетиями опыт.

Священник Димитрий Лушников: Вопрос поставлен не вполне верно, поскольку само понятие «светская теология» не вполне внятно и, при неправильном истолковании, может содержать в себе внутреннее противоречие. Теолог лишь тогда теолог, когда определена его конфессиональная принадлежность, когда он опирается на авторитетно-конфессиональный дискурс, иначе он просто перестает быть теологом.

Как известно, источниками христианского богословского познания являются Священное Писание и Священное Предание, адекватное восприятие которых просто немыслимо без реальной принадлежности к Церкви. Поэтому «светский» в данном контексте — если мы говорим о христианской теологии — никак не может означать «секулярный», «внецерковный». Если допустить последнее, то речь уже не может идти о теологии, а только о религиоведении, философии религии и религиозной философии, т. е. науках по определению светских.

Что касается возможной конкуренции духовных школ с другими образовательными и научно-исследовательскими учреждениями, так или иначе причастными к теологии, то судить об этом я могу на примере фундаментальной теологии, или основного богословия. Родственной данной академической дисциплине является философская теология, которая есть именно светский, т. е. не духовно-академический, вариант рациональной теологии, представляющий собой некий теоретический дискурс, субъект которого ставит и решает теологические проблемы с исходным и преимущественным использованием философских ресурсов. При этом для настоящего философского теолога особое значение имеет разработка собственных авторских решений теологических проблем и сохранение тонкого баланса между сферами индивидуального разума и «разума соборного», т. е. церковного.

Опыт показывает, что, например, тесное взаимодействие и сотрудничество фундаментальных теологов Духовной академии с философскими теологами Института философии РАН не только не ослабляет позиций академической рациональной теологии, но, напротив, через плодотворное сотрудничество способствует укреплению и развитию последней.

Протоиерей Димитрий Юревич: Я тоже думаю, что духовным академиям не следует бояться конкуренции между «церковным богословием» и «светской теологией». Важно правильно себя позиционировать, четко обозначать цели, осознавать свои плюсы и понимать, что со стороны может быть воспринято как минусы. Богословие, которое изучается и развивается в духовных академиях, прежде всего отвечает нуждам и задачам Церкви. Оно не может быть ни сведено к интеллектуальному жонглированию, ни полностью оторвано от реальностей жизни. «Только в грёзы нельзя насовсем убежать: краткий век у забав — столько боли вокруг!» (В. С. Высоцкий), — таков путь церковного богословия.

Одним из важнейших следствий данного факта является глубокая интегрированность богословских дисциплин. Например, изучение Священного Писания сегодня осуществляется на самом высоком филологическом уровне, с учетом новейших исторических и археологических исследований, — однако всегда построено так, чтобы эти знания выпускник Академии смог передать простым верующим путем популяризации в самых разных формах — в проповеди, в пастырской беседе, в лекциях на приходе. Поэтому изучение Библии мыслится в неразрывной связи с познанием богословия, литургики, пастырской практики и истории Церкви. Доколе существует Церковь, будет востребовано и церковно-ориентированное богословие.

Елена Михайловна Гундяева: Совершенно согласна с предыдущими репликами. Противопоставление «богословия» и «теологии» неправильно, так как основа «светской теологии» — это богословие. Давайте будем придерживаться русского языка, зачем использовать перевод? Если же так необходимо называть богословие «теологической наукой», то давайте не будем забывать, что речь идет о традиционном богословии, которое должно основываться на традиции, должно исходить из церковных учебных заведений — наших духовных академий и церковного бакалавриата (семинарий). Это очень важно, потому что люди, изучающие данную науку, несут не только знание, но украшают своим внутренним миром и образом жизни, своей «церковностью» и своей нравственностью все то, что постигают. Богословская (теологическая) наука без нравственности — это «медь звенящая». Что касается светских учебных заведений — они никогда не будут альтернативой духовным учебным заведениям, потому что они дают всего лишь сумму знаний. А сумма знаний, как вы знаете, даже интеллигентности не дает, не говоря уже о церковности, нравственности и духовной наполненности образа жизни.

Протоиерей Георгий Митрофанов: Думается, что одним из наиболее действенных средств сохранения «лица» духовными школами было бы не приспособление богословского образования к требованиям федерального государственного образовательного стандарта «теология», а как сохранение традиций предшествующего русского богословского образования, так и привнесение в духовные школы опыта современного западного богословского образования. Право Церкви выдавать дипломы, признанные государством, должно быть связано с тем, чтобы, получая традиционное богословское образование, студенты духовных школ вместе с богословскими дипломами, не имеющими государственной аккредитации, получали бы дипломы по какой-либо аккредитованной гуманитарной специальности: истории, философии, филологии, психологии, даже религиоведению. Именно пути получения таких дипломов должны стать предметом общего обсуждения.

Протоиерей Константин Костромин: Да, равнодействующую в таком сложном вопросе найти трудно. Когда-то получение диплома, дающего право посещать библиотеку или архив, школу или больницу, с возможностью там работать, казалось возжеленной целью. Не очень задумывались над тем, как лучше добиться желаемого результата. Теперь выходит, что не все средства были хороши и реализованный путь не только не был единственным, но, возможно, и не был лучшим. Впрочем, «после драки кулаками не машут», теперь нам нужно думать, как жить с тем приобретением, которое имеем.

Мотивация поступления в духовные школы

Протоиерей Константин Костромин: Как известно, аккредитованный вуз живет во многом тем, что может претендовать на бюджетные места для своих абитуриентов. Несмотря на появление конкуренции и трудности, о которых мы уже говорили, абитуриенты в духовных школах есть. Трудно сказать, с чем связано то падение их числа,

то раст, тем более что у разных духовных школ своя статистика. Что ценят идущие в академию учиться студенты? Чего ждет от духовной академии Русская Православная Церковь?

Епископ Силуан: Мне кажется, что основные мотивы поступающих понятны. Их можно условно разделить на негативные и позитивные. Негативные связаны с тем местом в негласном рейтинге вузов и, затем, профессий, которое занимают духовные школы и церковная среда, а также качеством преподавания. Мы вынуждены считаться с тем, что обучение в духовных семинариях или даже академиях сегодня непрестижно. Кроме того, качество преподавания в региональных духовных школах часто оставляет желать лучшего. Это так или иначе влияет и на нашу Академию. Во-первых, снижение качества часто связано с тем, что старые методы преподавания слишком медленно вытесняются современными — это косвенный результат консерватизма, свойственного церковному сознанию. Во-вторых, отчасти страдает магистратура, в которую поступают порой очень слабые абитуриенты, выпускники региональных семинарий. Кроме того, мы должны иметь в виду и то, что современная школа готовит абитуриентов в какие угодно вузы — медицинские, физико-математические, литературные, исторические, — но только не в духовные.

Среди позитивных тенденций я бы выделил, прежде всего, оборотные стороны негативных: чтобы поступить в духовные школы, нужно получать дополнительно знания, которых не дают в школе, а это требует от потенциального абитуриента определенной настойчивости. Ему приходится смириться с тем, что он выбирает особенный путь (на него близкие, в том числе друзья, одноклассники будут смотреть как на человека необычного), что он себя как бы недооценивает, отказываясь от поступления в престижный светский вуз. В известной степени абитуриент в духовные школы становится на путь самоотречения. И это хорошо. Тем самым он готовится к служению Церкви, христианской идее, а не просто идет в наемники.

Елена Михайловна Гундяева: Что касается количества поступающих — это прежде всего вопросы рождаемости и демографических ям, что неизбежно отражается на всех учебных заведениях. А вот если говорить о воспитании в секулярной системе ценностей, то она, конечно же, влияет на выбор молодого человека. Полностью согласна с владыкой — Русской Православной Церкви необходимы служители, которые бы несли Слово Божие так, как это следует делать, учитывая и сегодняшний день, и опираясь на наши традиции и преемственность. Потому как люди, получившие церковное, богословское образование, являются теми точками опоры, на которые Церковь всегда опиралась и будет опираться в служении народу и Христовой Церкви.

Протоиерей Георгий Митрофанов: А вот я не могу полностью согласиться с владыкой Силуаном. К сожалению, у многих студентов, поступающих в Академию, отсутствует серьезная внутренняя мотивация получать фундаментальное научное образование. Их поступление в Академию определяется самыми различными карьерно-житейскими обстоятельствами, а образовательный уровень большинства из них, причем не только выпускников провинциальных семинарий, не позволяет им интенсивно заниматься в духовной академии. И это при том, что профессиональный уровень многих преподавателей академий также оставляет желать лучшего...

Протоиерей Димитрий Юревич: Отец Георгий, нужно ли так стучать краски?! Я думаю, проблема в другом. Современные студенты, особенно уровня бакалавриата, совершенно не знакомы с понятием «информационного вакуума» — почти вся информация, которая предлагается им для изучения, в том или ином виде доступна в интернете. Поэтому задача преподавателя сегодня стала сложнее: не только передать знания, «гигабайты информации», но дать верное видение, правильный ракурс, нужную интерпретацию. Правильный ракурс — это церковность, нахождение

в традиции русского академического богословия, восприятие образа мысли древних отцов. Студенты очень ценят, когда педагог учит их «перебрасывать мостики» — устанавливать связь между изучаемыми темами и другими дисциплинами, а также и проблемами современной жизни. Ценят «обратную связь», когда преподаватель готов честно отвечать на самые неудобные вопросы, — однако это требует от наставника глубины владения материалом и моментальной интеллектуальной реакции.

Протоиерей Константин Костромин: Дорогие коллеги, мне кажется, по-своему правы все. С одной стороны, действительно, среди студентов попадаются яркие индивидуальности или носители несомненных талантов, которые должны служить Богу и Церкви. В то же время в любом вузе, наверное, хватает «серых», одинаковых хорошистов и троечников, которые просто ждут, когда им выдадут диплом. Поэтому скепсис отца Георгия справедливо будет перенести на все высшее образование, что часто и делают: какое же это высшее образование, если оно плодит посредственности? С другой стороны, средний уровень студента сегодня таков, что Академия выпускает вполне годных к церковному служению молодых людей.

Епископ Силуан: Самое главное, чтобы студент за годы обучения стал полностью церковным человеком. К сожалению, теперь нередко приходится ставить такую цель даже для тех студентов, которые являются выходцами из священнических семей. Зачастую они приходят в Академию совершенно светскими людьми. Наша задача прежде всего в том, чтобы дать им полноценный опыт церковной жизни, опыт молитвы, опыт общежития, когда студенты учатся «носить тяготы друг друга», опыт взаимопомощи. Только такая школа — школа жизни — поможет им стать настоящими священнослужителями или активными деятелями Церкви.

Протоиерей Димитрий Юревич: Владыка, позвольте, дополню Вашу мысль и мысль отца Константина одним соображением. Перед современным студентом зачастую стоит задача — не кропотливый и трудный поиск нужных знаний (например, путем чтения десятка бумажных книг в тишине читального зала), что было нужно раньше, лет 20–30 назад, а умение фильтровать тот информационный поток, который на него обрушивается в интернете: ведь и он не в последнюю очередь формирует будущего священника. Эта ситуация несет ряд потенциальных опасностей. Во-первых, отсутствие у студента понимания роли и задач преподавателя, поскольку почти все можно найти в сети. Во-вторых, неумение различать качественные и второсортные источники информации, что в перспективе грозит утратой связи с церковной традицией богословия. В-третьих, уменьшение интереса к научному исследованию как таковому, исходя из обманчивого впечатления «зачем что-то изучать, если уже практически все известно». Устранение этих опасностей — важнейшая задача Академии и ее преподавателей. Наряду с этим нужно отметить, что нынешние студенты хорошо владеют иностранными языками, более открыты к новациям, гибко адаптируются к сложным ситуациям и имеют высокий творческий потенциал.

Студенты духовных школ — вчера и сегодня

Протоиерей Константин Костромин: Коллеги! А какими были студенты в годы вашей учебы?

Протоиерей Георгий Митрофанов: В 70–80-е годы в духовных школах, следует признать, доминировали провинциальные студенты, преимущественно ориентированные на требоисполнительскую деятельность, часто происходившие из воцерковленных в духе обрядоверного благочестия семей. Образованные и мыслящие студенты были немногочисленны, но, как правило, расположены к интенсивному обучению и серьезному образованию — которого им, впрочем, недоставало как в светских вузах,

так и в духовных школах, — и были способны заниматься самообразованием, используя возможности учебного процесса в духовных школах. Большинство студентов того времени дорожили своим пребыванием в духовных школах и были ответственны. Чему в немалой степени способствовали трудности, которые многие из них преодолели на пути к поступлению в духовные школы, и давление со стороны государственных структур на учащихся духовных школ.

Кстати, если говорить о студентах последующих лет, то студенты 90-х годов были значительно более образованными, внутренне более свободными, часто самостоятельно мыслящими, однако нередко находившимися под влиянием неофитского энтузиазма, часто разрушавшегося рутинной церковной жизни, которая многим из них была совершенно незнакома. Студенты нулевых, 2010-х годов, часто не имея достоинств студентов 1970–80-х и столь не похожих на них студентов 90-х годов, сочетают в себе многие недостатки учащихся предыдущих десятилетий.

Протоиерей Владимир Хулап: Когда я поступал в Санкт-Петербургскую семинарию в 1992 году, мы находились в другой ситуации, поскольку начало 1990-х было временем тяжелого кризиса и духовного подъема одновременно. Поэтому абитуриенты той эпохи были разными: выпускники школ, люди с высшим образованием, нередко имевшие за плечами опыт работы и семейной жизни (причем не всегда удачный). «Смесь» весьма любопытная: в одной комнате жили 17- и 30-летние, дети священников и недавно воцерковившиеся ребята, граждане бывших союзных республик. Конечно, у каждого была своя мотивация для поступления в семинарию, однако это был осознанный личный жизненный выбор, часто означавший разрыв многих прежних связей. Большинство же сегодняшних абитуриентов — вчерашние школьники, выросшие в совершенно других условиях, поэтому проводить сравнение довольно сложно. Наверное, мое поколение абитуриентов было более «взрослым» не только по возрасту, но по отношению к жизни, по постановке вопросов, по тем книгам, которые мы читали.

Протоиерей Дмитрий Юревич: Поддержу отца Владимира. Среди студентов 1990-х было огромное количество тех, кто не сразу нашел свой путь к Церкви, у большинства за плечами был опыт светского высшего или среднего профессионального образования. Изучение предметов в духовных академиях им давалось легко и ложилось на благодатную почву жизненного опыта. Они ценили возможность учиться, с немалым пиететом относились к преподавателям, ведь последние зачастую являлись носителями уникальных знаний.

Дистанционное обучение — за или против

Протоиерей Константин Костромин: Отец Дмитрий Юревич поднял интересный вопрос — об источнике знаний у студентов. Надо признать, что современный студент совершенно иначе оценивает поступающую информацию, у него нет того пиетета перед печатным словом, который был свойствен даже студентам начала 2000-х, он не выделяет ценности библиотеки (своей личной или общедоступной, бумажной или электронной — копить последнюю становится все труднее, поскольку и количество изданий выросло в разы, в десятки раз). Меняется и роль преподавателя. Все чаще говорят о том, что преподаватель должен не столько делиться знаниями, сколько учить учиться.

Новую актуальность этим вопросам придала эпидемия коронавируса, которая заперла преподавателей и студентов по домам. К этому времени уже был поставлен вопрос и о целесообразности сохранения заочного образования. И если по инерции до последнего времени очное образование ценилось выше — хотя различные формы дистанционного, заочного и сетевого образования активно развивались, — то эпидемия поставила вопрос ребром: в течение года студенты вынуждены были, хотели

они того или нет, получать образование в дистанционном формате. Возник естественный вопрос: студент и преподаватель — как выстраивается диалог и нужен ли он? Или достаточно, чтобы был компьютер, интернет и своеобразный «путеводитель» по всемирной сети?

Протоиерей Димитрий Юревич: Введение дистанционной формы обучения не только создало проблемы — оно принесло и доселе невиданные блага, о которых и хотелось бы сказать, иначе картина будет неполной.

Нет препятствий для использования имеющихся наглядных материалов — фотографий и видеозаписей. Удобной является не только виртуальная доска, но и возможность моментально продемонстрировать скан той или иной книги, выводить на экран текст Св. Писания через интерфейс библейской программы. Автоматическая видеозапись лекций дала преподавателю возможность создать собственный банк лекционного материала — как для использования в будущем в случае отсутствия (болезнь, командировка), так и для просмотра с целью самоанализа и профессионального роста.

В диалоге со студентами тоже не вижу серьезных проблем: дистанционная форма предполагает элемент интерактивности. Преподавателю необходимо постоянно прощупывать «обратную связь» и быть готовым ответить на разные — и глупые, и каверзные — вопросы студентов. Здесь дистант не помеха! Поэтому не соглашусь с тем, что при дистанционной форме сильно страдает передача знаний и опыта от преподавателя к студенту.

В то же время многие традиционные формы контроля через дистант невозможны, а те инструменты, которые доступны, не позволяют с привычной и желаемой точностью оценить знания студентов. «Обратная связь» в смысле оценки знаний, конечно же, затруднена.

Протоиерей Владимир Хулап: Мне кажется, это был очень важный и ценный опыт, который прежде всего помог понять важность личного контакта в рамках образовательного процесса. Очень сложно читать лекцию, глядя в монитор компьютера и не всегда понимая, чем в это время занимаются студенты; еще сложнее проводить семинары, хотя и это возможно. Поэтому выстраивание диалога во многом зависит от обеих сторон, а технические средства здесь вторичны. Для преподавателей это была хорошая возможность посмотреть на свой курс «со стороны», подумать о том, как сделать его более интерактивным и живым, какие дополнительные методические средства можно использовать. Студенты должны были научиться правильно планировать свое время, поскольку нахождение дома — это не каникулы, а продолжение обучения; объем осваиваемого материала и письменных заданий не уменьшился, но вырос. Тем самым, это хороший тест на их ответственность и самоорганизованность.

Протоиерей Георгий Митрофанов: Формы дистанционного обучения должны увеличивать свое присутствие в системе заочного образования. Однако для очного образования, уверен, они оказываются просто разрушительными, подменяя процесс живого, основанного на необходимом для современного гуманитарного образования свободном и интенсивном диалоге, имитацией обучения. И, не будем забывать, все это усиливается общей неподготовленностью преподавателей и студентов к использованию этих форм обучения.

Наука & вера

Протоиерей Константин Костромин: На мой взгляд, современное образование ставит перед нами, преподавателями, и перед нашими студентами множество вопросов. Прежде всего — своеобразный сциентизм, преклонение перед точными, естественными науками, оборотными сторонами которого становятся кризис гуманитарного знания, противопоставление мнимого объективизма наук материальных

субъективизму гуманитарных, и, как следствие, противопоставление «объективной», якобы почти всесильной науки религиозной «антинаучности».

Все это представляется не надуманной проблемой. Вспомним, что научное мировоззрение формировалось в Европе в течение XIX века, однако не его прививали воспитанникам семинарий и даже студентам академий. Материализм советской эпохи строился на научной основе, сколь бы идеологизированной ни была декларация этой научности. Почему сегодня, когда XIX век с его прорывами и советская идеология позади, доверия науке не стало меньше? Или теология тоже должна занять свое место в сциентистской картине мира? Почему сегодня студент духовной школы должен ценить знания, положенные на научную основу, о которой говорил отец Георгий? Как относиться студенту к тем категориям религиозной жизни, которые наукой не измеришь и не передашь: личный опыт богообщения, аскетическая практика, восприятие чуда, неизменяемые догматы веры (при изменяемости научного знания)?

Епископ Силуан: Полагаю, одно другому не мешает. Продукты научного знания окружают нас повсюду. Религиозная жизнь, общение с Богом, соблюдение заповедей — это то, что касается в первую очередь души человека. Вопрос, скорее, в другом. Как сделать так, чтобы студенты ощущали веру как живое мировосприятие, как образ жизни и мысли? Догматическое богословие в его старых школьных формулировках, идущих из XIX, а иногда и из XVIII века, плохо воспринимается современным поколением, ориентированным на «клиповое», как сегодня говорят, восприятие. А ведь для святителя Филарета (Дроздова) оно было по-настоящему живым! Вот тот опыт, который нужно перенимать. Тогда и не возникнет противопоставления науки вере.

Протоиерей Георгий Митрофанов: Добавлю к этому, что одним из важнейших признаков подлинной интеллектуальной культуры всегда было наличие способности проводить четкую грань между истинами, предполагающими доказательную обоснованность и аксиоматическое принятие, между категориями катафатического и апофатического дискурса, между тем, что Габриэль Марсель называл проблемой и тайной. К сожалению, этот признак практически утрачен в рамках образовательного процесса духовных школ.

Священник Димитрий Лушников: Вера и разум никогда не противоречили, а лишь взаимодополняли друг друга. Получение теоретических знаний студентами в рамках обучения в стенах Духовной академии своей конечной целью имеет выработку умения донести истины христианского Откровения окружающему миру. А это, в свою очередь, предполагает приобретение навыков умственной работы, позволяющей обосновать христианское благовестие в рациональном дискурсе.

Однако теология как таковая находится в глубочайшей связи с природой христианской веры, поэтому профессиональное богословское образование никак не отменяет главной цели жизни христианина — соединения с Богом, или обожения, т. е. вхождения в Божественную реальность. Более того, занятия богословием, как и собственно священническое служение, немислимы без личного духовно-нравственного совершенствования, которое сопровождается очищением от страстей и освобождением от рабства греху. Поэтому личный опыт богообщения и реальная аскетическая жизнь являются необходимым условием для изучения богословия, т. к. только они способны обеспечить адекватное восприятие и усвоение богословских истин.

Протоиерей Димитрий Юревич: Отец Константин! Если науку понимать в строгом смысле этого слова — как верифицируемые эмпирическим путем области человеческого знания, то не только богословие, но и другие гуманитарные дисциплины (история, философия и т. д.) не могут быть признаны научными. Такая позиция принята в англоязычной среде, где богословие классифицируется как arts,

но не как science. Поэтому более точно и правильно говорить о научных методах в гуманитарных дисциплинах.

Философская герменевтика XX века (см. работы Х.-Г. Гадамера) убедительно показала: при интерпретации человеческих текстов (неважно, сакральных или профанных) невозможна никакая «объективность». Результат деятельности исследователя зависит от двух важных составляющих — аксиоматики (теоретических предпосылок, принимаемых без доказательств) и методов (конкретных алгоритмов работы с информацией). В этом отношении богословие ни в чем не уступает в своей «научности» (в указанном выше ограниченном смысле) ни религиоведению, ни философии.

Например, с религиоведением у богословия общий фактологический материал и ряд общих научных методов. Потрясающая разность в результатах интерпретации религиоведом и богословом происходит не оттого, что один из них «хороший», а другой — «плохой», один «ученый», а другой — нет. Различие в выводах связано с разной аксиоматической системой — первый исходит из того, что «идея Бога в расчет не принимается», второй — наоборот, исповедует Бога в формулировке догматов Вселенских Соборов. Первый объясняет новозаветные чудеса, например, как действие природных сил, а второй — как участие Бога в человеческой истории. И то, и другое утверждение являются научными в рамках выдвинутой аксиоматики. Подобное понимание нюансов «научности» студенты Академии изучают в разделах библейской герменевтики.

Протоиерей Константин Костромин: Важно, чтобы студенты смогли это понять и воспринять! Особенно с учетом того, что мы говорим о перспективах духовного образования. Вероятно, это и есть наша перспектива: быть в ногу со временем, иначе говоря — уметь отвечать на его запросы и его языком напоминать истины, данные нам Богом.

Ваше Преосвященство, дорогие коллеги! Разрешите поблагодарить вас за столь содержательный и интересный разговор. Уверен, что мысль о нашем прошлом, настоящем и будущем (а перспективы всегда опираются на ретроспективу) еще не реализуется в том или ином разговоре, посыле или действии и, Богу содействующу, духовные школы еще послужат славе Христовой Церкви.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2021

А. Г. Фирсов

Духовное образование как спонсор правительства: духовно-учебный и типографский капиталы Синода в российском бюджете 1860-х гг.

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_33

Аннотация: Русская Церковь в 1860-е гг., как и в предшествовавшие периоды, пользовалась финансовой поддержкой государства, обладая при этом и собственными средствами, в том числе капиталами, находящимися в распоряжении Святейшего Правительствующего Синода. Самым значительным из них был духовно-учебный капитал, предназначенный обеспечивать функционирование духовно-учебных заведений. Но собственные средства Церкви могли использоваться для финансирования государственных расходов, таких как затраты на содержание аппарата ведомства православного исповедания. В ходе бюджетной реформы начала 60-х гг. XIX в. синодальные капиталы были признаны церковной собственностью, была предпринята попытка исключить церковные средства из государственного бюджета. С 1863 г. расходы на жалованье синодальным чиновникам стали производиться из казны, фонды духовно-учебных заведений были освобождены от нецелевых расходов. Но этот принцип последовательно не соблюдался: при финансовых затруднениях правительство могло вновь задействовать синодальные средства. В статье разбирается история перечисления 100 000 руб. из капиталов Синода в государственный бюджет на 1867 г. Эти примеры не позволяют говорить о финансировании государства Церковью, но их необходимо учитывать при оценке финансовых отношений Церкви и государства в России в синодальный период.

Ключевые слова: церковно-государственные отношения, финансовая реформа, государственный бюджет, духовно-учебные заведения, ведомство православного исповедания, Святейший Синод, церковные средства, синодальные капиталы.

Об авторе: **Андрей Германович Фирсов**

Кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры «История, философия, политология и социология» Петербургского государственного университета путей сообщения Императора Александра I.

E-mail: agfirsov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6876-5972>

Ссылка на статью: Фирсов А. Г. Духовное образование как спонсор правительства: духовно-учебный и типографский капиталы Синода в российском бюджете 1860-х гг. // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 33–49.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Andrey G. Firsov

**Spiritual Education as a Government Sponsor:
the Capitals of the Holy Synod
in the Russian Budget of the 1860s**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_33

Abstract: The Russian Church in the 1860s, as in previous periods, enjoyed the financial support of the state, while also having its own funds, including the capitals at the disposal of the Holy Governing Synod. The most significant of them was the fund of ecclesiastical educational institutions, intended to ensure the functioning of theological schools. But the Church's own funds could also be used to finance state expenditures, such as the costs of maintaining the apparatus of the Department of Spiritual Affairs of the Orthodox Confession. In the course of the budget reform (the beginning of the 1860s), synodal capital were recognized as church property, an attempt was made to exclude church funds from the state budget. Starting in 1863, the expenses for the salaries of synodal officials were made from the treasury, funds of theological educational institutions were exempted from unearmarked expenditures. But this principle was not consistently observed: in case of financial difficulties, the government could again use synodal funds. The article examines the history of the transfer of 100,000 rubles from the capital of the Synod to the state budget for 1867. These cases do not allow us to talk about the financing of the state by the Church, but they must be taken into account when assessing the financial relations of the Church and the state in Russia during the Synodal Period.

Keywords: church-state relations, financial reform, state budget, ecclesiastical educational institutions, the Department of Spiritual Affairs of the Orthodox Confession, the Holy Synod, church funds, synodal capital.

About the author: **Andrey Germanovich Firsov**

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of History, Philosophy, Political Science and Sociology at the Emperor Alexander I St. Petersburg State University of Railways.

E-mail: agfirsov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6876-5972>

Article link: Firsov A. G. Spiritual Education as a Government Sponsor: the Capitals of the Holy Synod in the Russian Budget of the 1860s. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 33–49.

Повышенное общественное внимание к материальному положению Православной Церкви в России не является исключительной чертой современности. Информационные всплески по теме церковных финансов можно проследить как минимум с эпохи Великих реформ — первого, наверное, периода публицистической активности в истории нашей страны. Интенсивность и содержание материалов средств массовой информации обуславливались и обуславливаются разными факторами: это и конкретные случаи, и общая социально-политическая обстановка, и состояние церковно-государственных отношений в то или иное время. В 1860-е гг. должно было действовать и специфическое обстоятельство — в рамках проходившего реформирования системы государственного бюджета публикация финансовых смет министерств и главных управлений, включавших и смету ведомства Святейшего Правительствующего Синода, становится законодательной нормой (ПСЗ-II, т. 37, № 39309, 473).

Об участии Российского государства в материальном обеспечении Православной Церкви известно со времени Крещения Руси. Установление прямого бюджетного финансирования церковных структур связано с секуляризацией церковных имений, осуществленной Екатериной II. Назначенные взамен отобранных имений штатные выплаты монастырям легли в основу формирования сметы Святейшего Синода в государственной росписи доходов и расходов. В первой половине XIX столетия существенным дополнением к смете стало жалование, выплачиваемое с 1829 г. беднейшим приходам [Римский, 1999, 122–123]. Рост государственных расходов по синодальной смете продолжился и в 1860–1870-х гг. Если в первом бюджете, составленном по новым правилам (на 1863 г.), духовное ведомство получало немногим более 5 млн руб., в 1879 г. было назначено свыше 10 млн (подробнее о составе сметы см.: [Фирсов, 2007, 322]). При этом доля таких расходов в государственном бюджете колебалась незначительно и редко превышала 1,5% [Смолич, 1996, 655]. Как ни интерпретировать эти выплаты: как достаточные или как недостаточные, как справедливые и общественно полезные, или наоборот, сам факт государственного финансирования Православной Церкви в Российской империи хорошо известен. А вот об обратном явлении — использовании церковных средств на государственные нужды — сложно встретить хотя бы упоминание как в научных, так и в полемических публикациях. Между тем подобные примеры можно найти, обратившись к материалам правительственного делопроизводства по бюджету периода Великих реформ.

Государственные субсидии были, конечно, не единственным и не главным источником финансирования церковной жизнедеятельности. Нужды и потребности приходов и монастырей удовлетворялись в основном за счет местных церковных доходов: пожертвований, поступлений от использования земель, угодий и другой недвижимости. В ведении Синода находились еще так называемые специальные капиталы: духовно-учебный капитал, образующийся из доходов от продажи церковных свеч и предназначенный для финансирования духовно-учебных заведений, типографский капитал, составлявшийся из доходов от деятельности синодальных типографий, и другие. Эти средства депонировались в разного рода ценных бумагах, и использовать на общецерковные нужды можно было только ежегодный процентный доход. Хозяйственное управление Синода составляло смету доходов и расходов специальных средств, она утверждалась Синодом, финансовый контроль за расходованием осуществлялся синодальным Контролем (историю образования капиталов см.: [Специальные капиталы, 1914]).

Синод был не единственным учреждением в России, обладавшим специальными средствами. Целый ряд министерств и главных управлений распоряжался средствами, не составлявшими «принадлежности казны» и не включавшимися в государственный бюджет, например доходами и расходами благотворительных учреждений, пользовавшимися установленными правительством источниками денежных поступлений, доходами и расходами «сословий или обществ на их собственные надобности» (ПСЗ-II, т. 37, № 38309, 469).

Но только Синод не представлял смету своих специальных средств в Государственный совет при рассмотрении бюджета на очередной год — церковные средства не подлежали государственному контролю.

Особый статус церковных средств был зафиксирован в ходе подготовки бюджетной реформы в результате очень серьезной дискуссии, развернувшейся в правительственных кругах. На протяжении нескольких лет, с начала разработки основных принципов реформы в 1857–1858 гг. и вплоть до публикации нового бюджетного законодательства в 1862 г., руководители ведомства православного исповедания, обер-прокурор Святейшего Синода граф А. П. Толстой и сменивший его на этом посту А. П. Ахматов, опираясь на авторитет митрополита Московского Филарета (Дроздова), настойчиво и последовательно отстаивали принцип невмешательства органов государственного финансового контроля в церковные доходы и расходы, за исключением, конечно, сумм, поступающих из казны [Яснопольский, 1912, 237–250; Фирсов, 2008]. Используемые для обеспечения церковной жизнедеятельности собственно церковные и государственные средства достаточно четко разграничивались на нормативно-правовом уровне [Фирсов, 2001].

До реформы 1862 г. церковные средства, в первую очередь синодальные капиталы, достаточно свободно использовались на нужды правительства. Так, еще в процессе формирования духовно-учебного капитала из него было изъято полтора миллиона рублей на формирование ополчения в Отечественную войну 1812 г. (Специальные капиталы, 1914, 5–6). Это событие, конечно, следует оценивать как пожертвование на оборону страны, к которому в тяжкую годину испытаний призывались все. Православная Церковь не могла остаться в стороне от борьбы с наполеоновским нашествием, как не оставалась она в стороне и в годы Великой Отечественной войны, жертвуя, в том числе, на создание боевых подразделений. Во вполне мирное время тот же духовно-учебный капитал активно задействовался для выплаты жалования чиновникам ведомства православного исповедания.

При увеличении окладов чиновникам высших и центральных органов власти и управления в 1838 г., на содержание личного состава управления духовных дел православного исповедания добавлялось 76 500 руб. казенных средств и 63 800 руб. церковных: из сумм Комиссии духовных училищ (49 690 руб.), доходов от церковных имений в Грузии (7650 руб.), капиталов Синодальной типографии (6550 руб.) (ПСЗ-II, т. 13, отд. 2, № 11875, 274). То есть почти половина суммы заимствовалась из синодальных капиталов.

В процессе формирования организационной структуры ведомства православного исповедания в конце 30-х — начале 40-х гг. XIX в. значительная часть расходов по содержанию аппарата главного духовного управления была отнесена на счет собственных средств Синода. Так, из 105 190 руб., определенных по утвержденному 1 марта 1839 г. штату канцелярии обер-прокурора Синода, 44 980 руб. должны были выделяться из процентов с капитала духовно-учебных заведений (ПСЗ-II, т. 14, отд. 2, № 12068). Содержание духовно-учебного управления при Синоде, установленное в 84 670 руб., должно было в полной цифре покрываться из этого же источника (ПСЗ-II, т. 14, отд. 2, № 12070). Деятельность хозяйственного управления предусматривалось наполовину финансировать за счет процентного дохода с духовно-учебного капитала: доля этих средств в штатных расходах составила сумму в 65 020 руб. Еще 15 610 руб. выделялось из типографских сумм.

При этом из всей совокупности расходов на содержание хозяйственного управления казенные средства составляли приблизительно третью часть: 39 579 руб. из 120 200 руб., определенных по штату (ПСЗ-II, т. 14, отд. 2, № 12071). Нетрудно подсчитать, что более двух третей общей суммы штатных выплат составляли собственно церковные средства.

Изменения в штатной структуре ведомства православного исповедания также могли осуществляться за счет синодальных капиталов. В 1853 г., например, была учреждена должность начальника художественной экспедиции хозяйственного

управления. Выплата жалованья, установленного в 729 руб. 03 коп., должна была производиться из процентного дохода с капитала духовно-учебных заведений (ПСЗ-II, т. 28, отд. 1, № 27799). 1857 г. ознаменовался назначением двух дополнительных чиновников за обер-прокурорским столом с производством содержания по 1200 руб. каждому из типографского капитала (ПСЗ-II, т. 32, отд. 1, № 31478).

Конечно, расходы подобного рода трудно назвать прямым заимствованием церковных денег на государственные нужды. Синодальные управления и чиновники своей деятельностью обслуживали и церковные потребности. Такие выплаты можно расценивать как оплату квалифицированного менеджмента, предоставляемого правительством Церкви. Однако после бюджетной реформы практика финансирования жалованья чиновникам духовного ведомства из церковных средств была подвергнута сомнению.

Проект сметы казенных доходов и расходов ведомства Святейшего Синода на 1863 г., впервые подготовленный по новым правилам, по-прежнему предусматривал включение в состав государственного бюджета некоторых церковных сумм. Доходная часть этой сметы, представленной в департамент экономики Государственного совета 6 сентября 1862 г. (РГИА. Ф. 1152. Оп. 6. 1863 г. Д. 138а. Л. 207), состояла из одной статьи — «Пособие государственному казначейству на счет специальных средств духовного ведомства». Из церковных капиталов выделялось 84 093 руб. 19 коп.: 16 668 руб. составляли церковно-административные расходы в Западном крае, сумма в 430 руб. представляла собой денежную компенсацию за использование Виленским архиерейским домом доходов одного из казенных имений, а 66 995 руб. 19 коп. предназначались на содержание некоторых структур центрального управления духовного ведомства. Если сравнить суммы синодального пособия казначейству с общим количеством запланированных ассигнований на содержание этих подразделений (161 986 руб. 25 коп.), получится, что едва ли не половину (41,3%) сметных ассигнований по содержанию главного духовного управления предполагалось удовлетворять за счет церковных средств (РГИА. Ф. 1152. Оп. 6. 1863 г. Д. 138а. Л. 209 об.-212).

Проект не полностью отражал степень церковного участия в государственных расходах. Следует принять во внимание, что в этот документ не были включены сведения о финансировании еще одного ведомственного подразделения — духовно-учебного управления, штатное содержание которого в сумме 27 418 руб. 43 коп. полностью выплачивалось из процентного дохода с капитала духовно-учебных заведений (РГИА. Ф. 1152. Оп. 6. 1863 г. Д. 138а. Л. 297 об.). С учетом этой суммы доля церковных средств в правительственных ассигнованиях на обеспечение функционирования центрального аппарата ведомства православного исповедания увеличивалась до 58%, общая же сумма церковных выплат получалась равной 111 511 руб. 62 коп.

В отзыве на проект бюджета обер-прокурор Святейшего Синода А. П. Ахматов предложил отказаться от использования синодальных капиталов в качестве источника содержания центрального духовного управления, переведя выплаты на эти цели на счет казны. В свою очередь, Синод должен был взять на счет доходов от специальных средств содержание ряда духовно-учебных заведений, в сумме 88 219 руб. 69 коп., финансирование которых осуществлялось казначейством по параграфу 7 сметы: «Пособие духовному ведомству на содержание духовно-учебных заведений», в частности, учреждаемых в этом же году училищ для девиц духовного звания в епархиях Западного края. «Было бы... совершенно рационально, — говорилось в записке, — эти взаимные пособия совершенно из сметы исключить, тем более, что при этом достигалась бы другая цель: единство в расходах, с одной стороны, Государственное Казначейство приняло бы на себя издержки по содержанию Центрального управления Святейшего Синода... каковые расходы, по самому существу своему, не должны относиться на такие доходы как, например, свечной сбор, а с другой, из капиталов Духовно-учебного управления производились бы за сим уже все издержки на училищную часть по духовному ведомству» (РГИА. Ф. 1152. Оп. 6. 1863 г. Д. 138а. Л. 297).

Для уравнивания сумм казенных и церковных издержек, подлежавших взаимозамене, предполагалось исключить из сметы те расходы государственного казначейства, которые вполне обоснованно могли быть отнесены на счет специальных средств Синода. Обер-прокурор указывал на следующие ассигнования:

1) Содержание попечительств о бедных духовного звания в Рижской, Самарской и Камчатской епархиях в сумме 1997 руб. 96 коп. «Расход этот, — пояснял документ, — занесен в смету потому только, что он производился прежде из капитала на пенсии и пособия духовенству, переданного в казну, но конечно, содержание попечительств не может лежать на Государственном казначействе»;

2) Личные вознаграждения некоторым духовным сановникам: пособия и пенсии, содержание священнослужителей, командированных из монастырей в гражданские ведомства, содержание причта Синодальной церкви, общей суммой в 13 470 руб. «Подобного рода расходы, — отмечалось в записке, — производятся и ныне из капиталов духовенства Западных епархий, состоящих в ведении Святейшего Синода и ближе, могут быть отнесены на капитал Типографский, чем содержание канцелярии обер-прокурора и т. п.»;

3) Сверхштатные расходы Духовных мест Западных епархий в сумме 7884 руб. 91 коп., составляющие, по разъяснению обер-прокурора, «те же пособия лицам духовного звания, монастырям, церковным причтам и т. п.» (РГИА. Ф. 1152. Оп. 6. 1863 г. Д. 138а. Л. 297 об.–298).

Сложив суммы, исключаемые из бюджета, получаем 111 572 руб. 56 коп. Синод, таким образом, терял 60 руб. 94 коп. Для достижения полного равновесия Ахматов предлагал увеличить на столько же казенные ассигнования по параграфу 6 сметы — на содержание городского и сельского духовенства (РГИА. Ф. 1152. Оп. 6. 1863 г. Д. 138а. Л. 298).

По всей видимости, в ведомстве православного исповедания придавали большое значение задуманным мероприятиям. Во всяком случае, обер-прокурор счел необходимым обратиться за поддержкой к председателю департамента экономии Государственного совета П. Ф. Броку. 18 февраля А. П. Ахматов направил ему письмо, в котором просил «не оставить... содействием к утверждению сделанных... предположений» (РГИА. Ф. 1152. Оп. 6. 1863 г. Д. 138а. Л. 299–299 об.).

Но попытка управляющего духовным ведомством обеспечить удачное разрешение вопроса не привела к желаемым результатам. 23 февраля 1863 г. смета Святейшего Синода обсуждалась на заседании департамента государственной экономии. Как следует из содержания проекта журнала этого заседания, предложение о взаимозамене казенных и церковных ассигнований в принципе не были отвергнуты. Однако их реализацию предполагалось отложить до следующего года (РГИА. Ф. 1152. Оп. 6. 1863 г. Д. 138а. Л. 304).

Такое решение департамента экономии, скорее всего, было связано с необходимостью скорейшего завершения работы над государственным бюджетом. Даже первый этап этого процесса — рассмотрение ведомственных смет — еще не был пройден, хотя подходил к концу второй месяц бюджетного года. Изменение структуры сметы Святейшего Синода требовало соответствующего делопроизводственного оформления, следовательно, дополнительного времени. В условиях серьезного отставания от установленных сроков составления государственной росписи доходов и расходов вполне рациональный проект духовного ведомства оказывался несвоевременным.

Тем не менее у обер-прокурора оставалась возможность добиться пересмотра решения, которой он не замедлил воспользоваться. 28 февраля проект журнала департамента экономии по смете Синода был направлен главе духовного ведомства для ознакомления и согласования. В ответных замечаниях, представленных через несколько дней, 4 марта, подробно разъяснялась точка зрения ведомства православного исповедания на проблему использования синодальных капиталов в государственном бюджете.

«Не могу не заявить искреннего сожаления, — писал А. П. Ахматов, — что предположение о перечислении взаимных пособий Государственного Казначейства и Духовного

ведомства не разрешено в настоящем году, но отложено до будущего; весь труд по этому предмету состоял бы в уничтожении доходной сметы и четырех расходных статей и в прибавке одной расходной, а между тем, недопущение этой перемены в текущем году заставит Духовное ведомство отложить не только желательное, но крайне нужное теперь же опубликование бюджета духовно-учебных заведений. Я не считаю нужным скрывать, — продолжал обер-прокурор, — а напротив, полагаю обязанностью заявить о поводах к сему. Известно, что все духовно-учебные заведения содержатся из одного специального источника: свечного сбора. Со времени его установления и доселе как в духовенстве, так и в народе существует сомнение в правильном употреблении поступающих сумм. Между тем, вопиющие нужды Духовно-учебного ведомства и безнадежность на другую помощь вынудили Святейший Синод обратить внимание духовенства на увеличение свечного сбора. Этого можно ожидать только при убеждении народа и духовенства, что жертвуемые суммы идут по назначению на образование юношества духовного звания опубликованием бюджета. Откладывать эту меру значит откладывать и надежду на усиление средств к отвращению необходимых нужд, которые, равно как и ропот — неминуемое их следствие — растут не дожидаясь. Опубликование же бюджета с показанием таких статей расхода, как содержание разных канцелярий и других, не соответствующих назначению, поведет не только не к увеличению средств, но к такому может быть уменьшению их, которое вынудит закрытие духовно-учебных заведений. Казалось бы, — предполагал руководитель синодального ведомства, — что возможность таких последствий стоит внимания правительства» (РГИА. Ф. 1152. Оп. 6. 1863 г. Д. 138а. Л. 304 об.-305).

Итак, по мнению А. П. Ахматова, использование церковных средств в государственном бюджете препятствовало росту церковных поступлений на духовное образование. Насколько основательно выглядела такая угроза? В какой степени сто с лишним тысяч рублей, выплачиваемых на содержание аппарата духовного ведомства, ущемляли духовные школы?

Согласно смете расходов специальных средств Синода на предыдущий, 1862 г., общая сумма расходов из духовно-учебного капитала составляла 1 666 782 руб. 17 коп. Из них на содержание центрального управления духовного ведомства выделялось 69 869 руб. 45 коп., или 4,2% (РГИА. Ф. 802. Оп. 13. Д. 83. Л. 742 об.-746).

Относительные показатели расходования духовно-учебных средств на содержание подразделений главного духовного управления выглядят не очень значительными. Однако такая оценка меняется при сравнении этих цифр с информацией о годовом бюджете духовно-учебных заведений. Так, например, на содержание семинарии, согласно действовавшим с 1836 г. штатам, должно было выделяться, в зависимости от разряда, от 18 275 до 51 950 руб.; уездного духовного училища — от 3075 до 3850 руб.; приходского училища — от 1000 до 1450 руб. По тем же штатам Московская духовная академия могла рассчитывать на перечисление 94 800 руб., Киевская — 91 800 руб., и Санкт-Петербургская — 126 350 руб. в год [Дьяконов, 1907, 377]. Иными словами, затраты по финансированию аппарата синодального ведомства были сопоставимы с расходами на содержание высшего религиозного образовательного учреждения. Эти выплаты могли бы обеспечить функционирование нескольких семинарий или нескольких десятков духовных училищ.

Для понимания позиции духовного ведомства следует учитывать, что в конце 50-х — начале 60-х гг. XIX в. обозначились серьезные проблемы в деле финансового обеспечения духовно-учебных заведений. Сумма расходов по содержанию духовных школ регулярно превышала сумму поступавшего из епархий свечного сбора. Руководство синодального ведомства было всерьез озабочено поиском путей увеличения поступлений от продажи свечей [Римский, 1999, 307]. Следует также иметь в виду, что в эти годы шла подготовка реформы системы духовного образования, с 1860 г. работал учрежденный Синодом особый комитет под председательством архиепископа Херсонского Димитрия (Муретова), который подготовил проект нового семинарского устава. Доходы от «свечных» денег — основа финансирования духовной

школы — не могли быть затронуты в ходе дискуссии: одно из предложений заключалось в передаче сбора их в епархиальные комитеты для прямого финансирования местных духовных школ [Сухова, 2006, 131–136]. Повсеместное сокрытие причитаний доходов от продажи свеч в храмах ни для кого не было тайной, воздействовать на ситуацию административными мерами не получалось [Римский, 1999, 132–134]. В таких условиях этическая безупречность финансовых операций по свечному сбору расценивалась как одна из важнейших предпосылок эффективности проектируемых мероприятий.

Таким образом, руководство духовного ведомства действительно имело все основания полагать, что сохранение в бюджете духовно-учебного управления нецелевой расходной статьи может негативно отразиться на поступлении свечных денег из епархий. С публикацией этих данных, действительно, не спешили. Сведения о расходовании духовно-учебного капитала за 1860 г. вышли из печати в составе всеподданнейшего отчета обер-прокурора Синода в 1862 г. Отчет за 1861 г. был опубликован только в 1864 г., а отчеты за 1862–1864 гг. вообще не были изданы (Извлечение, 1860, 1861). После возобновления издания в приложениях стали помещаться, как и в отчетах за 1836–1856 гг., только общие цифры прихода, расхода и остатка по духовно-учебному капиталу (Извлечение, 1866, 110. Приложение).

6 марта 1863 г. департамент государственной экономии повторно обсуждал проект сметы Святейшего Синода. В итоговой части журнала этого заседания содержались положения об исключении из раздела о доходах суммы, вносимой из специальных средств Синода, и об изменениях в структуре сметных расходов — предложения обер-прокурора об исключении церковных средств из государственного бюджета были приняты (РГИА. Ф. 1152. Оп. 6. 1863 г. Д. 138а. Л. 309–309 об.). Интересно, что при этом в тексте журнала никак не отразилась дискуссия по этим предложениям, не был зафиксирован даже сам факт их рассмотрения. По всей видимости, доводы А. П. Ахматова, изложенные в записке от 4 марта, были признаны вполне убедительными, и никто из участников обсуждения не был заинтересован в продолжении полемики. Во всяком случае, в ходе дальнейшего делопроизводства по смете Синода этот вопрос не затрагивался. Откорректированные показатели запланированных затрат по синодальному ведомству вошли в состав свода государственной росписи доходов и расходов, конфирмованного Александром II 2 мая 1863 г. (ПСЗ-II, т. 38, отд. 2, № 39577).

В истории формирования первого бюджета России, создаваемого по новым правилам, можно проследить стремление к отказу от использования церковных средств для покрытия правительственных расходов. Но строгое разграничение церковных и государственных финансов не стало принципом бюджетной политики. В 1866 г., например, на содержание административного здания духовного ведомства в Петербурге 9500 руб. будет выделено из синодальных капиталов (РГИА. Ф. 799. Оп. 31. Д. 385. Л. 43). А в 1881 г. обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев в ответ на запрос о возможном сокращении государственных расходов по синодальной смете напишет: «Ни одно ведомство не стоит государству так дешево, как ведомство духовное, и положительно, ни одно ведомство ни оказывает казне столько пособия в содержании администрации, как духовное» (РГИА. Ф. 1214. Оп. 1. Д. 22. Л. 31 об.).

И все же церковные дотации на содержание аппарата духовного ведомства выглядят более-менее оправданно, их можно трактовать как оплату услуг кадровых специалистов-чиновников. Но в истории финансовых взаимоотношений Православной Церкви и государства в пореформенное время можно встретить и случай прямого бюджетного донорства.

Основные мероприятия бюджетной реформы начала 60-х гг. XIX в. должны были заложить основы нормального функционирования финансовой системы Российской империи. Однако установление четких правил составления и исполнения государственной росписи доходов и расходов не могло автоматически разрешить финансовые затруднения российского правительства. Характерной чертой пореформенного

бюджета стало повторяющееся из года в год превышение расходов над доходами [Погребинский, 1954, 88].

В 1866 г. возникли сложности с привлечением иностранного финансового кредита — в Европе начался экономический кризис. В этих условиях состояние государственного бюджета и российских финансов в целом становится предметом особого внимания со стороны правительства [Чернуха, 1978а, 208]. Основные усилия правительства оказались сосредоточены на проблеме сокращения государственных расходов, поскольку несбалансированность бюджета представлялась наиболее острой проблемой. Во всеподданнейшем отчете по итогам выполнения росписи 1865 г. государственный контролер В. А. Татаринов заключал, что строгая ревизия финансовых смет хотя и позволяет ежегодно добиваться серьезного сокращения расходов, но не предотвращает дефицит. Ярким тому примером, по мнению Татаринова, мог служить бюджет на 1866 г. «Несмотря на значительное (свыше 18 млн руб. — А. Ф.) сокращение расходов, — говорилось в документе, — и на этот раз государственная роспись не могла быть сведена без довольно значительного дефицита» (РГИА. Ф. 563. Оп. 2. Д. 201. Л. 1 об.—2 об.).

В самом деле, при формировании бюджета на 1866 г. в нем был предусмотрен дефицит в размере 24,5 млн руб., для покрытия которого потребовались экстраординарные ресурсы. По решению Комитета финансов, утвержденному 24 декабря 1865 г., часть требуемой суммы (12,5 млн руб.) была отнесена на счет остатков от одного из заграничных займов, а другая часть — на счет дополнительного выпуска билетов Государственного казначейства (РГИА. Ф. 563. Оп. 2. Д. 196. Л. 6).

В качестве обстоятельства, препятствовавшего стараниям правительства предотвратить возникновение дефицита, государственным контролером было названо несовершенство системы контроля за балансом бюджета. «При ежегодной проверке наших финансовых смет, — сообщалось в отчете, — учреждения, к тому призванные <...> ограничиваются наблюдением, чтобы предмет испрашиваемого расхода был разрешен действующими постановлениями, а цифра его не превосходила размера, существующими же постановлениями определенного, не имея, конечно, при этом рассмотрении, права входить в обсуждение самых постановлений» (РГИА. Ф. 563. Оп. 2. Д. 201. Л. 3).

Действительно, определенный бюджетным законодательством порядок рассмотрения и утверждения смет не предполагал возможности обсуждения целесообразности того или иного казенного ассигнования. Сметные правила 22 мая 1862 г. гласили: «По составлении финансовых смет... они одновременно препровождаются в Министерство финансов, в Государственный Контроль и в Государственный Совет (ст. 17). <...> Министерство финансов поверяет сии сметы против существующих законоположений, и, по удостоверении, что ими оправдываются предмет и размер предположенных назначений, составляет из всех смет... общую государственную роспись доходов и расходов (ст. 18). <...> Государственный Контроль... производит проверку сметных предположений против действительного исполнения предыдущих смет (ст. 22). <...> Департамент экономии Государственного Совета рассматривает сметы и замечания Министерства финансов и Государственного Контроля и делает заключения по возникшим замечаниям (ст. 25)» (ПСЗ-II, т. 37, отд. 1, № 38309, 471–472).

Таким образом, законодательные основы тех или иных статей государственных расходов не могли быть видоизменены в процессе делопроизводства по формированию бюджета. «Между тем, — замечалось в отчете государственного контролера, — нельзя не согласиться, что изменение некоторых из действующих по части государственного хозяйства правил и законоположений могло бы иметь существенное влияние на уменьшение сметных расходов» (РГИА. Ф. 563. Оп. 2. Д. 201. Л. 4).

С точки зрения В. А. Татаринова, достигнуть успеха в деятельности по предотвращению дефицита в государственном бюджете было возможно только при условии осуществления особых мер, «прямо направленных к искоренению хронического зла наших финансов — постоянного превышения расходов над доходами» (РГИА. Ф. 563.

Оп. 2. Д. 201. Л. 13). В качестве такой меры государственный контролер предложил провести пересмотр нормативных актов, устанавливающих или регулирующих назначения по ведомственным финансовым сметам. По мнению Татаринова, в ходе этого пересмотра должна была выявиться перспектива существенного сокращения расходной части бюджета, что «имело бы последствием постепенное уменьшение, и, затем, быть может, и уничтожение... дефицитов» (РГИА. Ф. 563. Оп. 2. Д. 201. Л. 4 об.).

Осуществление предложенной государственным контролером ревизии законодательных основ сметных назначений затронуло бы деятельность всех отраслевых органов управления. Практика правительственного делопроизводства в таких случаях предполагала необходимость координации работы на межведомственном уровне. Решением императора инициатива В. А. Татаринова была передана на рассмотрение высшего консультативного учреждения по вопросам финансовой политики — Комитета финансов (РГИА. Ф. 563. Оп. 2. Д. 201. Л. 7 об.).

Итоги обсуждения предложения о пересмотре всего комплекса постановлений, назначающих бюджетные выплаты, зафиксированы в журнале заседания Комитета финансов 11 мая 1866 г. (РГИА. Ф. 563. Оп. 2. Д. 201. Л. 13–17). В соответствии с текстом этого документа, участники заседания единодушно признали, что «критический в этом смысле разбор... финансовых смет привел бы к открытию вопросов, от разрешения коих можно, по крайней мере, в будущем, ожидать столь настоятельно необходимого равновесия в... государственном бюджете» (РГИА. Ф. 563. Оп. 2. Д. 201. Л. 13 об.–14). Соображения государственного контролера были приняты за основу решения — согласно журналу, в ходе пересмотра смет предстояло определить, «какого рода расходы могли бы подлежать сокращению собственно от изменения относящихся к ним законоположений и правил, какие расходы можно ограничить определенной нормой, и... какие из них следует вовсе отменить как несоответствующие более современным требованиям или как излишние за последовавшими, по разным управлениям, преобразованиями» (РГИА. Ф. 563. Оп. 2. Д. 201. Л. 14).

Реализацию принятого решения предполагалось поручить особой группе правительственных деятелей. При этом, по мнению Комитета финансов, к трудам по ревизии смет следовало обязательно привлечь статс-секретарей Н. А. Милютину и А. П. Заблоцкого-Десятовского, служебные занятия которых предполагали близкое знакомство с предметом работы. В целом же персональный состав группы не был установлен. В журнале определялось следующее: «Предоставить войти по вышеозначенному предмету в соображение тем из членов оного (Комитета финансов. — А. Ф.), которые заведывают частями, сосредоточивающими в себе потребные для таковых изысканий материалы и данные» (РГИА. Ф. 563. Оп. 2. Д. 201. Л. 14 об.–15).

Выявить возможных кандидатов в состав группы ответственных исполнителей решения нетрудно. Из восьми участников заседания — на последней странице журнала стоят подписи: великого князя Константина Николаевича, графа М. Н. Муравьева, К. В. Чевкина, П. Ф. Брока, А. М. Княжевича, М. Х. Рейтерна, В. А. Татаринова и П. А. Валуева — руководящие посты занимали четверо: председатель департамента экономии Государственного совета К. В. Чевкин, министр финансов М. Х. Рейтерн, государственный контролер В. А. Татаринов и министр внутренних дел П. А. Валуев. При этом П. А. Валуев официально не входил в состав Комитета финансов, а возглавляемое им ведомство имело другой профиль. Кандидатура Чевкина представляется вполне возможной, хотя и маловероятной, — департамент государственной экономии, как учреждение совещательное, не располагал собственными оригинальными материалами, необходимыми для предполагаемой работы (РГИА. Ф. 563. Оп. 2. Д. 201. Л. 17 об.).

Вероятней всего, определение Комитета финансов предполагало, что работу по пересмотру смет будут координировать министр финансов и государственный контролер. Однако конкретные лица не были указаны — персональное назначение заданий высшим чиновникам, скорее всего, относилось к прерогативам монарха. Во всяком случае, Александр II при рассмотрении решения отредактировал предложения о составе предполагаемой комиссии — согласно императорской помете на полях журнала,

занятия по ревизии законодательных основ бюджетных назначений должны были производиться «под председательством... князя Гагарина» (РГИА. Ф. 563. Оп. 2. Д. 201. Л. 15).

Один из самых маститых правительственных деятелей эпохи, отметивший в 1865 г. шестидесятилетие государственной службы, князь П. П. Гагарин обладал значительным опытом работы в высших коллегиальных органах власти и управления и, по всей видимости, пользовался доверием царя. Достаточно сказать, что на момент нового назначения он одновременно председательствовал в Комитете министров, Государственном совете (в случаях отсутствия вел. кн. Константина Николаевича), Западном, Сибирском, Кавказском комитетах и Комитете по делам Царства Польского [Шилов, 2001, 158]. В ходе пересмотра ведомственных смет следовало ожидать возникновения внутривластных разногласий по вопросу о целесообразности и размере тех или иных ассигнований — каждое министерство, несомненно, отстаивало бы свои бюджетные прерогативы. Вероятно, фигура князя Гагарина на посту руководителя новой комиссии рассматривалась Александром II в качестве залога соблюдения общегосударственных интересов и, что не менее важно, интересов самого монарха.

Так или иначе, но первым делом назначенного председателем Гагарина стала коррективна принятого решения. Совместно с министром финансов М. Х. Рейтерном он представил императору записку с изложением соображений о регламенте предстоявшей работы. Авторы записки считали невозможным приступать к ревизии смет без предварительного сбора и систематизации материалов по всем нормативным актам, от пересмотра которых можно было бы ожидать сокращения расходов. Поэтому предполагалось, что «предварительно учреждения комиссии возложено будет на управления, имеющие все к тому данные, составить полный перечень всех подлежащих к рассмотрению вопросов и обставить каждый из них теми данными и соображениями, которые необходимы для коллегиального рассмотрения» (РГИА. Ф. 563. Оп. 2. Д. 201. Л. 20). Поскольку такими сведениями в наиболее полной форме располагали ведомства министерства финансов и государственного контроля, именно руководителям этих управлений следовало «составить помянутые соображения и затем... представить их на Высочайшее... благоусмотрение о направлении дальнейшего хода этого дела» (РГИА. Ф. 563. Оп. 2. Д. 201. Л. 20 об.).

Журнал Комитета финансов, предусматривавший учреждение комиссии по пересмотру смет, был утвержден Александром II 20 мая 1866 г. (РГИА. Ф. 563. Оп. 2. Д. 201. Л. 13). Императорская резолюция «Исполнить» на записке Гагарина и Рейтерна датирована 22 мая 1866 г. (РГИА. Ф. 563. Оп. 2. Д. 201. Л. 18). Таким образом, практически сразу же реализация принятого решения была отложена — очевидно, что при предложенном в записке порядке работы, с учетом объема трудов по подготовке необходимой информации, собственно ревизия законодательных основ сметных назначений переносилась на неопределенный срок.

По сведениям ряда неофициальных источников, заседание Комитета финансов 11 мая 1866 г. было использовано оппонентами министра финансов М. Х. Рейтерна для активизации критики в его адрес. В итоге споров было принято решение о составлении Рейтерном подробного доклада для императора с анализом финансового положения страны и предполагаемых мер по его улучшению — документа, который оправдывал бы его деятельность [Чернуха, 1978б, 271–275].

Представления министра финансов об основных задачах финансово-экономического развития России были изложены во всеподданнейшей записке, представленной в сентябре 1866 г. В исследованиях по экономической истории России этому докладу уделено немало внимания. Еще в конце 50-х гг. прошлого столетия И. Ф. Гиндин оценивал записку Рейтерна 1866 г. как основополагающий документ финансово-экономической политики царского правительства второй половины 60-х — 80-х гг. XIX века [Гиндин, 1959, 67].

Действительно, основное содержание записки Рейтерна посвящено решению стратегических проблем, таких как упорядочение системы финансового кредита или развитие железнодорожного строительства. Тем не менее, немало внимания

уделялось и вопросу об уменьшении государственных расходов. С точки зрения министра финансов, избежать ревизии государственной росписи было невозможно. Без сокращения бюджетных ассигнований государственное банкротство становилось неминуемым. «Сокращение расходов, — говорилось в записке, — представляется не только необходимым, но и неизбежным... правительству предстоит лишь выбор: сделать ли самому эти сокращения, или допустить до того, что Высочайше утвержденные расходы останутся за неимением денег невыполненными. Первое поднимет наш кредит и даст возможность выждать лучшие времена, не нарушая главных жизненных интересов России, допустить же до невозможности исполнения Высочайше утвержденных расходов значило бы лишиться, вместе с кредитом, и всякого политического влияния и внутри империи ослабить уважение народа к достоинству и силе правительства» [Шепелев, 1999, 153].

Специфика хода дел по выполнению решения Комитета финансов о пересмотре законодательных основ сметных ассигнований дает основания полагать, что идея сокращения бюджетных расходов в той или иной форме не пользовалась поддержкой в правительственных кругах и воспринималась как самая крайняя мера. Во всяком случае, министр финансов считал необходимым представить новую программу пересмотра бюджета, существенно отличавшуюся от утвержденного ранее проекта. Прежде всего, ревизии должны были подвергнуться не нормативные акты, определявшие состав государственной росписи, а собственно назначаемые по финансовым сметам ассигнования. Кроме того, Рейтерн предлагал учитывать степень важности тех или иных расходов. «Текущие расходы правительства, — сообщалось в докладе, — могут быть подразделены на несколько категорий для легчайшего обсуждения возможности достигнуть сбережений. Некоторые расходы правительство не имеет право уменьшить; есть ведомства, коих расходы, по разным причинам, или вовсе не могут быть уменьшены, или даже требуют увеличения, так что те сбережения, которые по этим ведомствам могли бы быть достигнуты по одним статьям, должны быть обращены на другие расходы по тому же ведомству» [Шепелев, 1999, 154–155].

Такой вариант позволял ослабить возможное противодействие проекту со стороны руководителей отдельных ведомств. Поскольку сокращению предполагалось подвергнуть не все ведомственные сметы, количество вероятных оппонентов уменьшалось, что, несомненно, облегчало решение одной из важнейших, по мнению М. Х. Рейтерна, задач государства в области финансов — «сократить расходы, несмотря на все представляющиеся к тому неудобства и затруднения» [Шепелев, 1999, 159].

Так или иначе, вопрос о сокращении смет оказался главным предметом дискуссии при рассмотрении записки министра финансов правительством Александра II. Доклад разбирался в Комитете финансов 29 сентября, единственным результативным решением, принятым по указанию участвовавшего в совещании монарха, было постановление о необходимости снижения правительственных затрат [Чернуха, 1978б, 280]. Заседание Совета министров, созванное 6 октября для более детального обсуждения предстоящих сокращений, прошло в бурных и неконструктивных спорах, прерванных императорским повелением о самостоятельной подготовке всеми министрами предложений по уменьшению подведомственных им бюджетных ассигнований [Чернуха, 1978б, 282–283].

Таким образом, после обсуждения программного доклада М. Х. Рейтерна перед правительством была поставлена задача: добиться в 1867 г. значительной экономии денежных ресурсов казны путем сокращения бюджетных расходов по ведомственным финансовым сметам. В отношении расходов по смете ведомства православного исповедания эта задача была решена неординарным способом.

Подготовленный в хозяйственном управлении Святейшего Синода проект сметы доходов и расходов по ведомству православного исповедания был направлен в департамент экономии Государственного совета 29 июля 1866 г. (РГИА. Ф. 1152. Оп. 7. 1867 г. Д. 169-а. Л. 297). Изучение сметы и последовавших замечаний и предложений заняло немало времени и потребовало изрядной работы: только для непосредственного

рассмотрения проекта членам департамента пришлось собираться трижды — итоговый журнал заседаний датирован 22 сентября, 5 и 19 октября 1866 г. (РГИА. Ф. 1152. Оп. 7. 1867 г. Д. 169-а. Л. 411). Однако в ходе согласования сметы в государственных органах финансового управления и контроля сокращения бюджетных ассигнований, постановленное императорским повелением 6 октября 1866 г., не было произведено.

Сумма казенных кредитов, исчисленная в синодальном варианте проекта сметы, составила 6 389 317 руб. 77 1/2 коп. (РГИА. Ф. 1152. Оп. 7. 1867 г. Д. 169-а. 300 об.—301). С учетом изменений, определенных департаментом государственной экономии, эту цифру требовалось увеличить почти на четыреста тысяч рублей — главным образом, за счет вновь назначенного пособия православному духовенству в Юго-Западных губерниях (РГИА. Ф. 1152. Оп. 7. 1867 г. Д. 169-а. Л. 414). Между тем в 1866 г. бюджетные выплаты ведомству православного исповедания были назначены в сумме 6 079 764 руб. (ПСЗ-II, т. 41, отд. 2, № 42898, 15). Таким образом, правительственные расходы по смете Святейшего Синода в 1867 г. должны были не только не уменьшиться, но, наоборот, возрасти.

Интересно, что такой исход дела полностью соответствовал проекту сокращения расходов, представленному в сентябрьской записке М. Х. Рейтерна. В предложенной министром финансов схеме дифференцированного уменьшения выплат по ведомственным сметам главное духовное управление занимало место среди тех министерств, расходы которых не могут быть сокращены, а, скорее, требуют увеличения. К числу таких ведомств, помимо Синода, были отнесены министерства двора, юстиции, почт и телеграфов, народного просвещения и другие [Шепелев, 1999, 155]. Иными словами, запланированная резекция бюджетных расходов не должна была затронуть финансы синодального ведомства.

Однако доклад министра финансов, согласно которому ведомство православного исповедания следовало освободить от необходимости уменьшения расходов, не получил статуса официальной директивы. Кроме того, содержание доклада было признано секретным и вряд ли могло открыто использоваться в делопроизводстве [Чернуха, 1978б, 278]. Во всяком случае, в документации Государственного совета, посвященной рассмотрению росписи доходов и расходов и ведомственных смет на 1867 г., итоги обсуждения программной записки министра финансов представлены только в виде императорского повеления о необходимости сокращения расходов каждого из ведомств. «Государь Император, — сообщается в журнале заседания департамента экономии 22 и 24 марта 1867 г., — в заседании Совета Министров 6 октября 1866 г. Высочайше повелеть соизволил: расходы всех ведомств сократить до пределов крайней возможности, возложив на обязанность министров и главных начальников отдельных частей сообщить министру финансов к 20 октября 1866 г., для всеподданнейшего доклада, о сокращениях по вверенным им ведомствам против сметы 1866 г.» (РГИА. Ф. 1152. Оп. 7. 1867 г. Д. 169-х. Л. 283 об.). Поскольку это приказание последовало в официальном порядке, глава ведомства православного исповедания был обязан представить свои предложения по решению проблемы бюджетного дефицита в масштабах вверенного ему управления даже в том случае, если он знал о мнении Рейтерна относительно синодальных финансов.

22 октября 1866 г. обер-прокурор Святейшего Синода граф Д. А. Толстой направил министру финансов записку о возможных способах участия ведомства православного исповедания в деле сокращения государственных расходов на 1867 г. (РГИА. Ф. 1152. Оп. 7. 1867 г. Д. 169-а. Л. 395).

Основную часть текста записки Д. А. Толстого составляет обзор основных подразделений синодальной сметы с точки зрения возможности сокращения производимых по ним выплат. Подводя итоги проведенного анализа, обер-прокурор писал: «Не подлежит, кажется, никакому сомнению, что потребности этого ведомства (ведомства православного исповедания. — А. Ф.) удовлетворяются далеко не в надлежащей степени, что многие из них требуют безотлагательного увеличения, о котором Святейший Синод останавливается ходатайством единственно во внимание настоящего затруднительного положения Государственного Казначейства, и что произвести

сокращения по этим расходам значило бы парализовать действия Духовного ведомства» (РГИА. Ф. 1152. Оп. 7. 1867 г. Д. 169-а. Л. 400 об.).

В условиях недостаточного финансирования церковной жизнедеятельности участие ведомства православного исповедания в решении проблемы дефицита государственного бюджета могло бы выразиться, по мнению Д. А. Толстого, в однократной выплате в казну определенной суммы из синодальных капиталов. «При такой невозможности облегчить расходы казны, — писал обер-прокурор, — я обратился к собственным средствам Святейшего Синода, и при всей их ограниченности, и при значительности упдающих на счет их издержек, желая принести со стороны Духовного ведомства посильную жертву Государственному Казначейству, полагал предоставить в распоряжение казны одновременно из типографского капитала сто тысяч руб. в пятипроцентных билетах и облигациях Главного общества железных дорог, на что члены Святейшего Синода изъявили мне словесно свое согласие» (РГИА. Ф. 1152. Оп. 7. 1867 г. Д. 169-а. Л. 401).

В то время, когда специалисты духовного ведомства разрабатывали предложения по сокращению бюджетных расходов, смета Святейшего Синода уже была составлена. Более того, процесс рассмотрения основных показателей финансирования деятельности ведомства православного исповедания департаментом экономии Государственного совета близился к завершению. Иными словами, синодальная смета была в принципе готова к включению в государственную роспись. При таких обстоятельствах изменение тех или иных параметров этого финансового документа требовало дополнительных делопроизводственных работ. Кроме того, значительную часть ассигнований по смете Синода составляли штатные выплаты, которые не могли быть изменены в административном порядке. Наконец, для духовного ведомства даже разовое уменьшение цифрового значения государственных расходов по обеспечению церковной жизнедеятельности, скорее всего, представлялось нежелательным — это могло быть использовано в дальнейшем в качестве прецедента. Ведь в случае возобновления финансирования в объемах 1866 г. (например, в 1868 г.) показатели соответствующей сметы выглядели бы, по отношению к 1867 г., возросшими. А добиться утверждения синодального бюджета с увеличенными цифрами было бы затруднительно. Поэтому выплата в казну «отступных» ста тысяч рублей из синодальных капиталов выглядела наименее затратным способом выполнения монаршего повеления о сокращении ведомственных расходов. К тому же такое мероприятие могло бы способствовать формированию в правящих кругах благоприятного впечатления о деятельности ведомства православного исповедания.

Так или иначе, предложенный обер-прокурором вариант решения проблемы уменьшения казенных расходов по синодальному ведомству оказался вполне приемлемым для правительства. Соответствующее постановление было включено в журнал департамента экономии Государственного совета «О дополнительных сметах министерств и главных управлений на 1867 г.», составленный по итогам заседаний 22 февраля и 1 марта 1867 г. (РГИА. Ф. 1152. Оп. 7. 1867 г. Д. 169-х. Л. 273). Согласно решению департамента экономии, в смету государственных доходов по ведомству Святейшего Синода дополнительно вносилось временное поступление в сумме 100 000 руб. с обозначением источника — капитала синодальных типографий (РГИА. Ф. 1152. Оп. 7. 1867 г. Д. 169-х. Л. 275 об.). Это изменение было зафиксировано и в итоговых бюджетных документах, утвержденных императором 29 марта 1867 г. (РГИА. Ф. 565. Оп. 14. Д. 495. Л. 4).

Итак, включение в состав государственной росписи 1867 г. пособия казначейству из собственных средств Синода было определено законодательно. Но в синодальной документации это ассигнование оказалось оформлено не совсем обычным порядком.

Среди документов бухгалтерии хозяйственного управления Синода сохранился рукописный экземпляр сметы специальных средств на 1867 г., в котором ряд сметных показателей исправлен чернилами красного цвета. При этом в графе «Основания назначения» сделаны ссылки на законодательные акты по государственной росписи на тот же год. В числе таких исправлений содержится и информация о выделении

из типографского капитала 100 000 руб. в пособие государственному казначейству. Однако в этом случае в качестве основания указано определение Святейшего Синода от 14/21 июня 1867 г. (РГИА. Ф. 799. Оп. 29. Д. 568. Л. 101 об.–102).

Смета доходов и расходов специальных средств на 1867 г. была утверждена Синодом 21 декабря 1866 г. (РГИА. Ф. 799. Оп. 29. Д. 568. Обложка). Хотя предложение обер-прокурора о выделении 100 000 руб. из типографского капитала последовало еще в октябре месяце, планируемый расход не мог быть включен в смету — государственная роспись на 1867 г., утверждавшая инициативу синодального ведомства, еще не была составлена. После оформления бюджета в законодательном порядке смету специальных средств Синода, безусловно, предстояло согласовывать с требованиями государственной росписи. Вместо переоформления всего используемого массива финансовой документации в таких случаях, согласно принятой практике, в официальные экземпляры сметы чернилами красного цвета вносились необходимые коррективы с указанием основания для того или иного изменения или дополнения.

Наличие в государственной росписи пункта о поступлении в казначейство определенной суммы из синодальных капиталов само по себе не могло служить достаточным основанием для включения в смету специальных средств Синода соответствующего дополнительного расхода. Правительство не обладало правом свободного использования чуждых государству финансовых источников — а сугубо церковный статус типографского капитала был особо оговорен в ходе подготовки бюджетной реформы 1862 г. [Яснопольский, 1912, 239–243]. Полномочия по управлению общецерковными финансами принадлежали Святейшему Правительствующему Синоду, и для расходования этих ресурсов требовалась санкция высшей церковной власти.

Соответствующее распоряжение зафиксировано в протоколе Синода за № 1303 от 14 июня 1867 г. «Об изменении некоторых статей в смете доходов и расходов специальных средств ведомства Святейшего Синода на 1867 г.». Согласно этому документу, хозяйственному управлению предписывалось включить в смету дополнительную статью доходов: «100 000 р., внесенные из основного типографского капитала Св. Синода на единовременное пособие Государственному Казначейству». Расходная часть сметы должна была быть сообразно увеличена на те же 100 000 руб., необходимые исправления требовалось сделать и в итоговых суммах доходов и расходов (РГИА. Ф. 796. Оп. 209. 1867 г. Д. 1488. Л. 404 об.–405).

Интересно, что в журнале заседания Синода от 14 июня 1867 г. вопрос о выделении денежного пособия казначейству никак не отразился. Между тем, обычно в текст журнала включалась информация о составлении отдельного протокола по тому или иному вопросу. О всех остальных протоколах, датированных 14 июня, соответствующие отметки в журнале заседания были сделаны (РГИА. Ф. 796. Оп. 443. Д. 579. Л. 643–686). Вполне возможно, что такая практика — оформление самостоятельного протокола (который, в отличие от журнала, мог быть подписан не всеми участниками заседания) — применялась в синодальном делопроизводстве для предотвращения конфликтных ситуаций в тех случаях, когда прогнозировалась негативная реакция со стороны членов Синода на предложение обер-прокурора.

Среди денежных средств, состоявших в заведовании Синода, типографский капитал предоставлял наибольшую свободу для финансовых операций: доходы от работы синодальных типографий значительно превышали расходы по обеспечению издательской деятельности, а распоряжение прибылью не было регламентировано ни государственным законодательством, ни церковными постановлениями. Эти обстоятельства определяли возможность использования типографских сумм на «все ведомственные безотлагательные потребности» (Специальные капиталы, 1914, 9). Правда, как правило, расходы назначались в пределах суммы ожидаемых доходов и ренты, только в нестандартных случаях Синод разрешал задействовать основной капитал, помещенный в ценные бумаги.

Согласно утвержденному в декабре 1866 г. варианту сметы специальных средств, в 1867 г. ожидалось 302 586 руб. 58 коп. типографских поступлений (РГИА. Ф. 799.

Оп. 29. Д. 568. Л. 25 об.). Однако эта сумма была полностью распределена по различным расходным статьям той же сметы (РГИА. Ф. 799. Оп. 29. Д. 568. Л. 101 об.). Ко времени оформления в июне 1867 г. синодального определения о перечислении 100 000 руб. в пособие государственному казначейству сметные назначения могли быть в той или иной степени реализованы. Соответственно, экстраординарная выплата довольно значительной суммы из оборотных средств, скорее всего, представлялась неосуществимой. В таких условиях решение о расходовании части основных активов типографского капитала выглядело вполне обоснованным.

Виза обер-прокурора, допускающая это решение к исполнению, датирована 21 июня, через два дня, 23 июня, выписка из определения была направлена в хозяйственное управление (РГИА. Ф. 796. Оп. 209. 1867 г. Д. 1488. Л. 405 об.). После внесения в смету специальных средств необходимых поправок передача в государственное казначейство суммы в 100 000 руб. из типографского капитала становилась вопросом бухгалтерской и кассовой техники.

Собственные средства Синода, в абсолютных цифрах, почти не пострадали от проведенной финансовой операции. По сведениям официального издания, фактические типографские доходы в 1867 г. составили 362 042 руб. 39 коп., а расходы — 268 498 руб. 26 коп. (Извлечение, 1867, 104. Приложение). Иными словами, действительный баланс по этому разделу синодальной сметы был сведен с положительным сальдо в 93 544 руб. 13 коп. Остаточная прибыль, как правило, присоединялась к основному типографскому капиталу. Таким образом, убытки от участия ведомства православного исповедания в деле сокращения государственных расходов покрывались едва ли не полностью.

В то же время в масштабах государственного бюджета экономия 100 000 руб., достигнутая благодаря выделению соответствующей суммы из Типографского капитала Святейшего Синода, выглядела далеко не самым значительным сбережением. По данным образования в 1878 г. Особой Высшей комиссии для изыскания способов к сокращению государственных расходов, в 1867 г. ассигнования по государственной росписи удалось уменьшить на 22 342 876 руб. (РГИА. Ф. 1214. Оп. 1. Д. 15. Л. 341 об.). Даже в общей сумме расходов по ведомству православного исповедания доля синодального пожертвования составила только около 1,5 % — смета 1867 г. предусматривала выплату из казны 6 774 352 руб. 96 коп. (ПСЗ-II, т. 42, отд. 2, № 44413, 152). Однако безвозмездное перечисление в казначейство собственных средств Синода в любом объеме имело принципиальное значение. Церковные деньги вошли в состав государственного бюджета и должны были быть израсходованы на нужды правительства.

Конечно, приведенные примеры не могут служить основанием для утверждения о финансировании Православной Церковью российского государства в 60-е гг. XIX в. С их помощью не получится доказать, что Церковь оказывала государству существенную материальную помощь. Но они свидетельствуют о том, что даже самые, казалось бы, очевидные аспекты церковно-государственных отношений в синодальный период истории Русской Церкви, такие как материальное содержание Церкви государством, при детальном изучении выглядят не столь однозначно.

Источники и литература

Источники

1. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 563. Оп. 2. Д. 196, 201; Ф. 565. Оп. 14. Д. 495; Ф. 796. Оп. 209. 1867 г. Д. 1488; Ф. 796. Оп. 443. Д. 579; Ф. 799. Оп. 29. Д. 568; Ф. 799. Оп. 31. Д. 385; Ф. 802. Оп. 13. Д. 83; Ф. 1152. Оп. 6. 1863 г. Д. 138-а; Ф. 1152. Оп. 7. 1867 г. Д. 169-а, 169-х; Ф. 1214. Оп. 1. Д. 15, 22.

2. ПСЗ-II — Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Т. 13. 1838 г. Отд. 2. СПб., 1839. № 11875; Т. 14. 1839 г. Отд. 2. СПб., 1840. № 12068, 12070, 12071; Т. 28. 1853 г. Отд. 1. СПб., 1854. № 27799; Т. 32. 1857 г. Отд. 1. СПб., 1858. № 31478; Т. 37. 1862 г. Отд. 1. СПб., 1865. № 308309; Т. 38. Отд. 2. СПб., 1866. № 39577; Т. 41. 1866 г. Отд. 2. СПб., 1868. № 42898; Т. 42. 1867 г. Отд. 2. СПб., 1871. № 44413.

3. Извлечение (1860, 1861) — Извлечение из отчета по ведомству православного исповедания за [1860, 1861] год. СПб., 1862, 1864.

4. Извлечение (1866) — Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода гр. Д. А. Толстого по ведомству православного исповедания за 1866 год. СПб., 1867.

5. Извлечение (1867) — Извлечение из отчета обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1867 г. СПб., 1868.

6. Специальные капиталы (1914) — Специальные капиталы Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1914.

Литература

7. Гиндин (1959) — *Гиндин И. Ф.* К вопросу об экономической политике царского правительства в 60–80-х годах XIX века // Вопросы истории. 1959. № 5. С. 63–82.

8. Дьяконов (1907) — *Дьяконов К.* Духовная школа в царствование императора Николая I. СПб., 1907.

9. Погребинский (1954) — *Погребинский А. П.* Очерки истории финансов дореволюционной России (XIX–XX вв.). М., 1954.

10. Римский (1999) — *Римский С. В.* Российская Церковь в эпоху великих реформ. М., 1999.

11. Смолич (1996) — *Смолич И. К.* История Русской церкви. 1700–1917. Ч. I. М., 1996.

12. Сухова (2006) — *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2006.

13. Фирсов (2001) — *Фирсов А. Г.* Православная Церковь и финансовая реформа начала 60-х гг. XIX века // Герценовские чтения. 2001. Актуальные проблемы социальных наук. СПб., 2001. С. 44–46.

14. Фирсов (2007) — *Фирсов А. Г.* Государственное финансирование Православной Церкви в России в период «великих реформ» // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2007. Т. 1. № 17. С. 321–324.

15. Фирсов (2008) — *Фирсов А. Г.* «Охранить собственность церковную...»: святитель Филарет (Дроздов) и финансовая реформа 1862 г. // Филаретовский альманах. 2008. № 4. С. 147–157.

16. Чернуха (1978а) — *Чернуха В. Г.* Внутренняя политика царизма с середины 50-х до начала 80-х гг. XIX века. Л., 1978.

17. Чернуха (1978б) — *Чернуха В. Г.* Программная записка министра финансов М. Х. Рейтерна (сентябрь 1866 г.) // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. 10. Л., 1978. С. 269–284.

18. Шепелев (1999) — *Шепелев Л. Е.* Доклады и записки государственных деятелей императорам о проблемах экономического развития страны (вторая половина XIX века). СПб., 1999.

19. Шилов (2001) — *Шилов Д. Н.* Государственные деятели Российской империи. 1802–1917. СПб., 2001.

20. Яснопольский (1912) — *Яснопольский Л. Н.* Очерки русского бюджетного права. Ч. 1. М., 1912.

М. В. Шкаровский

Борьба за возвращение Церкви исторического здания Санкт-Петербургской духовной академии в 1992–2013 гг.

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_50

Аннотация: Статья посвящена истории многолетней активной борьбы ректоров, преподавателей, учащихся Санкт-Петербургской духовной академии за возвращение ей исторического здания. Эта борьба началась в 1992 г. и сопровождалась различными драматическими моментами. Лишь в 2013 г. после упорной двадцатилетней борьбы верующим Северной столицы России удалось добиться долгожданной победы — Санкт-Петербургской духовной академии было возвращено ее историческое здание, в стенах которого училась и работала целая плеяда святителей, выдающихся церковных деятелей, знаменитых ученых-богословов и священномучеников. Однако проблема реставрации здания до сих пор остается актуальной. Статья подготовлена на основе значительного комплекса ранее не введенных в научный оборот документов 1990–2010-х гг. Работа рассчитана на научных работников, верующих, а также всех читателей, интересующихся церковной историей.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Санкт-Петербург, Духовная академия, историческое здание, борьба верующих.

Об авторе: **Михаил Витальевич Шкаровский**

Доктор исторических наук, главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: shkarovs@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1918-5319>

Ссылка на статью: Шкаровский М. В. Борьба за возвращение Церкви исторического здания Санкт-Петербургской духовной академии в 1992–2013 гг. // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 50–67.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Mikhail V. Shkarovsky

**The Struggle for the Return of the Historic Building
of St. Petersburg Theological Academy to the Church
in 1992–2013**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_50

Abstract: The article is devoted to the history of the long-term active struggle of the rectors, teachers, and students of the St. Petersburg Theological Academy for the return of its historical building. This struggle began in 1992 and was accompanied by various dramatic moments. Only in 2013, after a persistent twenty-year struggle, the believers of the “northern capital” of Russia managed to achieve a long-awaited victory – the St. Petersburg Academy obtained back its historical building, in which a whole galaxy of saints, outstanding church figures, famous theologians and holy martyrs studied and worked. However, the problem of restoration of the building is still relevant. The article is prepared on the basis of a significant set of documents not previously introduced into scientific circulation in the 1990s–2010s. The work is intended for researchers, believers, as well as all readers interested in church history.

Keywords: Russian Orthodox Church, Saint Petersburg, Theological Academy, historical building, struggle of believers.

About the author: **Mikhail Vitalievich Shkarovsky**

Doctor of Historical Sciences, Chief archivist of the Central State Archive of St. Petersburg, Professor of the Department of Church History of St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: shkarovs@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1918-5319>

Article link: Shkarovsky M. V. The Struggle for the Return of the Historic Building of St. Petersburg Theological Academy to the Church in 1992–2013. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 50–67.

Развернувшееся во второй половине 1980-х гг. церковное возрождение на территории СССР давало надежды на развитие Духовных школ Северной столицы, однако процесс возвращения им исторических зданий начался уже после распада Советского Союза. К началу 1990-х гг. у Русской Православной Церкви появились гораздо больше возможностей добиваться своих прав на конфискованную ранее собственность, и 20 июня 1990 г. Управление делами Московской Патриархии прислало в город святого апостола Петра предложение представить список храмов и бывших церковных зданий, которые епархия хотела бы получить в пользование в первую очередь. В ответе Епархиального управления от 30 июля 1990 г. в числе других объектов назывались: бывшее здание Духовной академии (наб. Обводного канала, 7), занятое Индустриально-педагогическим техникумом № 2, прежнее здание библиотеки Духовной академии (наб. Обводного канала, 11), занятое фондом Государственной Публичной библиотеки, и др.

При активной поддержке Московской Патриархии предложения Епархиального управления были доведены до сведения руководства страны и города, и некоторые из них оказались довольно быстро решены. Так, уже 11 сентября 1990 г. Патриарх Алексей II освятил в здании на наб. Обводного канала, 19, первую в СССР церковно-благотворительную больницу святой блаженной Ксении Петербургской.

Важным историческим рубежом стало решение Президиума Ленсовета № 185 от 2 октября 1990 г. «Об использовании зданий и помещений Александро-Невской Лавры». Рассмотрев обращение митрополита Иоанна (Снычева), городские власти «в целях сохранения и использования по назначению комплекса зданий Лавры и в связи с 200-летием освящения Свято-Троицкого собора», в частности, указали: «1. Установить, что передача в собственность на баланс или в аренду зданий, входящих в комплекс Лавры, осуществляется с 10 сентября только органами и учреждениями Ленинградской митрополии либо по согласованию с ними» [Канцелярия АНЛ].

Таким образом, в решении говорилось о постепенной передаче митрополии всех помещений комплекса зданий Лавры, в том числе на наб. Обводного канала, 7. Об этом шла речь и в вопросах депутатского корпуса председателю Ленсовета А. А. Собчаку. Однако выполнение постановления от 2 октября 1990 г. натолкнулось на множество препятствий. При этом около трех с половиной лет существовала надежда, что решение Президиума Ленгорисполкома о возвращении Церкви всего комплекса Лавры будет выполнено [Канцелярия АНЛ].

К тому времени произошла смена руководства Духовных школ Северной столицы. 12 августа 1992 г. исполняющим обязанности ректора Санкт-Петербургской академии был назначен профессор-протоиерей Василий Иванович Стойков [Времена и судьбы, 2011, 95]. 19 июля 1993 г. он был утвержден в этой должности и занимал ее около четырех лет. Одной из главных проблем, которой пришлось заниматься отцу Василию на посту ректора, была борьба за возвращение Духовным школам их исторических зданий.

Еще 27 ноября 1991 г. мэрия Санкт-Петербурга издала распоряжение до 1 января передать уже используемый Академией и семинарией комплекс зданий в безвозмездное пользование епархии, и по истечении срока аренды помещений по адресу: наб. Обводного канала, 17, литеры Г–Д, Д, Е, Р, занимаемых мастерскими ППО «Росмонументискусство», до 1 ноября 1992 г. также передать их епархии. При этом Управление Государственной инспекции охраны памятников истории и культуры (ГИОП) должно было выдать на все здания архитектурно-реставрационное задание, а епархия — выполнить их комплексный ремонт и реставрацию за свой счет. Через год с небольшим «Росмонументискусство» действительно освободило указанные помещения, распоряжением митрополита от 1 марта 1994 г. они были переданы Епархиальному управлению, и в них был сначала устроен свечной завод, а позднее разместилось Регентское отделение.

С возвращением других зданий дело обстояло значительно сложнее. Когда 25 августа 1992 г. митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Иоанн обратился к председателю Комитета по экономическому развитию мэрии Г. С. Хиже с ходатайством

о выделении земельного участка по наб. Обводного канала, 9 (здание бывшего Антониевского Духовного училища, занятое Психиатрической больницей № 6) в пользование христианского благотворительного общества «Душепопечение», то эта просьба выполнена не была. Не имели успеха и попытки вернуть здание на наб. Обводного канала, 11, занятое дублетными фондами Государственной Публичной библиотеки и частично квартирами [Сообщение, 2016], и на наб. Обводного канала, 15, используемое в качестве общежития Прядильно-ниточного комбината имени С. М. Кирова.

Сразу же после назначения ректором в августе 1992 г. прот. Василий Стойков написал ходатайство в Комитет по управлению городским имуществом (КУГИ) о возвращении этих зданий Духовной академии, 18 февраля 1993 г. он отправил новое обращение, поддержанное письмом митрополита от 12 марта, в Комиссию по определению форм сдачи в аренду зданий-памятников. Наконец, по этому вопросу 22 октября 1993 г. обратился в КУГИ епископ Тихвинский Симон. Ответ из комитета последовал только 18 июня 1995 г. В нем говорилось, что вопрос о передаче дома № 11 может быть рассмотрен только после перебазирования библиотеки в новое здание на Московском пр., 67, а дом № 15 предусматривается передать епархии, но сейчас он используется под общежитие, и необходимо решить вопрос о совместном использовании здания Академией и комбинатом.

Однако основная борьба развернулась за историческое здание Духовной академии на наб. Обводного канала, 7, которое занимал Индустриально-педагогический техникум № 2, насчитывавший около 400 учащихся на дневном отделении и готовивший в основном специалистов различных строительных специальностей и работников физической культуры. Кроме того, до лета 1992 г. правая (северная) половина главного здания сдавалась в аренду Всесоюзному институту повышения квалификации инженерно-педагогических работников и специалистов профессионально-технического образования, но затем она была освобождена. Серьезной проблемой стал тот факт, что Министерство образования письмом от 26 июня 1992 г. в Госкомимущество произвольно включило здание на наб. Обводного канала, 7, в реестр объектов федеральной собственности. При этом здание решением Малого совета города от 7 сентября 1991 г. было включено в перечень памятников истории и культуры местного значения и решением Президиума Санкт-Петербургского совета от 12 декабря 1991 г. поставлено на государственный учет под охрану ГИОП. В январе следующего года администрация техникума была проинформирована городскими властями о предстоящей передаче здания Церкви.

24 июля 1992 г. мэр Санкт-Петербурга А. А. Собчак написал в Министерство образования о том, что историческое здание Духовной академии подлежит передаче Санкт-Петербургской епархии, как входящее в ансамбль Александро-Невской лавры. В письме говорилось, что в связи с неоднократным обращением Патриарха Алексия II и митрополита Санкт-Петербургского Иоанна мэрия готовит документ о совместном использовании здания техникумом и епархией, одновременно будет решаться вопрос о полном перебазировании техникума. А. А. Собчак просил министерство прислать ему заключение о потенциале техникума и возможности его закрытия (что не было сделано) [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 4. Л. 68].

В том же месяце на выездной комиссии с участием представителей Санкт-Петербургской епархии, мэрии, КУГИ и техникума было решено передать Духовной академии помещения в северо-западном крыле, имевшие самостоятельный вход, и изолировать их. 26 августа о. Василий Стойков написал в КУГИ просьбу о вынесении вопроса о передаче дома по набережной Обводного канала, 7, на рассмотрение Городской комиссии по определению форм сдачи в аренду зданий-памятников [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 364]. 10 сентября председатель городского Комитета по образованию Т. Е. Ковина сообщила в секретариат мэрии, что рассмотрела его поручение о перебазировании Индустриально-педагогического техникума № 2 и считает целесообразным вообще ликвидировать его, передав обучение соответствующих специалистов в Индустриально-педагогический техникум № 1 [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 4. Л. 155].

К этому времени среди преподавателей техникума образовалась группа верующих людей, которые понимали необходимость восстановления справедливости и возвращения Духовной академии ее исторического здания. В августе 1992 г. состоялась встреча секретаря митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна архим. Симона (Гети) с заместителем директора техникума Н. В. Каранаевой и группой преподавателей, на которой они выразили согласие на передачу Церкви пустующих помещений в северо-западном крыле. Однако директор техникума В. А. Фофанов в 1991–1992 гг. сдал часть помещений здания в аренду восьми коммерческим организациям, и на нескольких встречах в августе-сентябре с о. Василием Стойковым прямо отказался исполнять это решение, заявив, что более целесообразно сдавать и другие свободные помещения в аренду. В дальнейшем Фофанов предлагал вернуть часть помещений Академии с условием, чтобы она оплачивала их аренду, на что последовал закономерный отказ [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 74].

В октябре, в период болезни В. А. Фофанова, о. Василий, юрист Академии Ю. Б. Силина и юрист епархии Л. П. Богданова встретились с исполнявшей обязанности директора Н. В. Каранаевой и преподавателями. На этой встрече было достигнуто взаимопонимание о необходимости возвращения Церкви в перспективе всего здания и немедленной передаче пустующих помещений. Преподаватели также выразили желание сотрудничать с Духовной академией в деле воспитания и образования. 4 ноября произошла еще одна встреча представителей Академии и епархии с администрацией техникума, в том числе В. А. Фофановым, и главным специалистом отдела координации развития профессионального образования Министерства образования Т. Н. Калининой. На ней было достигнуто соглашение о том, что прием учащихся на следующий год производиться не будет, обучение по специальности ПГС (строителей) переведут в другое учебное заведение, а учащиеся спортивной специализации будут заниматься в прежнем здании до предоставления техникуму других помещений.

5–6 ноября на встрече представителей епархии, Академии, Министерства образования, Совета директоров колледжей и техникумов Санкт-Петербурга была принята договоренность о передаче Церкви северо-западного крыла здания с условием заключения договора с техникумом о совместном использовании помещений до предоставления ему другого здания. При этом Калинина не возражала против сокращения числа учащихся, перевода их в выделяемые здания и подготовленного проекта соответствующего распоряжения мэрии. 5 ноября в личной беседе с митр. Иоанном Т. Н. Калинина подтвердила достигнутые соглашения, 11 ноября на встрече с Ю. Б. Силиной педагоги техникума также выразили согласие передать Академии свободные помещения [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 75].

17 ноября на заседании учебно-методического совета была создана комиссия по решению вопроса о здании под председательством Н. В. Каранаевой, причем уже обсуждался возможный переезд в выделяемое мэрией здание на Челябинской ул., 37. В соответствии с достигнутыми соглашениями, принимая во внимание просьбу педагогического коллектива предоставить возможность воспитанникам по специальности «физическая культура» закончить обучение, администрация Духовной академии согласилась на первом этапе получить помещения северо-западного крыла здания. 21 декабря был заключен договор о порядке пользования зданием по наб. Обводного канала, 7, по которому техникум, признавая право собственности Русской Православной Церкви на все здание, мог использовать помещения только для учебного процесса и до срока предоставления ему другого здания. Желая быстрее возродить храм святых Двенадцати апостолов, ректор Академии 26 декабря написал руководству техникума претензию с требованием в трехдневный срок освободить церковный зал (занятый брусьями, бревнами и другими спортивными снарядами), обеспечить беспрепятственное проведение богослужений и посещение их студентами [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 256, 258].

26 февраля 1993 г. Городская комиссия по определению форм сдачи в аренду зданий-памятников КУГИ приняла решение о передаче дома по набережной Обводного

канала, 7, литера Г, в безвозмездное пользование Санкт-Петербургской епархии (с условием заключения ею договора о совместном пользовании с техникумом до 1 января 1994 г.) [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 350].

Казалось, что проблема близка к успешному разрешению. Однако 22 ноября 1992 г. Министерство образования выпустило приказ о реорганизации Индустриально-педагогического техникума, Индустриально-педагогического техникума № 2 и малого предприятия «Эврика» в единый Индустриально-педагогический колледж-предприятие. 23 декабря на общем собрании педагогов этих техникумов было принято решение довести до сведения министерства о нецелесообразности слияния двух разноплановых учебных заведений и выражено недоверие назначаемой директором объединенного колледжа руководителю малого предприятия «Эврика» Т. М. Жидких. Но Министерство образования не посчиталось с мнением коллектива. 29 декабря оно распорядилось, что приказ о реорганизации вступает в силу с 1 февраля 1993 г. [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 2. Л. 284–290, 300]. Возглавившая вскоре колледж Т. М. Жидких при поддержке изменившего свою позицию министерства заявила, что техникуму не существует и уже достигнутые с Духовной академией соглашения не имеют силы. 20 марта 1993 г. состоялось подписание перехода актом приема-сдачи всего комплекса зданий на наб. Обводного канала, 7, от техникума № 2 к колледжу-предприятию. Стало известно и о планах новой администрации занять все пустующие помещения, в том числе посредством сдачи их в аренду коммерческим структурам.

В этой связи, в соответствии с прежней договоренностью, руководство Духовной академии решило занять пустующие помещения. 24 марта, после завершения заседания международной научной конференции, посвященной новым переводам Священного Писания, ее участники, ректор о. Василий Стойков, инспектор игумен Вениамин (Новик), представители духовенства, преподаватели и учащиеся Академии в сопровождении двух депутатов Санкт-Петербургского городского совета — А. Ю. Симакова и А. В. Толмачева, крестным ходом из здания на наб. Обводного канала, 17, пришли в историческое здание Академии. В. А. Фофанов находился в больнице, и заместитель директора Каранаева в присутствии депутата Санкт-Петербургского совета А. М. Осипова подписала акт приема-сдачи в основном пустующих помещений в северо-западном крыле (на первом-третьем этажах), после чего был совершен торжественный молебен с водосвятием в главном вестибюле и окропление святой водой переданной части здания [Жизнь епархии, 1993, 6–7].

24 марта исполняющим обязанности коменданта помещений Академии на наб. Обводного канала, 7, был назначен Ф. Ю. Кузнецов. В тот же день студенты Академии возвели временную стену из кирпича с металлической дверью, отделив занятую ими часть здания и открыв ранее заколоченный запасной вход в северо-западное крыло [Сообщение, 2016]. В связи с этим конфликт с окончательно занявшей пост директора Т. М. Жидких и поддержавшей ее частью педагогов резко обострился. Некоторые преподаватели и родители учащихся 2 апреля обратились к Патриарху Алексию II с просьбой не противодействовать завершению учебного года, в связи с чем канцелярия Московской Патриархии указала ректору предпринимать действия по освобождению здания после окончания занятий летом 1993 г. [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 75, 90]. Патриарх предоставил о. Василию Стойкову доверенность на ведение дел по возвращению Духовной академии исторических зданий [Сообщение, 2016].

Министерство образования, начав реализацию плана создания колледжа-предприятия, отреагировало на указанные события негативно. Если ранее в письме в мэрию Санкт-Петербурга оно сообщало о достижении договоренности с Санкт-Петербургской епархией о постепенной передислокации техникума в связи с поэтапной передачей здания Церкви и просило городские власти согласовать комплекс вопросов, связанных с размещением учебного заведения, то теперь его позиция резко ужесточилась. В письме министра образования Е. В. Ткаченко мэру А. А. Собчаку от 23 марта и речи не было о возможном возвращении здания на наб. Обводного канала, 7, Академии. Утверждалось, что это здание не входит в комплекс Александро-Невской

лавы, является федеральной собственностью и находится в оперативном управлении министерства; в случае выселения колледжа для него необходимо строительство современного учебного комплекса или капитальное переоборудование другого здания, на что у министерства средств нет [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 492]. В этом письме ясно видно желание министерства полностью сохранить за собой здание и, скорее всего, дальнейшие переговоры с его стороны велись для видимости, с расчетом на негативный результат.

13 апреля Министерство образования в ответе на обращение ректора о. Василия Стойкова от 5 апреля указало, что, так как комплекс зданий является федеральной собственностью, договор, заключенный 21 декабря 1992 г. Академией и техникумом о его совместном использовании, является неправомочным. И министерство может лишь после освобождения занятых Академией площадей рассмотреть на компенсационной основе вопрос передачи [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 4. Л. 54].

23 апреля 1993 г. первый заместитель министра В. А. Болотов написал заместителю мэра по вопросам культуры, науки и высшего образования В. П. Яковлеву (особенно активно боровшемуся за возвращение дома Духовной академии), что министерство готово передать здание колледжа на компенсационной основе. Предложенный мэрией вариант переезда на Челябинскую ул., 37, для министерства неприемлем и якобы приведет к практическому закрытию колледжа, так как корпус А по этому адресу находится в аварийном состоянии и требует ремонта на 500 млн руб., корпус Б занят ПТУ № 94. В заключение Болотов фактически ставил ультиматум, явно искажая факты: «Принимая во внимание, что часть помещений учебного комплекса, являющегося федеральной собственностью, захвачена Санкт-Петербургской духовной академией и семинарией, что повлекло за собой срыв учебного процесса колледжа¹, Министерство еще раз подчеркивает возможность вести переговоры по передаче городу или Церкви комплекса зданий по набережной Обводного канала, 7, после освобождения занятых помещений» [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 150–151].

Между тем последовало обращение к городским властям со стороны Патриарха Алексия II о возвращении исторического здания Духовной академии, митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Иоанн 1 апреля 1993 г. также написал мэру А. А. Собчаку, что в связи с реорганизацией техникума происходит занятие пустующих помещений зданий по наб. Обводного канала, д. 7, оборудованием с целью организации мастерских, и попросил без промедления передать их епархии [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 260].

В результате 30 апреля 1993 г. мэрия приняла решение о передаче Церкви сразу нескольких зданий Лавры и всего комплекса зданий на наб. Обводного канала, 7 (литеры Г, А, Б, В/П, М, Ф). Распоряжение мэра А. А. Собчака № 318-р «Об использовании комплекса зданий по наб. Обводного канала, д. 7» от 30 апреля предписывало КУГИ до 1 июня 1993 г. принять на сводный баланс и передать на баланс АПРЭО «Нежилой фонд» комплекс зданий бывшей Духовной академии, при этом до 1 сентября 1993 г. передать дом № 7, литера Г, в безвозмездное пользование Санкт-Петербургской епархии (часть помещений в северо-западном крыле — до 1 июня), дома под литерами А и Б до 1 сентября — для размещения в них представительства Московской Патриархии, а дома под литерами В/П, М и Ф — в пользование приходского совета Свято-Троицкого собора. Индустриально-педагогический колледж до 1 сентября должен был переехать в выделенные ему здания ПТУ в Красногвардейском районе (Челябинская ул., 37/2, корпуса А и Б) [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 106–107].

Следует упомянуть, что из общей площади главного здания (дом 7, литера Г) 12500 кв. м сотрудниками Академии 24 марта было занято в северо-западном крыле 1154,38 кв. м (менее трети постройки). Своим распоряжением от 11 мая 1993 г. митр. Иоанн закрепил д. 7 (литеры А, Б, Г) за Духовной академией «на праве

¹ Это утверждение неверно, так как представители Академии заняли только пустующие помещения.

полного хозяйственного ведения» и 20 мая написал Святейшему Патриарху Алексию II, что для осуществления мер, связанных с выселением различных организаций, требуется планомерная работа, которую целесообразно проводить администрации Духовных школ, поэтому передаваемый комплекс зданий следует закрепить за Академией с правом оперативного управления и хозяйственного ведения. 18 мая, в соответствии с распоряжением мэра № 318-р, между представителем Академии И. Душчаком и исполнявшей обязанности директора Н. В. Каранаевой, в присутствии двух депутатов городского совета, состоялось подписание акта приема-передачи шести закрытых и опечатанных помещений в доме № 7, литера А [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 93].

В этот день здание под литерой А было занято студентами и казаками, так как стало известно о намерении директора колледжа Жидких установить там станки. В доме планировалось устроить академическую пекарню [Сообщение, 2016]. С 18 мая приказом № 1 по благословению ректора охрану дома № 7А начали осуществлять казаки Невской станицы, и в нем вводился пропускной режим. 21 мая вышел приказ № 2 по дому № 7, устанавливавший постоянное дежурство семи семинаристов, которые «при требовании представителей органов внутренних дел покинуть помещение» должны были «оставаться при любых обстоятельствах» до прибытия администрации Духовной академии [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 125]. Семинаристы даже некоторое время ночевали в доме № 7А на принесенных туда металлических кроватях. 23 июня о. Василий Стойков обратился к председателю Государственного комитета по управлению государственным имуществом (Госкомимущества) А. Б. Чубайсу с письменной просьбой специальным распоряжением оказать содействие в решении вопроса о передаче всего здания Церкви, но это обращение осталось без ответа.

Со своей стороны, Министерство образования перешло к активному противодействию. 2 июля оно обратилось к мэру А. А. Собчаку с предложением о временной приостановке действия его распоряжения. 28 июля заместитель министра Ю. М. Роговский написал митр. Иоанну, что порядок, сроки передислокации техникума и предоставляемое ему помещение на Челябинской ул. не были согласованы с министерством, и попросил владыку «не предпринимать односторонних действий до решения всего комплекса проблем» [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 300]. Министерство также подало иск к мэрии о признании недействительным распоряжения № 318-р в Арбитражный суд Санкт-Петербурга и Ленинградской области, первая инстанция которого 3 августа признала его недействительность. Так начались растянувшиеся на несколько лет судебные процессы, шедшие с переменным успехом.

В этих условиях администрации Академии пришлось изменить свою тактику. Еще 16 июля о. Василий Стойков в письме к директору колледжа предлагал незамедлительно передать Академии еще занятые помещения в северо-западном крыле, а к 1 сентября обеспечить освобождение всего здания. В Академии стали планировать оформление холла церковной части здания и подготовку храма Двенадцати апостолов к богослужению. Но уже вскоре после решения Арбитражного суда был разработан проект компромиссного соглашения о совместном использовании здания Академией и колледжем, согласно которому последнему предоставлялись помещения для занятий учащихся отделения физкультуры с 1 сентября 1993 до 30 июня 1994 г., а Академии передавалась вся северная часть и помещение храма.

Только 22 июля 1993 г. был зарегистрирован устав колледжа и он стал юридическим лицом. И 13 августа директор Жидких в письме о. Василию категорически отвергла предложенное тем компромиссное соглашение и представила свой заведомо неприемлемый проект договора, по которому колледж передавал Академии в пользование часть своих помещений за арендную плату [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 309]. Таким образом, соглашение не состоялось.

9 августа Духовная академия в лице эконома свящ. Иоанна Пашкевича по просьбе Комитета по земельным ресурсам и землеустройству мэрии передала в аренду комитету помещения в доме № 7 площадью 211,6 кв. м. 7 сентября бывший

заместитель директора техникума № 2 Каранаева была назначена помощником эконома Духовной академии, и ректор поручил ей вести ремонтно-восстановительные работы в доме № 7.

К началу учебного года Академия временно предоставила почти всю переданную ей часть основного здания (706,81 кв. м) Санкт-Петербургскому институту богословия и философии. Этот институт был основан в 1992 г. при участии преподавателей Духовной академии. С начала 1993 г. занятия в институте, насчитывавшем около 100 учащихся, проходили во второй половине дня в здании Академии, которой и так не хватало площадей. Занятые в доме № 7 помещения были в безобразном состоянии и требовали капитального ремонта, а Академия не располагала средствами для его немедленного проведения. Институт же начал свои занятия после небольшого косметического ремонта [Сообщение, 2016].

10 сентября 1993 г. ректор ИБиф П. А. Сапронов написал митр. Иоанну, что недавно было освобождено колледжем и освящено историческое помещение академической церкви святых Двенадцати апостолов, в связи с чем ректор просил благословения на привлечение священнослужителей Духовных школ к возобновлению богослужения в храме, но из-за противодействия администрации колледжа службы так и не начались [Канцелярия АНЛ].

Между тем мэр А. А. Собчак направил на имя председателя Правительства Российской Федерации В. С. Черномырдина письмо «О передаче Церкви здания Духовной академии в Санкт-Петербурге и противодействии Министерства образования». Рассмотрев его, 27 августа Правительство поручило Госкомимуществу решить вопрос с передачей здания. Однако этот орган 19 октября сообщил Собчаку, что вывести колледж при отсутствии согласия балансодержателя и его вышестоящей организации невозможно, поэтому было дано поручение КУГИ Санкт-Петербурга «для выведения Индустриально-педагогического колледжа из ансамбля Александро-Невской лавры... подобрать помещение, пригодное для эксплуатации без проведения капитального ремонта» [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 4. Л. 55]. Одновременно Госкомимущество обратилось к заместителю министра образования Роговскому с аналогичной просьбой подобрать помещение для выведения колледжа.

29 сентября 1993 г. вторая инстанция Арбитражного суда Санкт-Петербурга и Ленинградской области отменила решение о признании недействительным распоряжения мэра № 318-р. Это существенно активизировало деятельность городских властей. 27 октября председатель КУГИ Санкт-Петербурга М. В. Маневич написал министру образования Е. В. Ткаченко, что иных зданий, кроме домов на пр. Солидарности и Челябинской ул., у мэрии для перебазирования техникума нет, и предложил вообще закрыть его. На следующий день Маневич письменно сообщил о том же в Госкомимущество и попросил у его председателя А. Б. Чубайса вывести здание на наб. Обводного канала, 7, из реестра объектов федеральной собственности Министерства образования. Через несколько дней — 1 ноября, КУГИ Санкт-Петербурга заключила договор о передаче Санкт-Петербургской епархии, Московской Патриархии и приходскому совету Свято-Троицкого собора Александро-Невской лавры в безвозмездное пользование комплекса зданий по наб. Обводного канала, 7 [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 2. Л. 1, 13].

17 декабря мэрия написала Чубайсу, что может предоставить для перебазирования техникума только те здания, которые указаны в распоряжении № 318-р. 18 января 1994 г. заместитель мэра В. П. Яковлев обратился в Госкомимущество с просьбой передать здание на наб. Обводного канала, 7, в собственность Санкт-Петербурга, но вскоре получил ответ, что это может быть сделано только по соглашению с Министерством образования [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 166–174]. При этом здание находилось в плачевном состоянии.

Администрация колледжа при поддержке министерства продолжала борьбу и обратилась в Арбитражный суд Санкт-Петербурга и Ленинградской области с иском к мэрии о признании недействительности распоряжения № 318-р. 13–17 января 1994 г.

первая инстанция суда отказала колледжу в иске, но 28 февраля вторая инстанция признала недействительным распоряжение мэра, что было опротестовано в Высшем Арбитражном суде. При этом в феврале колледж, ссылаясь на протечки в ряде помещений, перенес весь учебный процесс из здания на Измайловском пр., 27, в дом № 7 на наб. Обводного канала. 2 марта ректор СПбДА о. Василий Стойков написал митрополиту Смоленскому и Калининградскому Кириллу (будущему Патриарху) о затянувшейся судебной тяжбе, сообщив, что на капитальный ремонт здания необходимо 100 млн руб., и отметив: «Ни Министерство образования, ни колледж не станут тратить таких средств, так как их цель — как можно больше выкачать от используемых площадей, а затем оставить руины» [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 2. Л. 323].

1 марта Духовная академия подписала соглашение с Арендным ПРЭО «Нежилой фонд» на аренду дома № 7, литера Г, до 1999 г. Однако вскоре было утрачено одно из правовых оснований для борьбы Академии за свое историческое здание. Распоряжением мэра Санкт-Петербурга от 16 марта 1994 г. решение Президиума Ленгорисполкома 1990 г. о возвращении Церкви всего комплекса зданий Александро-Невской лавры в расширенных границах было отменено [Канцелярия АНЛ].

30 марта администрация колледжа обратилась в прокуратуру Смольнинского района, и с ее стороны представителю Московского Патриархата по вопросам передачи Церкви зданий на наб. Обводного канала, 7, диакону Георгию Минаеву 20 апреля было предложено прекратить «противоправные действия по отношению к колледжу» и освободить занятые церковными организациями помещения, что, естественно, сделано не было [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 3. Л. 281–285]. 4 апреля администрация колледжа обратилась в КУГИ Санкт-Петербурга с просьбой аннулировать договоры аренды различных помещений дома № 7, заключенные с церковными организациями, но получила отказ.

3 июня 1994 г. заместитель министра образования Роговский в письме о. Василию Стойкову упрекал его в «захвате помещений и разграблении имущества колледжа», выражая при этом готовность передать здание Академии при условии предоставления колледжу равноценных помещений [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 289]. Министерство продолжало занимать жесткую позицию, ссылаясь на невозможность выезда колледжа из-за отсутствия других площадей, хотя он имел в пользовании большей частью пустующее девятиэтажное здание общежития на пр. Солидарности, 27, учебное здание на Измайловском пр., 27, спортивную базу в Кавголово и два корпуса на Челябинской ул., 37/2, предоставляемые по распоряжению мэра. При этом мэрия в 1994–1995 гг., ведя переписку с Министерством образования и Правительством, безрезультатно пыталась доказать, что этот колледж как учебное заведение не нужен городу и не способен нормально эксплуатировать принадлежащие ему здания.

20 июня 1994 г. комиссия мэрии провела проверку комплекса зданий на наб. Обводного канала, 7, и установила, что администрация колледжа незаконно сдавала в аренду 12 коммерческим организациям ряд помещений площадью более 2000 кв. м [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 2. Л. 372]. Переданное Духовной академии северо-западное крыло главного здания по-прежнему занимали Санкт-Петербургский институт богословия и философии, а также иконописная, столярная мастерские и благотворительное общество святых апостолов Петра и Павла [Сообщение, 2016].

8 июля 1994 г. Высший Арбитражный суд Российской Федерации подтвердил постановление Арбитражного суда Санкт-Петербурга и области от 28 февраля о признании недействительным распоряжения мэрии № 318-р (однако решение Городской комиссии по определению форм сдачи в аренду зданий-памятников о передаче дома по наб. Обводного канала, 7, литера Г, в безвозмездное пользование Санкт-Петербургской епархии от 26 февраля 1993 г. не было отменено). В тот же день о. Василий Стойков снова обратился с письмом к председателю Госкомимущества А. Б. Чубайсу с просьбой исключить историческое здание Академии из реестра федеральной собственности [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 2. Л. 341]. Однако ответа вновь не последовало.

В том же году решение проблемы вышло на правительственный уровень. Первый заместитель председателя Правительства Ю. Ф. Яров в связи с предстоящим в 1996 г. 275-летием СПбДА 24 марта, 30 апреля и 16 сентября 1994 г. давал поручения подобрать для колледжа новое здание. По соглашению с Министерством образования, в соответствии с приказом заместителя мэра В. П. Яковлева от 26 августа, под его председательством была создана рабочая комиссия по вопросу передачи здания. Первое ее заседание состоялось 5–6 сентября, к этому времени колледж заставили через Арбитражный суд расторгнуть 12 договоров аренды с коммерческими организациями, и было решено на первом этапе передать освободившиеся помещения Церкви. 2–3 ноября прошло второе заседание комиссии, принявшей решение на первом этапе закрепить за Церковью все используемые ею и свободные площади, а на втором этапе (к 1 июля 1995 г.) и остальную часть здания, предоставив колледжу новые помещения. Однако Министерство образования и колледж отказались подписать заключение комиссии, выразив свое несогласие с ним. 28 ноября В. П. Яковлев обратился к председателю Комиссии по вопросам религиозных объединений С. М. Шахраю с просьбой рассмотреть данный вопрос и обязать Министерство образования полностью освободить историческое здание Академии до 1 июля 1995 г. В письме Яковлева отмечалось, что министерство «систематически препятствует решению вопроса», а администрация колледжа начала вести себя агрессивно, с сентября отключив от теплоснабжения корпуса, занятые церковными структурами [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 2. Л. 331].

Священноначалие Русской Православной Церкви также продолжало уделять внимание этому вопросу. Так, 4 октября Патриарх Алексий II обратился к мэру Санкт-Петербурга А. А. Собчаку с просьбой решить вопрос с передачей Духовной академии не только дома № 7, но и № 5, литеры А, Б, В (бывшие лаврские амбары), № 11 и 15 [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 3. Л. 73]. 26 декабря Патриарх в письме председателю Высшего Арбитражного суда В. Ф. Яковлеву в связи с постановлением Священного Синода от 25 ноября 1994 г. о возрождении Александро-Невской лавры попросил вынести протест об отмене постановления суда от 8 июля, указав: «Министерство образования и колледж-предприятие преднамеренно игнорируют все предлагаемые варианты перебазирования» [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 2. Л. 244]. Однако это обращение результата не принесло.

Согласно указу Президента Б. Н. Ельцина № 176 от 20 февраля 1995 г. ансамбль исторических зданий Санкт-Петербургской духовной академии (наб. Обводного канала, дома 7, литера Г; 7, литера А; 7, литера Г, и 11) получили статус памятника федерального значения [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 435]. Также в феврале Арбитражный суд Санкт-Петербурга признал недействительным договор о совместном использовании здания Духовной академии и Индустриально-педагогическим техникумом № 2, заключенный в декабре 1992 г.

Стремясь закрепить свой успех, Министерство образования и по его инициативе Комитет по образованию и науке Государственной Думы обратились в Генеральную прокуратуру по вопросу нарушения имущественных прав колледжа. 6 марта 1995 г. Генеральный прокурор поручил прокуратуре Санкт-Петербурга провести проверку доводов, но она 27 декабря уведомила колледж об отказе предъявить иски в защиту его интересов [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 3. Л. 281].

22 февраля 1995 г. Патриарх Алексий II обратился за содействием в решении вопроса к новому председателю Госкомимущества С. Г. Беляеву. В ответе от 25 апреля говорилось, что комитет принимает меры для ускорения передачи здания Церкви, задержка вызвана необходимостью предоставления колледжу равноценных помещений, и КУГИ Санкт-Петербурга подготавливает варианты [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 2. Л. 255].

Между тем 24 февраля вопрос был рассмотрен на заседании Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве и 30 мая на совещании у первого заместителя руководителя Аппарата Правительства А. Е. Себенцова, которые приняли решение передать в пользование Церкви фактически свободные помещения здания

на наб. Обводного канала, 7, поручить Министерству образования и мэрии Санкт-Петербурга решить вопрос перевода колледжа в другое здание и по мере освобождения помещений поэтапно оформлять их передачу в пользование Церкви. 5 июня последовало поручение первого заместителя председателя Правительства Ю. Ф. Ярова обеспечить выполнение этих решений. Однако дальнейшего развития дело вновь не получило. К началу июля Министерство образования отклонило очередное предложение мэрии о перебазировании колледжа на ул. Рябчикова, 11. Таким образом, оно отвергло все варианты, предложенные мэрией. В письмах в Госкомимущество от 30 июня и 10 октября 1995 г. министерство и колледж возражали против передачи Духовной академии до предоставления равноценной замены даже части здания.

Пытаясь изменить ситуацию, митр. Иоанн 5 июля 1995 г. обратился к председателю Госкомимущества Беляеву с просьбой поддержать предложение КУГИ Санкт-Петербурга о переводе колледжа на ул. Рябчикова, 11. В этот же день председатель Комитета по культуре Санкт-Петербурга В. П. Яковлев написал министру образования Е. В. Ткаченко о необходимости срочного удаления из здания, занимаемого колледжем, коммерческих структур и передачи освободившихся помещений Церкви. Отмечался и вопиющий случай пожара 1 апреля, в результате которого сгорел актовъный зал на третьем этаже [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 473].

В связи с приближением юбилейной даты 275-летия Санкт-Петербургских Духовных школ в конце 1995 г. борьба за возвращение исторического здания Академии активизировалась. 24 ноября мэр А. А. Собчак письменно попросил нового председателя Госкомимущества Р. А. Коха в связи с юбилеем содействовать решению вопроса. В соответствии с очередным поручением Правительства от 13 октября Министерство культуры и Госкомимущество в конце декабря подготовили проект распоряжения Правительства «О передаче части комплекса Санкт-Петербургской духовной академии — Санкт-Петербургской епархии», в котором говорилось о передаче в бессрочное и безвозмездное пользование ряда объектов памятника истории и культуры федерального значения, не используемых колледжем для учебных целей [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 70].

Проект 26 декабря был согласован с мэрией Санкт-Петербурга, но 29 декабря начальник департамента по взаимодействию с Федеральным собранием и общественными организациями В. Астапченко написал Ю. Ф. Ярову, что «Министерство образования России вновь выступает против передачи Русской Православной Церкви зданий, фактически занятых Духовной академией». В соответствии с новым поручением Ю. Ф. Ярова от 23 января 1996 г. первый заместитель министра образования В. А. Болотов 9 февраля извещил его, что министерство не может согласиться с предложенным проектом распоряжения и считает целесообразным выносить вопрос на рассмотрение Правительства до предоставления мэрией равноценных площадей [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 1. Л. 450].

20 февраля заместитель председателя Правительства В. Г. Кинелев поставил на письме Болотова резолюцию: «Согласиться с докладом Министерства образования России». 18 марта последовало дополнительное поручение администрации Санкт-Петербурга и Министерству образования «найти взаимоприемлемое решение». Но в 1996 г. петербургские власти так и не нашли устраивавшее министерство здание для переезда колледжа [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 2. Л. 13]. Таким образом, все усилия вернуть историческое здание Духовной академии к ее юбилею закончились неудачей.

В начале 1996 г., одержав временный успех, противники передачи здания Академии Церкви перешли в наступление. 26 февраля Комитет по образованию и науке Государственной Думы обратился к генеральному прокурору Ю. И. Скуратову с просьбой оказать колледжу содействие в отстаивании его позиции. Не удовлетворившись ответом от 11 марта, заместитель министра образования Роговский 25 апреля со своей стороны обратился к генеральному прокурору с просьбой обязать прокуратуру Санкт-Петербурга предоставить в Арбитражный суд иски в защиту колледжа [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 3. Л. 281–283].

Получив энергичную поддержку министерства, администрация колледжа также активизировалась. 29 марта 1996 г. по указанию директора была срезана металлическая решетка, отделявшая занимаемую Институтом богословия и философии часть здания от колледжа, закрыт отдельный вход в эту часть, и студентам института стали чинить препятствия для доступа в здание через главный вход. В это же время в помещениях института на две недели отключили свет, временно прервав, таким образом, учебный процесс у 150 студентов и 30 слушателей подготовительных курсов [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 5. Л. 399].

По иску колледжа от 14 мая Арбитражный суд города и области 18 июня признал недействительным договор безвозмездного пользования КУГИ с Санкт-Петербургской епархией от 1 ноября 1993 г. и принял решение о выселении Института богословия и структурных подразделений Церкви [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 3. Л. 284]. В связи с этим новый митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Владимир (Котляров) 1 июля обратился к избранному губернатором города В. А. Яковлеву с просьбой не выселять учащихся на улицу, а предоставить колледжу другое подходящее здание. 17 июля КУГИ подал в Арбитражный суд апелляционную жалобу, и выселение Института богословия приостановили.

17 июля 1996 г. ректором Санкт-Петербургских Духовных школ был назначен епископ Тихвинский Константин (Горянов). Прежний ректор профессор-протоиерей Василий Стойков был оставлен в Академии с назначением на должность проректора по учебной части. С этого времени в борьбу за возвращение исторического здания Духовной академии включился владыка Константин, но и ему не удалось добиться успеха.

Одно время казалось, что наступает переломный момент, и в год 2000-летия Рождества Иисуса Христа «чаша весов» почти склонилась в пользу возвращения здания Духовным школам. Однако надеждам вновь не суждено было сбыться. Более того, к осени 2001 г. колледж занял все главное историческое здание Академии, полностью выселив Институт богословия и философии.

Новая страница в борьбе за возвращение СПбДА ее исторического здания началась с назначением 6 октября 2008 г. вместо переведенного на Курганскую кафедру архиеп. Константина ректором епископа Гатчинского Амвросия (Ермакова). Уже в начале 2009 г. владыка обратился к Святейшему Патриарху Кириллу с просьбой ходатайствовать перед президентом РФ Д. А. Медведевым о возвращении Церкви исторического здания Санкт-Петербургской духовной академии, включенного в Единый государственный реестр объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации в качестве объекта культурного наследия регионального значения [АСПБДА. Л. 14–15].

27 марта Патриарх обратился к президенту с просьбой содействовать скорейшей передаче здания в связи с отмечаемым в 2009 г. 200-летием реформирования Санкт-Петербургской духовной академии. Уже на следующий день, 28 марта, Д. А. Медведев поручил заместителю председателя Правительства А. Д. Жукову, министру образования и науки А. А. Фурсенко и губернатору Санкт-Петербурга В. И. Матвиенко «проработать вопрос о передаче здания и доложить предложения». Вновь начался поиск подходящего здания для переезда колледжа, но он опять затянулся [АСПБДА. Л. 15].

Кроме того, обнаружилась новая проблема. Министерство образования и науки вопреки очевидным доказательствам стало утверждать, что представленные Санкт-Петербургской духовной академией документы якобы не подтверждают конфессиональной принадлежности здания на наб. Обводного канала, 7. При этом в качестве уловки использовался факт перенумерации зданий на набережной в советское время (до 1917 г. под № 7 значился каменный амбар Александро-Невской лавры). 21 августа заместитель министра образования и науки В. Н. Фридлянов написал о сомнениях в конфессиональной принадлежности здания Патриарху Кириллу и Л. Д. Самойленко [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 6].

6 сентября 2009 г. Патриарх вновь обратился к президенту Д. А. Медведеву в связи с затянувшейся ситуацией по выполнению президентского поручения от 28 марта. Предстоятель отмечал, что оптимальным решением вопроса могло бы стать выделение из федеральной или муниципальной собственности свободного или нецелевым образом используемого здания для переезда колледжа. В ответ президент РФ дал 8 сентября еще одно поручение ряду ведомств: «Доложите предложения, согласованные с Санкт-Петербургом» [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 6].

В свою очередь еп. Амвросий представил 6 ноября в Территориальное управление Росимущества в г. Санкт-Петербурге, а 21 декабря в само Федеральное агентство по управлению государственным имуществом новый комплект из 30 документов, подтверждающих конфессиональную принадлежность здания на наб. Обводного канала, 7 [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 6].

2 февраля 2010 г. Патриарх Кирилл попросил руководителя Росимущества Ю. А. Петрова, согласно достигнутой 5 января на межведомственной встрече договоренности, начать работу по поиску на территории Санкт-Петербурга зданий, необходимых для размещения колледжа. В ответе заместителя руководителя Росимущества Ю. М. Медведева от 25 февраля говорилось о проработке вопроса о перемещении колледжа в одно из трех предлагаемых зданий при условии их капитального ремонта, однако утверждалось, что в представленных 21 декабря 2009 г. Духовной академией документах якобы отсутствуют материалы, позволяющие однозначно установить принадлежность спорного здания к имуществу религиозного назначения [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 6].

При этом Росимущество действительно 22 декабря 2009 и 29 января 2010 гг. направило Министерству образования и науки три варианта для перемещения колледжа. Однако все предлагаемые здания требовали капитального ремонта, что требовало бюджетных ассигнований. Стремясь ускорить процесс, Патриарх Кирилл 30 июня 2010 г. направил председателю Правительства В. В. Путину письмо, в котором просил дать поручения: 1. Министерству образования и науки выразить согласие на перемещение колледжа в одно из трех предлагаемых зданий; 2. Министерству финансов выделить средства на его капитальный ремонт; 3. Росимуществу передать историческое здание Санкт-Петербургской духовной академии в ее собственность [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 6].

8 июля из Аппарата Правительства было направлено письмо о необходимости скорейшего решения вопроса в Министерство образования и науки, но 20 сентября министр А. А. Фурсенко вновь написал Патриарху Кириллу, что из представленных СПбДА документов однозначно установить принадлежность спорного здания к конфессиональным объектам не представляется возможным, поэтому министерство проводит дополнительный анализ исторических архивных материалов. В действительности это означало затягивание времени. В ответе Первосвященника от 16 ноября говорилось, что в Росимущество еще 21 декабря 2009 г. были представлены все необходимые документы. Для дополнительной проработки вопроса Патриарх попросил провести совещание с участием представителей Росимущества [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 6].

В декабре 2010 г. состоялось два совещания с участием представителей Церкви, Росимущества и Министерства образования и науки, однако они не принесли положительных результатов. В связи с этим еп. Амвросий 28 декабря обратился за содействием в решении вопроса к начальнику Управления Президента по внутренней политике О. М. Говоруну.

7 марта 2011 г. в рапорте Патриарху Кириллу еп. Амвросий, сообщив, что декабрьские совещания «показали нам принципиальную неперспективность диалога», с горечью отметил: «К великому сожалению, налицо типичная для современной России болезненная ситуация: „первоверховная“ добрая политическая воля очень часто парализуется и одновременно дискредитируется нижестоящей, во многом недееспособной бюрократией». Оценки владыки ректора были резкими, но справедливыми:

«Критичность и, паче того, очевидная тупиковость складывающихся обстоятельств такова, что мы вынуждены теперь давать им резко обличительную, но вполне справедливую оценку. Подчеркиваем то, что характер данных обстоятельств вызван не объективными предпосылками, но лишь субъективными — личными неприемлемыми (во всех отношениях) взглядами отдельных высокопоставленных чиновников. В первую очередь недопустимой позицией министра образования и науки Российской Федерации А. А. Фурсенко... Очевидна, поэтому, необходимость срочного решительного вмешательства Президента и Председателя Правительства России в ход „исполнения“ (а правильнее сказать — грубого неисполнения) своих поручений, в частности, и рассмотрения Ваших обращений за последние почти два года вообще» [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 6].

21 марта еп. Амвросий переслал А. А. Фурсенко и в Росимущество новую архивную справку Российской государственного исторического архива об исторической принадлежности оспариваемого здания СПбДА, а также другие документы. 17 июня заместитель руководителя Росимущества С. И. Максимов написал владыке о необходимости предоставить документы в соответствии с новым постановлением Правительства от 26 апреля 2011 г., и тогда они будут рассмотрены в установленном порядке. Таким образом, казалось, что принятие нового закона наконец «сдвинет дело с мертвой точки». 19 июля Патриарх Кирилл направил министру А. А. Фурсенко письмо с просьбой создать рабочую группу по вопросу передачи СПбДА комплекса зданий на наб. Обводного канала, 7 [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 6].

14 декабря владыка ректор написал губернатору Санкт-Петербурга Г. С. Полтавченко, прося принять меры по высвобождению имущества религиозного назначения — сразу трех объектов: исторического здания Духовной академии; здания библиотеки Академии на наб. Обводного канала, 11, литера А; исторического комплекса Александро-Невского Антониевского Духовного училища с домовою церковью святого Павла Исповедника на наб. Обводного канала, 9, литера Г.

Однако вскоре ситуация вновь изменилась. Занявший пост ректора Санкт-Петербургского государственного университета Н. М. Кропачев сумел получить для развития вуза 11 зданий в центральной части города. В числе подобных актов 30 декабря 2011 г. вышло распоряжение Правительства № 2457-р о присоединении к Санкт-Петербургскому университету колледжа с образованием на его основе структурного подразделения университета и сохранением основной цели деятельности. В соответствии с правительственным распоряжением СПбГУ передавался в управление весь комплекс зданий на наб. Обводного канала, 7, вместе с земельным участком [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 6].

26 января 2012 г. еп. Амвросий проинформировал Святейшего Патриарха Кирилла о выходе распоряжения Правительства, вновь отметив особое покровительство колледжу со стороны министра образования и науки А. А. Фурсенко. Владыка ректор также сообщил о завершении работы по оформлению всех необходимых документов для подачи заявления в Росимущество. В тот же день еп. Амвросий обратился к исполняющему обязанности руководителя Росимущества Г. С. Никитину с просьбой передать в собственность СПбДА здания по адресу: наб. Обводного канала, 7, литеры А, Б, Г, и 11, литера А. 3 февраля соответствующие письма с просьбой о помощи в этом вопросе владыка направил заместителю руководителя Администрации Президента А. Д. Беглову и губернатору Санкт-Петербурга Г. С. Полтавченко.

Одновременно осуществлялись попытки позитивного диалога в новых обстоятельствах (в частности, происходили переговоры с ректором университета Н. М. Кропачевым). 9 февраля еп. Амвросий проинформировал Патриарха Кирилла об их бесперспективности. Руководство СПбГУ не оспаривало религиозное назначение исторического здания Академии, но ставило неуместный вопрос о необходимости равноценной замены изымаемого церковного имущества. Оно хотело создать на базе колледжа факультет или институт физической культуры, размещенный в центре города. Вскоре у руководства университета даже появилась идея открыть

в историческом здании Академии богословский факультет, в связи с чем оно неофициально обратилось к корпорации Санкт-Петербургских Духовных школ с предложением принять участие в его организации и функционировании. Однако на общем собрании профессорско-преподавательского состава это предложение было единогласно отвергнуто.

Губернатор Санкт-Петербурга Г. С. Полтавченко поддержал Духовную академию, и 16 марта в письме председателю Правительства В. В. Путину попросил, в связи с закреплением за университетом в Санкт-Петербурге 11 новых объектов недвижимости, дать поручение о передаче комплекса зданий на наб. Обводного канала, 7, в собственность религиозной организации. На это письмо 28 апреля ответил заместитель министра экономического развития О. В. Фомичев, сообщивший Г. С. Полтавченко, что в настоящее время издана вся нормативно-правовая база, позволяющая принять соответствующее решение, и Росимуществу поручено при поступлении обращения Санкт-Петербургской духовной академии оказать всяческое содействие.

Еще 6 апреля Патриарх Кирилл написал исполняющему обязанности руководителя Росимущества Г. С. Никитину, что Церковь выражает согласие на передачу в собственность СПбДА зданий по адресу: наб. Обводного канала, 7, литеры А, Б, Г, и 11, литера А. Но главную роль сыграло обращение Первосвященника к председателю Правительства В. В. Путину от 25 апреля «за личным содействием». Святейший Патриарх писал о возможности предоставления коллективу колледжа необходимого имущества из комплекса новых зданий университета взамен исторического здания Академии и просил дать поручение Росимуществу и Министерству образования и науки «о скорейшем и допустимом правомерном изъятии вышеуказанного имущества и передаче его в собственность Церкви в ходе присоединения колледжа к университету» [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 7].

Таким образом, был использован благоприятный переходный момент, когда колледж уже заканчивал свою деятельность, а университет еще не развернул учебный процесс на «новой площадке». 2 мая 2012 г. В. В. Путин дал поручение проработать вопрос о создании для присоединенного к университету колледжа новой современной площадки в рамках решения задачи возвращения исторических зданий Духовной академии. В ходе выполнения поручения 29 июня и 3 июля у заместителя министра образования и науки М. А. Камболова были проведены совещания с участием представителей Росимущества, университета и Церкви, в ходе которых было принято решение о письменном отказе руководства университета от спорного комплекса зданий без встречной компенсации и их поэтапном освобождении в течение одного года. 10 июля Патриарх Кирилл получил письмо заместителя председательства Правительства О. Ю. Голодец, в котором говорилось, что здания планируется освободить до 1 июля 2013 г.

Предполагалось, что руководство университета направит в Росимуществу письменный отказ от своих прав на здания и план-график их освобождения в течение 10 дней, однако этого не последовало. 29 июня Росимуществу, рассмотрев обращение еп. Амвросия от 4 мая, приняло решение о передаче комплекса зданий на наб. Обводного канала, 7, в собственность Санкт-Петербургской духовной академии, в связи с чем заместитель руководителя Территориального управления Росимущества в г. Санкт-Петербурге С. И. Шульженко 24 августа попросил ректора университета направить ему обращение об отказе колледжа от прав оперативного управления зданиями, но ответа не получил.

27 сентября Н. М. Кропачев позвонил еп. Амвросию и сообщил о готовности вернуть здания лишь в обмен на другую федеральную собственность. В письме Святейшему Патриарху Кириллу от 1 октября владыка ректор с горечью отметил, что «такое заявление... представляется неконструктивным и неприемлемым» [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 7].

В результате потребовались дополнительные усилия священноначалия. 11 марта 2013 г. Патриарх Кирилл снова лично обратился к президенту РФ В. В. Путину

с просьбой содействовать в направлении университетом в Росимущество письменного отказа от прав на здание для последующей его передачи Духовной академии. Это обращение встретило полное понимание, и соответствующее поручение Президента дало реальный толчок к необратимой, скорейшей передаче исторических зданий (дом № 7 со всеми литерами). Вскоре Первосвященитель поставил соответствующую резолюцию на очередном рапорте владыки ректора: «Преосвященному епископу Амвросию: просьба получила положительный ответ Президента и незамедлительное согласие ректора СПбГУ на освобождение зданий Санкт-Петербургской духовной академии. Вам надлежит войти с письменным обращением к ректору СПбГУ о скорейшем решении данной проблемы» [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 7].

22 апреля еп. Амвросий направил письмо Н. М. Кропачеву с целью обеспечения им скорейшего возвращения Академии ее законного имущества. В тот же день последовал письменный отказ университета от зданий на наб. Обводного канала, 7, в пользу казны Российской Федерации. Распоряжением Территориального управления Росимущества в г. Санкт-Петербурге № 157-р от 25 апреля «Об использовании объектов недвижимости, расположенных по адресу: Санкт-Петербург, набережная Обводного канала, д. 7» был письменно зафиксирован отказ СПбГУ от титульных прав на здания и принято решение изъять у университета эти объекты недвижимости, находившиеся в его оперативном управлении.

1 мая владыка Амвросий в письме Н. М. Кропачеву предложил завершить перебазирование подразделений университета не позднее 31 августа, то есть до начала учебного года, но по ряду причин это не получилось. 20 мая последовало поручение президента В. В. Путина председателю Правительства Д. А. Медведеву: «Обсудите решение вопроса о передаче Русской Православной Церкви комплекса зданий, расположенных по адресу: Санкт-Петербург, набережная Обводного канала, д. 7, литеры А, Б и Г, в соответствии с Федеральным законом от 30 ноября 2010 года № 327-ФЗ „О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности“». И 28 мая Д. А. Медведев дал распоряжение Министерству экономического развития: «Обеспечьте передачу Русской Православной Церкви комплекса зданий, расположенных по адресу: Санкт-Петербург, набережная Обводного канала, д. 7, литеры А, Б и Г, и доложите об исполнении с проектом доклада Президенту Российской Федерации» (в срок до 17 июня) [Канцелярия СПбДА. Д. 7. Т. 7].

Еще 22 мая в Территориальном управлении Росимущества в г. Санкт-Петербурге было проведено совещание с участием представителей СПбГУ и Духовной академии по вопросу освобождения зданий, в результате которого университет в тот же день представил план-график перебазирования и освобождения помещений в довольно сжатые сроки: д. 7, литера Б — до 1 сентября, литера А — до 1 октября, и литера Г — до 1 декабря 2013 г.

После этого распоряжением Территориального управления Росимущества в г. Санкт-Петербурге № 189-р от 24 мая был утвержден порядок поэтапной передачи зданий и земельного участка в собственность Духовной академии. 28 мая заместитель руководителя Территориального управления Росимущества в г. Санкт-Петербурге С. И. Шульженко в письме Н. М. Кропачеву попросил его обеспечить доступ представителей Академии на объекты недвижимости в целях определения затрат на ремонтные работы, что и было в дальнейшем сделано.

4 сентября заместителем руководителя Территориального управления Росимущества в г. Санкт-Петербурге С. И. Шульженко и ректором епископом Петергофским Амвросием был подписан акт передачи Духовной академии первого небольшого здания ее исторического комплекса — дом № 7 литера Б, а 7 октября — еще одного здания: литера А. 25 сентября владыка Амвросий в письме руководителю Территориального управления Росимущества в г. Санкт-Петербурге Л. Д. Самойленко попросил рассмотреть вопрос о передаче Академии в собственность еще двух корпусов дома № 7 — литеры М и Ф (теплоцентра и гаража), а в письме от 28 октября попросил

решить вопрос и в отношении другого корпуса дома № 7 — литеры В (в дальнейшем эти просьбы были удовлетворены).

29 ноября 2013 года в 10 часов утра состоялось важное и долгожданное событие — подписание акта передачи Санкт-Петербургской духовной академии ее исторического здания. Комплекс исторических зданий Академии стал первым объектом в Санкт-Петербурге, переданным из федеральной собственности в собственность Русской Православной Церкви согласно закону от 30 ноября 2010 г. Сразу после подписания акта заместителем руководителя Территориального управления Росимущества в г. Санкт-Петербурге С. И. Шульженко и ректором Академии еп. Амвросием владыка ректор в сослужении духовенства — членов корпорации Духовных школ — отслужил торжественный молебен в подготовленном для временного совершения богослужений академическом храме святых Двенадцати апостолов.

Таким образом, после упорной двадцатилетней борьбы ректору, преподавателям, учащимся Духовных школ и всем верующим Северной столицы России удалось добиться долгожданной победы — Санкт-Петербургской Академии было возвращено ее историческое здание, в стенах которого училась и работала целая плеяда святителей, выдающихся церковных деятелей, знаменитых ученых-богословов и священномучеников, в том числе святой праведный отец Иоанн Кронштадтский, святой равноапостольный Николай Японский, священномученик митрополит Петроградский Вениамин, Святейшие Патриархи Тихон, Сергей и многие другие.

Источники и литература

1. АСПБДА — Архив Санкт-Петербургской Духовной Академии. Ф. 1. Оп. 2. Д. Протоколы заседания Совета Академии за 2009/2010 учебный год. Т. 1.
2. Времена и судьбы (2011) — Времена и судьбы: штрихи к истории Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 2011.
3. Жизнь епархии (1993) — Жизнь епархии // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1993. Вып. 12. С. 6–7.
4. Канцелярия СПбДА — Канцелярия Санкт-Петербургской духовной академии. Книга канцелярская по зданию Академии. Д. 7.
5. Канцелярия АНЛ — Канцелярия Свято-Троицкой Александро-Невской лавры.
6. Сообщение (2016) — Сообщение протоиерея Василия Стойкова М. В. Шкаровскому от 20 мая 2016 г.

Л. К. Александрова-Чукова, А. К. Галкин

„От первого лица“: Богословско-пастырские курсы в Ленинграде в дневниках, резолюциях и письмах митрополита Григория

**(К двум 75-летним юбилеям открытия духовных школ:
22 ноября 1945 г. и 14 октября 1946 г.)**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_68

Аннотация: Еще во время Великой Отечественной войны, осенью 1943 г., архиеп. Саратовский Григорий (Чуков) разработал проект учреждения духовно-учебных заведений, утвержденный Св. Синодом. Первыми по этому проекту в июне 1944 г. открылись Богословский институт и Богословско-пастырские курсы в Москве. На основании материалов архива «Историко-богословское наследие митрополита Григория (Чукова)», Архива Санкт-Петербургской епархии и др., в статье подробно рассказано обо всех этапах начатой весной-летом 1945 г. организации владыкой духовной школы — Богословско-пастырских курсов в Ленинграде, об их открытии 22 ноября 1945 г. и деятельности. Показаны участие в этом процессе Совнаркома СССР, Ленсовета, Совета по делам Русской Православной Церкви, а также весь комплекс имевшихся «внешних» проблем. Освещен и весь объем имевшихся «внутренних» проблем, вставших перед опытным организатором владыкой Григорием как при подготовке, так и с началом работы курсов. Показано как из скромных курсов выросли современные С.-Петербургские духовная академия и семинария, и не где-нибудь, а в историческом здании духовных школ. Непосредственно в день выпускного акта курсов владыка-митрополит, уже председатель Учебного комитета при Св. Синоде, начал подготовку к открытию ЛДА, состоявшемуся 14 октября 1946 г., с одновременным преобразованием Богословско-пастырских курсов в семинарию. Многие из архивных документов, использованных при подготовке статьи, впервые вводятся в научный оборот.

Ключевые слова: Богословско-пастырские курсы, архиепископ, митрополит Григорий (Чуков), дневники, письма патриарху, резолюции, здание бывшей Санкт-Петербургской семинарии, протоиерей Н. Ломакин, протоиерей И. Богоявленский, А. И. Кушнарев, «Ленэнерго», ЛДА, ЛДС.

Об авторах: **Лидия Константиновна Александрова-Чукова**

Кандидат химических наук, правнучка и биограф митр. Григория (Чукова), исследователь новейшей истории Русской Православной Церкви.

E-mail: lid.chukova@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3011-7256>

Александр Константинович Галкин

Кандидат биологических наук, независимый исследователь.

E-mail: ak.galkin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0903-9916>

Ссылка на статью: Л. К. Александрова-Чукова, А. К. Галкин. „От первого лица“: Богословско-пастырские курсы в Ленинграде в дневниках, резолюциях и письмах митрополита Григория (К двум 75-летним юбилеям открытия духовных школ: 22 ноября 1945 г. и 14 октября 1946 г.) // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 68–89.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Lidiya K. Alexandrova-Chukova, Alexander K. Galkin

**“From the first person”: Theological and Pastoral Courses
in Leningrad in the Diaries, Resolutions and Letters
of Metropolitan Gregory**

**(On occasion of the two 75th anniversaries of the opening of the theological
schools: November 22, 1945 and October 14, 1946.)**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_68

Abstract: Even during the Great Patriotic War, in June 1944, in accordance with the project approved by the Holy Synod and authored by Archbishop Gregory of Saratov, “On the establishment of theological educational institutions” in 1943, the Theological Institute and Theological Pastoral Courses were opened in Moscow. Based on the materials of the archive “Historical and Theological Heritage of Metropolitan Gregory (Chukov)”, the Archives of the St. Petersburg Diocese, etc., the article describes in detail all the stages of the organization of the theological school – the Theological and Pastoral Courses in Leningrad, which began in the spring and summer of 1945 – its opening on November 22, 1945, its activities and the first and only graduating class. The participation in this process of the Council of People’s Commissars of the USSR, the Leningrad City Council, the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church, as well as the entire range of existing “external” problems are shown. The entire scope of the existing “internal” problems that the experienced organizer Vladyka Gregory faced both during the preparation and the beginning of the work of the courses was also highlighted. It is shown how the modern St. Petersburg Theological Academy and Seminary grew out of the modest courses, and not just anywhere, but in the historical building of theological schools. Immediately on the day of the commencement exercises of the courses, the Metropolitan, already the chairman of the Educational Committee of the Holy Synod, began preparations for the opening of the Theological Academy, which took place on October 14, 1946, with the simultaneous transformation of the Theological-Pastoral Courses into a seminary. Many of the archival documents used in the preparation of the article are being introduced into scientific circulation for the first time.

Keywords: Theological and Pastoral Courses, Metropolitan Grigory (Chukov), diaries, letters to the patriarch, resolutions, building of the St. Petersburg Seminary, Archpriest N. Lomakin, Archpriest I. Bogoyavlensky, A. I. Kushnarev, Lenenergo, St. Petersburg Theological Academy, St. Petersburg Theological Seminary.

About authors: **Lidiya Konstantinovna Alexandrova-Chukova**

Candidate of Chemical Sciences, great-granddaughter and biographer of Metropolitan Grigory (Chukov), a historian of the Russian Orthodox Church.

E-mail: lid.chukova@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3011-7256>

Alexander Konstantinovich Galkin

Candidate of Biological Sciences, Independent Researcher, St. Petersburg.

E-mail: ak.galkin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0903-9916>

Article link: Alexandrova-Chukova L. K., Galkin A. K. “From the first person”: Theological and Pastoral Courses in Leningrad in the Diaries, Resolutions and Letters of Metropolitan Gregory (On occasion of the two 75th anniversaries of the opening of the theological schools: November 22, 1945 and October 14, 1946.). *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 68–89.



Митрополит Сергей (Страгородский)
и архиепископ Григорий (Чуков). 1942 г.

На третий день после Собора епископов 8 сентября 1943 г., избравшего митр. Сергия (Страгородского) патриархом, Святейший поручил архиепископу Саратовскому и Сталинградскому Григорию (Чукову)¹ представить доклад о восстановлении в СССР духовных школ Русской Православной Церкви. И еще во время Великой Отечественной войны, 14 июня 1944 г., после вынужденного многолетнего перерыва, согласно проекту архиеп. Григория [Григорий Чуков, 1943], в Москве открылись Богословский институт и Богословско-пастырские курсы [Открытие, 1944].

Месяцем ранее, 15 мая 1944 г., в связи со скоропостижной кончиной патриарха Сергия, в должность патриаршего местоблюстителя вступил митрополит Ленинградский и Новгородский Алексей (Симанский). Временное управление Ленинградской и Новгородской епархиями было поручено архиеп. Григорию, перемещенному 26 мая из Саратова на Псковскую и Порховскую кафедру, с проживанием в Ленинграде. С 5 сентября к этому добавилось временное управление Олонецкой епархией.

Принимать дела в Ленинград архиеп. Григорий прибыл 30 мая. Вместе с митр. Алексием он трижды встречался с уполномоченным Совета по делам Русской Православной Церкви по Ленинграду и области А. И. Кушнारेвым. Владыка записал в дневнике, что в городе «нашлось много старых знакомых, которые высказывали удовольствие снова видеть меня в Ленинграде. Говорили, что до нашего приезда тут многими высказывались пожелания: „Хорошо бы, если бы к нам назначили Чукова“. Только один (протоиерей Николай. — Л. А.-Ч., А. Г.) Ломакин почему-то говорил: „Только бы не Чукова!“» (Григорий Чуков: *Тетрадь* 39).

В блокадном Ленинграде скончались двое сыновей владыки и дочь, могилу которой он не нашел. За девять лет вынужденной разлуки владыки с городом последний неузнаваемо изменился, и не только война и блокада были причиной тому. В начале 1935 г., перед арестом и высылкой прот. Николая Чукова в Саратов, в Ленинграде действовал 31 храм (не считая 14 обновленческих), в которых служило не менее 210 клириков. В 1944 г. на город со всеми пригородами осталось всего 10 храмов, а штатных «служителей культа» — менее 25 чел. Их качественный состав определили аресты, депортации и «большой террор». «И не умеют служить, и не хотят» (Григорий Чуков: *Тетрадь* 39) — таково было общее впечатление владыки об уцелевшем городском духовенстве.

Исправить положение могла лишь скорейшая организация пастырских школ.

Постановлением СНК СССР № 511-147/с от 22 марта 1945 г. Московской патриархии разрешалось открыть Богословско-пастырские курсы в семи городах, включая Ленинград [Письма. 2009. Т. 1, 42]. «Собственно — указано самим Правительством»

¹ Григорий (Чуков Николай Кириллович; 1870–1955), митрополит Ленинградский и Новгородский (1945–1955) — кандидат богословия (окончил СПбДА в 1895 г.), б. Олонецкий Епархиальный наблюдатель церковных школ (1895–1911), б. ректор Олонецкой духовной семинарии в Петрозаводске (1911–1918), Богословского института в Петрограде (1920–1923) и Высших Богословских курсов в Ленинграде, магистр богословия (1927), доктор богословия (1949), председатель Учебного комитета (1946–1955) [Александрова-Чукова, 2006а].



Митрополит Алексей (Симанский) и архиепископ Григорий (Чуков). 1944 г.

(Григорий Чуков: *Тетрадь 40*), — записал 25 марта 1945 г. архиеп. Григорий. Председатель Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпов незамедлительно, письмом от 26 марта, сообщил об этом в Ленинград А. И. Кушнареву [Шкаровский, 2015, 128]. 12 апреля 1945 г. Священный Синод под председательством новоизбранного на Поместном Соборе патр. Алексея (Симанского)² «имел суждение» о необходимости открыть в указанных городах Пастырско-богословские курсы и предложил преосвященным озаботиться подысканием для них преподавательского персонала и помещений.

С 27 марта по 2 апреля 1945 г. патр. Алексей находился в Ленинграде с первосвятительским визитом. 29 марта он с «временно управляющим» архиеп. Григорием посетил Петропавловскую крепость, Казанский собор, а также Александро-Невскую лавру, где предварительно обсуждался вопрос о помещении для курсов («осматриваем... Лавру и в ней — помещение для Б[огословских] Курсов» (Григорий Чуков: *Тетрадь 40*)). Как известно, до 1918 г. все три духовные школы города: Академия, семинария и училище, находились под стенами Лавры.

В апреле архиеп. Григорий возглавил первую заграничную делегацию Московской патриархии — в Болгарию. По возвращении, 30 апреля, он вместе с А. И. Кушнаревым вновь побывал на Монастырском острове. Осмотрев семинарию и два других здания поблизости, архиерей пришел к выводу, что наиболее соответствующим и удовлетворяющим все потребности курсов является здание бывшей семинарии (современный адрес: наб. Обводного канала, 17)³. Совет по делам Русской Православной Церкви согласился с выбором архиепископа [Александрова-Чукова, 2006б, 110].

Перед войной в здании помещалась средняя школа, а в войну — один из госпиталей-распределителей. 8 ноября 1941 г. в его правое крыло попала авиабомба, и от него остались одни внешние стены. Центральная часть 4-этажного здания и его левое крыло при этом почти не пострадали.

2 июня 1944 г. [Берташ, Галкин, 2012, 55] формально Городской комитет обороны, а фактически — наркомат обороны [НКО]⁴ передал дом на баланс «Ленэнерго» для размещения ремесленного училища и общежития, в котором проживало несколько сотен рабочих. В мае 1945 г., после того как архиеп. Григорий остановил на нем

² Интронизация патр. Алексея состоялась 4 февраля 1945 г.; с этого дня Ленинградская кафедра стала вакантной, но не замещалась более полугода.

³ Об истории строительства здания С.-Петербургской семинарии (архитектор А. Ф. Щедрин, 1839–1841) и о последующих его расширениях см.: [Берташ, Галкин, 2012].

⁴ Это ведомство, при разных его названиях, с июля 1941 по март 1947 г. возглавлял «по совместительству» И. В. Сталин.

свой выбор, А. И. Кушнарев «поставил перед Ленсоветом вопрос о передаче этого здания для нужд курсов» (Григорий Чуков: *Доклад патриарху, 15.05.1945*); [Шкаровский, 2015, 131].

Со своей стороны архиерей резолюцией от 15 мая поручил «наблюдение за подготовкой всего необходимого для организации курсов» благочинному городского округа прот. Николаю Ломакину и откомандировал в помощь ему состоявшего «при канцелярии Митрополита по регистрации свечных операций» К. И. Андреева (см. Приложение № 1). В те же дни в своем дневнике владыка так характеризовал Ломакина: «лентяй, совершенно нецерковный человек, а может только кичиться званием благочинного и доносить куда следует» (Григорий Чуков: *Тетрадь 40*). Однако выбирать было не из кого...

В докладе патриарху от 15 мая 1945 г. архиепископ сообщал, что «согласно предложению Свящ. Синода от 18 апр[еля] [19]45 г. № 527 для подготовки к открытию в Л[енингра]де Богосл[овских] Курсов... осмотрено здание для Бог[ословских] Курсов, вполне соответствующее по вместимости для учебных занятий и общежития — это один из флигелей б. СПб дух[овной] семинарии», и что вопрос о его передаче «решается». Владыка указал, что им намечено четыре преподавателя, что ответственным за организацию курсов назначен протоиерей Н. Ломакин, и что «Положение» о курсах и «План учебных занятий» «в общем будут теми же, какими руководятся Моск[овские] Бог[ословские] Курсы». Для «заблаговременных соображений о составе слушателей» он просил разрешения сделать, «возможно безотлагательно, объявление о предстоящем открытии Богосл[овских] Курсов по всем храмам Ленинграда и Епархии (как и соседних: Новгородской, Псковской и Олонецкой)» (Григорий Чуков: *Доклад патриарху, 15.05.1945*); [Шкаровский, 2015, 131].

В четырех этих епархиях в то время насчитывалось 127 приходских храмов, из них более половины — в Псковской (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*); [Александрова-Чукова, 2006б, 112].

Знаменательно, что восстановление архиеп. Григорием духовной школы в Ленинграде началось в год 50-летия окончания им С.-Петербургской духовной академии.

Получив благословение патриарха, владыка сам составил условия приема и объявление об открытии курсов; 25 июля они поступили в епархиальную канцелярию. Текст объявления, напечатанный в типографии, был разослан во все приходы Ленинградской, Новгородской, Псковской и Олонецкой епархий, где его зачитывали «с церковной кафедры в воскресные и праздничные дни с целью довести до сведения всех желающих получить богословское образование» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2. Л. 49 об.-50).

Однако совместное с Советом по делам Русской Православной Церкви в лице А. И. Кушнарера дело о получении помещения под духовную школу долго тормозилось. Вопрос о том, где разместить Богословские курсы, исполнительный комитет Ленсовета (Ленгорисполком) решал четыре с половиной месяца. Только после того, как владыка Григорий для ускорения дела обратился 16 июля письмом к уполномоченному, а тот, очевидно, связался со своим начальством в Москве, горисполком 31 июля 1945 г. постановил предоставить курсам руинированное крыло бывшего семинарского здания, не пригодное к использованию до проведения капитальных ремонтно-строительных работ. Наконец, 28 сентября он обязал «Ленэнерго» передать епархии центральную часть здания с главной лестницей и актовым залом, церковный флигель с домовою церковью (на 1200 человек), а также 4-й этаж левого крыла⁵. Для начала этого было достаточно.

1 августа 1945 г. архиепископ сообщил патриарху: «По вопросу о Б[огословско-] П[астырских] Курсах дело продвигается, но не с той скоростью, которой я желал бы, так как задерживается вопрос о предоставлении нам здания б. дух[овной] семинарии, разрешение которого зависит от Москвы. Дело направлено из Ленсовета

⁵ М. В. Шкаровский полагает, что причинами длительного промедления в принятии решения Ленгорисполкомом были «противодействие райисполкома», «нескрываемое недовольство районных властей» (см.: [Шкаровский, 2015, 129]).

по назначению. Ал. Ив. Кушнарев писал (или телефонировал) об этом Г. Г. Карпову, прося о поддержке и ускорении; об этом же прошу и я Ваше Святейшество. Объявления об открытии Курсов печатаются (в типографии) и немедленно будут разосланы по всем церквям для оповещения. Библиотека подбирается с разных мест. Об утвари, как уверяет меня о. Ломакин — „все подготовлено“, но думаю, во всяком случае, что это — особенно не задержит, лишь бы скорее разрешился вопрос о здании» (Григорий Чуков: *Письмо патриарху, 1.08.1945*).

В цепочке решений о том, по какому адресу начнут работу в Ленинграде Богословско-пастырские курсы, постановление Ленгорисполкома и его дата имели наименьшее значение. В Москве, в Совете по делам Русской Православной Церкви, с этим вопросом определились не позднее 10 августа 1945 г. — в тот день архиеп. Григорий разработал смету расходов на Богословские курсы и первоочередной ремонт предоставляемых им помещений, а также на содержание епархиального управления и на отчисления в Патриархию: «на ремонт надо сделать дополнительную раскладку до 300 тыс. рублей. На содержание курсов в 1945 году — от 57 до 93 тыс. рублей. На содержание курсов на весь 1946 год — 298 000 руб. <...> А всего на содержание курсов и управления на 1946 — 900 000 рублей. Соберем ли?» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*).

За лето 1945 г. храмы Ленинграда выделили 325 тыс. руб., остальные благочиннические округа — еще 150 тыс., что позволило покрыть издержки.

4 сентября в письме патриарху архиепископ писал, что «Со зданием б. д[уховной] семинарии вышла задержка, но, по-видимому, дело налаживается и ремонт начат. Серьезно озабочен подбором корпорации: выбор очень ограничен здесь...» (Григорий Чуков: *Письмо патриарху, 4.09.1945*).

7 сентября 1945 г. владыка был возведен в сан митрополита с титулом Ленинградский и Новгородский: «Ну, благослови, Господь! — писал он. — Звание — высокое, обязанности — те же. Только авторитет теперь больший, поскольку не „временный“ управляющий. Забот много предстоит и хлопот» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*).

По резолюции владыки от 14 сентября «дворником с исполнением обязанностей коменданта здания Богословско-Пастырских Курсов» была оформлена Мария Степановна Колоскова (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 9. Д. 1. Л. 35 (Автограф митрополита Григория)). Она с дочерью-школьницей получила прописку в одной из комнат, отведенных курсам, где и поселилась, самоотверженно охраняя 4-й этаж от попыток экспроприации со стороны «Ленэнерго».

15 сентября митрополит с уполномоченным побывал в здании семинарии и вынес такое впечатление: «Ломакин много говорит, а дела никакого. Уже много комнат свободны (весь 4-й этаж, церковь, библиотека, столовая), а он все только говорит о выселении... Андреев у него — жулик, лодырь, а он на него все свалил, а сам „на лаврах“... Человек без энергии и без инициативы, тупой. Строго поговорил с ним. Да толку мало будет» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*).

15 и 18 сентября митрополит согласовывал с уполномоченным преподавательский состав курсов. Кушнарев рекомендовал «ограничиться местными, женщин нельзя», на что владыка отметил в дневнике, что «при таких направлениях — корпорация будет слаба» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*). Заведующим курсами пришлось назначить о. Н. Ломакина, его помощником и заведующим учебной частью — свящ. Сергия Румянцева. Вечером 18-го митрополит вызвал к себе Ломакина, сообщил о назначении и «поручил ему со всей поспешностью добиваться скорейшего ремонта здания, закупать инвентарь и озаботиться получением книг» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*).

19 сентября 1945 г. Кушнарев ушел в отпуск, и опять возникли «недоразумения» с «Ленэнерго».

20 сентября 1945 г. в первом письме патриарху после своего вступления на кафедру митрополит сообщал: «В здании семинарии дело ремонта до последнего шло

⁶ В трехэтажном флигеле, пристроенном к зданию СПбДС со стороны двора в 1887–1888 гг., на нижнем этаже помещалась столовая, на среднем — библиотека, и на верхнем — церковь [Берташ, Галкин, 2012, 36].

оч[ень] туго. Препятствовали отчасти бывшие владельцы, не только не выселявшие рабочих (700 ч.), но и еще вселявшие новых. Сейчас и арх[итектор] Копылов и о. Ломакин после строгого воздействия начали раскачиваться. Боюсь, что и весь октябрь проработают... Корпорация из местных дух[овных] сил; на первый год, возможно, обойдемся этим. От будущих слушателей имеется пока около 20 прошений. В свое время все они должны пройти через фильтр и коллоквиум особой комиссии, и сколько от них останется — пока неизвестно. Одновременно со своей поездкой в Финляндию, я отправил о. (Павла. — Л. А.-Ч., А. Г.) Тарасова в Москву за св. Миром и вместе с тем — за всеми необходимыми сведениями о постановке учебного, финансового и хозяйственного дела на Бог[ословских] Курсах в Москве для ориентировки нам в их организации, на основе московского опыта. Когда все будет окончательно сформировано, я донесу Вашему Святейшеству для получения официального разрешения на открытие Курсов. Может быть, и сами Вы пожелаете присутствовать на их открытии. Но боюсь, что это совершится не так скоро...» (Григорий Чуков: *Письмо патриарху*, 20.09.1945).

25 сентября владыка в письме рассказал патриарху о проблемах, которые задерживают начало занятий на курсах: «Здесь у нас все время осложнение с Ленэнерго: препятствуют работе в здании семинарии; это здание было отдано им Наркоматом Обороны. Ленсовет сделал постановление о передаче этого здания нам и сообщил об этом в Москву в Н. К. Обороны. Но оттуда никакого распоряжения нет, и на этом основании здесь происходит борьба. Нельзя ли посодействовать через Совет об ускорении ответа из НКО Ленсовету и Ленэнерго. Иначе мы затягиваем ремонт здания и открытие Б[огословских] Курсов» (Григорий Чуков: *Письмо патриарху*, 25.09.1945).

На объявление об открытии курсов за первый месяц с начала оповещения об этом откликнулись более 20 человек. Об их востребованности говорит уже то, что прошения «принять меня на курсы богословских наук» поступали в канцелярию митрополита еще с весны 1944 г. Первое из известных было подано 20 марта Михаилом Васильевичем Смирновым, прихожанином Спасо-Парголовской церкви; 7 июля 1944 г. к нему была приложена рекомендация ее настоятеля протоиерея Александра Мошинского (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 26 (5). Д. 1. Л. 16–22).

По возвращении из Финляндии, 19 октября, митрополит вместе с уполномоченным снова ездил на Обводный канал: «Кушнарев торопит уже с вызовом слушателей и началом занятий, а здание еще „на воздухе“... там опять неприятности: Ленэнерго хочет дать нам разрушенную часть здания, отобрав другую, где мы уже совсем отделали 4-й этаж. <...> Надо в Москве усиленно торопить вопрос со зданием» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*).

Несмотря на то, что ремонт шел в условиях попустительства «Ленэнерго» таким действиям своих рабочих, какие «могут быть квалифицированы как уголовно наказуемые деяния» [Берташ, Галкин, 2012, 55], он был окончен за месяц, к середине октября. Но вопрос о закреплении помещений для курсов за епархией все еще оставался нерешенным.

20 октября митрополит утвердил с 1 ноября четырех преподавателей в открывающемся 1-м курсе Богословско-пастырских курсов (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2. Л. 63–63 об.); прот. Н. И. Ломакина (1890–1965), свящ. С. В. Румянцева (1903–1977), Н. Д. Успенского (1900–1987), свящ. В. В. Раевского (1889–1974) и А. Ф. Шишкина (1897–1965). Ломакин и Раевский были кандидатами богословия дореволюционной Духовной академии, Успенский — Ленинградских Высших Богословских курсов. Шишкин окончил дирижерское отделение Ленинградского музыкально-педагогического института, Румянцев — педагогическое отделение факультета общественных наук Ленинградского университета и прослушал курс лекций в обновленческом Ленинградском Богословском институте. В тот же день была образована испытательная комиссия в составе всех преподавателей курсов (см. Приложение № 2), которой поручалось «рассматривать каждого, знакомясь с ним всесторонне и по знаниям, настроению, подготовке, пригодности и пр. Не старше 60 лет, имея в виду возможность и уже состоящих в сане» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*). К 20 октября 1945 г. имелось уже 35 прошений.



Ленинградское духовенство на молебне
при открытии Богословско-пастырских курсов 22 ноября 1945 г.

Слева направо: стоят протоиереи А. Мошинский, М. Славнитский, М. Смирнов, П. Тарасов

В конце октября владыка ездил в Москву на заседание Синода, и по вопросам здания курсов встречался с Г. Г. Карповым. В день возвращения, 1 ноября, ему позвонил о. Н. Ломакин: «из 13 человек принято 10 человек. Снова недоразумения со зданием семинарии. Надо выждать дней 5 и тогда, в случае неполучения бумаги из Москвы, телеграфировать Карпову (как он сказал мне вчера)» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*).

«Недоразумение», о котором говорил Ломакин, произошло 30 октября, когда на курсах должны были состояться заседание испытательной комиссии и вступительный экзамен. Работники «Ленэнерго» решили показать, что им закон не писан. Прогноировав предупреждение уполномоченного о том, что оставление за курсами 4-го этажа санкционировано прокурором города и изъятие его недопустимо, они заблокировали вход на курсы со стороны парадной лестницы. Как писал прот. Н. Ломакин в протесте, поданном А. И. Кушнареву, представители «Ленэнерго» во главе с начальником управления аварийно-восстановительных работ Вержбицким определенно поставили своей целью «сорвать начало учебного года на курсах» [Шкаровский, 2015, 133].

2 ноября митрополит снова «уяснял» вопрос о помещении для Богословских курсов у Кушнарева: попытка «Ленэнерго» захватить 4-й этаж провалилась. 3 ноября владыка затребовал у заведующего курсами сведения о готовности общежития к приему слушателей (см. Приложение № 3). 11 ноября о. Н. Ломакин представил митрополиту штаты с раздутыми окладами, которые он «сократил наполовину. Вообще очень широко расходует деньги. Боюсь, что вообще дело не наладит. Заботится лишь о том, чтобы освободиться от чреды в соборе, да чтобы носить звание ректора, а не заведующего» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*). 12 ноября владыка осмотрел подготовленность помещений к началу занятий: «Внешне все подготовлено: зал, стол, стулья, аудитории две со столами и табуретами, но некрашеными (велел); спальни на 16 кроватей, но кровати оч[ень] жидкие, плохие. Уборные еще доделываются, кухня (плита и проч.) — тоже. На парадной лестнице еще грязно. Указал» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*).

Подготовив открытие курсов, 75-летний митрополит присутствовать на торжественном акте не смог: 17 ноября он от переутомления заболел.

Курсы открылись 22 ноября в одной из аудиторий 4-го этажа, в корреспонденции гордо названной «актовым залом» [Шишкин, 1946, 42]. После молебна перед началом учения за столом президиума заняли места: уполномоченный А. И. Кушнарев, прот. Павел Тарасов, заведующий и преподаватели курсов. По поручению митр. Григория прот. П. Тарасов огласил приветственную речь архипастыря.

Приветствие

при открытии Богословско-пастырских курсов в Ленинграде, 22 ноября 1945 г.

Я очень огорчен тем, что прикованный врачами к постели на несколько дней, лишен возможности лично присутствовать на открытии Богословско-Пастырских курсов. Поэтому влекусь, хотя письменно, участвовать в этом сегодняшнем торжестве.

Итак, Божие благословение на начало деятельности Богословско-Пастырских курсов испрошено.

Открываемая сегодня здесь новая Богословская школа должна подготовить кадры и дать Ленинградской Церкви пастырей богословски просвещенных, духовно настроенных, православно убежденных, горящих и любовью к Святой Церкви и верностью к Родине. Эта задача должна осуществляться общей, дружной, горячей, одушевленной работой всего состава наставников и слушателей. Первые — своими знаниями, опытом, любовью и настроением, а вторые — вниманием, усердием и горячим стремлением к воспитанию себя в духе апостольской ревности к служению Святой Церкви — должны содействовать тому, чтобы поставленные в нашей школе задачи и требования были исполнены со всею тщательностью к полному удовлетворению самых лучших ожиданий и самой чуткой и требовательной совести.

К вам особенное мое слово, дорогие слушатели — новые питомцы открываемой богословской школы.

Вы явились сюда, чтобы удовлетворить ту жажду религиозного знания, которая, в сущности, присуща всем, и которая является основной потребностью нашей души. Всякому человеку свойственно стремиться к уяснению смысла своей жизни и выработке правильного мировоззрения. У вас это стремление является осознанным и даже ярко выраженным, поскольку вы стремитесь к богословскому образованию и к служению Церкви. Я хочу вам сказать, да и вы сами это понимаете, что удовлетворение этой духовной потребности налагает на вас обязанность серьезной проникновенной работы. Я хочу остановить ваше внимание особенно на том, где и как искать удовлетворения этой духовной потребности, этой жажды религиозного знания, — в чем видеть свет, который бы осветил намеченный вами путь вашей жизни.

Христос сказал: «Я есть Путь и Истина и Жизнь». Вот указание, вот ответ на ваше стремление. Придя сюда, вы встали уже на этот путь, вы подходите к Истине — Христу. Но не забывайте, что Христос не только Путь и Истина, но и Жизнь, и жизнь не потому только, что в Нем истинная жизнь, но и потому, что только жизнью в Нем и можно познать истину. Помните всегда, что христианство — это не теория, не догма, это — жизнь, помните, что изучаемая вами здесь религиозная истина должна непременно и неизменно отражаться в вашей жизни, и только тогда эта истина и может быть понята в своем существе, когда внутренний опыт каждого из вас даст ему нужный материал, создаст почву для полного восприятия того или другого религиозного явления. Только «во свете Его мы узрим свет» истины. Помните это всегда, да Господь благословит успехом наши общие здесь труды.

С благословения Божия и в надежде на вашу ревность объявляю Ленинградские Богословско-Пастырские курсы открытыми (Григорий Чуков: *Слова*); [Шишкин, 1946, 42–43].

С 23 ноября начались ежедневные занятия. Они шли с 10 до трех часов дня. Предметы изучения на Богословско-пастырских курсах были указаны владыкой Григорием еще в Положении 1943 г. «применительно к программам бывших духовных семинарий» [Григорий Чуков, 1943, 22].

Кроме самых начальных дисциплин: катехизиса (прот. Н. Ломакин), краткой библейской истории (свящ. С. Румянцев), краткой церковной истории — общей и русской (свящ. В. Раевский), в нее входили учение о богослужении (Н. Д. Успенский)

и церковное пение (А. Ф. Шишкин). Кандидат богословия прот. Павел Фруктовский (1888–1954), приглашенный преподавать Священное Писание Ветхого и Нового Завета (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 26 (3). Д. 4. Л. 364), вел на курсах церковнославянский язык. Он же стал духовником учащихся. На курсы было принято 18 человек (из 38), остальные отказано (см. Приложение № 4). Прием заявлений продолжался: несколько человек зачислили в течение учебного года, т. к. выпуск составил 23 человека.

По своей церковной ориентации только Н. Д. Успенский, член Поместного Собора 1945 г. от мирян Ленинградской епархии, всегда оставался верным чадом Патриаршей Церкви. Прот. Н. Ломакин совершил в марте 1938 г. «тушинский перелет» в обновленчество. Став настоятелем одного из обновленческих соборов, он в мае объявил о том, что снимается с учета в качестве «служителя культа» и переходит на гражданскую службу. Других священников в соборе не было, новых двадцатка найти не смогла, и он был закрыт, а Ломакин меньше чем через четыре месяца вернулся к служению алтарю в лоне «матери-церкви». Остальные преподаватели были обновленцами с многолетним стажем, причем на закате обновленчества, в 1943 г., прот. П. Фруктовский успел удостоиться сана протопресвитера, а о. Сергей Румянцев даже стал епископом и создал епархиальное управление, секретарем которого назначил А. Ф. Шишкина. Духовно-педагогический стаж имел один о. В. Раевский: в 1913–1918 гг. он преподавал в Тихвинском духовном училище⁷.

В дни болезни митрополит принял заведующего учебной частью о. С. Румянцева и секретаря педагогического совета А. Ф. Шишкина. Они «сообщили о том хаосе, который оказался в результате всей хозяйственной и учебной „деятельности“ Ломакина». В результате владыка предложил о. Н. Ломакину представить финансовый отчет и назначил Ревизионную комиссию для неотложного его рассмотрения (см. Приложение №№ 5–7), и «дело начало выправляться» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*).

Впечатление, производимое о. Н. Ломакиным на митрополита, резко контрастировало с мнением, которое сложилось о нем в Ленинградском управлении НКГБ. В день открытия курсов, 22 ноября, это учреждение дало ему такую характеристику: «...хорошо образованный, культурный, развитой человек, умело ориентируется в обстановке, обладает хорошими ораторскими способностями. Считаю желательным его участие в процессе военных преступников в качестве свидетеля» [Шкаровский, 2005, 497]. К выступлению в Нюрнберге о. Николай готовился три месяца (показания там он давал 27 февраля 1946 г.) и, по словам митрополита, был «занят этим настолько, что забыл и о курсах» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*).

Для замещения Ломакина на посту ректора курсов митр. Григорий наметил кандидатуру магистра богословия (1915 г.) протоиерея Иоанна Богоявленского⁸, с которым познакомился в марте 1945 г. в Таллине во время командировки с целью ликвидации Эстонской схизмы. В Ленинграде же со степенью магистра богословия тогда был только сам владыка митрополит.

На сессии Св. Синода в конце декабря 1945 г. митрополит сделал доклад об открытии Богословско-пастырских курсов. Он подчеркнул, что вопрос о перечислении семинарского здания «в ведение епархиального Управления все еще ждет своего разрешения. Поэтому дальнейшее продолжение ремонта здания пока приостановлено, кроме помещения для церкви (в 3-м этаже), которое восстанавливается» (Григорий

⁷ Прот. П. Фруктовский и А. Ф. Шишкин были приняты из обновленчества вместе с общиной Спасо-Преображенского собора митрополитом Ленинградским и Новгородским Алексием в январе 1944 г. С. В. Румянцев принят через публичное покаяние 24 июля 1944 г. архиеп. Григорием как мирянин и в сентябре 1944 г. рукоположен им во священника [Шкаровский, 2005, 85–87]. В. В. Раевский, принесший покаяние в июне 1945 г., вернулся к священнослужению с гражданской службы (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 3 (2). Д. 254. Л. 12).

⁸ Иоанн Яковлевич Богоявленский (1879–1949; с 22 июня 1947 г. — епископ Таллинский и Эстонский Исидор). Окончил СПбДА в 1904 г. С 1905 г. служил священником (с 1913 г. — протоиерей) в С.-Петербургской (Петроградской) епархии, с 1919 г. — в Эстонии. Первый ректор Ленинградской духовной академии и семинарии (1946–1947) [Д. Н.Н., 2011].

Чуков: *Доклад патриарху, 12.45*). Мысль о назначении ректором прот. И. Богоявленского патриарх одобрил, но в то же время «надумал, что нам достаточно одного IV-го этажа!» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*) семинарского здания, тогда как его едва хватало для нужд первого класса, а курсы планировались трехлетними. В Совете по делам Русской Православной Церкви владыка беседовал с Г. Г. Карповым и его заместителем С. К. Бельшевым; вопрос о здании Богословско-пастырских курсов «Карпов просил отложить на месяц, когда он 1 февраля приедет в Ленинград и сам посмотрит все» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*).

На Святках, 12 января 1946 г., митрополит побывал на курсах с уполномоченным и в целом остался доволен увиденным, за исключением библиотеки: «В 1 час с уполномоченным побывали на курсах. Значительно улучшено положение, больше порядка (в отсутствие Ломакина...). В церкви застеклено, полы требуют ремонта — надо побелить храм (хотя бы алтарь) и поставить иконостас⁹. Столовая в полном порядке. В спальне — сгущенность; придется непременно разредить. Библиотека — в жалком состоянии. На полках очень мало книг (это на 40 тысяч!). Чувствуется мошенничество Ломакина с Раевским. По-видимому, обескуражен был жалким количеством библиотеки и Кушнарев. В 2 часа смотрели с курсами фильмы: „Поместный Собор“ и „Секретарь райкома“» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*).

Однако следующее его посещение, вечером 14 января, когда едва не сорвалось запланированное праздничное собрание, показало царившую на курсах расхлябанность:

«Предполагалась лекция о Боговоплощении Румянцева и пение Преображенского хора. Румянцев заболел, певчие не пришли. Шишкин не предупредил ни меня, ни о. П. Фруктовского. Духовенство не приглашено (почему?). Я приехал; никто не встретил даже на коридоре. Узнаю, что Фруктовского Шишкин только что просил „сказать что-либо“ о Рождестве Христовом. Тот сказал, молитву начальную и заключительную очень нестройно пропели курсанты (18 человек). Затем сам Шишкин сказал дополнительно слово об осуществлении идеалов Христа (братстве и любви) в Советском Союзе (как единственном). Закончил я на тему Обрезания Господня („верный в малом и во многом верен будет“ в приложении к слушателям как будущим пастырям). Кое-как вышли из положения. В помещении довольно тепло. Но нет глаза ни заведующего курсами, ни зав. учебной частью. Всё Шишкин... Ну, пока хоть это слава Богу! Непременно надо заменить Ломакина и влить новый элемент в состав преподавателей», — писал владыка (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*).

22 января в Ленинград приезжал митр. Николай (Ярушевич), которого владыка просил поддержать ходатайство о передаче всего здания семинарии для курсов (в ноябре 1945 г. Комитет электростанций отказал в этом), и тот обещал. Из беседы митрополит узнал и новый для себя факт, что в Московских духовных школах есть женщины-преподавательницы языков (Кушнарев говорил, что это запрещено).

25 января митрополит написал письмо в Таллин о. И. Богоявленскому с предложением занять место ректора на Богословских курсах в Ленинграде, а 2 февраля получил от него телеграмму-молнию о кончине архиепископа Эстонского и Таллинского Павла (Дмитровского). Совершить отпевание было поручено митр. Григорию.

22 февраля в дневнике митрополита снова появилась неутешительная запись о курсах:

«21 февраля был Славницкий (протоиерей Михаил Славнитский, в 1942–1947 гг. настоятель Никольской Большеохтинской церкви. — Л. А.-Ч., А. Г.). <...> Говорил, что прикомандированные к церкви курсанты очень плохо читают. <...> Общий отзыв о курсах пока весьма неважный. Румянцев болен — и не посещает, В. Раевский болен; Фруктовский — тоже, Шишкин — тоже, Ломакин уехал. Ученье — не движается. А сейчас Успенский сообщил, что никто из преподавателей еще не получал за уроки жалованья, а Ломакин и вообще не ставит, хотя я неоднократно напоминал, чтобы

⁹ Домовая семинарская церковь св. Иоанна Богослова была оборудована только осенью 1946 г. и освящена 8 октября [Берташ, Галкин, 2012, 56–57]. Учившиеся на курсах проходили богослужебную практику в храмах города, к которым их «прикомандировывали».

проводили журналом оплату. Вообще, надо скорее произвести смену административного состава» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*).

По вопросам подготовки слушателей к чтению за богослужением и оплаты труда администрации и преподавателям курсов митрополит издал соответствующие распоряжения (см. Приложения №№ 8, 9).

В конце февраля митрополит ездил в Москву на именины патриарха. За праздничным обедом «патриарх рассказал, что Ломакин даже не зашел к нему в Москве, будто бы торопясь, хотя пробыл 2 дня. Все заботился о бархатной рясе для Нюрнберга... Я заговорил о „деятельности“ Ломакина в Ленинграде; почва уже подготовлена к убранию его из Курсов и замещению о. Богоявленским», — писал владыка (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*).

От Карпова митрополит также получил санкцию на назначение ректором о. Богоявленского: «Все очень любезно, без возражений». Уполномоченный встретил эту весть «панически», но, узнав, что вопрос в Москве решен, переменил мнение и лишь попросил «написать ему об этом письмом¹⁰, чтобы на его основании он мог от Карпова получить прямое указание и таким образом провести в горсовете вопрос о переезде сюда Богоявленского...». Когда Кушнарев намекнул Ломакину о желательности сдать курсы, о. Николай «воскликнул: „Вот тебе раз! Значит, я опять без машины“... Только в этом весь его интерес курсами» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*).

В марте 1946 г. был поднят вопрос по освобождению и отсрочкам от призыва в армию слушателей Богословско-пастырских курсов (см. Приложение № 10). В итоге отсрочку/освобождение то вводили, то отменяли.

С 1 марта по 1 апреля 1946 г. на курсах проводился месячник сплошного опроса слушателей с целью проверки знаний и для проверки преподавателями своего труда [Румянцев, 1971, 27].

27 марта митрополит вновь встретился с уполномоченным: «порешили с ним массу дел, накопившихся за время его отъезда (с 12 марта)»; для восстановления разрушенного крыла здания семинарии тот обещал подыскать инженера, «которого пригласит как епархиального (на оклад 5000 рублей) и поручим [ему] ремонт под руководством ректора (нового)» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*).

2 апреля 1946 г. Синод, в соответствии с «Положением об управлении Русской Православной Церкви 1945 г.», в ходе разработки которого архиеп. Григорий среди других предложений внес параграф 22 об учреждении при Синоде отделов [Александрова-Чукова, 2021, 65], постановил организовать Учебный комитет, Отдел внешних церковных сношений и др. отделы. 3 апреля 1946 г. митр. Григорий составил «Положение» об Учебном комитете. 4 апреля Синод утвердил «Положения» отделов, а 5 апреля — их состав (архиеп. и секретарь). Митр. Григорий был утвержден председателем Учебного комитета и оставался им на протяжении 1946–1955 гг. [Александрова-Чукова, 2020, 309].

4 апреля митрополит побывал у Карпова, который сообщил, что «о здании семинарии — вопрос представлен в Совет министров» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*). Иначе, очевидно, ответа от Министерства обороны добиться было невозможно.

В Вербную субботу 13 апреля митрополит узнал отзыв Кушнарева о себе: «что я по старости делаю много непоправимых ошибок... Вероятно, ошибками он считает, что я без его ведома устроил перевод Богоявленского из Таллина, предполагая уволить Ломакина из курсов и от благочиния, может быть, поддерживаю Успенского и т. д. Интересно... Заодно и отзыв Румянцева обо мне, как „самом неудачном и нежелательном митрополите“. Все это одна „шайка“ — Кушнарев, Ломакин, Шишкин, Румянцев и Тарасов... Кругом всех опасайся!» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*).

Вечером 23 апреля, в Светлый вторник, на курсах состоялась встреча педагогического совета с городским духовенством и членами церковных советов. На ней выступили

¹⁰ Опубликовано: Григорий (Чуков), митр. Письмо А. И. Кушнареву от 4 марта 1946 г. (см.: [Шкаровский, 2015, 134–136]).



Митрополит Григорий в своем кабинете
в Свято-Духовском корпусе
Александр-Невской лавры. 1954 г.

с докладами зав. учебной частью о. С. Румянцев и секретарь педагогического совета А. Ф. Шишкин, а заведующий курсами о. Н. Ломакин рассказал о своей поездке в Нюрнберг [Румянцев, 1971, 27].

6 мая, в Москве, митрополит представил патриарху на утверждение кандидатуру протоиерея И. Богоявленского ректором Богословско-пастырских курсов с 1 июня 1946 г. (см. Приложения №№ 11, 12). В разговоре с С. К. Бельшевым поднимался вопрос о ремонте здания курсов, о приглашении епархиального архитектора, и о том же шла речь на встрече с уполномоченным 14 июня, который сказал, что «наведет справки...

и примет меры» (Григорий Чуков: *Тетрадь 41*). Относительно здания Карпов обещал выяснить вопрос «окончательно лично», когда 17 июля приедет в Ленинград.

20 июня 1946 г.¹¹ митр. Григорий писал: «Все эти дни составлял проект „Положения“ о дух[овных] академиях и дух[овных] семинариях с учебными планами. Вчера закончил и после обеда в Патриархии собрал Уч[ебный] к[омитет], который принял [эти документы]. Сегодня в заседании Синода я доложил свой проект и, с некоторыми добавлениями, он был целиком принят. Теперь твердая база положена в основание организации дух[овных] академий и дух[овных] семинарий» (Григорий Чуков: *Тетрадь 42*).

В конце июня 1946 г. митрополит вернулся из Москвы в Ленинград, где, к сожалению, его ждали «обычные дела и обычные дразги и сплетни. Ломакин усиленно старается подблизиваться под всех: наклеветал на (прот. Александра. — Л. А.-Ч., А. Г.) Медведского и Богоявленского, найдя в их проповедях что-то политически недопустимое; оказалось вздором... Сообщил в милицию, что в общежитии Курсов без прописки ночевал Заболотский¹², приехавший поступать на Курсы, и тот должен был немедленно уехать из Ленинграда... Тщательно старается последние дни своего „владычества“ отстранить Ректора от исполнения им своих обязанностей» (Григорий Чуков: *Тетрадь 42*).

3 июля на курсах состоялся годичный акт, на котором о. Н. Ломакин последний раз выступал как заведующий. Митрополит писал: «Акт прошел порядочно. Была тенденция снова устроить торжество с хором, певчими, с широтой затрат и т. п. Я приказал сделать все с полной скромностью... Отчет о. Румянцева об окончании года был удовлетворительным. Переведено в Семинарию 22 ч[еловека]. По отзыву о. Богоявленского, баллы несколько завышены... Ломакин в своей речи характеризовал педагогов, критикуя... Хотел было вызвать о. Богоявленского на отзыв о себе, но тот, вызванный говорить, сказал лишь о себе, что он вступает в должность по примеру Христа с уничтожения, намекая на то, что целый месяц его не подпускает Ломакин к работе... Сейчас я ожидаю переговоров с намеченными мною профессорами для Академии. <...> Предполагаю отстранить всех приходских священников от преподавания; сделать эту операцию желательно для пользы дела, но пока нет еще заявлений от профессоров, и я медлю» (Григорий Чуков: *Тетрадь 42*).

¹¹ 6 июня состоялось совещание патриарха и митрополитов Григория и Николая (Ярушевича) с Г. Г. Карповым, на котором он объявил о разрешении правительства на открытие трех духовных академий. Однако Академия в Киеве в те годы так и не была открыта (Григорий Чуков: *Тетрадь 42*).

¹² Николай Анатольевич Заболотский (1922–1999) — впоследствии магистр богословия (1969), профессор Ленинградской духовной академии.

На этом история Богословско-пастырских курсов в Ленинграде заканчивается и начинается история Духовных академии и семинарии, которые до кончины владыки 5 ноября 1955 г. находились под его непосредственным управлением. К заслуге курсов следует отнести тот факт, что 22 их слушателя (из 23) были переведены в 3-й класс духовной семинарии без экзаменов: они образовали костяк первого выпуска Ленинградской духовной семинарии 1948 г.

1 июля 1946 г. митрополит назначил временное правление семинарии на переходный период, до начала 1946/47 учебного года в составе ректора прот. И. Богоявленского, преподавателя о. С. Румянцева и представителя епархиального управления прот. П. Тарасова (см. Приложение № 13).

5 сентября 1946 г. владыка Григорий освободил от учебных занятий всех четверых преподавателей курсов в священном сане, как занятых работой на приходах. В тот же день он выразил протоиереям Н. Ломакину, П. Фруктовскому и священникам С. Румянцеву и В. Раевскому глубокую благодарность за труды в течение первого года существования Богословских курсов, когда требовалось много забот при организации нового дела [Румянцев, 1971, 27]. При всех их недостатках, эти отцы совершили настоящий прорыв. Н. Д. Успенский и А. Ф. Шишкин вошли в преподавательскую корпорацию Ленинградской духовной академии.

Митрополит также отмечал большую помощь А. И. Кушнарёва и его настойчивость в деле закрепления здания за епархией (Григорий Чуков: *Письмо патриарху, 11.12.1945*; см. Приложение № 14). В условиях «социалистического хозяйства» без постоянного участия представителя государства ни подготовка помещений к занятиям, ни обеспечение курсов необходимым инвентарем были бы невозможны. В то же время в дневнике есть запись о том, что поддержка уполномоченным о. Н. Ломакина «расценивается иными как намеренное разложение церкви» (Григорий Чуков: *Тетрадь 40*)...

В приезд патриарха и Г. Г. Карпова в Ленинград летом 1946 г., 22 июля состоялось «совещание о выборе здания (вопрос не решен)... Решили остановиться на здании б. Академии, если будет согласие из Москвы. Выяснится чрез недели две. Поэтому я остановил пока дальнейший ремонт; однако наметили... и продолжение его в здании семинарии, если придется остаться здесь» (Григорий Чуков: *Тетрадь 42*).

14 октября 1946 г. на торжественном акте открытия Ленинградской духовной академии митр. Григорий скажет: «Сейчас эти курсы в Москве и здесь, в Ленинграде, преобразованы в духовные семинарии, Богословский институт в Москве преобразован в духовную академию, а мы присутствуем сегодня на открытии духовной академии в Ленинграде. Это присвоение нашим духовным школам прежних наименований весьма знаменательно. Оно означает, что новая духовная школа пережила временную форму Пастырских курсов, идет к развитию в сторону семинарского и академического строя в его испытанных и наилучших свойствах, и что, имея в виду высшие интересы Церкви, она стремится к высотам прежней богословской образованности с желанием превзойти их в будущем» [Григорий Чуков, 1946, 10].

После открытия ЛДАиС, поскольку согласия на возвращение здания б. Санкт-Петербургской духовной академии Москва не дала, митрополит продолжил борьбу за предоставление духовным школам всего здания б. Санкт-Петербургской семинарии¹³. Восстановление разрушенного правого крыла было завершено в 1949 г.

¹³ 11 марта 1947 г. Кушнарёв сообщил митрополиту, что: «Ленжилуправление высказалось за передачу нам всего здания; Ленсовет тоже. Но дело д[олжно] решиться в Совете Министров. Представит в Москву»; 22 марта: «О здании семинарии — дело за Лазутиным (П. Г. Лазутин, председатель Ленгорисполкома в 1946–1949 гг. — Л. А.-Ч., А. Г.) здесь и за Карповым в Москве. Электроэнергия настроена против передачи нам здания. Придется вести борьбу в Москве, но жаль что Карпов еще болен», и 2 апреля: «С Лазутиным он беседовал. В отношении здания Академии он будет поддерживать наше ходатайство о предоставлении нам всего здания». 16 мая в Москве владыка долго беседовал с Карповым в том числе и о здании б. Санкт-Петербургской семинарии, и тот сказал, что «он проведет вопрос при личном докладе у Сталина

Дневники, письма патр. Алексею и многочисленные резолюции показывают, какое количество вопросов приходилось решать опытному организатору духовно-учебного дела владыке Григорию, чтобы возродить в середине 1940-х гг. богословское образование в Ленинграде и отстоять существование и развитие духовной школы в историческом здании Санкт-Петербургской семинарии. Более чем скромные Богословско-пастырские курсы, открытые в ноябре 1945 г., стали тем горчичным зерном (Мф 13:31–32), из которого выросли современные Санкт-Петербургские духовная академия и семинария.

ПРИЛОЖЕНИЯ¹⁴

№ 1

Резолюция архиепископа Псковского и Порховского Григория (Чукова), № 230.

15 мая 1945 г.

Ввиду предстоящего открытия в Ленинграде Богословских Курсов поручается прот. Н. И. Ломакину взять на себя ближайшую заботу и наблюдение за подготовкой всего необходимого для организации курсов — по ремонту и приспособлению здания для курсов, по приобретению инвентаря для учебных занятий и общежития, по составлению библиотеки. Общее руководство всей подготовкой к организации Богословских Курсов будет принадлежать Епархиальному Преосвященному, от которого прот. Ломакин и будет получать все нужные указания. За содействием в осуществлении всей материальной стороны дела о. Ломакин должен обращаться к Уполномоченному по делам Р. П.Ц. по Ленинградской области. В помощь о. Ломакину для различных поручений по исполнению данного задания откомандировываются состоящие при канцелярии Митрополита по регистрации свечных операций К. И. Андреев¹⁵.

Об изложенном Канцелярия сообщит по принадлежности.

Архив Санкт-Петербургской епархии (АСПБЕ). Ф. 1. Оп. 2. Д. 2. Л. 40 об.–41. Копия.

(вероятно, на этой неделе). 27-го он выезжает дня на 3-4 в Ленинград и обещал устроить мне потом прием у Лазутина» (Григорий Чуков: *Тетрадь* 42). По возвращении из поездки в Румынию, 26 июня того же 1947 г., митрополит писал, что Карпов «рассказал мне о своей поездке в Ленинград, о жалобе Ломакина, которого он „пожурил“... о беседе в горисполкоме по поводу зданий семинарии... достиг, что Министерство электростанций сняло здание со своих списков для передачи нам... Главное — вопрос о здании семинарии; ремонт идет хорошо» (Григорий Чуков: *Тетрадь* 43). Ожидая «передачи всего здания», владыка писал в дневнике 2 апреля 1948 г., что при формировании библиотеки ЛДА можно взять все передаваемые из Публичной библиотеки и Синодального архива книги, «перевезя их в здание Семинарии, где будет место при передаче всего здания» (Григорий Чуков: *Тетрадь* 46). 16 декабря 1949 г. владыка писал «Сегодня был у Карпова... Спрашивал... и об Академии» (Григорий Чуков: *Тетрадь* 49). В дневнике нет записей о том, что Карпов как-то обсудил этот вопрос со Сталиным, а также о том, что у митрополита была встреча с Лазутиным, который вскоре стал главным фигурантом т. н. «Ленинградского дела» и в 1950 г. был расстрелян. Обращаться в Ленгорисполком, очевидно, стало бесполезно. Кушнарев продолжал «проявлять настойчивость» и «поддерживать ходатайство» в деле закрепления всего здания за Духовными школами, до тех пор, пока 9 ноября 1953 г. не сообщил, что говорить «Об освобождении из Академии Ленэнерго возможно лишь в 1955 году, когда закончится их собственное строительство» (Григорий Чуков: *Тетрадь* 56). Когда в октябре 1955 г. владыка уезжал в свою последнюю командировку, общежитие «Ленэнерго» оставалось в здании, сохраняя за собой три этажа левого крыла. Все здание б. Санкт-Петербургской семинарии было возвращено Духовным школам только к 1000-летию Крещения Руси, в 1988 г.

¹⁴ В Приложениях №№ 1–13 все сокращения раскрыты.

¹⁵ Константин Иванович Андреев — на 1941 г. обновленец, председатель двадцатки Серафимовской кладбищенской церкви Ленинграда. Был принят с приходом в общение с Московской патриархией митр. Ленинградским Алексием (Симанским) в апреле 1942 г. (с декабря 1941 по весну 1942 г. церковь не действовала), остался председателем ее двадцатки [Шкаровский, 2005, 37, 66, 115, 116, 492]. К весне 1945 г. состоял при канцелярии митрополита Ленинградского.

Резолюция митрополита Григория, № 467.

20 октября 1945 г.

Прот. Н. Ломакину, Заведующему Богословско-Пастырскими Курсами в Ленинграде:

Ввиду приближающегося к окончанию ремонта части здания б. Духовной Семинарии, где предположено помещение для Богословско-Пастырских Курсов, предлагается Вам созвать всех преподавателей в качестве членов Испытательной Комиссии для проверки познаний лиц, подавших прошения о принятии их на Богословско-Пастырские Курсы, имея в виду, согласно приложенной справки об учебном плане, по которому ведется учебное дело в Московском Богословском Институте и Богословско-Пастырских Курсах, рассчитывая, что обучение на Богословско-Пастырских Курсах будет продолжаться 3 года (1 год — Духовное Училище и 2 и 3 г. — Богословско-Пастырские Курсы) и что в нынешнем году будет функционировать один первый курс (7 предметов 30 час. в неделю: по библейской истории — 6 час., катехизису — 6 час., Церковному Уставу — 6 ч., истории христианской Церкви — 2 ч., истории русской Церкви — 2 ч., церковнославянскому и русскому яз. — 4 ч. и церковному пению — 4 ч.).

Иметь суждение о назначении преподавателя церковнославянского и русского яз. (м. б., из числа намеченного состава ?), которому и поручить проводить испытания по этому предмету. Вместе с проверкой степени подготовленности поступающих к слушанию учебного курса, иметь в виду и вообще пригодность каждого из них к прохождению пастырского служения по окончании Богословско-Пастырских Курсов.

Прошения (35) прилагаются. Из 35 человек получили среднее образование — 24 человека, начальное — 11 человек. По возрасту — 18 человек (от 18 л. до 25 л.), от 30 л. до 60 л. — 17 человек.

АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2. Л. 63 об.—64. Копия.

Указ митрополита Григория, № 483.

3 ноября 1945 г.

Заведующему Богословско-Пастырскими курсами протоиерею Н. Ломакину.

Ввиду скорого предстоящего открытия Богословско-Пастырских курсов необходимо немедленно озаботиться приведением в полный порядок прежде всего общежития для слушателей.

Посему прошу неотложно сообщить мне — что и в каком количестве уже приобретено из инвентаря (спального, столового, кухонного и учебного), что еще предстоит приобрести, в каком количестве и, примерно, в какой стоимости, сколько человек, для какой специальности уже имеются для общежития слушателей и с каким <предложенным — ?> окладом. Сведения эти прошу доставить мне не позднее 8 числа ноября.

АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2. Л. 66—66 об. Копия.

Резолюция митрополита Григория, № 527.

5 декабря 1945 г.

Заведующему Богословско-Пастырскими курсами протоиерею Н. Ломакину.

Прошу представить мне Журнал заседания Совета Курсов с докладом Испытательной Комиссии (предполагалось из всего состава преподавателей) о приемных испытаниях слушателей, поступавших на Курсы, с указанием: а) списка всех экзаменовавшихся, б) их успехов по оценке Комиссии, в) всех принятых, г) всех тех, кому отказано в приеме и по каким причинам.

Удивляюсь, что до сих пор мне не представлено никаких сведений подробных о приемных испытаниях.

АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2. Л. 70 об.—71. Копия.

Указ архиепископа Григория, № 503.

6 декабря 1945 г.

От начала ремонта здания б. Духовной Семинарии для подготовки помещения Богословско-Пастырских Курсов до настоящего времени (5 дек. 45 г.) мне не представлялось о. прот. Н. Ломакиным никаких официальных письменных сообщений (кроме предварительной суммарной сметы архитектора Пашенко¹⁶), как о произведенном ремонте, так и о произведенных расходах.

По сообщению Секретаря моей Канцелярии эти расходы простираются из епархиальных сумм до сотен тысяч рублей и не всегда оправдываются правильно оформленными счетами, которые бухгалтерия затрудняется принять. Поступают заявления от прораба о дальнейшем ремонте и от заведующего хозяйством о новых расходах для пополнения хозяйства Курсов — опять-таки без предварительного представления их проекта, несмотря на мои неоднократные указания о прот. Ломакину как Заведующему Курсами о таких предварительных рапортах. Такое ведение дела строительства и курсового хозяйства в дальнейшем нахожу совершенно недопустимым и предлагаю:

1) прот. Н. Ломакину, как Заведующему ремонтом б. здания семинарии, представить отчет как о произведенном ремонте, так и о произведенных на него расходах с оправдательными документами, 2) ему же, как Заведующему Богословско-Пастырскими курсами, представить подробный отчет о приобретении для Курсов инвентаря и его стоимости, как и о других хозяйственных расходах по Курсам с оправдательными документами. 3) Все, что предлагается прот. Ломакину, представить не позже 15 дек. в назначенную мною ревизионную Комиссию из следующих лиц: прот. Вл. Румянцева¹⁷ (председатель), прот. А. Мошинского и А. Ф. Шишкина (члены). 4) Комиссии поручается неотложное рассмотрение представленных прот. Ломакиным отчетов с документами и представление своего заключения по ним к 21 дек. с/г (до моего отъезда на сессию Свящ. Синода, где я должен делать отчет по этому вопросу), после чего должно быть ясно для меня: о продолжении ремонта здания (в связи с его передачей в Епархиальное ведомство), а для Совета Богословско-Пастырских Курсов: о положении хозяйства курсов в целях дальнейших соображений и деятельности как по устройству здания, так и по упорядочению хозяйственной стороны на Богословско-Пастырских Курсах.

АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2. Л. 68–69. Копия.

№ 6

Резолюция митрополита Григория, № 525.

8 декабря 1945 г.

Секретарю Совета Богословско-Пастырских Курсов преподавателю А. Ф. Шишкину поручается организация хозяйства Курсов, для чего предлагается Канцелярии Митрополита выдать ему аванс в 10.000 руб. (из предположенных по «Журналу Совета» № 1 — 50.000 р.) с выдачей последующих авансов по представлении отчетности в израсходовании предыдущего.

АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2. Л. 70 об. Копия.

№ 7

Резолюция митрополита Григория, № 526.

9 декабря 1945 г.

В Комиссию по обследованию отчетности прот. Н. Ломакина по ремонту здания для Богословско-Пастырских Курсов и по заготовлению инвентаря для них, вместо

¹⁶ Федор Николаевич Пашенко (1907–1980), архитектор. Работал в Ленинграде, с 1947 г. — в Киеве, с середины 1950-х гг. — в Москве.

¹⁷ Владимир Александрович Румянцев — протоиерей, настоятель Николо-Богоявленского, а с 10 декабря 1945 г. — Князь-Владимирского собора, отец свящ. Сергия Румянцева.

А. Ф. Шишкина 3-м членом назначается председатель Ревизионной Комиссии Спасо-Преображенского собора — Н. А. Левин.

АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2. Л. 70 об. Копия.

№ 8

Указ митрополита Григория.

20 февраля 1946 г.

Заведующему учебной частью Богословско-Пастырских Курсов.

За отъездом прот. Ломакина преподавание Катихизиса остановилось. Предлагаю поручить это прот. Фруктовскому.

Среди назначенных для практического ознакомления с церковными службами по Ленинградским церквам слушателей Богословско-Пастырских Курсов многие очень плохо читают по-славянски. Предлагаю обратить на знакомство с церковно-славянским языком особенное внимание и ни в коем случае не поручать чтения в церкви слушателям Курсов без предварительного их прослушивания преподавателем церковно-славянского языка.

АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1. Л. 5–5 об. Автограф митрополита Григория. [Копия (не совсем точная) — АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2. Л. 83 об., № 59].

№ 9

Резолюция митрополита Григория, № 66.

4 марта 1946 г.

Совету Ленинградских Богословско-Пастырских Курсов:

В представлявшихся мне на утверждение журналах Совета Богословско-Пастырских Курсов я не видел, чтобы за все это время существования Курсов (с 22 ноября 45 г.) производилась оплата администрации и преподавателям Курсов за чтение лекций. Предлагаю выяснить этот вопрос и, если это действительно так, то неотложно провести журналом и произвести соответствующую оплату за все время, применительно окладам Московских Богословско-Пастырских Курсов.

АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2. Л. 84 об. Копия.

№ 10

Указ митрополита Григория, № 104.

28 марта 1946 г.

Заведующему Богословско-Пастырскими Курсами.

Предлагается Вам представить Уполномоченному по делам РПЦ по Ленинграду список слушателей Курсов, которым необходимо испросить отсрочку по отбыванию воинской обязанности (форму получить у Уполномоченного).

АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2. Л. 89 об.—90. Копия.

№ 11

Резолюция митрополита Григория, № 147.

10 мая 1946 г.

В связи с переходом Богословско-Пастырских Курсов в Ленинграде с началом следующего учебного года на полный семинарский курс и с дальнейшим развитием их в высшее учебное заведение представляется необходимым иметь во главе Богословско-Пастырских Курсов лицо с ученой степенью не ниже магистра богословия и свободного от посторонних обязанностей. Ввиду этого с 1^{го} июня с/г заведующий ныне Богословско-Пастырскими Курсами прот. Н. Ломакин освобождается от заведывания Курсами, на какую должность в звании Ректора Курсов резолюцией Святейшего Патриарха с 1 июня с/г назначен магистр богословия прот. Симеоновской церкви г. Таллина Иоанн Богоявленский с переходом его на службу в Ленинград.

Канцелярия уведомит об этом к исполнению — Совет Курсов, прот. Н. Ломакина и прот. И. Богоявленского и к сведению Уполномоченного по Ленинграду,

с предложением Совету Курсов озаботиться к 1/VI-46 подготовкой помещения в здании Курсов для новоназначенного Ректора с передачей ему дел от бывшего Заведующего Курсами. Преподавание своего предмета (катехизис) и испытание по нему должен довести до конца учебного года прот. Ломакин.

АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2. Л. 93 об.-94. Копия.

№ 12

Резолюция митрополита Григория, № 150.

10 мая 1946 г.

Совету Богословско-Пастырских Курсов

Предлагаю установить оклад вознаграждения Ректору Богословско-Пастырских Курсов с 1/VI-46 г. по 4000 (четыре тысячи) руб. в месяц.

АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2. Л. 94. Копия.

№ 13

Резолюция митрополита Григория, № 246

1 июля 1946 г.

Ввиду ликвидации Богословско-Пастырских Курсов в Ленинграде, как таковых, и преобразования их в Духовную Семинарию, впредь до сорганизования Правления Духовной Семинарии на основании вновь составленного «Положения», для наблюдения за ходом хозяйственной жизни и ремонта здания семинарии назначается временное Правление семинарии в составе Ректора Семинарии протоиерея И. Богоявленского, как председателя, и членов — свящ. С. Румянцева, как преподавателя, и прот. П. Тарасова, как представителя от Епархиального Управления. Канцелярия сообщит об этом Ректору Семинарии и прочим упомянутым лицам.

АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2. Л. 105. Копия.

№ 14

Письмо патриарху Алексию (Симанскому)

Ваше Святейшество, Святейший и дорогой Владыка!

11 декабря 1945 г.

Пользуясь поездкой в Москву А. И. Кушнарера, спешу доложить Вам о положении у нас дел по Б[огословско-] П[астырским] Курсам. Открыли мы их довольно торжественно 22 н[оя]б[ря] (я не присутствовал по болезни, но моя речь была там зачитана о. П. Тарасовым). Но дальше — дело, по словам одного из состава преподавателей, «хуже не может быть»... Занятия начались. Своими резолюциями я направляю дело, указав Совету порядок и ведение дела — педагогического и хозяйственного. Но главы у нас нет, и едва ли она будет... Выдвинутый обстоятельствами дела и по необходимости назначенный о. Ломакин после молебна пред началом учения больше на курсах не бывал, передав по телефону «всю власть» (но не указания о порядке дела) своему помощнику о. С. В. Румянцеву, и уехал — по докладу мне — в Новгород и Псков для собирания сведений о зверствах немцев для Нюрнбургского процесса, а в действительности, как мне передали — в Москву, и будто бы в Нюрнберг. По своему обычаю, мне он ничего не доложил, и разрешения на это не спросил. В этом отношении он верен себе. Сейчас вернулся, впрочем.

Так же действовал он и в процессе всего хода ремонта здания и «подготовки» к открытию Курсов (слово «подготовка» беру в кавычки, потому что, в сущности, «подготовка» была только к молебну (о чем я сам ему написал) и «чаепитию», да и то — для гостей, а к слушателям он даже не зашел в столовую... По хозяйству оказалось, что в общежитии не было ни посуды для питья и еды, ни дров для отопления, ни полотенец для утирания... Вторые рамы не остеклены и не вставлены, водопровод и канализация в опасности замерзнуть. Завхоз подобран, как и прораб для ремонта, из людей, которые широко расходуют деньги, не отчитываясь (вполне) в израсходованном, а о. Заведующий только подписывает счета «к уплате», не думая о проверке

стоимости и целесообразности расхода и, сколько я ни предлагал, — не обращаясь ко мне с предварительными рапортами о необходимости той или иной суммы на определенный расход. В конце концов, я должен был запретить секретарю канцелярии выдавать авансы, в которых не отчитывались прораб и завхоз. В итоге, по 6 декабря выдано было уже 787.867 р., из которых 180.553 р. еще не оправданы документами, а денег требуют еще и еще. Все подробности сообщу по приезду на сессию. Сейчас ориентируюсь исключительно на Совет Курсов, которому поручено «оскудевающее восполнить»... В отсутствие о. Ломакина, как Заведующего, я уже предложил Совету Курсов, по обсуждению нужд, выходить ко мне с журналами постановлений для испрошения кредита.

О. Ломакин, как видно, не знает элементарных вещей в смысле ведения учебно-хозяйственного дела; инициативы никакой; указания исполняются своеобразно... Например, мною поручено произвести испытания поступающим комиссией в составе всей корпорации (6 чел.). В действительности произвели двое — о. Ломакин и Раевский. Никакого акта об испытаниях не составлено. Из 38 чел. (из которых 23 чел. было с образованием средним), принято 18 чел., остальным отказано. Причины отказа неизвестны. Мне представлен только список принятых, из которых часть — едва с начальным образованием... Я уже предложил Совету выяснить этот вопрос сейчас.

Вообще я нахожу, что о. Ломакин совершенно не способен к занятию должности Заведующего и должен быть уволен. Я думаю, что в Священном Синоде необходимо провести общее постановление о том, что ректоры семинарий (а м. б. и инспекторы) д[олжны] б[ыть] непременно утверждаемы Вашим Святейшеством (как и прежде это было), а не местным архиереем. Тогда такие персонажи, как о. Ломакин, не смогут пройти на эти должности, ко вреду для дела. А Синод укажет достойнейших из представленных архиереем или из посторонних, которых можно перевести из других мест.

Здание б. дух[овной] семинарии все еще не оформлено в смысле закрепления за нами, о чем беспокоюсь. А. И. Кушнарев принимает к этому все меры, как и вообще — все, что сделано в смысле ремонта в здании, это в сильнейшей степени — дело руководства и настойчивости Александра Ивановича. Без него я не представляю, что бы вышло при таком «помощнике», как о. Ломакин.

Простите за печальные сообщения нынешнего письма. На днях здесь предполагается большая перемена в составе священнослужителей почти всех храмов. Сiju сейчас над этим. Здоровье восстановилось настолько, что в воскресенье, 9-го я уже служил литургию. 23-го предполагаю выехать на сессию и 24-го быть у Вас.

Черновик. Рукопись. Архив митрополита Григория.

Источники и литература

Источники

1. АСПБЕ — Архив С.-Петербургской епархии. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2. Л. 49 об.—50, 63—63 об.; Оп. 3 (2). Д. 254. Л. 12; Оп. 9. Д. 1. Л. 35; Оп. 26 (3). Д. 4. Л. 364; Оп. 26 (5). Д. 1. Л. 16—22.
2. Григорий Чуков: *Тетрадь 39 — Григорий (Чуков), архиеп.* Дневник. Тетрадь 39. Фрагмент. Рукопись // Архив Историко-богословское наследие митрополита Григория (Чукова). © Л. К. Александрова. СПб., 2021 (далее — Архив митрополита Григория).
3. Григорий Чуков: *Тетрадь 40 — Григорий (Чуков), архиеп.* Дневник. Тетрадь 40. Фрагмент. Рукопись // Архив митрополита Григория.
4. Григорий Чуков: *Тетрадь 41 — Григорий (Чуков), митр.* Дневник. Тетрадь 41. Фрагмент. Рукопись // Архив митрополита Григория.
5. Григорий Чуков: *Тетрадь 42 — Григорий (Чуков), митр.* Дневник. Тетрадь 42. Фрагмент. Рукопись // Архив митрополита Григория.

6. Григорий Чуков: *Тетрадь 43 — Григорий (Чуков), митр.* Дневник. Тетрадь 43. Фрагмент. Рукопись // Архив митрополита Григория.
7. Григорий Чуков: *Тетрадь 46 — Григорий (Чуков), митр.* Дневник. Тетрадь 46. Фрагмент. Рукопись // Архив митрополита Григория.
8. Григорий Чуков: *Тетрадь 49 — Григорий (Чуков), митр.* Дневник. Тетрадь 49. Фрагмент. Рукопись // Архив митрополита Григория.
9. Григорий Чуков: *Тетрадь 56 — Григорий (Чуков), митр.* Дневник. Тетрадь 56. Фрагмент. Рукопись // Архив митрополита Григория.
10. Григорий Чуков: *Доклад патриарху, 15.05.1945 — Григорий (Чуков), архиеп.* Доклад патриарху от 15 мая 1945. Черновик. Фрагменты. Рукопись // Архив митрополита Григория.
11. Григорий Чуков: *Доклад патриарху, 12.45 — Григорий (Чуков), архиеп.* Доклад патриарху, декабрь 1945. Черновик. Фрагменты. Рукопись // Архив митрополита Григория.
12. Григорий Чуков: *Письмо патриарху, 1.08.1945 — Григорий (Чуков), архиеп.* Письмо патриарху от 1 августа 1945. Черновик. Фрагмент. Рукопись // Архив митрополита Григория.
13. Григорий Чуков: *Письмо патриарху, 4.09.1945 — Григорий (Чуков), архиеп.* Письмо патриарху от 4 сентября 1945. Черновик. Фрагмент. Рукопись // Архив митрополита Григория.
14. Григорий Чуков: *Письмо патриарху, 20.09.1945 — Григорий (Чуков), митр.* Письмо патриарху от 20 сентября 1945. Черновик. Фрагмент. Рукопись // Архив митрополита Григория.
15. Григорий Чуков: *Письмо патриарху, 25.09.1945 — Григорий (Чуков), митр.* Письмо патриарху от 25 сентября 1945. Черновик. Фрагмент. Рукопись // Архив митрополита Григория.
16. Григорий Чуков: *Письмо патриарху, 11.12.1945 — Григорий (Чуков), митр.* Письмо патриарху от 11 декабря 1945. Рукопись // Архив митрополита Григория.
17. Григорий Чуков: *Слова — Григорий (Чуков), митр.* Приветствие при открытии Богословско-пастырских курсов в Ленинграде, 22 ноября 1945 г. // Избранные слова, речи и статьи: Сб. Л., 1954. Машинопись // Архив митрополита Григория.

Литература

18. Александрова-Чукова (2006а) — *Александрова-Чукова Л. К.* Григорий (Чуков) // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XII. С. 592–598.
19. Александрова-Чукова (2006б) — *Александрова-Чукова Л. К.* Митрополит Григорий (Чуков): служение и труды. К 50-летию преставления // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. СПб., 2006. Вып. 34. С. 17–131.
20. Александрова-Чукова (2020) — *Александрова-Чукова Л. К.* Богословский институт в Петрограде (1920–1923) как первый этап на пути восстановления духовных школ в виде академий и семинарий // Вестник церковной истории. 2020. № 3–4 (59–60). С. 251–330.
21. Александрова-Чукова (2021) — *Александрова-Чукова Л. К.* Архиерейский Собор 21–23 ноября 1944 года, его цели и задачи: свидетельства участника — архиепископа Григория (Чукова) // Церковь. Богословие. История. 2021. № 2. С. 49–67.
22. Берташ, Галкин (2012) — *Берташ А., прот., Галкин А.* Семинарский храм Санкт-Петербургской Духовной академии. СПб.: Изд-во Зимина, НП-Принт, 2012. 144 с.
23. Григорий (1943) — *Григорий (Чуков), архиеп.* Учреждение духовно-учебных заведений // Журнал Московской Патриархии. 1943. № 3. С. 22–24.
24. Григорий (1946) — *Григорий (Чуков), митр.* Речь на открытии Ленинградской духовной академии и семинарии. Торжество открытия Ленинградской духовной академии и семинарии // Журнал Московской Патриархии. 1946. № 10. С. 9–10.
25. Д.Н.Н. (2011) — *Д.Н.Н.* Исидор (Богоявленский) // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. XXVII. С. 185–188.
26. Открытие (1944) — Открытие Православно-Богословского института и Богословско-пастырских курсов в Москве // Журнал Московской Патриархии. 1944. № 7. С. 10–18.
27. Письма (2009) — Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР / Под ред.

Н. А. Кривовой; отв. сост. Ю. Г. Орлова; сост. О. В. Лавинская, К. Г. Ляшенко. Т. 1: 1945–1953 гг. М., 2009.

28. Румянцев (1971) — *Румянцев С., прот.* [Воспоминания о жизни Богословско-пастырских курсов] // Журнал Московской Патриархии. 1971. № 12. С. 26–27.

29. Шишкин (1946) — *Шишкин А.* Открытие Богословско-пастырских курсов в Ленинграде // Журнал Московской Патриархии. 1946. № 1. С. 41–44.

30. Шкаровский (2005) — *Шкаровский М. В.* Церковь зовет к защите Родины. Религиозная жизнь Ленинграда и Северо-Запада в годы Великой Отечественной войны. СПб.: Сатисъ, 2005. 622 с.

31. Шкаровский (2015) — *Шкаровский М. В.* Создание и деятельность Ленинградских Богословско-пастырских курсов в 1944–1945 гг. // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История РПЦ. 2015. Вып. 2. С. 121–139.

Протоиерей Константин Костромин

Правовые аспекты создания Богословского института в Петрограде

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_90

Аннотация: Революционные события 1917 г. поставили вопрос о формах существования духовного образования в России, а первые законодательные инициативы большевистской власти обозначили как конфронтацию по отношению к Церкви, так и изменения в образовательной политике. Несмотря на непринятие такой политики в целом и законодательных актов в частности со стороны высшей церковной власти, закрытие Петроградской духовной академии заставило церковное сообщество столицы искать новые формы духовного образования, которые можно было бы воплотить при новом режиме. Статья посвящена анализу Положения о богословском институте в Петрограде, утвержденного Св. Патриархом Тихоном в 1920 г., в контексте формирования советского законодательства, касавшегося вопросов жизни Церкви и функционирования высшего образования. Попутно был проведен и сравнительный анализ Положения с Уставом духовных академий 1884 г., действовавшим до конца 1917 г., чтобы выяснить, какие традиции духовного образования пытались сохранить создатели Богословского института и какие традиции им удалось отстоять. Автор пришел к выводу, что составители Положения постарались максимально учесть пожелания советской власти, чтобы облегчить регистрацию института в Народном комиссариате просвещения, но при этом максимально использовали все лазейки законодательства, чтобы сохранить часть традиций дореволюционного богословского образования.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, духовное образование, советская власть, законодательство, Петроградский богословский институт.

Об авторе: **Протоиерей Константин Александрович Костромин**

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

E-mail: k.a.kostromin@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8511-3431>

Ссылка на статью: Костромин К., прот. Правовые аспекты создания Богословского института в Петрограде // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 90–106.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Archpriest Konstantin Kostromin

**The Legal Aspects of the Creation the Theological Institute
in Petrograd**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_90

Abstract: The revolutionary events of 1917 raised the question of the forms of existence of theological education in Russia, and the first legislative initiatives of the Bolshevik government indicated both confrontation with the Church and changes in educational policy. Despite the rejection of such a policy in general and legislative acts in particular on the part of the highest church authorities, the closure of the Petrograd Theological Academy forced the church community of the capital to look for new forms of theological education that could be implemented under the new regime. The article is devoted to the analysis of the Statute of the Theological Institute in Petrograd, approved by Patriarch St. Tikhon in 1920, in the context of the formation of Soviet legislation concerning the life of the Church and the functioning of higher education. Along the way, a comparative analysis of the Regulations with the Charter of theological academies of 1884, which was in force until the end of 1917, was carried out in order to find out which traditions of theological education the founders of the Theological Institute tried to preserve, and which traditions they managed to defend. The author came to the conclusion that the drafters of the Regulations tried to take into account the wishes of the Soviet authorities as much as possible in order to facilitate the registration of the institute in the People's Commissariat of Education, but at the same time they made the most of all the loopholes in the legislation in order to preserve part of the traditions of pre-revolutionary theological education.

Keywords: History of the Russian Orthodox Church, Theological Education, Soviet authorities, Legislation, Petrograd Theological Institute.

About the author: **Archpriest Konstantin Alexandrovich Kostromin**

PhD in history, PhD in Theology, Associate Professor, Vice-Rector for Research of the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: k.a.kostromin@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8511-3431>

Article link: Kostromin K., archpriest. The Legal Aspects of the Creation the Theological Institute in Petrograd. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 90–106.

Противостояние духовного образования и российского социализма, представленного на политической арене меньшевистской и большевистской «социал-демократическими» партиями, социалистами-революционерами и «трудовиками», началось задолго до революционных событий 1917 г. Церковь, почувствовав опасность, исходящую от социалистического направления политической мысли, успела подвергнуть его программу анализу и критике, которая была реализована в форме семинарского курса «Обличения основ социализма» [Фирсов, 2007, 200–215]. Таким образом, быстрое закрытие духовных школ в случае прихода к власти одной из социалистических группировок было предрешено не столько собственными взглядами большевиков и иных близких к ним политических сил, сколько начавшейся борьбой Церкви с ними, в которой ключевая роль была отведена духовным школам.

Революционные события 1917 г. пришлось на конец 1916/1917 учебного года, летние каникулы и начало 1917/1918 учебного года. Отречение императора и фактическая смена государственного строя заставила духовные академии готовиться к неизбежным изменениям в их жизни, прежде всего связанным с либерализацией идеи «свободы совести» и надеждами на расширение научной деятельности. Специальный съезд рассматривал перспективу смены устава академий и существенное перестроение учебной программы, которые сделали бы духовную академию более похожей на университет — то, о чем мечтали еще в XIX в. [Карпук, Бабак, 2018, 125; Сухова, 2006, 158–159, 210–216, 514]. Перспектива казалась впечатляющей, однако осуществить ее помешал октябрьский переворот. Судя по планам реформы, она должна была сблизить духовные академии и университеты, причем этому, очевидно, должна была способствовать и нормативная база. С учетом изменений в жизни страны подобные изменения предусматривались и в университетской среде.

В перспективе, видимо, было не миновать пересмотра законодательной базы, доставшейся от дореволюционной эпохи, в отношении высшего образования, и, с учетом наметившихся в духовных академиях перемен, нормативные документы Синода должны были также создаваться с учетом менявшейся законодательной базы светского образования. Такое неустойчивое положение, обозначившееся с марта 1917 г., сделало систему духовного образования уязвимой, в контексте еще и острого политического противостояния и фактического двоевластия в столице. Участие временного правительства в подготовке Поместного Собора давало надежду на то, что будущая политическая элита страны позволит системе духовного образования сохраниться на началах, которые будут определены Церковью самостоятельно, хотя тревожные предпосылки секуляризации образования волновали церковное сообщество [Фирсов, 2002, 519–521, Шкаровский, 2015, 198–199].

Переворот 25 октября обострил ситуацию, предопределив новые повороты в жизни духовных школ и сделав неясной перспективу их преобразований. «Перед Академией категорически поставлен вопрос о дальнейшем ее существовании, или, по крайней мере, о формах этого существования, и в этом своем тяжелом положении, когда роковой вопрос стоит еще открытым, Академия вынуждена обосновывать даже право на свое существование...» — писали авторы проекта отчета о деятельности Петроградской духовной академии за 1917 г. [Карпук, Бабак, 2018, 126]. Уже было очевидно, что Духовную академию ждут куда более кардинальные перемены, чем даже те, которые были предусмотрены на съезде делегатов духовных академий в мае 1917 г.

Первые предпосылки существенных изменений начались с появлением первых законодательных актов советской власти в отношении образования и Церкви. 11 декабря 1917 г., больше чем за месяц до разработки и издания декрета об отделении Церкви от государства и школы от Церкви, все учебные заведения духовного ведомства, а затем и остальные государственные и негосударственные учебные заведения

страны, в том числе придворно-духовные¹, ведомственные², общественные и частные (кроме специальных учебных заведений для взрослых, преследовавших «исключительно технические цели»)³, перешли в подчинение еще не созданному Народному комиссариату просвещения, а точнее — Государственному комитету по народному образованию (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 129) [Андреев, 2019, 159–160; Соколов, 2015, 506–511]. Фактически это распоряжение означало отстранение Церкви от управления собственными учебными заведениями. В нем доводилась до логического завершения реализация распоряжения еще Временного правительства от 20 июня 1917 г. [Фирсов, 2002, 521]. Окончательный запрет на религиозное образование, правда, прописанный слишком схематично, чтобы не создать лазеек, был реализован в декрете «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», обнародованном 23 января 1918 г. (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 286–287). Хотя в годы Гражданской войны на территориях, которые не подчинились большевикам, было возможно вернуть духовные школы к жизни, в столице — Петрограде — никаких надежд обойти указанные правовые акты не было. Поскольку, согласно декрету, «все церковные и религиозные общества подчиняются общим положениям о частных обществах и союзах и не пользуются никакими преимуществами и субсидиями ни от государства, ни от его местных автономных и самоуправляющихся установлений» (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 286–287), а согласно постановлению от 11 декабря 1917 и 14 января 1918 г. духовные учебные заведения перешли в ведение Наркомпроса «со штатами, ассигновками, движимыми и недвижимыми имуществами... капиталами и ценными бумагами» (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 129), их функционирование оказалось невозможным [Шкаровский, 2015, 197–219]. Попытки игнорировать эти постановления (а заседавшие в Москве члены Поместного Собора, видимо, не вполне отдавали себе отчет в том, насколько серьезно была настроена советская власть в Петрограде⁴) или обойти (путем присоединения Петроградской духовной академии к университету на правах факультета) были обречены [Шкаровский, 2015, 206–216; Сорокин, 2005, 169–170]. Сам университет в последние два месяца 1917 и первый месяц 1918 г. пытался игнорировать власть большевиков, однако отсутствие связи с Совнаркомом и, следовательно, финансирования привело к вынужденному решению проблемы: после разгона Учредительного собрания, при всем нежелании иметь дело с большевиками, университету пришлось начать отношения с советским правительством [Кривоноженко, 2011, 260–263].

Однако постановления декабря-февраля не предусматривали национализацию негосударственных (частных) учебных заведений (это было сделано только

¹ Постановление Наркомата имуществ Республики от 14 января 1918 г. (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 386–387).

² Последние, согласно постановлению Наркомата просвещения от 23 (10) февраля 1918 г., перешли в ведение комиссариата «со всеми помещениями, имуществом и капиталами» (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 386).

³ Декрет СНК от 5 июня 1918 г. (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 538).

⁴ Обсуждение весной и летом 1918 г. на Поместном Соборе нового Устава Духовных академий, работа студентов и переработка учебных программ представляются совершенно оторванными от реальности. Участники дискуссии даже не пытались учесть происходившие в стране в целом и в образовании в частности изменения, проводившиеся советской властью (см.: [Сухова, 2007а; 2007б]). В итоге их материалы не могли быть востребованы при создании Богословского института в Петрограде. Впрочем, члены Собора заняли несколько противоречивую позицию по вопросу признания правовых последствий законотворчества новой власти: с одной стороны, С. Н. Булгаков на Соборе заявил о невозможности полного отделения Церкви от государства вплоть до удаления «Церкви куда-то в пространство, вне истории и вне жизни», а с другой, было принято постановление, согласно которому приведение в жизнь декрета об отделении Церкви от государства чревато карами «вплоть до отлучения от Церкви» [Кашеваров, 2019, 181, 185]. Создание Положения об институте с учетом последствий действия этого декрета теоретически подводило его авторов под прещения со стороны высшей церковной власти.

в июньском декрете). Кроме того, п. 9 декрета об отделении Церкви от государства гласил, что «преподавание религиозных вероучений во всех... учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, не допускается» (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 286–287). Следовательно, теоретически, в соответствии с новым законодательством, можно было создать частное учебное заведение, в котором не преподавались бы общеобразовательные предметы и которое при этом было бы религиозным. Однако возможность создания такого учебного заведения или запрет на него, а также прояснение вопроса о его «церковности» оставались неясными.

Ситуация была прояснена после издания 24 августа 1918 г., в канун нового учебного года, постановления Народного комиссариата юстиции «О порядке проведения в жизнь декрета „Об отделении церкви от государства и школы от церкви“ (Инструкция)». Ввиду его важности приведем основные его положения с комментарием (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 849–858).

«1. в) все общества, которые ограничивают круг своих сочленов исключительно лицами одного вероисповедания и, хотя бы под видом благотворительных, просветительных или иных целей, преследуют цели оказания непосредственной помощи и поддержки какому бы то ни было религиозному культу (в виде содержания служителей культа, каких-либо учреждений и т. п.)».

«3. Благотворительные, просветительные и иные им подобные общества, указанные в п. „в“ ст. 1, а равно те из них, которые хотя и не скрывают своих религиозных целей под видом благотворительности или просвещения и т. п., но расходуют денежные средства на религиозные цели, подлежат закрытию, причем имущество их передается Советами Рабочих и Крестьянских Депутатов в соответствующие Комиссариаты или Отделы». — Речь шла об уточнении понятия «религиозного сообщества», чтобы не допустить, с одной стороны, того, чтобы Церковь смогла заниматься образовательно-просветительской деятельностью, а с другой, того, чтобы Церковь могла «спрятаться» за осуществление такой деятельности.

«33. Ввиду отделения школы от церкви преподавание каких бы то ни было религиозных вероучений ни в коем случае не может быть допущено в государственных, общественных и частных учебных заведениях, за исключением специальных богословских». — Именно этот пункт по-настоящему отделял школу от Церкви, оформляя отмеченную выше лауну в новый подвид — «специальных богословских» учебных заведений. Учитывая п. 3, эти учебные заведения должны были быть оторваны от храмов и богослужбной деятельности.

«35. Здания духовных учебных заведений всех вероисповеданий, а также церковно-приходских школ, как народное достояние, переходят в распоряжение местных Советов Рабочих и Крестьянских Депутатов или Народного Комиссариата Просвещения.

Примечание. В арендное или иное пользование эти здания могут быть Советами Рабочих и Крестьянских депутатов предоставлены для специальных учебных заведений всех вероисповеданий лишь на общих для всех граждан основаниях и с ведома Народного Комиссариата Просвещения». — В этом пункте более определенно обговаривался вопрос о неизбежности демонтажа старой, дореволюционной системы духовного образования, чтобы затруднить создание новой системы или даже создать на базе бывшей духовной академии новое учебное заведение, ведь местный Совет едва ли согласился бы отдать под специальный богословский институт здание бывшей духовной академии. Речь могла идти, скорее, о долгосрочной аренде у государства (после национализации церковного имущества) своего же помещения, но более скромного по размерам. Оставался неразрешенным только один вопрос: имело ли право «специальное богословское» учебное заведение пользоваться правом юридического лица, коль скоро оно не могло быть сведено к понятию «религиозного общества».

В конце 1917-го — 1918 г. Совет народных комиссаров, Народный комиссариат просвещения и некоторые другие ведомства выпустили несколько десятков постановлений, касавшихся преобразования средней и высшей школы. Эти новые постановления нужно было учесть, когда осенью 1918 г. решался вопрос о создании

Богословско-пастырского училища, а затем, несколько позже, Богословского института [Александрова-Чукова, 2019, 264; см. также: Костромин, 2021, 189–190]. Работа над созданием главного учредительного документа — Положения о богословском институте в Петрограде (далее — Положение) — шла с апреля по декабрь 1919 г. Волна новых узаконений в области образования к концу 1919 г. уже спала, и можно было разрабатывать Положение с учетом обнародованных требований новой государственной власти. С 26 июня 1918 г. в обычном режиме работали органы управления народным образованием на местах (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 621–625), подчиняться которым были обязаны все существовавшие и вновь учреждавшиеся учебные заведения. Работа над Положением о богословском институте в Петрограде была завершена И. П. Щербовым и прот. Н. К. Чуковым к 1 декабря 1919 г., оно было утверждено 17 декабря 1919 г. Святейшим Патриархом Тихоном, Священным Синодом и Высшим Церковным Советом [Александрова-Чукова, 2019, 264–265]. Далее было необходимо зарегистрировать Положение в Наркомате просвещения, что и было сделано 16 сентября 1919 г. [Александрова-Чукова, 2020, 256]. Подробный контент-анализ этого Положения, сравнение его с дореволюционным Уставом духовных академий, с учетом требований к учебному процессу со стороны новой власти, составляют основу данной статьи⁵.

Даже первые два параграфа Положения⁶, в которых были сформулированы задача и «круг деятельности» института, демонстрируют определенную зависимость как от общего состояния отношений Церкви и государства, так и от тех декретов и распоряжений, которые большевистские органы власти успели к этому времени выпустить. В них особо отмечается, что создаваемое учебное заведение — церковное, богословское, узкоспециализированное, т. е. соответствующее Инструкции Наркомюста «О порядке проведения в жизнь декрета „Об отделении церкви от государства и школы от церкви“».

При этом в §1 (а также в §4 и 37) Положения подчеркивалось, что «радиус действия» института ограничивался территорией Петроградской епархии. Значило ли это, что в соседних Псковской, Новгородской, Тверской и Олонецкой губерниях (речь не идет о всей территории России) предполагалось создавать свои богословские институты? Это было невозможно (причем не столько из-за потенциального противодействия властей, сколько из-за отсутствия потенциальной профессуры и, в общем-то, необходимости как таковой), и авторы Положения это прекрасно понимали⁷. Однако не оговорить региональный статус института значило придать ему общецерковный или общероссийский статус, что сделало бы его «непроходным» при попытке регистрации в Наркомпросе. Иными словами, территориальное ограничение, указанное в §1, было вынужденным, а не естественным. Зато в §2 удалось отразить давнюю декларируемую идею, что богословский институт, как его предшественник — Духовная академия, совмещает в себе учебное заведение и научно-общественный центр [Сухова, 2006, 61–62].

В §3 авторы Положения смело описали апологетическо-миссионерскую (в постимперскую эпоху ее можно было также назвать просветительской) роль института и его связь с малыми формами просветительских религиозных объединений — кружками, курсами, библиотеками, музеями, кабинетами, братствами. Трудно сказать, на что рассчитывали авторы этого документа, когда детально прописывали все эти

⁵ Положение представляло собой не единственный нормативный документ, регламентирующий деятельность подразделений и должностных лиц института, — в Положении упоминаются «наказы» и «инструкция» (§17, 20, 25 Положения).

⁶ Здесь и далее текст Положения приводится по машинописной копии, хранящейся в Архиве Санкт-Петербургской епархии, любезно предоставленной автору Л. К. Александровой-Чуковой, за что с удовольствием выражаю ей глубокую благодарность. Положение было частично опубликовано в книге: [Сорокин, 2005, 208–209].

⁷ О всероссийском значении института и особом значении его для Северо-Запада писал в докладной записке И. П. Щербов [Шкаровский, 2015, 261].

виды объединений и формы их деятельности. Пытались ли они продемонстрировать властям, что институт в своей деятельности не одинок? Или хотели показать, что им есть что противопоставить разворачивавшейся атеистической пропаганде? Или старались подчеркнуть сугубо церковный характер деятельности всего, что будет связано с институтом? Однозначного ответа на эти вопросы нет. Уверенно можно говорить об одном — митр. Вениамин, прот. Василий Акимов, прот. Николай Чуков, И. П. Щербов и их соратники в Петрограде пытались создать систему церковного просвещения и образования, которая была бы пронизана взаимосвязывающими нитями [Александрова-Чукова, 2020, 254].

§4 и 5 Положения посвящены роли Святейшего Патриарха в жизнедеятельности института. Фактически то, что было прописано в Положении достаточно многословно, но ясно и четко, означало, что региональный богословский институт мыслился ставропигиальным и поэтому должен был иметь особый статус среди всех учреждений Российской Православной Церкви. Если вспомнить, что декретом о земле, а затем — приведенными выше декретами и положениями фактически все институции ставропигиального характера были либо закрыты, а имущество перешло в казну, либо реформатированы в региональные (через подчинение местным советам и представительствам соответствующих наркоматов), ставропигиальный характер института подчеркивал его исключительность в Церкви в целом. При этом в Положении можно видеть обрисованную вертикаль руководителей института, имевшую многоступенчатый характер: над Советом и Правлением института оказывались Петроградский митрополит и Всероссийский Патриарх, своим активным участием в жизни института (в соответствии с Положением) прикрывавшие своим авторитетом его ректора, правление, профессию и студентов. При этом в Положении отсутствовали «ведомственные» институции: Наркомпрос в нем не упоминался потому, что институт был негосударственным, а в то же время обойти распоряжения, инструкции и контроль со стороны наркомата было невозможно. Не упоминался также и какой-либо орган, который мог бы заменить прежний синодальный Учебный комитет. Казалось бы, здесь дублировалась норма Устава православных духовных академий 1884 г. (далее — Устав), на смену которому пришло Положение о богословском институте, где в §2 говорилось об отношении академии к Святейшему Синоду и епархиальному преосвященному, однако характер этих отношений в Положении выражен совершенно иначе: если Патриарх прямо заменил собой Синод, в «ведении» которого институт состоял, как академии были в «главном заведывании» Синода, то митрополит должен был осуществлять «руководство», в то время как до революции правящий архиерей осуществлял «начальственное попечение»⁸. А вот при сравнении роли епархиального преосвященного в Уставе 1884 г. и роли Патриарха в Положении картина иная — они почти тождественны: архиерей до 1917 г. осуществлял «начальственное наблюдение» за академией (§11 Устава), а после 1920 г. Патриарх осуществляет «высшее наблюдение» за институтом (§5 Положения).

Таким образом, текущая жизнь института оказывалась, исходя из §6 Положения, под личным контролем и даже отчасти прямым управлением митрополита. Так, именно он представлял Патриарху кандидатуры ректора и проректора, утверждал избрание и увольнял профессоров и преподавателей, предоставлял отпуск и утверждал решения Совета и Правления. В чем был смысл и цель такой сильной зависимости института от правящего архиерея? Только ли в том, чтобы выстроить наиболее действенную короткую модель властной вертикали? Едва ли. Также представляется неубедительной мысль, что институт должен был основываться на личном авторитете митр. Вениамина, избранного духовенством и мирянами Петроградской епархии себе в правящие архиереи. Ответ нужно видеть в последней фразе этого параграфа: «охраняет права и достоинство Богословского института». Уже к 1919 г. становилось ясно, что служение митрополита будет главным направлением удара властей по Церкви. Именно

⁸ Благодарю Д. А. Карпука за консультацию по данному вопросу.

ему предстоит защищать ее от всех нападков властей. И поэтому было лучше настолько подчинить институт митрополиту, чтобы он хорошо знал, что (и кого) он защищает, и чтобы он мог лучше подготовиться к отражению большевистской агрессии.

Весьма острый и болезненный вопрос финансирования деятельности института изложен в §7–10 Положения. Предложенный механизм был достаточно прост: основная доля финансовой нагрузки ложится на Епархиальное собрание, которое выделяет (пропорционально) четырех представителей для контроля за финансовой деятельностью; приходские общины Петрограда (объединенные к этому времени в Общество православных приходов Петрограда и его губернии), выделявшие двух представителей, а также на традиционные кружечные и тарелочные сборы и пожертвования. Сбирать деньги за обучение с учащихся было запрещено декретом Совнаркома еще в августе 1918 г. в распоряжении «О правилах приема в высшие учебные заведения» (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 770), поэтому в §35 было декларировано отсутствие платы за обучение, а в §7–10 был прописан детальный план финансирования института.

В §11 Положения был приведен перечень должностных лиц института: «ректор, проректор, профессора и преподаватели, секретарь, врач, библиотекарь, казначей и заведывающий хозяйством». На нем нужно остановиться более детально. В целом перечень традиционен (ср. §4 Устава), кроме одного: должность инспектора была заменена должностью проректора и убраны помощники инспектора. Должность инспектора было решено заменить должностью проректора, поскольку приказом Народного комиссариата по просвещению 21 января 1918 г. эта должность была упразднена в средних учебных заведениях (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 280). Расширительное толкование данного распоряжения могло помешать регистрации Богословского института. Видимо, поэтому и в наши дни считается, что должность инспектора была ликвидирована постановлением Наркомпроса от 11 ноября 1917 г. «О передаче дела воспитания и образования из духовного ведомства в ведение Наркомпроса», хотя в тексте декрета об этом речь не идет [Дьячкова]. Если раньше инспектор в основном осуществлял «попечение о нравственности и благоприличии студентов» (§34 Устава), то теперь проректор просто «разделял труды ректора по всем частям управления и замещал его в нужных случаях» (§23 Положения).

Предполагалось, что ректором станет кто-то из числа наиболее известных клириков Петроградской епархии (первоначально планировалось, что ректором станет архим. Николай (Ярушевич), но он взял самоотвод; ректором стал прот. Николай Чуков), у которого не будет времени полностью посвящать себя работе в институте, так что должность проректора была вынужденной мерой. Срок полномочий ректора, проректора, профессоров и преподавателей составлял 3 года (§21, 24), хотя советское законодательство установило максимальный срок в 10 лет до новых выборов как руководителей, так и преподавателей (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 999–1000). Должность декана учреждать не стали — по сути, она была не нужна, и к тому же она не была более или менее внятно описана в законодательстве большевиков⁹.

Обращает также на себя внимание и то обстоятельство, что преподавательский штат института не делился на традиционные для духовной академии должности заслуженных, ординарных и экстраординарных профессоров, доцентов и лекторов, а только на профессоров и преподавателей (ср. §44 Устава и §24–25 Положения). Это также объясняется требованиями советской власти. В Декрете Совнаркома от 1 октября 1918 г. «О некоторых изменениях в составе и устройстве государственных учебных и высших учебных заведений Российской Республики» говорилось, что «разделение преподавательского состава высших учебных заведений на профессоров — заслуженных, ординарных, экстраординарных, адъюнкт-профессоров и доцентов отменяется. Все лица, самостоятельно ведущие преподавание в высших учебных заведениях,

⁹ Постановление Народного комиссариата просвещения «О Всероссийских конкурсах по замещению кафедр в высших учебных заведениях (Положение)» от 31.10.1918 (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 1102–1103).

носят единое звание профессора», а «приват-доцентам, не удовлетворяющим требованиям ст. 3-й настоящего декрета, равно как и лаборантам, ассистентам, прозекторам и другим лицам преподавательского состава, ведущим, хотя бы и под руководством профессоров, занятия в высшей школе, присваивается общее звание преподавателей с зачислением их в штат преподавателей соответственного учебного заведения» (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 999–1000). Интересно, что фраза из Положения «профессора и преподаватели... избираются... из лиц православного исповедания, известных своею ученою, учебною и церковно-общественной деятельностью» (§24) почти дословно копирует формулировку того же декрета об избрании по всероссийскому конкурсу на занятие профессорской кафедры: избранными могли быть лица, «известные своими учеными трудами или иными работами по своей специальности, либо своей научно-педагогической деятельностью» (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 999–1000). Таким образом, и здесь принципы, прописанные для государственных высших учебных заведений, были скопированы в предполагаемом к открытию богословском институте.

Очевидно, этим же декретом объясняется то, что выпускники не защищали магистерских и докторских диссертаций (что было прописано в Уставе 1884 г.: §8, 136–137, 141–143). П. 1 декрета гласил: «ученые степени доктора, магистра, а также звание адъюнкта и все связанные с этими степенями и званиями права и преимущества отменяются». Поскольку в декрете запрет на степень кандидата отсутствовал, в 1923 г. двум выпускникам за представленные курсовые сочинения были присвоены степени кандидата богословия [Александрова-Чукова, 2019, 270]¹⁰. Только 1926 г. на Высших богословских курсах прот. Николай Чуков, а в 1927 — прот. В. Рыбаков и прот. Н. Чепурин будут удостоены ученой степени магистра [Бовкало, 2005, 109]. Это будет смелое решение, шедшее вразрез с государственной политикой — ученые степени в СССР будут учреждены только в 1932 г. На момент же написания Положения было неясно, как будет реагировать на такие шаги государственная власть, и потому возможность защит каких-либо квалификационных работ в Положении прописана не была, но было обтекаемо сказано (§38): «наиболее даровитые из окончивших курс, способные к ученой работе... могут быть оставляемы при институте для дальнейшего усовершенствования». Впрочем, присуждение степени магистра прот. Николаю Чукову коррелировало, как это ни странно, с Уставом Петроградского богословского института от 23 августа 1923 г. — института, созданного обновленческим Учебным комитетом при Священном Синоде, в §5 которого говорилось, что «удовлетворительно выполнившим богословские научные работы представляются ученые звания Магистра и Доктора Богословия» [Сорокин, 2005, 310], тем более что в Положении о Высших богословских курсах в г. Ленинграде ничего о возможности присуждения ученых степеней не говорилось.

Управленческие коллегиальные структуры — Совет института и Правление института (§12–20 Положения) — в целом были скопированы с дореволюционного Устава, поскольку никаких постановлений властей по этому поводу не имелось, кроме одного — обязательного участия в заседаниях Совета представителей студентов (это предусмотрено Положением в §1). Разумеется, дореволюционным уставом участие студентов в управлении академиями не предусматривалось (§79 Устава), а студенческое самоуправление в университетах в первые полтора десятилетия XX в. касалось только создания студенческих советов, исполкомов и кружков [Петрова, 2010, 17–20]. Однако советская власть постаралась не допустить бесконтрольной деятельности студенческих организаций, предпочтя интеграцию студенчества в Советы высших учебных заведений [Овчинников, 2007, 16]. На это было направлено постановление Народного комиссариата по просвещению «О роспуске студенческих старостатов

¹⁰ Утверждение прот. В. Сорокина, что Богословскому институту Высшим церковным советом было даровано право присваивать ученые степени кандидата богословия, оказываются голословными, поскольку никаких ссылок он не приводит, в то время как в Положении ни о каких ученых степенях речи не идет (ср. [Мазырин, Сухова, 2009, 102–103]).

всех Высших Учебных Заведений», принятое в июле 1919 г. (Собрание узаконений за 1919 г., 526). Согласно постановлению, «Временно, впредь до реконструкции всех органов, регулирующих различные стороны жизни Высшей Школы, представительство в коллективах (в количестве $\frac{1}{3}$ имеющихся членов) и непосредственно в президиумах таковых (в количестве $\frac{1}{2}$ имеющихся в них членов): Советах Университета и Факультетов, Правлениях, Хозяйственных Комитетах, Книжных Бюро, Комиссиях по Социальному Обеспечению и т. д. предоставляется студенческим группам Российской Коммунистической Партии и других партий, стоящих за Советскую Власть, выдвигающим соответствующих кандидатов, утверждаемых Отделом Высших Учебных Заведений Народного Комиссариата Просвещения». Полностью соблюсти эту букву закона в богословском институте было невозможно прежде всего потому, что студенты-большевики не шли учиться в это учебное заведение, но не предоставить студентам места в Совете института уже было невозможно. Еще одно важное дополнение, появившееся в Положении по сравнению с Уставом, — в Совете института должны были участвовать все викарные архиереи митрополии, а также представители епархий и приходских общин Петрограда, чего ранее не было (§14-15 Положения). При этом Совет и Правление института оказались куда более самостоятельны в принятии решений, чем Совет и Правление дореволюционной академии (ср. §19 Положения и §79–98 Устава).

Отдельного комментария заслуживает перечень изучаемых в институте предметов, представленный в §28 Положения. Прежде чем приступить к анализу его содержания, следует обратить внимание на то, что говорил об этом непосредственный участник создания Положения прот. Николай Чуков, в момент произнесения цитируемых слов — уже митр. Григорий:

«В основу учебного плана была положена система образования б. Духовных Академий, полностью введены преподававшиеся там богословские, философские и церковно-исторические предметы и, кроме того, введены новые — сравнительно с прежним академическим курсом — предметы: **история религии** (ранее входившая как особый отдел в Основное Богословие), **религиозная метафизика**, заменившая начальные основания философии, **агиология**, долженствовавшая ознакомить студентов с житиями святых и другими памятниками, конкретно изображающими разнообразные подвиги людей веры; **христианская мистика**, знакомившая с природою, духом истинной мистики в отличие от нехристианской (буддийской, теософской) и неправославной (патологической, протестантской), **христианское обществоведение**, которое должно было ознакомить с церковным взглядом на социальные вопросы и явления, **христианская педагогика**, знакомящая со свойствами человеческого духа в его падшем и возрожденном состоянии, в частности, с психологией детской души и благодатными средствами воздействия на нее, **христианское искусство**, знакомящее с церковной живописью, архитектурою и поэзией в целях религиозно-эстетического развития учащихся, **история русского религиозного самосознания**, знакомящая с общим ходом и направлением умственных исканий русского общества в области религиозно-нравственной, с указанием самобытных особенностей подобных исканий» (Григорий Чуков, 1946, 9–10).

При знакомстве с этим свидетельством может сложиться впечатление, что советская власть в тот момент никак не вмешивалась в собственно образовательный процесс и не имела никаких претензий к содержанию преподаваемых предметов, что позволило не только сохранить, но даже преумножить наследие дореволюционной высшей духовной школы. Но это не так.

Отметив, что перечень предметов, традиционных для дореволюционных духовных академий, пополнен рядом новых дисциплин, митр. Григорий кратко охарактеризовал их содержание. При внимательном рассмотрении перечня предметов становится очевидно, что как таковых новых дисциплин появилось мало — только «христианская мистика», «агиология», «христианская апологетика» и, отчасти, «христианское обществоведение». Остальные т. н. «новые» предметы отличались прежде

всего только новыми, «воцерковленными» формулировками в названиях, чтобы служащие Наркомпроса не сочли их предметами общеобразовательного цикла, преподавать которые в богословских учебных заведениях запрещалось (именно так трактовался §33 инструкции «О порядке проведения в жизнь декрета „Об отделении церкви от государства и школы от церкви“»). Так, религиозная метафизика заменила собой метафизику, история религий и сравнительное богословие — историю и разбор западных исповеданий (а также предметы, изучавшиеся ранее в Казанской духовной академии — разбор и обличение магометанства и ламаизма (§103 Устава), поскольку с 1919 г. Казанская академия работала полуполюгально и почти обезлюдела, а попытка создать богословский институт в 1921 г. фактически не удалась [Журавский, Липаков, 2012, 132]), христианская педагогика — педагогику, история русского религиозного самосознания — историю философии, христианское искусство — церковную археологию (ср. §28 Положения и §100–101 Устава). Это было одним из первых примеров применения «эзопова языка», который войдет в широкое употребление в советские годы несколько позднее.

Нельзя сказать, что предмет «христианское обществоведение» был принципиально новым. Очевидно, что студентам был необходим предмет, в рамках которого они могли бы научиться ориентироваться как в усложнявшейся жизни церковного организма, так и в церковно-государственных отношениях. Однако у введения данной дисциплины было и прозаическое основание. В 1919 г. большевики преобразовали университеты, сохранив в них только два факультета — общественных наук и физико-математический¹¹, позднее, в первой половине 1920-х, уроки истории в средней школе также заменили уроком обществоведения [Некрылова, 2019, 107–113; Некрылова, Аверкиева, Догадина, 2021, 101–105]. Кроме того, это была возможность ответить большевикам, превращавшим историю в орудие своей социально-политической пропаганды, преподавать антимарксизм в христианском вузе. Ну и, наконец, введение такого предмета можно рассматривать как сигнал Наркомпросу, что институт движется в русле нововведений и учитывает пожелания советской власти.

Обращает на себя внимание и особенность преподавания языков: к числу обязательных отнесли церковнославянский и греческий, а латынь, еврейский и новые языки — к числу факультативных. В Уставе 1884 г. еврейский язык в связке с библейской археологией и церковнославянский с палеографией, русским языком и литературой шли как обязательные в одном из блоков на выбор. Нужно было выбрать также один из древних и один из новых языков — латынь и греческий языки были «равны» в глазах студентов. Такое решение в отношении латыни также определялось особенностями советского законодательства. Категоричное постановление Наркомата просвещения от 31 мая 1918 г. гласило: «Обязательное изучение латинского языка в общеобразовательной средней школе (во всех классах гимназий), бывших семинариях и духовных училищах — отменяется» (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 530).

В целом предметная сетка претерпела весьма значительные изменения не только в сравнении с Уставом 1884 г., в котором перечень предметов носил рамочный характер, с правом академий вносить дополнительные предметы в программу дисциплин с разрешения Синода (§104 Устава), но и с практикой предреволюционных лет. Например, в аттестате свят. Мардария (Ускоковича) (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 3. Д. 82. Л. 1–2) вместо «введения в круг богословских наук» значилось «основное богословие», полностью выпавшее из программы института, исчезло упоминание аскетики в курсе пастырского богословия, полностью ушли «история греко-восточной Церкви со времени оглаждения западной церкви от вселенской до настоящего времени» и «история славянских церквей»; по естественным причинам, как общеобразовательные дисциплины, были выведены логика и систематическая философия. Названия некоторых предметов были заменены без видимых причин на аналогичные. Было

¹¹ Постановление Народного комиссариата просвещения «О преобразовании Петроградских высших учебных заведений» (Собрание узаконений за 1919 г., 600).

введено церковное пение, которое ранее изучали только в рамках семинарского курса. Была обговорена и возможность «по мере надобности» вводить новые общеобразовательные или факультативные предметы, которые, в отличие от Устава 1884 г., ни с кем согласовать было уже не нужно (ср. §29 Положения и §104 Устава).

Последний блок статей Положения касается студентов. Этот блок был, наверное, самым трудным для составителей документа, поскольку именно студентам как будущему «страны Советов» правительство уделяло особое внимание. Только за полгода — с мая по ноябрь 1918 г. — Народный комиссариат просвещения издал по вопросам, связанным со студенчеством, шесть постановлений общероссийского значения. Правила приема в дореволюционную академию, прописанные в §108–115 Устава, а также и остальные положения, касавшиеся обучения студентов и статуса выпускников, практически невозможно было воспроизвести.

Согласно §31 Положения, в институт принимались «лица православного исповедания обоего пола, получившие среднее образование или обладающие соответствующими познаниями, не моложе 18 лет». Эта формулировка требует подробного разбора. Зачисление в институт людей «православного исповедания» затруднялась тем, что по декрету об отделении Церкви от государства идентификация граждан по вероисповедному признаку отменялась. Это означало, что, будучи вытесненным из официальной и государством признаваемой самоидентификации, вероисповедание становилось частным делом и могло только декларироваться на основании внутреннего убеждения. Гарантом могла выступить только приходская община или ее настоятель, но в Положении нет механизма, который позволял бы выяснить такую связь абитуриента с приходом (если только такой механизм не существовал негласно). Зачисление лиц обоего пола, часто объясняемое в историографии тем, что институт собирался, помимо подготовки будущих пастырей, «давать возможность некоторого религиозного просвещения мирянам; был открыт прием и для женщин (для обучения преподаванию Закона Божия)» [Александрова-Чукова, 2019, 264], объясняется вовсе не этим, а столь же категоричным постановлением Наркомата просвещения «О введении обязательного совместного обучения» от 31 мая 1918 г.:

«§ 1. Во всех учебных заведениях вводится совместное обучение учащихся обоего пола. Примечание. В наименовании всех учебных заведений, всех ступеней и типов, включая высшую школу, опускаются слова мужской и женский. § 2. С момента опубликования настоящего постановления все учебные заведения принимают на свободные вакансии учащихся обоего пола на равных основаниях. § 3. В целях более последовательного осуществления принципа совместного обучения прием новых учащихся производится следующим образом: мужские учебные заведения принимают на свободные вакансии в первые четыре класса преимущественно учащихся женского пола; женские учебные заведения соответственно принимают в те же классы преимущественно учащихся мужского пола с тем расчетом, чтобы количество учащихся обоего пола по классам было возможно более равномерно» (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 530). Усилить действие постановления был призван декрет Совнаркома «О правилах приема в высшие учебные заведения», который был принят 2 августа 1918 г. В нем говорилось, что «вступить в число слушателей любого высшего учебного заведения» может «каждое лицо, независимо от гражданства и пола, достигшее 16-ти лет». Для придания особой убедительности в декрете были добавлены два уточнения: запрет и санкция — «Воспрещается требовать от поступающих какие бы то ни было удостоверения, кроме удостоверения об их личности и возрасте»; «за нарушение указанного постановления [Наркомпроса от 31.05.1918] все ответственные лица подлежат суду Революционного Трибунала» (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 770).

Наконец, обтекаемая фраза, что поступать могут «получившие среднее образование или обладающие соответствующими познаниями, не моложе 18 лет», определена тем же декретом. Не столь категорично, как требование совместного обучения мужчин и женщин, там было сказано, что каждый «может вступить в число слушателей любого высшего учебного заведения без представления диплома, аттестата

или свидетельства об окончании средней или какой-либо школы» (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 770). По этой же причине пришлось вписать и примечание, согласно которому в институт можно поступить и вольнослушателем.

Следует обратить внимание и на то, что, в отличие от дореволюционных духовных академий (§111–112 Устава), для поступления в институт не требовалось сдавать вступительных испытаний, служивших фильтром для отсеивания слабых студентов. Этот вопрос обойден в Положении молчанием. Причина этого также кроется в особенностях раннесоветского законодательства об образовании. В том же декрете говорится, что «произведенный на основании аттестатов или же конкурсных экзаменов прием в число студентов первого курса на предстоящий 1918/19 г. объявляется недействительным» (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 770)¹². Однако наплыв абитуриентов в высшие учебные заведения в августе–сентябре 1918 г. оказался столь огромным (образование стало бесплатным и абсолютно общедоступным), что властям пришлось разруливать эти потоки, вводя обучение в три смены (в случае, если обучение можно наладить в одну смену, вуз обязывался начинать образовательный процесс в 17 часов), чтобы обеспечить получение образования всеми желающими¹³. Кроме того, среди уже поступивших вынуждены были проверить знания, так как многие оказались просто неспособны обучаться в высшем учебном заведении (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 980, п. 4–7). Из-за неразберихи с поступлением абитуриентов в 1918 г. пришлось сдвигать начало учебного года на 1 октября (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 980, п. 1), а потом продлевать прием абитуриентов до 1 января 1919 г.¹⁴ Поэтому в Положении об институте на всякий случай не стали прописывать сроки проведения учебного года, как в Уставе 1884 г. (§117 Устава).

Хаос, царивший в приемной кампании 1918 г., продолжался почти полгода. В ходе судорожных попыток, с одной стороны, сдерживать свои обещания по доступности высшего образования и, с другой стороны, обуздать поток желающих посещать высшие учебные заведения, Наркомпрос издал еще одно распоряжение, отменявшее какие бы то ни было переводные испытания и экзамены: «1. Всякого рода испытания, установленные для студентов первого семестра высших учебных заведений предварительно допущения их к практическим занятиям, отменяются. 2. Условия и порядок допущения студентов всех вообще семестров к практическим занятиям, а равно и способы наиболее рационального использования лабораторий вырабатываются студенческими старостами» (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 1144). Пойти на полную ликвидацию контроля за учебным процессом и тем более на то, чтобы отдать его в руки пусть и православных, но самих учащихся, создатели института не смогли. П. 2 этого распоряжения Народного комиссариата просвещения было проигнорировано создателями Положения. Единственное, на что они решились, чтобы не провоцировать власти, это на завуалированное упоминание испытаний — зачетов — в ряду «практических занятий» (§33): слова «испытание», «экзамен» и им подобные в Положении не упоминаются.

Еще одно противоречивое требование властей также было учтено, насколько это было возможно: «дипломы и свидетельства, дающие какие-либо права и преимущества, упраздняются», «сессии государственных и полукурсовых испытаний, а также различного рода испытательные комиссии, наделенные определенными функциями

¹² Это распоряжение уже было учтено летом 1918 г. при попытке сохранить Петроградскую духовную академию, набор в которую был объявлен без вступительных экзаменов, в нарушение ее Устава [Карпук, 2018, 148].

¹³ Постановление Народного комиссариата просвещения «Об условиях приема учащихся в высшие учебные заведения в 1918–1919 учебном году» (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 980); Постановление Народного комиссариата просвещения «О прохождении курсов и практических занятий в высших учебных заведениях» (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 1016).

¹⁴ Постановление Народного комиссариата просвещения «О порядке допущения студентов Высших Учебных Заведений к практическим занятиям и о продлении срока подачи прошений для зачисления в студенты» (Собрание узаконений за 1917–1918 гг., 1144)

и правами, отменяются. Всякий экзамен в высшем учебном заведении является лишь способом проверки усвоения студентом того или иного предмета и никакого другого значения не имеет»¹⁵. Это постановление заставило авторов Положения обойти вопросы о переводе с курса на курс, а также упомянуть о том, что прохождение обучения дает право на рукоположение в священнический сан. Однако отказаться от выдачи диплома руководители не смогли (хотя в Уставе 1884 г. не говорится о выдаче диплома и вопросы перевода с курса на курс также сформулированы так, что могли быть использованы при составлении Положения, авторы последнего предпочли более лаконичные формулировки, чтобы избежать двусмысленности при знакомстве с Положением работников Наркомпроса). Чтобы не возникло подозрения, что выдача диплома дает какие-то права выпускникам (хотя так вопрос не был поставлен и в Уставе 1884 г.), в Положении было прописано, что «по окончании Богословского института студенты получают дипломы и тем нравственно обязываются свою последующую деятельность и жизнь посвятить на служение Православной Церкви» (§36 Положения), и максимально отвлеченно говорилось о том, что «окончившие Богословский институт являются ближайшими кандидатами на пастырскую или другую ответственную церковно-просветительную деятельность» (§37 Положения).

Представленный анализ положения дел в конце 1910-х гг. и сравнительный анализ Положения 1920 г. о Богословском институте в Петрограде с Уставом православных духовных академий 1884 г., с одной стороны, и с раннесоветским законодательством в отношении религии и просвещения, с другой стороны, показал, что организаторы высшего богословского образования понимали неизбежность признания новых законодательных актов большевиков. С самого начала работы над Положением, еще в начале 1919 г., они были вынуждены признать, что условия жизнедеятельности Церкви и функционирования образовательных учреждений изменились, несмотря на позицию участников Поместного Собора и даже постановление Собора, согласно которому под церковные прещения попадали те, кто признавал законодательные акты большевиков в отношении религии и Церкви. Создатели Богословского института, как могли, учли традицию дореволюционной духовной школы, однако изменившиеся обстоятельства (прежде всего — то, что происходило в стране в течение всего 1917 г.) и правовое поле — декреты, постановления и распоряжения большевиков — заставили принципиально пересмотреть принципы организации планируемого богословского института. В большинстве параграфов Положения о богословском институте в Петрограде видно влияние раннесоветского законодательства, причем касавшегося не только церковно-государственных отношений, но и законодательных актов, касавшихся организации высшего образования, порой напрямую богословского института не касавшихся. Составители Положения постарались максимально учесть пожелания советской власти, чтобы облегчить регистрацию института в Народном комиссариате просвещения, но при этом используя все лазейки законодательства, чтобы сохранить хотя бы какие-то традиции богословского образования (наиболее характерны изменения в наименовании преподававшихся дисциплин и в возможности защищать кандидатские диссертации, напрямую не запрещенные законодательством и, на всякий случай, не упомянутые в Положении об институте). Учитывая тенденцию к укрупнению форм и неустойчивость новых законодательных инициатив, авторы Положения могли надеяться, что институт, в отличие от духовной академии, легче инкорпорировать в состав Петроградского университета, если нависнет угроза его существованию¹⁶. Конечно, начавшиеся притеснения Церкви, пока еще не вылившиеся

¹⁵ Постановление Народного комиссариата просвещения «Об отмене государственных экзаменов и об изменении порядка производства всякого рода испытаний студентов в высших учебных заведениях» (Собрание узаконений за 1917–1918 гг. 1179).

¹⁶ Как известно, попытка спасти Духовную академию от закрытия путем именно присоединения Академии к университету окончилась безуспешно. Однако характерно, что первым этапом такого присоединения должно было стать преобразование Академии именно в религиозно-философский институт [Карпук, 2019, 128–132].

в организованные гонения, не оставляли места для обоснованных надежд, и авторы Положения не знали о разработке нового устава Университета (поскольку он готовился не университетской профессурой, а Наркомпросом), который будет принят в 1921 г. и принятие которого окончательно закроет путь к возможному присоединению института к университету. Также при составлении Положения его авторы не могли предвосхитить те законодательные акты, которые будут изданы в течение 1920 г. и также весьма заметно скажутся на деятельности института (в частности, помешают реализации плана И. П. Щербова получить библиотеку бывшей духовной семинарии, поскольку целым рядом постановлений книжное наследие будет национализировано и все формы доступа к нему начнут строго контролироваться Наркоматом просвещения, хотя для пользования институтом она была временно предоставлена «на хранение»). Однако и сама идея организовать богословский институт, и то, как она была реализована, вызывают восхищение своей смелостью, оригинальностью решения и юридической грамотностью. Хотя институт не просуществовал долго, он стал важной вехой в истории духовного образования в России, а также ярким примером выживания церковного организма в крайне тяжелых, постоянно меняющихся и непредсказуемых условиях раннесоветского государства. В будущем, после Великой Отечественной войны, именно этот опыт создания адаптированного под советские реалии института митр. Григорий (Чуков) использует для воссоздания Ленинградских духовных академии и семинарии.

Источники и литература

Источники

1. Григорий Чуков (1946) — *Григорий (Чуков), митр.* Речь на открытии Ленинградской духовной академии и семинарии. Торжество открытия Ленинградской духовной академии и семинарии // Журнал Московской Патриархии. 1946. № 10. С. 9–10.
2. Положение — Положение о богословском институте в Петрограде. Утверждено Святейшим Патриархом Тихоном, 1920 // Архив Санкт-Петербургской епархии. Ф. 3. Оп. 3а. Ед. хр. 7.
3. Собрание узаконений за 1917–1918 гг. — Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917–1918 гг. Управление делами Совнаркома СССР М. 1942.
4. Собрание узаконений за 1919 г. — Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1919 г. Управление делами Совнаркома СССР. М., 1943.
5. Устав — Устав и штаты православных духовных академий, высочайше утвержденные 20-го апреля 1884 г. СПб., 1884.
6. ЦГИА СПб — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 277. Оп. 3. Д. 82. Л. 1.

Литература

7. Александрова-Чукова (2019) — *Александрова-Чукова Л.К.* Петроградский богословский институт // Православная энциклопедия. М., 2019. Т. 56. С. 264–272.
8. Александрова-Чукова (2020) — *Александрова-Чукова Л.К.* Богословский институт в Петрограде (1920–1923 гг.) как первый этап на пути восстановления духовных школ в виде академий и семинарий // Вестник церковной истории. 2020. № 3/4 (59/60). С. 251–330.
9. Андреев (2019) — *Андреев М.А.* Министерство народного просвещения — Народный комиссариат по просвещению в 1917 г. // Государственность в России в 1917 г.: власть, общество, территория. М., 2019. С. 138–172.
10. Боквало (2005) — *Боквало А.А.* Высшие богословские курсы // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 10. С. 109.

11. Дьячкова — Дьячкова М. П. Инспектор духовных учебных заведений // Международная военно-историческая ассоциация. URL: http://www.imha.ru/1144523710-inspektor-dukhovnykh-uchebnykh.html#.X6M3_eomzBU (дата обращения: 01.07.2021).
12. Журавский, Липаков (2012) — Журавский А. В., Липаков Е. В. Казанская Духовная Академия // Православная энциклопедия. М., 2012. Т. 29. С. 117–134.
13. Карпук, Бабак (2018) — Карпук Д. А., Бабак К. «Академия идет в глубь веков и черпает свои живительные силы в богословской науке древне-вселенской Церкви, с которой сохраняет постоянную и неразрывную связь» (из неопубликованного Отчета о состоянии Петроградской духовной академии за 1917 г.) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 1. С. 113–132. DOI: 10.24411/2587-8425-2018-10010
14. Карпук (2018) — Карпук Д. А. Императорская Петроградская Духовная Академия (ныне — Санкт-Петербургская Духовная Академия) // Вузы Петрограда в годы Первой мировой войны. Сер. «Вузы Санкт-Петербурга в истории России». СПб., 2018. С. 142–149.
15. Карпук (2019) — Карпук Д. А. «Стражи академического святилища». Петроградская Духовная Академия в 1918 году // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 121–136. DOI: 10.24411/2587-8425-2019-10004
16. Кашеваров (2019) — Кашеваров А. Н. Поместный собор 1917–1918 гг. и отношение Православной Церкви к советской власти и ее религиозной политике // Российская история. 2019. № 1. С. 179–190. DOI: 10.31857/S086956870004233-7
17. Костромин (2021) — Костромин К., прот. Проблема организации высшего церковного образования в первые годы советской власти в контексте формирования новой законодательной базы // Церковь. Богословие. История. Научный журнал. 2021. № 2 [Материалы IX Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 2–9 февраля 2021 г.)]. С. 186–192.
18. Кривоноженко (2011) — Кривоноженко А. Ф. Петроградский университет в 1917–1922 гг.: от университета императорского к университету советскому // Петербургские исследования. 2011. № 3. С. 257–266.
19. Мазырин, Сухова (2009) — Мазырин А., свящ., Сухова Н. Ю. Научно-богословская аттестация в период гонений 1920–1930-х гг. и присвоение ученой степени доктора богословия митрополиту Сергию (Страгородскому) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. 2009. № 3 (32). С. 99–115.
20. Некрылова (2019) — Некрылова О. Г. Развитие системы школьного исторического образования в 1920-е гг. // Проблемы социальных и гуманитарных наук. 2019. № 3 (20). С. 107–113.
21. Некрылова, Аверкиева, Догадина (2021) — Некрылова О. Г., Аверкиева А. А., Догадина Е. А. Реформирование содержания исторического образования как основы идейно-политического воспитания молодого поколения в советской школе 1920-х гг. // Современный ученый. 2021. № 1. С. 101–105.
22. Овчинников (2007) — Овчинников В. В. Студенческое самоуправление в России: социологический анализ. Автореф. дис. ... канд. соц. наук. М., 2007.
23. Петрова (2010) — Петрова С. С. Социально-воспитательная деятельность студенческого самоуправления в вузах России в пореформенный период (1861–1917 гг.). Автореф. дис. ... канд. пед. наук. Тюмень, 2010.
24. Соколов (2015) — Соколов А. В. Государство и православная церковь в России в феврале 1917 — январе 1918 годов. СПб.: Д. А. Р. К, 2015.
25. Сорокин (2005) — Сорокин В., прот. Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова). СПб., 2005.
26. Сухова (2006) — Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы. Вторая половина XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2006.
27. Сухова (2007а) — Сухова Н. Ю. Документы по истории высшего духовного образования в России в Фонде Поместного Церковного Собора 1917–1918 гг. // Отечественные архивы. 2007. № 4. С. 87–96.

28. Сухова (2007б) — *Сухова Н. Ю.* Обсуждение проблем высшего богословского образования на Поместном соборе 1917-1918 гг. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. 2007. № 4 (25). С. 28–45.
29. Фирсов (2002) — *Фирсов С. Л.* Русская церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2002.
30. Фирсов (2007) — *Фирсов С. Л.* Церковь в Империи. Очерки из церковной истории эпохи Императора Николая II. СПб.: Сатисъ, Держава, 2007.
31. Шкаровский (2015) — *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские духовные школы в XX–XXI вв. СПб., 2015. Т. 1.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2021

В. В. Серпенинов

Патриарх Алексей I: к вопросу об образовании

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_107

Аннотация: Из настоящей статьи читатель узнает о личности Святейшего Патриарха Алексея I через призму семейного воспитания в дворянской семье. Само воспитание явилось определяющим в деле его образования. Находясь на различных послушаниях в Русской Церкви, Святейший всегда подчеркивал особое значение и роль просвещения в деле становления личности будущего священнослужителя. Особую любовь патриарх питал к Московской духовной академии — исторической кузнице духовных кадров не только Русской, но и братских Церквей. Роли Святейшего Алексея в деле образования и просвещения Церкви, его значительном вкладе в развитие Московской духовной академии и посвящена данная статья.

Ключевые слова: духовное образование, просвещение, патриарх Алексей I, МДА, святитель Филарет, Учебный комитет РПЦ, Троице-Сергиева лавра.

Об авторе: **Валентин Викторович Серпенинов**

Выпускник магистратуры Московской духовной академии.

E-mail: valentin.serpeninov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1100-2613>

Ссылка на статью: Серпенинов В. В. Патриарх Алексей I: к вопросу об образовании // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 107–116.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Valentin V. Serpeninov

Patriarch Alexy I: the Issue of His Education

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_107

Abstract: In this article, the reader will learn about the personality of His Holiness Patriarch Alexy I through the prism of his schooling in the home of a noble family. The way he was raised played a key role in his education. While observing various vows of obedience in the Russian Church, His Holiness always emphasized the special importance and role of enlightenment in the formation of the personality of the future clergyman. The Patriarch had a special love for the Moscow Theological Academy – the preeminent center for the preparation of spiritual leaders not only of the Russian, but also of other fraternal Churches. In the course of researching this topic, the author studied the words, speeches, and sermons of the Patriarch, which were published in the *Journal of the Moscow Patriarchate*, the official publication of the Russian Orthodox Church. We focused on those works in which he shared thoughts on the meaning of education. The author also consulted memoirs and autobiographical sources, which more broadly characterize the very personality of His Holiness. The role of Patriarch Alexy I in the education and enlightenment of the Church, his significant contribution to the development of the Moscow Theological Academy are the subject of this article.

Keywords: theological education, enlightenment, Patriarch Alexy I, Moscow Theological Academy, Saint Philaret, Educational Committee of the Russian Orthodox Church, Trinity-St. Sergius Lavra.

About the author: **Valentin Viktorovich Serpeninov**

Master of Theology, Moscow Theological Academy.

E-mail: valentin.serpeninov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1100-2613>

Article link: Serpeninov V. V. Patriarch Alexy I: the Issue of His Education. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 107–116.

Личность человека как такового особым образом формируется благодаря его образованию. Данный тезис находит себе подтверждение не только в светском обществе, но и в церковной среде. Неслучайно теме образования и просвещения посвящали большую часть своей жизни как ученые мужи, так и подвижники благочестия. Однако важно отметить и то, что не всякий образованный человек является просвещенным. Последнее во многом зависит не только от умственных способностей, но и от среды, в которой растет человек, интеллектуального и морального уровня его воспитания [Пукшанский, 2016, 766]. Именно с целью обеспечения этой среды изначально и были учреждены духовные учебные заведения, где учащиеся имели возможность постичь как духовные, так и светские науки. Учащихся называли *воспитанниками*, тем самым подчеркивая особую роль воспитания личности в деле становления будущего священнослужителя. Воспитание подразумевает также наличие наставника, руководителя. Предметом данной статьи является анализ личности Святейшего Патриарха Алексия I, Свято-Троицкой Сергиевой лавры священноархимандрита, как наставника и организатора в деле просвещения будущих служителей Алтаря Господнего — на примере личной жизни, а также отношения Его Святейшества к учащимся родной *alma mater*, Московской духовной академии.

Прежде всего следует отметить, что патриарх происходил из рода, принадлежавшего к псковскому дворянству, что уже под собой подразумевало получение априори хорошего образования и воспитания. Отец Святейшего — Владимир Андреевич Симанский — особым образом следил за воспитанием своих детей, оно было достаточно строгим. Сам Владимир Андреевич с детства «занимался с приходящими учителями, среди них были известный московский протоиерей Стефан Зернов, историк В. О. Ключевский, математик К. П. Буренин» [Одинцов, 2000, 676]. Обучение у таких знаменитых педагогов способствовало успешному поступлению на юридический факультет Московского университета. Владимир Андреевич всегда и во всем был примером. Его отличала не только строгость по отношению к светскому образованию своих детей, он также «всемерно способствовал их религиозно-нравственному воспитанию, следил за их домашней молитвой, регулярным и частым посещением храма, соблюдением постов — старался привить им навыки церковной жизни» [Одинцов, 2000, 676]. Из вышесказанного видно, что в деле просвещения важна и *духовная составляющая* процесса воспитания. Позже патриарх напишет: «Как отрадно было после молитвы приложиться к любимой иконе и получить благословение батюшки! Сколько благодатных, теплых воспоминаний осталось в душе от таких знаменательных событий, неразрывно связанных с храмом, как говение на первой и на седьмой неделях Великого поста или как Пасхальная седмица» [ЖМП, 1957, 25].

Знаменитый современник патриарха Алексия I архиеп. Никон (Рождественский) свидетельствует, что именно внимательное и регулярное посещение храма является важнейшей составляющей в деле образования и просвещения молодого поколения. Преосвященный архиерей утверждал, что «именно здесь (непосещение храма. — В. С.) необходимо искать главную причину постоянно увеличивающегося оскудения веры в русском обществе» (ОР РГБ. Ф. 765. К. 3. Ед. хр. 44. Л. 2).

Особое влияние на семью Симанских оказал святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский, благодарную память о котором пронесет Святейший Алексий I на протяжении всей своей жизни. Собственно митрополиту Филарету и принадлежат важнейшие слова: «Просвещение приносит благие плоды обществу только тогда, когда основанием ему служит вера» [Филарет Дроздов, 2017, 102], являющиеся девизом жизни и деятельности Святейшего Алексия I.

Сергея Симанский (будущий патриарх) обучался с раннего возраста на дому. Учителей самым тщательным образом подбирал ему отец. «Первые уроки Закона Божия давал законоучитель Николаевского института протоиерей Николай Протопопов» [Одинцов, 2000, 676]. Сам быт дворянской семьи влиял на успех воспитательного процесса: это и интеллектуальные встречи с интеллигенцией и представителями науки, и частые посещения ученого столичного духовенства с беседами

на религиозно-философские темы. Владимир Андреевич принимает решение отправить старшего сына Сергея по своим стопам — он также поступает на юридический факультет Московского Императорского университета. Позже, в 1888 г., он был зачислен в Лазаревский институт восточных языков — привилегированное учебное заведение для высших слоев общества. «В 1891 г. Сережу Симанского перевели в Императорский лицей памяти цесаревича Николая Александровича (Катковский лицей. — В.С.). Лицей имел сильный состав преподавателей, как российских, так и иностранных, здесь расширенно преподавались древние и новые языки, история, естественные науки... Сережа Симанский быстро стал одним из первых учеников. В 1896 г. он окончил гимназические классы лицея, получил аттестат зрелости и серебряную медаль» [Одинцов, 2000, 677]. Нужно отметить, что наличие такого рода образования приравнивалось к гимназическому [Шаповалова, 1945, 94] и предполагало получение высшего образования в три года. С 1896 по 1899 г. Сережа воспользовался этим правом, поступив в университет. Однако его тянуло в храм, он мечтал о духовном образовании.

В 1900 г. Сергей Владимирович Симанский поступает на первый курс Московской духовной семинарии, хотя, являясь выпускником Московского университета, он имел уникальную возможность быть зачисленным на второй курс семинарии. Причиной такого решения явилось следование мудрому совету ректора Академии — еп. Арсения (Стадницкого) — пройти полный курс академического образования [Рожнева, 2016, 28]. Впоследствии владыку ректора и будущего патриарха будет связывать неразрывная духовная дружба. Частому общению способствовали и внешние обстоятельства: еп. Арсений находился в дружественных отношениях с В. А. Симанским и всякий раз, бывая в Санкт-Петербурге, имел обыкновение посещать своего друга [Одинцов, 2000, 678]. «Епископ Арсений имел большее влияние на умственное и духовное развитие студента С. В. Симанского, чем кто-либо другой из его наставников» [ЖМП, 1957, 26].

Во время обучения в Академии Сергей Симанский решает принять монашеский постриг, который совершил над ним в 1902 г. еп. Арсений, назвав Алексием, в честь Московского святителя. Интересной особенностью явилось пострижение студента Симанского в монашеский чин на литургии во время *малого входа* [Арсений Стадницкий, 2012, 21]. «Надеюсь видеть в нем хорошего инока, а впоследствии и полезного деятеля Святой Церкви» [Арсений Стадницкий, 2012, 21], — такую запись 9 февраля 1902 г. оставил в своем дневнике владыка Арсений. Эти слова явились пророческими!

Нужно отметить, что дневники митр. Арсения (Стадницкого) являются уникальным источником для изучения истории Московской духовной академии в целом и личности патриарха Арсения как воспитанника Академии в частности. Приведем одну из записей дневника, составленную в день Пасхи 1903 г., характеризующую личность последнего: «...я перешел в другое купе к моим спутникам-студентам, которых я взял с собою: о. диакона Алексия (Симанского) и Илию Абурруса, сирийца. Оба очень хорошие и, кажется, расположены ко мне. С ними я очень оживленно в беседе провел две трети пути до Москвы. Тут о. Алексей поведал мне сон свой о моем награждении. Сон очень любопытный. „О вашем награждении, — говорил он, — я узнал только сегодня. Между тем три дня назад мне снится, будто я с вами еду в вагоне 1-го класса, вижу у вас на груди низко прицепленную звезду и говорю: «Владыко! У вас звезда низко прицеплена, нужно ее поднять несколько выше». Действительно, звезда у меня низко прицеплена, по моему неумению как ее носить. Даже до суботы никто у нас не знал о моей награде. Симанский, живущий рядом со мною, не только не знал, но даже и не думал о возможном награждении меня. Сомневаться в искренности его рассказа я положительно не могу, зная его за правдивого человека, да притом же не было положительно никакого побуждения для него выдумывать. Он сказал, что этот сон и исполнение его так поразили, что он не решался даже поведать о нем, боясь, как бы я не счел это за выдумку. Словом, это — факт и относится к области ясновидения, что ли, во всяком случае, очень любопытен. Отец Алексей — довольно

нервный человек (тонкая, нервная натура. — В. С.)» [Арсений Стадницкий, 2012, 307]. Исходя из вышесказанного, можно предположить, насколько сильной была личная внутренняя связь студента Симанского и владыки ректора с «железной рукой и твердым характером» (так отозвался о еп. Арсении министр Плеве, см.: [Арсений Стадницкий, 2012, 318]), отличавшегося своей честностью и требовательностью, о чем можно судить из записей самого дневника.

Возвращаясь к вопросу о принятии монашества, нужно полагать, что личный пример жизни родной тетушки монахини¹, как одна из важных составляющих процесса воспитания, явился во многом определяющим в выборе будущего пути [Шаповалова, 1945, 94]. Неоднократно Святейший в своих проповедях и обращениях к учащим и учащимся подчеркивал важность *личного примера* в деле формирования индивидуума. Сам патриарх с сыновьей любовью и признательностью всегда отзывался о своих учителях и наставниках: «Обращаясь опять невольно к воспоминаниям своей ученической жизни, я теперь вижу, какое огромное влияние на нас, воспитанников, имел наш законоучитель; какое воспитательное значение имело его благоговейное, усердное совершение божественных служб; его любовь к храму; как назидательна была исповедь у него; какая ревность чувствовалась в нем при преподавании, как незаметно его вера, его усердие передавались воспитанникам...» [ЖМП, 1957, 25–26]. А учителей напутствовал: «Возгревайте в сердцах ваших питомцев любовь и преданность святому православию, любовь к пастырскому и учительному делу, научайте их *примером* собственной жизни упорству в труде, любви и истинной науке» [ЖМП, 1957, 35].

Во время обучения в стенах Троице-Сергиевой лавры² иеродиакон Алексей подготовил кандидатское сочинение на тему «Господствующие в современном нравственно-правовом сознании понятия перед судом митрополита Филарета». Выбор темы был обусловлен как наличием интереса к правовым наукам, так и личным знакомством семьи Симанских с митр. Филаретом (Дроздовым), о чем было указано выше. О высоком уровне образования и научной зрелости молодого монаха-соискателя свидетельствует отзыв профессора по кафедре истории философии А. И. Введенского: «Всего ценнее в сочинении — повсюду обнаруживаемая зрелость мысли, вполне способной подниматься до высоты вопросов, волнующих современное общество, и, с другой стороны, — разбираться в них с христианско-православной точки зрения, на которую автор повсюду восходит вслед за своим мудрым духовным руководителем приснопамятным святителем Московским» [Одинцов, 2000, 678]. Впоследствии патриарх Алексей неоднократно будет говорить, обращаясь к студенчеству, о важности не сухого заучивания наук, а о рассуждении и живости мысли, предупреждая быть честными по отношению к науке, не увлекаясь ее мнимым всемогуществом [ЖМП, 1957, 29]. С 1904 по 1913 гг. отец Алексей занимал поочередно должности инспектора Псковской духовной семинарии, ректора Тульской и Новгородской духовных семинарий. «Таким образом, духовно-учебная служба была его первым послушанием в иноческом чине и в священном сане, первым этапом в его церковно-общественной деятельности» [Талин, 1962, 71]. Нужно отметить, что, обладая прекрасными навыками организаторской и педагогической деятельности, он тяготился этим послушанием, о чем откровенно писал своему наставнику архиеп. Арсению (Стадницкому): «я никогда не чувствовал расположения к педагогической деятельности, а теперь все больше и больше убеждаюсь, что, сколько ни трудись в нашей неустроенной и разнузданной школе, — ничего нельзя сделать, и это по временам повергает меня если

¹ Игуменья Леонида (в миру Любовь Петровна Озерова) была из потомственных дворян, имела хорошее домашнее образование, знала несколько иностранных языков. В возрасте 55 лет, вдовою, Л. П. Озерова в 1892 г. поступила послушницей в московский Ивановский монастырь, где приняла постриг в 1895 г. С 1900 по 1908 гг. была игуменией Владычного монастыря в Серпухове. С 1908 по 1919 гг. была игуменией Новодевичьего монастыря в Москве. Она часто приглашала своего племянника Сергея Симанского гостить у нее в монастыре.

² Академия находится на территории Троице-Сергиевой лавры.

не в отчаяние, то в глубокое уныние и отнимает последнюю энергию» (ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 542. Л. 25).

Архиерейское служение Алексея Симанского пришлось на сложный период существования Русской Православной Церкви в реалиях антирелигиозной кампании советской власти. Это время характеризовалось тотальным подрывом основ служения как такового — власть пыталась расправиться со священнослужителями. Именно поэтому открытие духовных учебных заведений являлось одним из основных требований митрополитов во время их исторической ночной встречи с И. В. Сталиным³. Заручившись поддержкой Кремля, в период местоблюстительства Патриаршего престола (15.05.1944–04.02.1945) митр. Алексей добился у властей разрешения открыть в Москве Богословский институт, студентам которого, ради непрерывного образовательного процесса, предоставлялись даже персональные отсрочки от призыва в армию [Одинцов, 2000, 686]. Это крупное событие в церковной жизни того времени произошло 14 июня 1944 г., «в день св. мученика Иустина-Философа, в тот самый день, который в дореволюционной России считался праздником духовно-учебных заведений» [ЖМП, 1957, 52]. Обосновывая огромную роль и значение просвещения в церковной жизни будущих пастырей не только Русской Церкви, но и Вселенской, Святейший обращается в Совет по делам Русской Православной Церкви, утверждая, что «В деле духовного просвещения и объединения церковных сил всего православного мира особенно важная роль выпадает на долю Православного богословского института, который в течение ближайших лет должен стать не только рассадником пастырских кадров, но и центром научно-богословской мысли Вселенского Православия, о чем, между прочим, свидетельствует и желание зарубежных Церквей посылать к нам своих студентов для обучения» (Письма, 2009, 45). В день открытия института проректор профессор С. В. Савинский⁴ отметил, что «Местоблюститель Патриаршего престола митрополит Алексей, несмотря на загруженность церковными делами, в период своего пребывания в Москве не только просто интересовался положением дела наших школ, но и находил время лично посещать предоставленные школам помещения и давать соответствующие указания» [Никонов, 1952а, 13]. Деятельность местоблюстителя, а впоследствии и патриарха, была в первую очередь направлена на организацию подготовки кадров будущих священнослужителей, нехватка которых была резко ощутима.

В 1946 г. патриарх Алексей I открывал абсолютно новую Московскую духовную академию. «Прежняя духовная школа была школой серьезной, глубокой, а в иных случаях и суровой школой. Хорошая ей память, честь и слава! Из нее вышел целый сонм святителей, пастырей, ученых богословов, скромных, но трудолюбивых работников на всех поприщах церковной, государственной и общественной деятельности. <...> Слабой стороной прежней духовной школы было то, что она имела двойственную задачу. Это была школа сословная, она имела задачей дать возможность духовенству, сословию в общем бедному, на льготных началах давать воспитание и образование своим детям; другой задачей ее было создавать кадры будущих священнослужителей. <...> И получилось, что наши духовные школы носили полусветский характер, который отражался на всем строе — и учебном, и воспитательном. Теперь же не так должно быть и не так будет. Сословий у нас нет, нет и духовного сословия... и потому те, кто поступают в наши духовно-учебные школы, поступят в них не подневольно,

³ Ночь 4 сентября 1943 г. в Кремле состоялась встреча Сталина с тремя митрополитами: Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем), исход которой сыграл решающую роль в кардинальной перемене политики советской власти относительно Русской Православной Церкви.

⁴ Савинский С. В. — сын священника, родом из Ярославской губернии. До революции занимался преподавательской деятельностью. Являлся приверженцем обновленческого движения, однако, не найдя в нем личной реализации в качестве преподавателя, разочаровался и вернулся в лоно Русской Православной Церкви. С 1943 г. принимает участие в возрождении духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. В 1947 г. принимает священный сан. Преподавал догматическое и нравственное богословие (АМДА. Ф. 3. Д. 14; Ф. 5. Д. 3. С. 3).

а следуя влечению своему послужить Святой Церкви в священном сане. Весь строй этих школ должен быть строго церковным, без всякого уклонения в сторону мирского, светского уклада, и все питомцы нашей школы будут ему подчиняться» (Патриарх Алексий I, 1948, 163–164). В своем выступлении Святейший подчеркнул особенности прежней духовной школы, указав, что былой порядок вносил мирской дух в жизнь самой школы, так как далеко не все дети священнослужителей желали принятия сана. «Святейший патриарх Алексий всегда говорил, что в области духовного просвещения мы должны стремиться прежде всего к тому, что „из прежней школы взять то многое доброе, что она давала, и отрешиться от ее грехов, уклонений и ошибок“» [Талин, 1962, 75]. В период с 1945 по 1947 гг. стараниями Святейшего было открыто восемь духовных семинарий, благодаря чему было завершено создание духовно-учебной системы Русской Церкви [ЖМП, 1957, 53].

«Для высшего надзора за духовно-учебными заведениями при Священном Синоде был создан Учебный Комитет» [Никонов, 1952а, 25]. Данный орган существует и до сих пор, являясь, согласно Уставу Русской Православной Церкви, Синодальным учреждением Русской Православной Церкви. Учебный комитет был призван «организовывать и развивать систему подготовки, переподготовки и повышения квалификации священнослужителей, церковнослужителей и религиозного персонала Русской Православной Церкви» (Устав, 2020).

Учебный процесс немислим без научной работы. Патриарх Алексий I это прекрасно осознавал. Первостепенной задачей Академии являлась подготовка квалифицированных кадров, подкованных в богословских науках. Единомышленниками Святейшего в этой связи выступал ректорат Академии. К примеру, прот. Николай Чепурин выступил на заседании Ученого совета 26 сентября 1946 г.: «В задачу духовной академии, помимо учебной и воспитательной работы, входит и ученая деятельность, которая предполагает творческое участие каждого профессора и доцента в разработке наиболее существенных вопросов избранной им специальности. Но эту работу нельзя представлять самотеку. Она должна осуществляться в границах определенного плана, составленного так, чтобы жизненная конкретность его задач служила и творческим стимулом, и контролем для каждого работника». К сожалению, ректорство о. Николая продлилось всего лишь три месяца. Однако за столь короткий срок отец-ректор сумел «совершить больше, чем многие могут сделать за долгие годы», — заключил Патриарх в своем надгробном слове (Патриарх Алексий I, 1948, 174).

Благодаря стараниям Святейшего Московская духовная академия получила право присуждать ученые степени своим выпускникам [Никонов, 1952б, 31]. Анализируя публикации «Журнала Московской Патриархии» за период первосвятительского служения Святейшего Алексия I, приходим к выводу о том, что он «не оставляет без своего отеческого наблюдения Академию в ее текущей повседневной работе» [Никонов, 1952б, 31]. Посещение Академии в ее престольный и актовый день также становится традиционным мероприятием в повестке дня Святейшего.

Заслуженный профессор Академии М. Х. Трофимчук в своей летописи наиболее важных событий из жизни МДА под названием «Академия у Троицы» составил достаточно подробный портрет Святейшего Алексия как патрона старейшего духовного учебного заведения. Приведем наиболее яркое воспоминание профессора.

«23 и 27 мая (1949 г. — В. С.) Святейший побывал на экзаменах в 3-м классе семинарии. Насколько удивительно то, что первоиерарх Русской Церкви присутствовал на экзаменах — обычных, рядовых, настолько же привычным было появление Святейшего в классных комнатах, поскольку патриарх Алексий на протяжении всех лет первосвятительского служения не выпускал из поля зрения постановку учебного дела в Московских духовных школах. Состав преподаваемых дисциплин, учебные программы, методика преподавания, успеваемость — все было под контролем Святейшего владыки. Человек равнодушный, лицо заинтересованное, он даже при осмотре журнала заседаний учебного Совета указывал на неточности формулировок, исправлял грамматические ошибки, стиль» [Трофимчук, 2005, 90].

Примечательно то, что патриарх Алексий I очень часто присутствовал на разного рода экзаменах, мог задать вопрос учащемуся и внести коррективы в оценку экзаменатора. «В большинстве своем преподаватели имели высшее богословское образование. Относиться к своим обязанностям недобросовестно они не могли, да и не смели, потому что на многих занятиях и экзаменах присутствовали церковные иерархи, начиная с Патриарха... И каждый раз он радовался успехам учащихся, был доволен результатами обучения» [Трофимчук, 2005, 143]. Сами студенты очень трогательно отзывались о предстоятеле Церкви, осознавая его огромный личный вклад в дело воспитания и образования: «Особенно трогательна любовь Святейшего к воспитанникам и студентам духовных школ. Это поистине нежная любовь матери к своим детям... Святейший при посещении Московских духовных школ беседовал отечески, любовно, просто, непринужденно с учащимися. Его внимательность и забота при этом доходит до мельчайших предметов... А когда он присутствует на лекциях и экзаменах (что очень часто бывает), то у воспитанников и студентов настоящая пасха на душе» [Трофимчук, 2005, 257–258].

По благословению патриарха 14 декабря 1951 г. в Академии впервые проводился вечер памяти святителя Филарета митрополита Московского и Коломенского (Филаретовский вечер. — В. С.), на котором традиционно сам Святейший зачитывал доклад. «В завершение встречи патриарх вместе со всей академической семьей молился, слушал проповедь очередного учащегося и каждому преподавал благословение» [Трофимчук, 2005, 121]. Произнесение проповеди после общих вечерних молитв, как одного из основных *практических занятий* для студента семинарии, стало обязательным в Академии после особого распоряжения Святейшего Алексия в 1957 г. [Трофимчук, 2005, 175].

В целях повышения качества образования и грамотности Святейший учредил денежные премии для лучших студентов Академии и семинарии. «Были учреждены три премиальных фонда: 1-й фонд — имени Свято-Троицкой Сергиевой лавры; 2-й фонд — имени митрополита Филарета (Дроздова); 3-й фонд — имени Патриарха Сергия» [Трофимчук, 2005, 125].

Трудами Патриарха в МДА были воссозданы библиотека и читальный зал «со множеством современных художественных журналов и газет, что способствует всестороннему развитию будущих священнослужителей» [Ружицкий, 1963, 72]. Также по патриаршему указанию Хозяйственным управлением выделялись специальные средства для создания нормальных бытовых условий для студентов, а также удовлетворения их культурных потребностей.

Важнейшей составляющей в деле духовного образования и просвещения является храм и его богослужение. Патриарх всегда особо подчеркивал это в своих проповедях с амвона и в обращениях с академических кафедр. В этой связи восстановление домового храма Московской академии являлось одной из первоначальных задач, которую поставил Святейший перед руководством самой Академии. Патриарх воспринимал храм «как насущно необходимое, ничем не заменимое в воспитательно-практических целях училище благочестия» [Трофимчук, 2005, 153]. «Святейший патриарх Алексий порицал даже спешное хождение по храму и при случае поучал, приводя наставления своего старца: „При службе мы как бы в положении человека, несущего в руках драгоценный хрустальный сосуд, наполненный до краев водой. И несем его так, чтобы не расплескать и донести в целости“» [Трофимчук, 2005, 166]. Особое внимание со стороны Святейшего уделялось церковному пению, которое «должно быть церковным не только по названию и чтобы, в угоду малоцерковным или совсем нецерковным регентам, не исполнялись песнопения, чуждые церковному духу» [Никонов, 1952а, 26]. В 1955 г. на престольный праздник Академии патриарх Алексий высказал пожелание отцу ректору, чтобы регент хора стоял к алтарю лицом [Трофимчук, 2005, 168]. Этим решением Святейший подал учащимся очередной урок благочестия и порядка во время службы.

Отдельно нужно сказать о скрупулезном отношении Святейшего к подбору кандидатов для принятия священного сана. Так, например, в Московской духовной

академии 4 апреля 1955 г. Совет Академии на своем очередном заседании заслушал текст патриаршей резолюции, в которой, в частности, говорилось: «воспитанников семинарии, не достигших 4 класса, следует рукополагать лишь в исключительных случаях и лишь тогда, когда они известны отличным поведением» (АМДА. Ф. 5. Д. 36. С. 2). «18 июня 1955 года на заседании Совета МДА было заслушано письмо патриарха Алексия, в котором речь шла о необходимости создания особой комиссии по ставленникам (кандидат в священный сан. — В. С.) и определялся ее состав. В комиссию вошли наместник Лавры архимандрит Пимен (Извеков), духовник учащихся МДАиС, а также доцент священник К. Нечаев. Члены комиссии должны были определять степень подготовленности ставленника к принятию священного сана с нравственной и практической точек зрения» [Светозарский, 2010, 302].

Епископ Дмитровский Филарет (Вахромеев) в бытность своего ректорства в МДА (1966–1973) так отзывался о заслугах патриарха Алексия I перед Академией: «Среди забот Его Святейшества ярко выражена и поучительна для нас ревность к благоустроению церковной жизни, неуказательному соблюдению каноничности, уставности, святых обычаев Церкви Православной. Святейший владыка требует, чтобы в каждом храме было образцовое пение, чтение, благолепное совершение служб, святых таинств и треб. Все эти требования имеют величайшее значение для нашей духовной школы, для наших учащихся и учащихся, для проведения образцовых служб в нашем академическом храме, где будущие и начинающие священнослужители приобретают наглядный, непосредственный опыт уставного и благолепного совершения богослужения» [Филарет Вахромеев, 1970, 21].

Подводя определенные итоги, нужно отметить, что на образование самого Святейшего патриарха Алексия имело влияние как сословное его происхождение, так и огромный личный труд в плане постижения светских и духовных наук. Значительное влияние оказал *пример* (как важнейшая составляющая процесса образования) родственников и духовных наставников. В этой связи, занимая различные должности в Русской Православной Церкви, Святейший всегда предпринимал массу усилий для развития сферы образования будущих священнослужителей, сам являясь примером для таковых. На протяжении своего первосвятительского служения, бывая в Троице-Сергиевой лавре, он регулярно участвовал в жизни самой Академии, посещая лекции, экзамены и торжественные акты. Слова Святейшего в эти дни были обращены к учащимся с призывом «быть духовно просвещенными пастырями, усердными и благоговейными работниками на ниве Христовой» [Талин, 1962, 75]. Живой пример веры, отеческая любовь к воспитанникам — эти качества патриарха всегда особо подчеркивались студентами МДА. Имея прекрасный организаторский талант, Святейший сумел возродить родную Академию и вывести ее на качественно новый уровень. В новейшую историю он навсегда вошел как создатель и устроитель духовного просвещения Русской Церкви.

В качестве заключения приведем слова ректора Московской духовной академии прот. Алексия Остапова, произнесенные им на литургии 14 июня 1964 г., в день празднования юбилея возрождения МДА. «Мысль о возрождении духовных школ и немалые труды по их организации принадлежат Святейшему патриарху Сергию. Но само открытие и два десятилетия деятельности духовных школ озарены отеческим вниманием и постоянной заботой ныне здравствующего Святейшего патриарха Алексия. Московская академия нередко именуется „патриаршей“, и это действительно так. Любовь Святейшего владыки к духовным школам и Лавре безгранична. Дух церковности, пастырская целеустремленность воспитания и образования, верность своей Родине — вот основные черты Московской духовной академии и семинарии, и эти качества насаждены щедрой рукой первостоятеля нашей Церкви» [Трофимчук, 2005, 271].

Источники и литература

Источники

1. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 550. Оп. 1. Д. 542.
2. ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 765. К. 3. Ед. хр. 44.
3. АМДА — Архив Московской духовной академии. Ф. 3. Д. 14 «Личное дело прот. Савинского С. В.»
4. АМДА. Ф. 5. Д. 3 «Журнал № 2 Общего Собрания Советов Православного Богословского института и Богословско-пастырских курсов от 19 июля 1944 г.»
5. АМДА. Ф. 5. Д. 36 «Журнал заседаний Ученого Совета № 5 от 4 апреля 1955 г.»
6. Устав (2020) — Устав Русской Православной Церкви. <http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/page2.html> (дата обращения: 18.07.2021).
7. Патриарх Алексий I (1948) — *Алексий I (Симанский Сергей Владимирович)*. Слова, речи, послания, обращения, доклады, статьи: в 4 т. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1948–1964. Т. I. 248 с.
8. Письма (2009) — Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров — Совете Министров СССР. 1945–1953 гг. Т. I. М., 2009. 847 с.

Литература

9. Арсений Стадницкий (2012) — *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник / [Подгот. и ред. О. Н. Ефремова]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. Т. 2: 1902–1903: [по материалам ГАРФ]. 530 с.
10. ЖМП (1957) — Первосвятитель Русской Церкви (к 80-летию со дня рождения Святейшего патриарха Алексия) // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 11. С. 25–55.
11. Никонов (1952а) — *Никонов В.* Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий // Журнал Московской Патриархии. 1952. № 3. С. 5–29.
12. Никонов (1952б) — *Никонов В.* К 75-летию со дня рождения Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия // Журнал Московской Патриархии. 1952. № 11. С. 30–32.
13. Одинцов (2000) — *Одинцов М. И.* АЛЕКСИЙ I (Симанский Сергей Владимирович) // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. Т. I. С. 676–690.
14. Пукшанский (2016) — *Пукшанский Б. Я.* О роли просвещения в современном образовании // Записки Горного института. 2016. Т. 221. С. 766–772.
15. Рожнева (2016) — Патриарх Алексий I (Симанский) / Сост. О. Л. Рожнева. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. 176 с.
16. Ружицкий (1963) — *Ружицкий К. И., прот.* Святейший патриарх Московский и всея Руси Алексий // Журнал Московской Патриархии. 1963. № 1. С. 62–72.
17. Светозарский (2010) — *Светозарский А. К.* Московские духовные школы в 1917–1964 годах // Московской духовной академии 325 лет: Юбилейный сборник статей: в 2 т. Т. 1. Кн. 1: История Московской духовной академии. 1685–1995 / Под общ. ред. архиеп. Верейского Евгения, проф. М.: МДА, 2010. С. 257–393.
18. Талин (1962) — *Талин В.* Духовно-учебная деятельность Святейшего патриарха Алексия // Журнал Московской Патриархии. 1962. № 3. С. 71–76.
19. Трофимчук (2005) — *Трофимчук М. Х.* Академия у Троицы. Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2005. 639 с.
20. Филарет Дроздов (2017) — Вера спасает человека. По творениям святителя Филарета Московского. / Сост. Санчес И. М.: Изд-во Благовест, 2017. 160 с.
21. Филарет Вахромеев (1970) — *Филарет (Вахромеев), еп.* Московские духовные школы под руководством Святейшего патриарха Алексия // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 2. С. 17–22.
22. Шаповалова (1945) — *Шаповалова А.* Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий // Журнал Московской Патриархии. М., 1945. № 2. С. 93–99.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2021

В. И. Шаронов

«Незнаем Ты без них и без меня». Предисловие к первой публикации полной редакции «Венка сонетов» и «Терцин» Л. П. Карсавина

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_117

Аннотация: Имя Льва Карсавина вернулось в отечественную культуру в 1989 г., а непростой путь его произведений к российскому читателю продолжается и сегодня. Уникальный цикл из «Венка сонетов», «Терцин» и «Комментариев» к ним записан в завершающий, крестный этап его жизни, этот триптих объединил собой основные положения оригинальной метафизики и мистические озарения православного мыслителя. Небесным произволением и самоотверженностью немногих друзей рукописи были спасены от дурной бесконечности забвения, но понадобилось семь десятилетий, чтобы российские исследователи и любители русской религиозной философии получили наконец возможность оценить этот корпус в том полном виде, каким его завершил сам автор. Статья прослеживает, как из-за невозможности сверить копии с оригиналом рукописей в публикациях возникали лакуны и погрешности. Восстановленные теперь целостность и полнота текстов открывают новые возможности глубже понять творчество Карсавина. Недостаточно ограничиться утверждением, что оно определяется положениями о значении Всеединства (Триединства и двуединства) и диалектикой совпадения двух по видимости противоположных идей — кенозиса и причастия. Эти катрены и терцеты пронизаны стремлением автора передать свое живое ощущение глубоко интимного, сердечного прикосновения автора к всепревышающему Божьему совершенству, а любое отвлеченное умозаключение множественными скрытыми нитями связано с конкретными фактами истории его любви к земной женщине. Именно эта любовь пробудила в Карсавине страсть мысли, и эту любовь он сохранил до последних минут жизни, до конца, настигнувшего его в изоляторе Абезьской лагерной больницы.

Ключевые слова: Л. П. Карсавин, А. А. Ванеев, Абезь, духовная поэзия, «Венок сонетов», «Терцины», метафизика, кенозис, православное богословие.

Об авторе: **Владимир Иванович Шаронов**

Заслуженный работник культуры РФ, ученый секретарь Западного филиала Академии народного хозяйства и государственной службы (РАНХиГС).

E-mail: sharonovvi@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9708-1446>

Ссылка на статью: Шаронов В. И. «Незнаем Ты без них и без меня». Предисловие к первой публикации полной редакции «Венка сонетов» и «Терцин» Л. П. Карсавина // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 117–131.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Vladimir I. Sharonov

“You are unknown without them and without me.”
Preface to the First Publication of the Complete Editions
of the “Wreath of Sonnets” and “Tertsin” by L. P. Karsavin

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_117

Abstract: The name of Lev Karsavin returned to Russian culture in 1989, and the difficult path of his works to the Russian reader continues today. A unique cycle from the “Wreath of Sonnets”, “Tertsin” and “Commentaries” to them was recorded in the final stage of his life, this triptych combined the main provisions of the original metaphysics and the mystical insights of an Orthodox thinker. The manuscripts were saved from oblivion by divine will and dedication of a few friends, but it took seven decades for Russian researchers and lovers of Russian religious philosophy to finally have the opportunity to appreciate this corpus in the complete form in which the author himself completed it. The article traces how, due to the impossibility of verifying copies with the original manuscripts, gaps and errors arose in publications. The integrity and completeness of the texts restored now open up new opportunities for a deeper understanding of Karsavin’s work. It is not enough to confine oneself to the statement that it is determined by the provisions on the meaning of the All-unity (Trinity and dual-unity) and the dialectic of the coincidence of two apparently opposite ideas – kenosis and communion. These quatrains and tercets are imbued with the author’s desire to convey his vivid feeling of the author’s deeply intimate, heartfelt touch of the all-transcending perfection of God, and any abstract conclusion is connected with the specific facts of the story of his love for an earthly woman by multiple hidden threads. It was this love that awakened the passion of thought in Karsavin, and he kept this love until the last minutes of his life, until the end, which overtook him in the isolation ward of the Abetz camp hospital.

Keywords: L. P. Karsavin, A. A. Vaneev, “Wreath of Sonnets”, “Tertsin”, orthodox theology, metaphysics, kenosis, Abetz.

About the author: **Vladimir Ivanovich Sharonov**

Honored Worker of Culture of the Russian Federation, Research Secretary of the Western Branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPА).

E-mail: sharonovvi@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9708-1446>

Article link: Sharonov V. I. “You are unknown without them and without me.” Preface to the First Publication of the Complete Editions of the “Wreath of Sonnets” and “Tertsin” by L. P. Karsavin. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 117–131.

70 лет ожидания... Таков срок пути полной версии уникального стихотворного богословского цикла Льва Платоновича Карсавина к российскому читателю. Встреча, что очевидно, затянулась, но, возможно, первая отечественная публикация наиболее полной редакции¹ этих стихов благоприятным образом повлияет на интерес исследователей.

«Венок сонетов» Лев Платонович Карсавин создал в камере № 405 Вильнюсской тюрьмы № 1 в период с 1949 г. по июнь 1950 г. [Ванеев: *Два года в Абези*, 1990, 20; Архив Карсавина I, 2002, 94]. Записаны стихи были несколькими месяцами позже, уже в отдельном лагерном пункте (ОЛП) Минлага МВД-МГБ². Спустя некоторое время абезьский узник продолжил работу в избранной стихотворной форме, написав «Терцины» и два варианта комментариев к этим стихам — основной и краткий [Комментарий, Краткий комментарий, 1990].

17 августа 1952 г.³ Л. П. Карсавин умер в лагерной больнице. Творческим плодам личной веры и духовной стойкости, созданным не только Львом Платоновичем, но и бесчисленными мучениками лихолетья, по всем законам страшного времени была назначена дурная бесконечность забвенья. Но несколько преданных свидетелей последних лет жизни Льва Платоновича спасли почти все его произведения от изъятий при обысках и досмотрах. Один из этих людей — Анатолий Анатольевич Ванеев (1922–1985). Он, лучше остальных понимавший Карсавина, стал ему самым близким человеком и был душеприказчиком умирающего мыслителя. Ванеев освобожден из лагеря весной 1954 г. и был оставлен в Инте на положении ссыльного. Почти сразу он направил письмо в Вильнюс Лидии Николаевне и Сусанне Львовне Карсавиным, но оно так и не дошло до адресатов. Второе, переданное с оказией из рук в руки, послание, содержащее подробности смерти Льва Платоновича, было прочитано и сохранено его женой и дочерьми.

Во избежание случайной утраты текстов Ванеев со дня своего освобождения из лагеря неустанно переписывал рукописи.

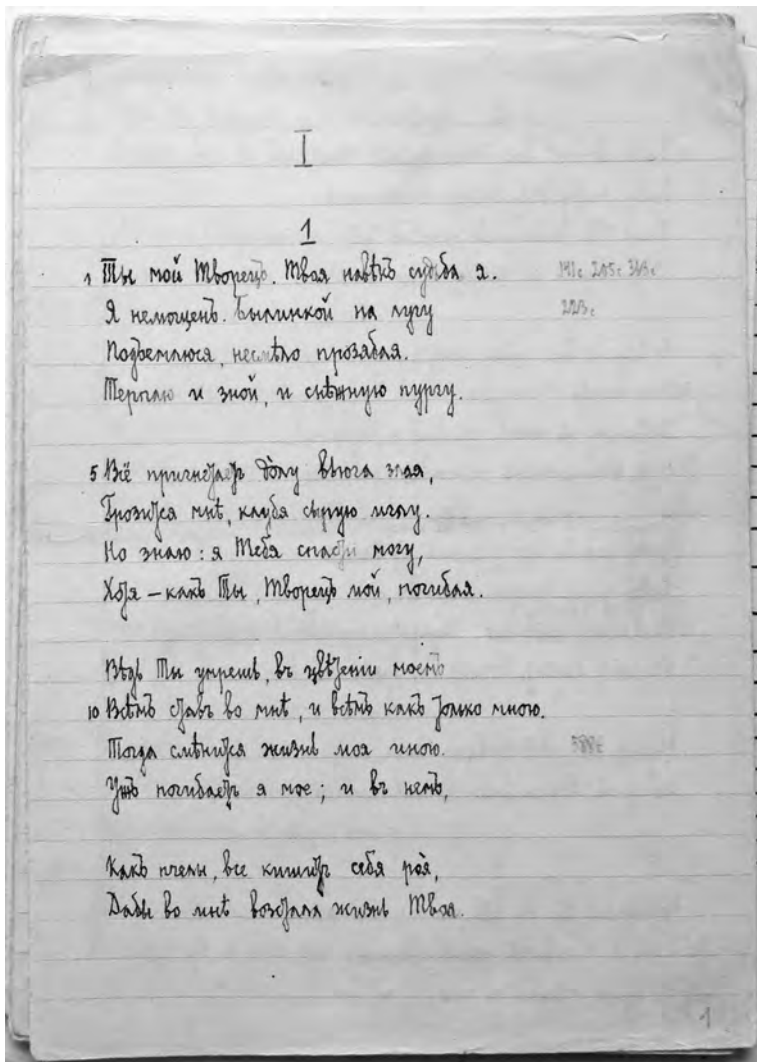


А. А. Ванеев после освобождения из лагеря в ссылке (г. Инта, Коми АССР, 1954 г.). Снимок из семейного архива передан для публикации сыном А. А. Ванеева Львом Анатольевичем.

¹ Понятия «редакция» и «извод» используются в настоящей статье в свободном, а не строго научном текстологическом значении.

² В популярной и научной литературе это место часто обобщенно именуется Абезьским лагерем — по названию старой деревни Абезь в Коми АССР, что расположена менее чем в 7 км от Полярного круга на противоположном от лагеря берегу реки Усы. В действительности к моменту этапирования Л. П. Карсавина в ОЛП № 4 там действовали восемь отдельных лагунктов [Морозов, 1990, 22, 30, 73], и в некотором отдалении была организована железнодорожная станция. После ликвидации лагерей на базе оставленного жилфонда военизированной охраны был организован одноименный гражданский и доньяне существующий поселок.

³ К настоящему времени удалось установить подлинную дату смерти Л. П. Карсавина, не совпадающую с той, что указана в официальном лагерном Акте о смерти — 20.08.1952 г. — и обозначена в большинстве справочных изданий [Шаронов, 2019, 159–163; Шаронов: *Послесловие*, 2019, 180–181].



Первая страница одной из многих копий «Венка сонетов», выполненных А. А. Ваневым (F 151-8). Публикуется с письменного разрешения, данного Библиотекой Вильнюсского университета В. И. Шаронову

Анатолий Анатольевич относился к этому с такой тщательностью и почтительной сыновней любовью, что с годами его почерк стал почти неотличим от карсавинского. В разное время и только с надежными нарочными Ванеев переправлял эти копии самым доверенным хранителям, и даже машинописные копии мог дать крайне ограниченному числу своих друзей и знакомых. Первыми, кто смог прочитать последние произведения Льва Платоновича, в т. ч. «Венок сонетов» и «Терцины», стали Лидия Николаевна Карсавина (1881–1961), младшая дочь мыслителя Сусанна (1920–2003) и освободившаяся из лагеря в 1955 г. его старшая дочь Ирина (1906–1987) [Справка, 1].

К этому времени они прошли через долгие лишения, последовавшие после ареста главы семьи. А Ирина Карсавина и вовсе заплатила семью годами заключения в мордовских лагерях за неподнадзорные письма и посылки из Парижа от родной сестры Марианны Сувчинской (Карсавиной; 1911–1994). Раздавленные горем и страхом жена

Карсавина Лидия Николаевна и его младшая дочь Сусанна не смели даже писать о кончине мужа и отца за границу⁴. Марианна Львовна, жившая в Париже, и Тамара Платоновна Брюс (Карсавина), уехавшая из России вслед за мужем в Лондон в 1918 г., узнали о смерти Льва Платоновича только в марте 1956 г., к тому же, поначалу, через цепочку знакомых и незнакомых людей (см.: [Оболевич, 2020, 175–176]). Зарубежным источником сведений о смерти Карсавина стал бывший германский дипломат, а затем советский военнопленный Эрих Франц Зоммер (1912–1997)⁵. Он покинул нашу страну вскоре после издания Указа Президиума Верховного Совета СССР «О досрочном освобождении и репатриации немецких военнопленных, осужденных судебными органами СССР за совершенные им преступления против народов Советского Союза в период войны» от 28.09.1955 г. [Указ, 411–414].

Зоммер знал о Карсавине в 1920-е гг., еще в берлинский период вынужденной эмиграции русского философа, и уже тогда считал его крупным метафизиком. Самого немецкого военнопленного доставили в Абезь уже после смерти Льва Платоновича, но он старательно собирал любые сведения о подробностях жизни и смерти русского философа в заключении. Ему даже удалось сделать выписки из некоторых копий лагерных произведений Льва Платоновича. К сожалению, многое в сведениях Эриха Зоммера основано на передававшихся между заключенными противоречивых слухах, что характерно для тюремной атмосферы, обильно питающей домыслы и преувеличения. В числе иного по этой причине возник и миф о переходе Льва Карсавина в католичество⁶, резко опровергаемый Ванеевым [Ванеев: *Два года в Абези*, 1990, 168].

Вернувшись в ФРГ, Э. Зоммер объединил все услышанное в Абези в один очерк «О жизни и смерти русского метафизика. Запоздалый некролог Льву Карсавину». Текст был опубликован в 1958 г. Папским Восточным институтом в Риме (Pontificio Istituto Orientale) в журнале «Orientalia Christiana Periodica» [Sommer, 1958, 129–141]. В этом развернутом некрологе автор смешал достоверные факты и откровенно ошибочные сведения, полученные от разных людей, иногда совершенно противоположным образом воспринимавших все происходившее в лагере. Именно из этого очерка зарубежная общественность впервые узнала о «150 сонетах и комментариях к ним», в которых Карсавин, по утверждениям автора, «пытался изложить в поэтической форме свою всеобщую метафизическую систему» (цит. по русскому переводу: [Зоммер, 2012, 461]). Публикацию завершало стихотворение Л. П. Карсавина «Ни воли, мыслей, чувств, ни этих слов...» [Sommer, 1958, 141], созданное в Абези.

Очерк Э. Ф. Зоммера для русской эмиграции на долгое время стал основным источником сведений о послевоенной судьбе Л. П. Карсавина. В 1960 г. их частично использовал А. В. Карташев в своей статье памяти Льва Платоновича [Карташев, 1960, 72–79]. В ней он скептически оценил сообщение о переходе Карсавина в католичество. Двумя годами позже, к 10-летию со дня смерти Карсавина⁷, на эти же воспоминания сослалась Татьяна Сергеевна Франк, участвуя в радиопрограмме своего сына Виктора Семеновича [Оболевич, 2020, 171–175; Памяти Виктора Франка, 1974, 9].

Еще через десять лет, в 1972 г. (к 20-летию со дня смерти Карсавина) тексты «Венка сонетов» и «Терцин» впервые опубликовал журнал «Вестник Русского студенческого христианского движения» (Париж; Нью-Йорк) [Карсавин: *Венок сонетов*, 1972;

⁴ М. Л. Сувчинская в письме Т. С. Франк к от 22.VI.56 г. прямо пишет о своих опасениях навредить матери и сестрам расспросами в своих письмах в Вильно (см.: [Оболевич, 2020, 177]).

⁵ Эрих Франц Зоммер — известный сотрудник германского МИД, переводчик. В ночь с 21 на 22 июня 1941 г. при его участии Германия объявила войну СССР. Отбывал приговор в различных советских лагерях. После освобождения работал дипломатом в ФРГ, автор мемуаров о судьбах российских немцев.

⁶ История возникновения и ошибочные основания недостоверных слухов переходе Л. П. Карсавина в католичество ранее была подробно изложена нами в: [Шаронов, 2016, 88–96].

⁷ На это указывает и то, что В. С. Франк перешел работать на Радио «Свобода» весной 1962 г., за несколько месяцев до 10-й годовщины со дня смерти Л. П. Карсавина.

Карсавин: *Терцины*, 1972]. По понятным причинам этот сдвоенный номер был практически недоступен в СССР. В архиве редакции журнала не сохранилось сведений о том, через кого и как попала в журнал исходная машинопись карсавинских стихов. Но обстоятельство удалось прояснить (рассказ о них ниже).

Между тем сам этот факт возвращения имени Л. П. Карсавина, публикации его произведений «Вестником РСХД» имел знаковый характер по воздействию на узкие, но все же имевшие важное влияние интеллектуальные группы Ленинграда, Москвы и даже менее значительных городов и населенных пунктов. По несколько гипертрофированному свидетельству В. Е. Аллоя, в указанный период имена русских религиозных мыслителей «служили паролем для вхождения в „приличное“ общество, копавший немного глубже (т. е. читавший Флоровского, Карсавина, Вышеславцева, о. Киприана Керна или Зеньковского) почитался духовным авторитетом, а ссылавшийся на отцов Церкви — чуть ли не классиком...» [Аллой, 1991, 140].

Следующая попытка познакомить наших соотечественников с «Венком сонетов» и «Терцинами» состоялась почти через два десятилетия — в 1990 г., когда в стране была совершенно иная общественная атмосфера. Публикация лагерных произведений Карсавина была организована близкими друзьями А. А. Ванеева и благодаря отклику двух зарубежных экуменически ориентированных издательств — «Жизнь с Богом» (Брюссель) и «La Presse Libre» (при газете «Русская мысль», Париж).

Редакция стихов, опубликованных в брюссельской книге вместе с работой А. А. Ванеева «Два года в Абези», имела не только многие совпадения, но и существенные дополнительные признаки. Основной корпус «Венка сонетов» и «Терцин» совпадал, за исключением совсем незначительных расхождений, стихи от начала до конца имели последовательную нумерацию через каждые пять строк (слева от текста). По правую сторону от многих терцетов были размещены не совпадающие с построчной последовательностью числовые маркеры. Их Карсавин использовал в своих комментариях к стихам, чтобы обозначить смысловые связи между самыми разными строчками.

А. А. Ванеев сжато определил место, значение и особенности этого стихотворного двучастного монолога, обращенного к Богу, стремлением автора «передать свои идеи, не рассеивая мысль в аргументацию и рассуждения, чтобы прямым именованьем выразить онтологическое содержание действительности» [Ванеев: *Очерк жизни и идей*, 1990, 344]. Он также обратил внимание на духовные особенности, определившие собой интонационное и стилистическое отличие «Венка сонетов» и «Терцин»: «Если в Сонетах ощутимы следы напряжения и усилий, то стихотворная речь Терцин развертывает себя неторопливо, в досказанных образах, мысль иногда подкрепляется избранными примерами из мифологии и философии. <...> Различие между Сонетами и Терцинами обусловлено не только тем, что Сонеты создавались в тюремной камере, а Терцины в относительном благополучии больничной палаты. Главная причина различия... в том, что работа над Сонетами уже дала свой плод. В Терцинах же развивается и завершает себя мысль, высшая точка напряжения которой уже осталась позади» [Ванеев: *Два года в Абези*, 1990, 46].

К сожалению, и эта книга, и сами стихи не нашли широкого российского читателя. Из-за случившегося в начале 1990-х гг. книжного половодья религиозной литературы разного качества и затем, как следствие, резкого общего угасания интереса к русскому религиозно-философскому и историческому наследию⁸ или в силу других возможных причин, но лагерный стихотворный цикл до настоящего времени так и не стал предметом отдельного осмысления. Помимо приведенных выше нескольких важных замечаний о карсавинских стихах А. А. Ванеева, к настоящему времени появились только две небольшие статьи, частично посвященные религиозно-философскому анализу этих стихов, и несколько абзацев в монографии по истории

⁸ Трагическим символом и прямым последствием упадка этого интереса стало самоубийство В. Аллоя, усилиями которого была издана книга «А. А. Ванеев „Два года в Абези“. В память о Л. П. Карсавине» [Памяти Владимира Аллоя, 2001, 6].

русской религиозной философии⁹. Автором одной из них в 2011 г. стал литовский исследователь П. Ивинский [Ивинский, 2011, 42–52], другой, в 2018 г., — известный российский ученый С. С. Хоружий [Хоружий, 2018, 29–40]. Последний предпочел написать сразу обо всех произведениях Карсавина абезьского периода, причем — чтобы подтвердить конфессиональную добропорядочность Льва Платоновича по отношению к православному вероучению. Строки «Венка», «Терцин» и обоих вариантов «Комментариев» использовались им отрывочно и очень скупо.

Вне чьего-либо внимания в брюссельском издании и сразу после выхода, и в последующие годы осталась важные «несстыковки». Главная из них заключалась в том, что в следующем за стихами тексте авторских комментариев имелись отсылки к числовым маркерам, превышающим нумерацию опубликованных строчек стихов. При их общем опубликованном количестве в 638 строк в «Комментарии» имелись ссылка на №№ 641, 652, 661, 664 и др. [Комментарий, 319–320]. Это потенциально указывало, что читателю предлагается неполная, незавершенная редакция поэтического цикла. Но А. А. Ванеев ни устно, ни письменно не сообщил о каких-либо утратах, кроме некоторых листов карсавинской работы «Об апогее», ошибочно уничтоженных им самим при досмотре в момент освобождения из заключения [Ванеев: *Два года в Абези*, 1990, 178–179].

Без всякого внимания до сегодняшнего дня осталась еще одна странность, сопровождавшая публикацию: в то время как часть с литерой I содержала пояснения к «Венку сонетов», текст под литерой II относился к «Терцинам», части III и IV явно относились к каким-то отсутствующим стихам, не входящим ни в «Венок», ни в «Терцины». Это, в свою очередь, дополнительно указывало на неполноту опубликованной редакции данного стихотворного корпуса.

Еще одним немаловажным событием на пути лагерных стихов Льва Карсавина к российскому читателю стала публикация в 1992 г. четырех стихотворений, написанных им в разные годы и сохранившихся среди лагерных рукописей, спасенных А. А. Ванеевым. Появились они тоже благодаря журналу «Вестник РХД»¹⁰ [Статья, 1992, 149–153] при косвенном содействии Е. И. Ванеевой¹¹, допустившей публикаторов к личному архиву А. А. Ванеева. Некоторые из стихов ранее уже печатались¹², но стихотворение «Вам Бог сказал», написанное в Абези в период с декабря 1950 по январь 1951 г., было опубликовано впервые. В примечании к этому тексту значилась пометка, что в рукописном варианте оно находится на одном листе с «Венком сонетов» [Статья, 1992, 153], но при этом невозможно было сделать вывод, чем содержательно или как-то иначе обособована эта связь и существует ли она вообще.

Еще через год, в 1993 г., стихотворение «Ни воли мыслей, чувств, ни этих слов», уже ранее опубликованное Э. Зоммером в католическом журнале, вошло в том сочинении Л. П. Карсавина [Карсавин, 1993, 489]. Книга эта была издана в Москве сравнительно небольшим тиражом в 6 тыс. экз. Стихотворение не сопровождалось каким-либо комментарием. В 1996 г. совместный журнал Центра славянских исследований в Париже и парижского Института славистики «Revue des études slaves» по инициативе

⁹ Стихотворный цикл Льва Карсавина бегло упоминается во многих работах, но в подавляющем большинстве случаев внимание авторов на этом заканчивается. Исключение представляют лишь несколько работ. Например, о соответствии избранной форме «Венка сонетов» и «Терцин» основным идеям Карсавина высказали соображения А. Е. Николаев и Л. Н. Столович [Николаев, 1996, 32; Столович, 2005, 221–222]. В 2014 г. к ним проявила интерес литературовед Н. М. Азарова [Азарова, 489–491].

¹⁰ «Вестник РСХД» в 1974 г. исключил из своего полного наименования слово «студенческое» и стал использовать аббревиатуру «Вестник РХД».

¹¹ Е. И. Ванеева, историк, специалист по средневековой литературе, вдова А. А. Ванеева. Долгое время была референтом академика Д. С. Лихачева по АН СССР. В настоящее время проживает в США.

¹² Одно из этих стихотворений ранее было включено Л. П. Карсавиным в «Поэму о смерти» (1932), второе — в его работу «София земная и горная» (1922), третье вошло в «Orientalia Christiana Periodica» (1958).

С. С. Хоружего впервые опубликовал еще одно неизвестное стихотворение — «Тайным светом озарясь» [Хоруžij, Lesourd, 1996, 400]. Данная публикация разделила печальную судьбу всех зарубежных изданий по отношению к российскому читателю.

Фактически ту же участь в отношении отечественных специалистов и любителей русской религиозной мысли разделили и результаты значительных трудов литовского ученого П. И. Ивинского¹³. При участии С. Л. Карсавиной он издал в двух частях ранее не публиковавшиеся материалы под общим названием «Архив Л. П. Карсавина» [Архив Карсавина I, 2002, Архив Карсавина II, 2003]. Первый сборник имел тираж всего 500 экземпляров, второй, по свидетельству литовских ученых, был напечатан в значительно меньшем количестве¹⁴. Во втором выпуске, названном «Неопубликованные труды. Рукописи» были изданы две фототипические версии «Венка сонетов» и «Терцин», а также краткий свод разночтений редакций стихов, не законченный А. А. Ванеевым¹⁵.

Отсутствие в материалах П. И. Ивинского каких-либо упоминаний брюссельского издания 1990 г. и наличие ссылок на воспоминания А. А. Ванеева «Два года в Абези» в журнале «Наше наследие» (№№ 3–4, т. е. второе полугодие 1990 г.) позволяет предположить, что издателю «Архива» не было известно о книге «Два года в Абези» и, следовательно, он не мог сравнить опубликованное ранее с имеющейся у него редакцией «Венка» и «Терцин».

Мизерный тираж книг П. И. Ивинского практически весь разошелся по литовским библиотекам, а в Россию попал в единичных экземплярах. Ситуацию дополнительно усугубило низкое качество типографского воспроизведения рукописных страниц и отсутствие печатного варианта стихов. Как следствие, эти редакции поэтического цикла Л. П. Карсавина фактически остались вне поля зрения российских исследователей. Впрочем, следует признать, что и сами они за минувшие десятилетия не проявили ни к стихам, ни к литовским архивам настоящего интереса.

Несмотря на то, что в Литве хранится, пожалуй, самое большое количество материалов, связанных с жизнью и творчеством Л. П. Карсавина и эти архивы потенциально доступны российским исследователям¹⁶, есть основания считать, что интерес к фигуре Карсавина не только в России, но и в Литве носит преимущественно декларативный характер. На это указывает тот факт, что до настоящего времени буквально единицы из числа литовских и российских ученых (притом очень точно) обращались к архивным свидетельствам о Л. П. Карсавине¹⁷. За четыре приезда в вильнюсские архивы в течение последних десятилетий автор настоящей статьи убедился, что к записям фамилий, причем в далеко не во все формуляры, сделанным в 1990-е гг. — А. К. Клементьева, И. А. Савкина, С. С. Хоружего, — так и не добавились новые имена. Достаточно заметное количество единиц хранения ни российскими, ни литовскими исследователями вообще не запрашивалось. Фактически невостребованным до настоящего времени так и остался архив В. Н. Шимкунаса.

¹³ Оба тома создавались при непосредственном участии младшей дочери Карсавина Сусанны Львовны.

¹⁴ Издатель — Вильнюсский университет — предпочел не указывать в выходных данных второго тома его тираж, в отличие от первой части, «Архива», тираж которой указан. О существенно меньшем количестве экземпляров второго выпуска нам сообщили литовские специалисты, следившие за выходом книги.

¹⁵ Сам П. И. Ивинский не проводил сверку редакций карсавинских стихов, иначе бы он увидел, что работу над реестром А. И. Ванеев не завершил.

¹⁶ Есть отдельные фонды Л. П. Карсавина в Литовской национальной библиотеке имени Мартинаса Мажвидаса, в Библиотеке Вильнюсского университета. В Особом архиве Литвы доступны Следственные дела МГБ на Карсавина и на связанных с его арестом лиц. Есть большой массив документов, собранных и сохраненных стараниями Владаса Шимкунаса — лагерного врача, опекавшего Карсавина в Абези. Эти фонды исчисляются несколькими тысячами единиц хранения, они открыты для всех практически два десятилетия.

¹⁷ Как признался один из исследователей творчества Л. П. Карсавина, он только «бегло просматривал» архивы [Хоруžij, Lesourd, 1996, 399].

Обстоятельства публикации неполных текстов «Венка сонетов» и «Терцин» в 1972 и 1990 гг. обусловлены особенностями бытования в Советском Союзе «тамиздата» и «самиздата» в 70–80-е гг. М. Д. Афанасьев, характеризуя, по его мнению, один из ключевых религиозных самиздатовских журналов «Община» о. Димитрия Дудко в количестве 7 экз. каждого номера, удачно определил масштаб его фактического распространения: «читали его единицы, знали, может быть, сотни людей» [Афанасьев, 205]. Увеличить тираж подобных журналов или отдельных текстов не позволяли технические возможности печатной машинки, так как даже на седьмую закладку копирка передавала плохо различимые строчки, а при попытке заложить восьмой лист возникал практически «слепой» экземпляр. Когда эти экземпляры доверительно передавались из рук в руки сроком на день, а иногда и на одну ночь, находились отдельные энтузиасты, перепечатавшие для себя и своих знакомых новые машинописные копии, зачастую допуская при этом ошибки, неточности, делая пропуски. Так возникали машинописные «изводы» отдельных произведений, далее на их основе — «изводы из изводов», а иногда производились и следующие итерации.

Пути распространения каждого экземпляра самиздата основывались на личном доверии и потому были самыми разнообразными. Некоторые материалы тайно вывозились из страны, достигали эмигрантских издательств и печатались ими [Весёе, Путц, 2018]. Понятно, что чем большее число раз они были перепечатаны, тем больше шансов получали уберечься от изъята «органами», но каждая перепечатка увеличивала вероятность умножить ошибки и утратить часть текста относительно первоисточника. В случае со стихами Карсавина правая маркировка, внешне производившая впечатление произвольной, случайной, была наиболее уязвима к погрешностям копирования — например, похожим образом отпечатавшихся цифр 1 и 4, 8, 9, 0. Не случайно несколько известных автору настоящей статьи лиц, читавших стихи Карсавина в 1970-е и 1980-е гг., сообщили об отсутствии в попадавших к ним машинописных листах числового сопровождения строк. По всем признакам, именно так случилось и с текстами карсавинских стихов, напечатанными в «Вестнике РСХД» в 1972 г.

Ситуация с публикацией материалов в брюссельском издании была иной. Автор настоящей статьи был непосредственным свидетелем многих событий, поскольку в 1980-е гг. он был принят в круг близких друзей, собеседников и знавших А. А. Ванеева и вместе с ними был одним из организаторов религиозно-философского общества «Открытое христианство» (г. Ленинград). Это позволило уточнить сведения у других живущих ныне участников тех прошлых событий.

Литовский профессор Бронислав Гензелис, общавшийся с Владасом Шимкунасом и ставший после его смерти хранителем карсавинских рукописей, рассказал автору этой статьи в 2009 г. о существовании трех редакций «Венка сонетов» и «Терцин». Эти же сведения он подтвердил позже и в своей статье [Гензелис, 2012, 435]. То, что у А. А. Ванеева хранились только два извода лагерных стихов, дополнительно подтверждает факт составления им свода разночтений на основе двух редакций [Архив Карсавина II, 2003, 227–234]¹⁸, а также рукописными копиями, переданными в Вильнюс в семью Карсавиных [Копия № 3].

Литературный редактор работы А. А. Ванеева «Два года в Абези» Валерий Александрович Слуцкий¹⁹ переслал нам сканы 8 и 16 сохраненных машинописных листов со стихами соответственно «Венка сонетов» и «Терцин». Эта машинописная копия была подарена Валерию Слуцкому лично Анатолием Ванеевым. Она содержит ту же самую сокращенную (!) версию стихов, но с имеющейся нумерацией строк (!!), что и опубликованная без нумерации (!!) версия в «Вестнике РСХД».

¹⁸ Свод разночтений, составленный А. А. Ванеевым, имеет характер чернового, незавершенного варианта, в чем П. И. Ивинский, не проведя собственно работы по сверке, не мог убедиться.

¹⁹ Валерий Александрович Слуцкий (род. 1954) — до репатриации в Израиль (1990) жил в Ленинграде. С 1988 по 1990 г. заведовал отделом поэзии в еврейском журнале ВЕК («Вестник еврейской культуры»), издававшемся в Риге. В 70-х годах посещал философский кружок А. А. Ванеева, которого считает своим учителем. Живет в поселении Кудим.

Экземпляр В. А. Слуцкого практически совпадает с редакцией в брюссельской книге «Два года в Абези».

Еще один экземпляр этой же машинописи удалось отыскать в отделе рукописей Российской государственной библиотеки в архиве Евгения Алексеевича Карманова [Опись архива Карманова, 94]. С 1960 по 1982 гг. Карманов служил ответственным секретарем «Журнала Московской Патриархии» (ЖМП), а впоследствии и «Богословских трудов». В 1980 г. ленинградский религиозный философ Константин Константинович Иванов — ближайший друг и собеседник А. А. Ванеева — передал Карманову для предварительного ознакомления и решения о возможной публикации машинописные варианты нескольких лагерных произведений Л. П. Карсавина. В их числе была и версия сокращенной редакции стихов. В материалах архива Карманова скупно указано, что в 1981 г. готовилась публикация карсавинских работ в журнале «Богословские труды», но последовал запрет Комитета по делам РПЦ [Опись архива Карманова, 6]. Однако, по свидетельству известного российского ученого и публициста Александра Геннадьевича Кравецкого, готовившего архивы Карманова для передачи в Российскую государственную и Синодальную библиотеки, записка о нецелесообразности печатания этих работ в изданиях Московской Патриархии была составлена митр. Антонием (Мельниковым)²⁰.

Как бы там ни было, но при почти полном совпадении экземпляров машинописного текста, созданных хранителем архива Карсавина, и версии стихов, напечатанных в 1972 г. «Вестником РСХД», можно уверенно сказать, что ни Ванеев, ни входивший тогда в круг его общения Е. В. Барабанов не принимали никакого участия в подготовке журнальной публикации, вопреки утверждениям в некоторых, в т. ч. энциклопедических, изданиях (см., напр.: [Резниченко, 2013, 356]). На то, что парижская редакция использовала вторичные перепечатки с машинописи Ванеева, указывают грубые фактические ошибки в тексте, сопровождавшем стихи, которых ни Ванеев, ни Барабанов допустить не могли. Так, например, в журнале указывалась неверная лирика захоронения Карсавина — «П-85» (в действительности «П-11». — *В. III.*), а его лагерная записка в журнале ошибочно именовалась письмом к неизвестному лицу [Материалы к биографии, 1972, 250–253]. В действительности этот текст был переводом с литовского, сделанным А. Жвиронасом и с его слов записанным самим Ванеевым [Ванеев: *Два года в Абези*, 1990, 125].

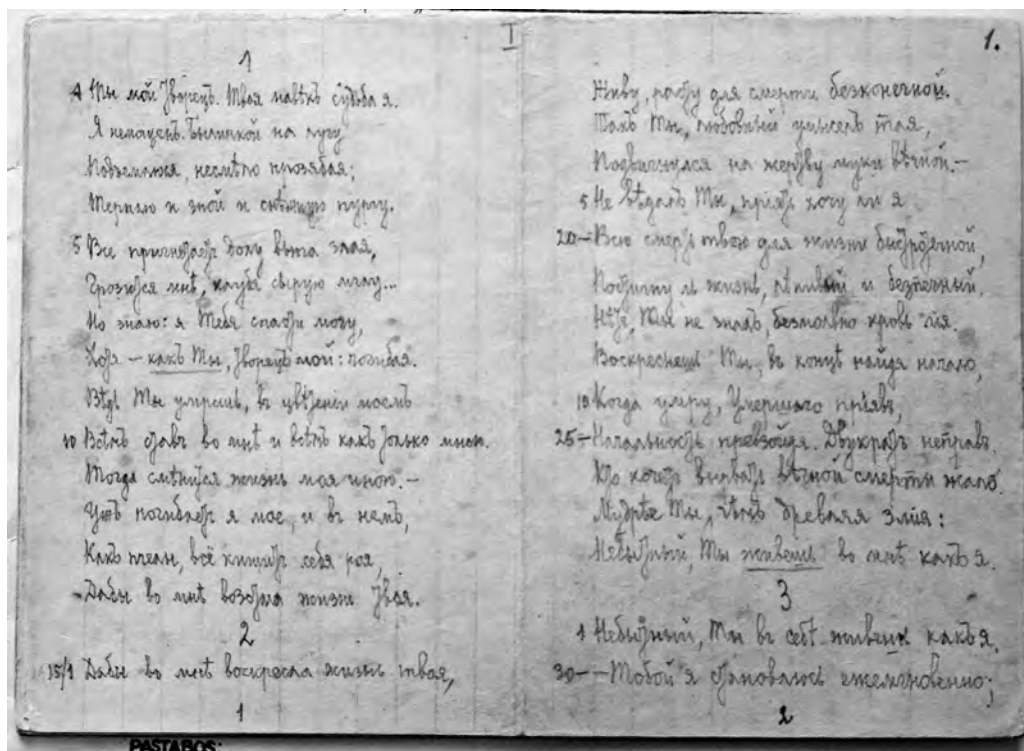
Закономерен вопрос о причинах того, почему А. А. Ванеев, располагавший двумя полными рукописными версиями стихов, ограничился сокращенным текстом при его переносе в машинописный вид. В самом коротком виде ответ состоит в том, что указанная машинопись никогда не создавалась для публикации, ее назначение было другим. Оно было обусловлено знакомством в 1971 г. и в дальнейшем сложившейся тесной дружбой четырех замечательных людей, чье систематическое творческое общение родило один из центров религиозной мысли Ленинграда.

Центральной фигурой этого неформального кружка, в орбиту влияния которого попадали разные люди, был к тому времени ставший известным в стране и за рубежом «вездесущий» свящ. Сергей Желудков²¹. Отец Сергей не только любил соединять людей и, подобно Мерсенну, незримо связал организованной им широкой перепиской множество самых разных людей. Но он еще обладал и способностью выделять из равнодушных к религиозным вопросам верующих и атеистов тех, кто был склонен к самостоятельному пониманию духовных тем и обладал даром теоретической мысли. Именно о. С. Желудков в 1970 г. разыскал крестившегося тогда аспиранта философского факультета Ленинградского государственного университета Константина Иванова²² и преподавателя философии этого же вуза Ярослава Анатольевича

²⁰ Сообщено автору настоящей статьи в частном письме от А. Г. Кравецкого от 24.01.2021. Текст записки митр. Антония пока разыскать не удалось.

²¹ Сергей Алексеевич Желудков (1909–1984) — священник Русской Православной Церкви, крупный церковный и общественный деятель 1950–1980-х гг., писатель, публицист.

²² Разумеется, К. К. Иванов после крещения был незамедлительно отчислен из аспирантуры.



Начальные страницы авторской рукописи Л. П. Карсавина одной из редакций «Венка сонетов» (F 151-7). Публикуется с письменного разрешения, данного Библиотекой Вильнюсского университета В. И. Шаронову

Слинина²³, а затем соединил их собой с Анатолием Анатольевичем Ванеевым [Иванов, 2016, 38, 41]. В непосредственном общении четырех вышеперечисленных лиц и в организованной между ними переписке возник и стал развиваться теоретический диалог по вопросам веры и неверия [Иванов, 2016, 42].

Опубликованные ранее в книгах и статьях работы Льва Карсавина, также как и созданные им в неволе, чаще всего по инициативе А. А. Ванеева постоянно возникали в качестве важной темы обсуждения при непосредственных беседах и в переписке между участниками этого узкого кружка. Среди прочего Ванеевым именно в качестве повода к обсуждению и была перепечатана краткая рукопись «Венка сонетов» и «Герцин». Причем, как уже было сказано выше, вне всякой цели и надежды на публикацию где-либо, а лишь в качестве отправного материала, задающего очередную ветку разговора.

Один из машинописных экземпляров получил и К. К. Иванов, вскоре сам ставший центром самостоятельного и отдельного круга общения [Бобышев, 2016]. Конечно, сегодня уже невозможно выяснить, кто именно из людей, вовлеченных в орбиту общения с Ванеевым, Желудковым или Ивановым, доверительно получив экземпляр стихов Л. П. Карсавина, сделал еще одну и собственную копию. Но, возникнув, она начала самостоятельный путь из рук в руки в пространстве читателей «сам-там-издата», пока какой-то экземпляр, уже потерявший нумерацию стихов, не достиг парижского издательства YMCA-press и редакции «Вестника РСХД».

Еще об одной машинописной копии, сделанной перед передачей материалов А. Е. Карманову и осевшей в бумагах К. К. Иванова, вспомнили уже после смерти

²³ К настоящему времени профессор Я. А. Слинин (род. 1932) стал крупным ученым, основателем собственной научной школы. Продолжает преподавательскую деятельность в СПбГУ.

Анатолия Анатольевича Ванеева, когда вокруг Константина Константиновича сложилась небольшая группа единомышленников²⁴. Среди прочего это, как тогда говорили, «неформальное объединение» выпускало машинописный самиздатовский журнал «Аминь», каждый выпуск которого вмещал в себя 250 и более страниц. Первый номер этого издания включал в себя раздел, посвященный памяти Анатолия Анатольевича Ванеева. В процессе подготовки номера его главный редактор Константин Иванов извлек из личного архива материалы, полученные им от Анатолия Ванеева. Почти сразу стало очевидно, что вместить даже основные из них их может только солидная книга. К тому времени К. К. Иванов имел широкие контакты в зарубежных религиозных кругах, поэтому идея издания такой книги памяти А. А. Ванеева и Л. П. Карсавина была вполне реальной.

В отобранные материалы вошли машинописные копии «Венка сонетов» и «Терцин». Время в те годы рождало события все более плотным потоком, общественная жизнь все больше закипала инициативами, религиозные тексты издавались с нарастающей интенсивностью, и на них был большой запрос общества. Памятуя, что машинопись сделана самим Анатолием Анатольевичем Ванеевым, тогда никто не мог даже предположить, что текст этой копии стихов неполон и что существует более полная рукописная версия самого Л. П. Карсавина.

Этот в действительности сокращенный вариант стихов на сей раз сохранил первоначальную нумерацию слева и справа от текста. Стараниями Константина Константиновича Иванова, Романа Германовича Гордеева²⁵ и Владимира Филипповича Федорова²⁶ он достиг зарубежного издательства. Вместе с другими материалами «Венок сонетов» и «Терцины» вошли в состав книги «Два года в Абези. Памяти Л. П. Карсавина» [Карсавин: *Венок сонетов*, 1972, 231–298] и на долгие годы стали восприниматься в качестве единственных и полных редакций этих стихов.

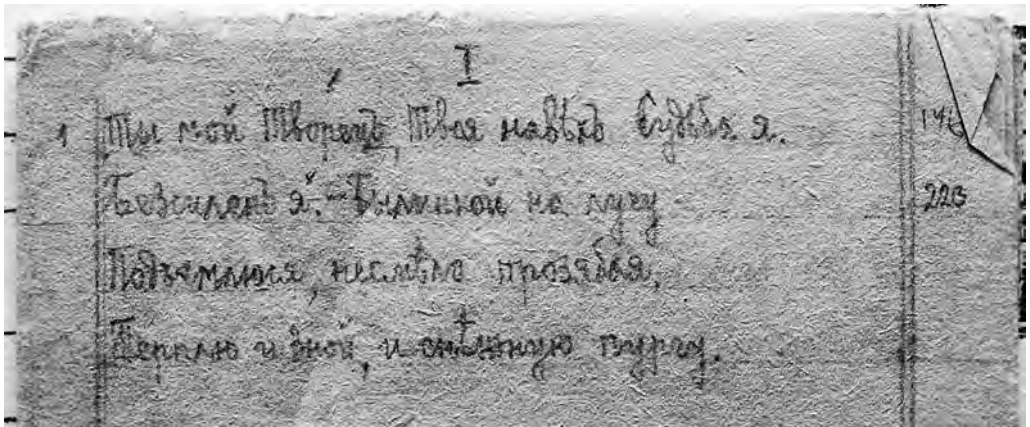
Есть достаточно оснований считать, что последние стихотворения (№№ VI, VII), включенные в корпус стихов и дополнительно объединенные самим автором общей нумерацией строк, были созданы Л. П. Карсавиным в 1921 г. в период интенсивного написания множества личных писем, адресованных Елене Чеславовне Скржинской (1894–1981). Это вполне укладывается в общий характер идей мыслителя и поэта, стремившегося следовать диалектике совпадения противоположностей (Н. Кузанский), в т. ч. общего и конкретного, встречи прошлого и будущего в настоящем моменте времени.

Одни читатели, погружившиеся в поэтический поток «Венка сонетов» и «Терцин», вероятно, и не без оснований, вспомнят слова блж. Августина Аврелия о желании знать только Бога и душу, а более — решительно ничего [Блж. Августин, 2011, 286]. Другие, читающие стихи, различат в симфоническом звучании авторского «я», устремленного к Воскресшему Христу, еще и мотив последнего земного признания в любви к Елене Скржинской. Правы будут и те и другие: наряду с лично глубоко продуманными и пережитыми Карсавиным богословскими идеями, эти стихи вместили в себя и потаенные указания на сокровенные моменты жизни двух любящих сердец. Увы, их полная «расшифровка» вряд ли по силам даже самым проникательным исследователям: не случайно, расставаясь в 1922 г. с Еленой Чеславовой, Лев

²⁴ В 1989 г. участники этой небольшой группы стали учредителями религиозно-философского общества «Открытое христианство». Помимо Константина Константиновича Иванова, его супруги Инги Валерьевны, учредителями общества выступили Борис Иванович Гусаков, Вячеслав Михайлович и Юлия Константиновна Козичевы, Владимир Юрьевич Порещ, Рояльд (в крещении Николай) Владимирович Пяковский, Александр Петрович Садчиков и автор данной статьи. Обществу обязаны своим созданием одноименный религиозно-философский институт и школа, размещавшиеся по адресу: Чернорецкий переулок, д. 4. Однако это здание в непосредственной близости от Александрово-Невской лавры было слишком лакомым куском, чтобы долго оставаться в пользовании у независимого общественного объединения.

²⁵ Р. Г. Гордеев в настоящее время проживает в Дюссельдорфе.

²⁶ В. Ф. Федоров в настоящее время служит священником в сане протоиерея в Санкт-Петербурге.



Фрагмент страницы одной из авторских рукописных редакций «Венка сонетов» (F 151-18).
Публикуется с письменного разрешения,
данного Библиотекой Вильнюсского университета В. И. Шаронову

Платонович оставил на экземпляре подаренной ей книги слова, что она написана «только для одного человека... и понятна едва ли для одного из тысячи» (цит. по: [Шаронов, 2018, 389]). Всей своей последующей трагической судьбой Карсавин заплатил за эту подаренную ему свыше любовь, открывшую в нем редкое по глубине религиозное мировосприятие, способность к мистическим озарениям и силу духа, преобразившую ученого в мыслителя и поэта, а мыслителя и поэта — в исповедника православной веры.

Источники и литература

1. Азарова — Азарова Н. М. Эстетизация философского высказывания или поэтическая точность? (сонеты и поэма Льва Карсавина) / ОИФН РАН. М., 2014. URL: <http://natalia-azarova.com/cgi-bin/index.pl?p=estetiz> (дата обращения: 28.04.2021).
2. Аллой (1991) — Аллой В. Е. Записки аутсайдера // Минувшее: исторический альманах. Вып. 22. СПб.: Atheneum, Феникс, 1991. С. 112–164.
3. Архив Карсавина I (2002) — Архив Л. П. Карсавина. Вып. I: Семейная корреспонденция. Неопубликованные труды / Сост., предисл., комм. П. И. Ивинского. Вильнюс: Vilniaus universiteto leidykla, 2002. 202 с.
4. Архив Карсавина II (2003) — Архив Л. П. Карсавина. Вып. II: Неопубликованные труды. Рукописи / Сост., вступит. статья, комм. П. И. Ивинского. Вильнюс: Vilniaus universiteto leidykla, 2003. 238 с.
5. Афанасьев (2018) — Афанасьев М. Д. Распространение религиозной литературы в эпоху позднего СССР // Acta samizdatica / Записки о самиздате: альманах. Вып. 4. М.: Государственная публичная историческая библиотека России; Международное историко-просветительское, благотворительное и правозащитное общество «Мемориал», 2018. С. 194–211.
6. Блж. Августин (2011) — Августин Блаженный. Монологи // Об истинной религии. Теологический трактат. Минск: Харвест, 2011. С. 282–333.
7. Бобышев (2016) — Бобышев Д. В. Я здесь (человекотекст). Трилогия. Книга вторая. Автопортрет в лицах // Семь искусств. 2016. № 4 (73), апрель. URL: <https://7iskusstv.com/2016/Number4/Bobyshev1.php> (дата обращения 28.04.2021).
8. Ванеев: Два года в Абези (1990) — Ванеев А. А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. С. 5–189.

9. Ванеев: *Интервью* (1990) — Ванеев А. А. Интервью, которое автор книги «Два года в Абези» дал корреспонденту журнала «Крисчен Уорлд Монитор» // Ванеев А. А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. С. 190–215.
10. Ванеев: *Очерк жизни и идей* (1990) — Ванеев А. А. Очерк жизни и идей Л. П. Карсавина // Ванеев А. А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. С. 337–366.
11. Венок сонетов. Терцины. 15 листов — Венок сонетов. Терцины. 15 листов²⁷ // Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius (VUB) (Отдел рукописей Библиотеки Вильнюсского университета). F. 151-7.
12. Венок сонетов. Терцины. 16 листов — Венок сонетов. Терцины. 16 листов²⁸ // Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius (VUB) (Отдел рукописей Библиотеки Вильнюсского университета). F. 151-7.
13. Вессье, Путц (2018) — Вессье С., Путц М. «Диссидентская литература» на западноевропейском книжном рынке: логика издательской деятельности и межличностные отношения (1960–1980 гг.) // Acta samizdatica / Записки о самиздате: альманах. Вып. 4. М.: Государственная публичная историческая библиотека России; Международное историко-просветительское, благотворительное и правозащитное общество «Мемориал», 2018. С. 140–164.
14. Гензелис (2012) — Гензелис Б. След Л. П. Карсавина в литовской культуре. // Лев Платонович Карсавин / Под ред. С. С. Хоружего и Ю. Мелих. М.: РОССПЭН, 2012. С. 428–435.
15. Ермолин (2014) — Ермолин А. В. Феномен филокатолицизма в русской религиозной философии. Дис. ... канд. философ. наук. Санкт-Петербург, Ярославский ГПУ им. К. Д. Ушинского, 2014. 217 с.
16. Зоммер (2012) — Зоммер Э. Ф. О жизни и смерти русского метафизика. Запоздалый некролог Льву Карсавину († 12.7.1952) // Лев Платонович Карсавин / Под ред. С. С. Хоружего и Ю. Мелих. М.: РОССПЭН, 2012. С. 455–466.
17. Иванов (2016) — Иванов К. К. А. Ванеев — ученик Л. Карсавина // Иванов К. К. Камни. СПб., 2016. С. 38–45.
18. Ивинский (2011) — Ивинский П. Триптих о переходе // Literatūra. 2011. № 53 (2). Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla. С. 42–52.
19. Карсавин: *Венок сонетов* (1972) — Карсавин Л. П. Венок сонетов. Вестник РСХД. № 104–105 (II–III). Париж; Нью-Йорк, 1972. С. 298–304.
20. Карсавин (1993) — Карсавин Л. П. Ни воли, мыслей, чувств, ни этих слов // Карсавин Л. П. Сочинения. М.: Раритет, 1993. С. 489.
21. Карсавин: *Терцины* (1972) — Карсавин Л. П. Терцины // Вестник РСХД. № 104–105 (II–III). Париж; Нью-Йорк, 1972. С. 305–318.
22. Карташев (1960) — Карташев А. В. Лев Платонович Карсавин // Вестник РСХД. Париж; Нью-Йорк, 1960. № 58–59 (III–IV). С. 72–79.
23. Комментарий — Карсавин Л. П. Комментарий к Венку сонетов и Терцинам // Ванеев А. А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. С. 299–327.
24. Краткий комментарий — Карсавин Л. П. Краткий комментарий к Венку сонетов и Терцинам // Ванеев А. А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. С. 328–332.
25. Копия № 3 — Копия № 3. Венок сонетов // Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius (VUB) (Отдел рукописей Библиотеки Вильнюсского университета). F. 138–43.
26. Материалы к биографии (1972) — Материалы к биографии Льва Платоновича Карсавина. 1882–1952 // Вестник РСХД. 1972. № 104–15 (II–III). Париж; Нью-Йорк, 1972. С. 250–253.
27. Морозов (1997) — Морозов Н. А. ГУЛАГ в Коми крае. 1929–1956. Сыктывкар: Сыктывкарский университет, 1997. 190 с.

²⁷ Наиболее полная редакция рукописи стихов.

²⁸ Сокращенная редакция рукописи стихов.

28. Николаев (1996) — *Николаев А. Е.* Проблема взаимосвязи истории и политики в философии Л. П. Карсавина. Дис. ... канд. философ. наук. Тверь: Тверской государственный университет, 1996. 159 с.
29. Оболевич (2020) — *Оболевич Т.* Семён Франк, Лев Карсавин и евразийцы. М.: Модест Колеров, 2020. (Исследования по истории русской мысли. Т. 24.) 304 с.
30. Описание Архива Карманова — Описание Архива Карманова Е. А. (Материалы 1840-х — 2005 гг.) Т. 1 (карт. 1–31) // Электронный ресурс ФГБУ «Российская государственная библиотека». Научно-исследовательский отдел рукописей. Ф. № 929. URL: <https://dlib.rsl.ru/viewer/01004921793#?page=94> (дата обращения: 28.04.2021).
31. Орлицкий (2002) — *Орлицкий Ю. Б.* Стих и проза в русской литературе. М.: РГГУ, 2002. 685 с.
32. Памяти Владимира Аллоя (2001) — Памяти Владимира Аллоя // Газета «Коммерсант». 10.01.2001. № № 1. С. 6. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/134461> (дата обращения: 28.04.2021).
33. Памяти Виктора Франка (1974) — Памяти Виктора Франка. 13. 4. 1909 — 2. 9. 1972. Munchen-Allach, 1974. 144 (+6) с.
34. Резниченко (2013) — *Резниченко С.* Лев Платонович Карсавин // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 31. С. 340–348; 356–357.
35. Справка — Справка № 3-01 ИТЛ ЖХ-10 15 июля 1955 г. Карсавиной Ирине Львовне // Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius (VUB) (Отдел рукописей Библиотеки Вильнюсского университета). Ф. 138-58.
36. Статья (1992) — Статья и четыре стихотворения Льва Платоновича Карсавина (публ. А. и С. Клементьевых) // Вестник РХД. Париж; Нью-Йорк, 1992. № 1 (164). С. 135–153.
37. Столович (2005) — *Столович Л. Н.* История русской философии. Очерки. М.: Республика, 2005. 495 с.
38. Указ — Указ Президиума Верховного Совета СССР от 28.09.1955 г. «О досрочном освобождении и репатриации немецких военнопленных, осуждённых судебными органами СССР за совершенные им преступления против народов Советского Союза в период войны» // Сборник Законов СССР и Указов Президиума Верховного Совета 1938 — июль 1956. М., Издательство юридической литературы. 1956. С. 411–414.
39. Шаронов (2018) — *Шаронов В. И.* Карсавин Скржинской «Именно вы связали мою метафизику с моей биографией и жизнью вообще...» // Философские эманации любви. Москва: ИФ РАН, 2018. С. 384–433.
40. Шаронов (2016) — *Шаронов В. И.* К истории мифа о переходе Л. П. Карсавина в католичество // Слово. ру: Балтийский акцент. Калининград, 2016. Т. 7. № 2. С. 88–96.
41. Шаронов (2019) — *Шаронов В. И.* Старый фотоснимок могилы Л. П. Карсавина многие десятилетия скрывал точную дату его смерти // История. Научное обозрение OSTKRAFT. М.: Модест Колеров, 2019. № 3 (9). С. 157–163.
42. Шаронов: *Послесловие* (2019) — *Шаронов В. И.* Старый фотоснимок могилы Л. П. Карсавина многие десятилетия скрывал точную дату его смерти. Послесловие // История. Научное обозрение OSTKRAFT. М.: Модест Колеров, 2019. № 4 (10). С. 180–181.
43. Хоружий (2018) — *Хоружий С. С.* Лагерный цикл как философское завещание Л. П. Карсавина // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. СПб., 2018. № 2. С. 29–40.
44. L. Karsavino baudžiamoji byla (Уголовное дело Льва Карсавина) // Lietuvos upatingasis archyvas (Особый архив Литвы). Fond K.-1. Ар. 58.
45. Sommer (1958) — *Sommer E. F.* Vom Leben und Sterben eines russischen Metaphysikers. Ein verspäteter Nachruf auf Leo Karsavin († 12.7.1952) // Orientalia Christiana Periodica 24 (1958). S. 129–141.
46. Хоружий, Lesourd (1996) — *Хоружий С. С., Lesourd F.* Un poème inédit de L. P. Karsavin // Revue des études slaves. Т. 68. Fasc. 3. Paris: Institut d'études slaves, 1996. P. 399–400.

Л. П. Карсавин

«Венок сонетов» и «Терцины»

Наиболее полная редакция

(Подготовка текста к публикации осуществлена В. И. Шароновым по материалам *Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius (VUB)* (Отдел рукописей Библиотеки Вильнюсского университета). F. 151-7.)

1

- 1 Ты мой Творец: твоя навек судьба я.
Я немощен. Былинкой на лугу
Подъемлюся, несмело прозябая.
Терплю и зной, и снежную пургу.
- 5 Все пригибает долу вьюга злая,
Грозится мне, клубя сырую мглу...
Но знаю: я Тебя спасти могу,
Хотя — как *Ты, творец мой*, погибая.
Ведь Ты умрешь, в цветении моем
- 10 Всем став во мне, и всем как только мною.
Тогда сменится жизнь моя иною. —
Уж погибает я мое, и в нем,
Как пчелы, все кишит, себя роя,
Дабы во мне воскресла жизнь Твоя.

2

- 15 1 Дабы во мне воскресла жизнь Твоя,
Живу, расту для смерти бесконечной.
Так ты, любовный умысел тая,
Подвинулся на жертву муки вечной. —
- 5 Не ведал Ты, приять хочу ли я
20 — всю смерть Твою для жизни быстротечной,
Постигну ль жизнь, ленивый и беспечный.
Нет, Ты не знал, безмолвно кровь лия.
- 10 Воскреснешь Ты, в конце найдя начало,
Когда умру, Умершего прияв,
25 — Начальность превзойдя. Двукрат неправ,
Кто хочет вырвать вечной смерти жало.
- Мудрее Ты, чем древляя змия:
Небытный, Ты живешь во мне, как я.

3

- 1 Небытный, Ты в Себе живешь, как я.
30 — Тобой я становлюсь ежесекундно.
Что отдаю, меняясь и гния,
Все было мной. А «было» неотменно.

- 5 Живу я, как поток себя струя,
И в нем над ним стою я неизменно:
- 35 — Весь гибну и живу я. Переменна,
Но не полна, ущербна жизнь моя.
- Нет «есть» во мне, хоть есмь свое движенье.
10 Нет «есть» и вне, хоть есмь все становленье.
- 40 — Страшит меня незрящей ночи жуть.
Бойтся смерти мысль моя любая,
Бессильная предела досягнуть.
Ты свой предел всецело погибая.
- 4
- 45 — Ты свой предел: всецело погибая,
Ниспал в ничто, начало всех начал;
Небытием Себя определяя,
Не Бытием, а *Жизнью вечной* стал.
- 5 Ты Жизнь чрез Смерть, живешь лишь умирая.
Но нет небытия: меня воззвал,
И я возник, и я Тебя приял,
- 50 — Я, сущий мрак у врат закрытых рая.
- А Ты не мрак, Ты — Жертва, Ты — Любовь.
10 Во мне, во всем Твоя струится кровь.
- Да отжену отцов моих наследство:
Тьму вечную (небытность ли ея)!
- 55 — Тьмы вечной нет, а тьма моя лишь средство.
Во тьме кромешной быть могу ли я?
- 5
- 1 Могу-ли в тьме кромешной быть и я?
— Мне кажется: в бездействии коснея,
Недвижного взыскупя бытия,
- 60 — Себя теряю, растворяюсь в ней я.
- 5 И сладостны мгновенья забытья,
Порой во тьме мне зрится свет яснее.
Но где тогда: во тьме или во сне я?
Но меркнет свет во мгле житья-бытья.
- 65 Томлюся я бессилием желанья. —
10 Своей я тьмы, себя не одолел.
Воздвигнуть мню — смешное подражанье! —
Нас посреди сомнительный предел,
- 70 — То эта тьма во вне, то тьма моя.
Где Твой предел, раз нет небытия?
- 6
- Ты беспределен: нет небытия.
Свой Ты предел — Себя преодоленье.

*На том свобода зиждется Твоя,
В двойстве своем единства постиженья.*

75 5 *Разъединён, не в силах видеть я,
Сколь Ты един в согласьи и бореньи
Стихий, существ — Твои они явленья —
И в тайнодействе Крови пития.*

80 10 *И Жизнь чрез Смерть встает пред слабым взором,
Что все двоит, согласьем и раздором.*

*Единая умалена в них сила,
Разъята мною. Но в себе она
Всегда едина и всегда полна
И тьма извне ея не охватила.*

7

85 1 *И тьма извне Тебя не охватила,
Не рвется в глубь Твою, деля. Зане
Ни тьмы, ни света нет Тебя вовне,
Предела не имущее Светило.*

90 — 5 *Небытие Тебя не омрачило. —
Поскольку умер Ты — живешь во мне.
Но не живу всегда я и вполне.
В Тебе всё есть, что будет и что было.*

95 — 10 *Во мне нет «будет», «были» ж побледнели.
Измыслил я существенную тьму,
Незримую острейшему уму.
И оттого, что, далеко от цели,*

*Противочувствий отдался гурьбе.
Ты свет всецелый: мрака нет в Тебе.*

8

100 — 1 *Ты свет всецелый, свет без тьмы в себе.
Всеблаго Ты, без зла малейшей тени.
Но тьма и зло бегут, как тени две,
Пред светом блага в скудости лишений.*

105 — 5 *Во мраке светит Свет. Добро в резьбе
Зловещей то, что есть. В огне сомнений
Родник мы обретаем откровений,
Свою свободу — следуя судьбе.*

10 *И тьма, и зло лишь Блага недостаток.
Но блага в них таинственный начаток,*

110 — *Ненасытимой он присущ алчбе.
С Тобой — страшусь и чаю сочетанья.
И мне разъятому Твое сиянье
Является в согласье и в борьбе.*

- Являешься в согласье и борьбе
Ты, Всеединый. Мощью отрицанья
115 — Создав, влечешь до полного слиянья
Врагов, покорных творческой волшбе.
- 5 Пускай они не слышат заклинанья
Страстей своих в несмысленной гульбе.
Пускай не думают, не знают о Тебе.
120 — Через них и в них Твое самопознанье.
- Незнаем Ты без них и без меня.
Один Ты нам безумная стихия.
Вотще, вотще шумит логомахия
В искании первичного огня!
- 125 — В разъятье тварь Тебя не истожила:
Безмерная в Тебе сокрыта сила.

10

- 1 Безмерная в Тебе таится сила. —
Испил Ты смерти горестный фиал,
Да будешь мною. Собою Ты дерзал.
130 — Не смерть в боренье этом победила.
- 5 Над бездной я, где смерть Ты, Бог, познал.
Близка, страшна холодная могила.
Застывший гнусен черепа оскал.
Но мне Любовь из бездны осветила
- 135 — Высокий путь в надзвездные края:
10 Тобой кто будет — есть, а буду — я.
- Какой ценой? — На крестном ввысь столбе
Распятое Твое возносят тело.
Ждет-не-дождется мук оно предела
140 — И движимо, покорное Судьбе.

11

- И движется, покорствуя Судьбе,
Которая моей свободой стала,
Имонуэль во мне. Меня нимало
Он не неволит: в сыне, не в рабе!
- 145 5 Колеблюсь: есть ли он, или — Тебе
Я не доступен, и меня прельщало
Любви моей обманное зеркало,
Мечтания о творческой волшбе.
- Но зов Любви — Судьба. — Судьбой одною
150 10 Нерасторжимо связан Ты со мною.

Концом Ты тьмы начало утвердил,
И стало жить в Тебе то, что не жило.
Не бывшее, Твоих исполняясь сил,
Сияет все, как в небесах светило.

12

155 1 Сияет все, как на небе светило,
В Тебе, подобно тьме незримый Свет.
? Звездами ночь *нам ответ Твой явила.*
И дивен звезд мерцающий привет.

5 Но тьма ли ночь сама или горнило
160 — Сокрытое. Незримостью одет
Ты в тьме ночной. В свечение планет
Лишь слабый отблеск солнце свой излило.

И в звездах ночи мне не сам Ты зрим,
20 Но Твой многоочитый серафим.
165 — А я постичь Твою незримость чаю.
Отдав себя несущей ввысь мольбе,
Подъемлюся, неясно различаю,
Что есть и то, что может быть в Тебе.

13

1 И «есть», и то, что «может быть», Тебе
170 — Одно в творенья всеедином чуде.
«Быть может» не мелькает в ворожбе
Как тень, но было иль наверно будет.

5 Уже ль меня к бессмысленной гоньбе,
За то, что может и не быть, Тот нудит,
175 — Кто звал меня наследовать Себе?
И мира смысл в Природе, а не в людях?

10 Но в смутном сне моем о том, что есть,
Искажена всего сомненьем весть.

180 — Всего ль? — Прошедшее почти не живо;
Того, что будет, нет еще, и нет
Всего, что есть, моих в године бед.
Один еси, что будет и что было.

14

1 Все — Ты один: что будет и что было
И есть всегда чрез смерть. Так отчего
185 — В темнице я, отторжен от всего
И рабствую, бессильный и унылый?

5 — Мое меня хотенье устранило
Всецело умереть. Из ничего
Не стал я сыном Бога Твоего.
190 — И вечно все, что раз себя явило.

- 10 Мою свободу мукой Ты сберег:
Ты мною стал, рабом свободный Бог. 1
- 195 — И вновь хочу, чтоб жизнь изобличила
Моею полной смертью Змия лесть,
Недвижного небытность злую «есть».
«Есть» — Ты, а Ты — что «будет» и что «было».
- 15
- 1 Ты все один: что будет, и что было,
И есть, и то, что может быть.
В Тебе Сияет все, как на небе светило,
200 — И движется, покорствуя Судьбе.
- 5 Безмерная в Тебе таится сила.
Являешься в согласье и борьбе.
Ты свет всецелый, свет без тьмы в себе.
И тьма извне Тебя не охватила.
- 205 Ты беспределен: нет небытия.
20 Могу ли в тьме кромешной быть и я?
- 210 Свой Ты предел всецело погибая.
Небытный, Ты в Себе живешь, как я,
Дабы во мне воскресла жизнь Твоя.
Ты — мой Творец; Твоя навек судьба — я.
- II
- 211 1 Ты смертью Своей Себя познал,
Себя и окончив, Бесконечный.
Ведь Ты меня из ничего воззвал,
Чтоб жил в Тебе Твоей я смертью вечной.
- 215 5 Исполнилась Твоя Судьба: во мне
Весь Ты воскрес, и жизньию я встречной
Сгораю весь в Божественном огне.
- 2 Плирома, совершённость Ты всегда.
Своя возможность я — живет в зерне
220 10 *Могучий баобаб; из глыбы льда,*
Тепла, движенья, жизни вождедея,
Искрясь на солнце, падает вода...
- 225 15 *Безволен я. Той немощью своею —*
Ея Ты превозмочь один не в силах —
Тебя я, всемогущего, сильнее.
Ты можешь все гниющая в могилах
Тела единым словом воскресить,
И — кровь вскипит в их обновленных жилах.
В Себе Ты смог меня усовершенить.
- 230 20 Но дорога Тебе моя свобода;
А я боюсь Твоею смертью жить,
Как солнечного нетопырь восхода.

Нелепое мое свершив желанье
Немного жить и жить себе в угоду,
235 25 Своим мое Ты сделал прозябанье
Несбыточных стремлений сонм гнетущий,
Ни жизнь, ни смерть, а вечное страданье.

Гееной стал Эден, Твой сад цветущий,
Где феникс пел, бродил единорог,
240 30 Где, затаясь в глуби дремотной пуши,
Змий кольца вил, вещуя перстным рок...
Но не было еще земного рая.
В себе вместить я Божества не мог.
И я живу, не зная жизни края,
245 35 И в умирании не становлюсь я всем.

— Уже ли, мной безжалостно играя,
Ты тешишься бесстрастным бытием?
И тщетны все мои мольбы и пени?
Иль Ты оглох? Или ослеп? иль нем?
250 40 Не видит солнце брошенной им тени;
Мы ж видим в тени только солнца свет.
Так, может быть, и наших всех мучений
Нет в Боге? Их тогда и вовсе нет.
Но есть они. Горит моя измена,
255 45 Уклончивый на Твой призыв ответ.

Твоя лишь жизнь полна. И в ней премена
Не ворожит небытной пустоты.
Она кипит, а жизнь моя — как пена
У проводимой смертию черты.
260 50 Ущербна эта жизнь. *И не услада*
Обманы лживой, шумной суеты.
Мы все живем в объятьях душевных Ада.
В ночи ж ползут, колебля тишину,
К нам щупальцы встревоженного гада.
265 55 Лишь воплощает Ад мою вину.
Без адских мук ея и быть не может.
Себя я в них, ее в себе кляню.
Жжет огонь меня и червь голодный гложет.
Любовь-ли эту муку уничтожит?

* * *

270 60 Одно Любовь и вечной Смерти мука.
Любя, Ты сжался в точку. А она,
Как *утверждает* точная наука,
Лишь идеально есть, небытию равна.

Сазверзлась бездна тьмы, которой тоже
275 65 Быть не могло, пока Любви волна
Не излилась в *безобразное* ложе,
Пока его собой не озарил
Зиждительный, всецелый свет Твой, Боже.

- 280 70 Безмерно мир, меня Ты возлюбил
Еще не сущяго — Любовь всеильна.
Но ведь Тебе, свободному, не мил
Ленивый раб, с улыбкою умильной,
С душой предателя, лукавый льстец,
Довольный милостью Твоей обильной.
- 285 75 Свободного Ты звал и ждал, Творец,
И равного Тебе во всем. Свободный
— Так мыслил Ты, Божественный Хитрец —
Возникнуть может только в тьме бесплодной,
Чтобы в ответ на творческий Твой клик,
290 80 С Тобою стать одним, Единородный.
- Из бездны звал меня Ты. Я возник
И ринулся к Тебе. Так был прекрасен
Любовию светящийся Твой лик,
И взор Твой так торжественен и ясен.
- 295 85 Но ужас смертный влек меня назад,
И Твой призыв звучал во мне напрасен. —
- В Твоих страданий чаше капля Ад.
Страдаешь мукой ты всего живого.
Огнем сжигаем, на дыбе разъят,
300 90 В слезах ребенка Ты, в агонии больного.
Навек распятое узрел я тело
Отцом Своим оставленного Бога. 1
- Тобою стать?! — Душа оцепенела
От ужаса: и все ж к тебе упорно
- 305 95 Она стремилась мыслию несмелой.
Едва *мерцает* свет ей животворный.
Она, сжимаясь, в тьме своей исходной
Твердела, сохла, косности покорна,
Землею став, безвидной и холодной.
- 310 100 Как очи Божьи, звезды тихо звали
Ее к себе из бездны той безродной.
И, чародейственной полна печали,
Влекла луна. И солнце озаряло
Твоих путей возвышенные дали.
- 315 105 *И все душа* Твой образ вспоминала
И первый свой порыв. Томясь тягучей
Тоскою без конца и без начала.
Медлительно ползли по небу тучи,
Весь окоём зловеще застилая.
- 320 110 Раскаянье пронзало болью жгучей.
И, волосы седые развевая,
Те тучи горько плакали. Под ними,
Не воронов испуганные стаи,
Носились бесы, крыльями своими
- 325 115 Шумя, как ветер, хохоча злорадно,
Когда, блеснув, Твое скрывалось Имя.

И глуму их душа внимала жадно,
 В сомненьи схоронив свое безволье. —
 Светил ли день творения отрадный
 330 120 Над скудной, жалкою земной юдолью?
 И образ Твой, на миг лишь осиянный,
Не марево ли, созданное болью?
 Покой не тьма ли вечная желанный?
 Унынием рожденная Нирвана
 335 125 (Небытия ль покой иль... Несказанный)?
 Не так ли высоко сквозь мглу тумана
 Мир ангелов мне зрится наднебесный
 И слышится ликующих «осанна?»
 Ведь этот мир, бескровный, бестелесный,
 340 130 Не плод ли он того ж самообмана?
 Что сына Майи, Будды, Хинаяна?

* * *

В сомнении стою я у порога
 Небытия (начала и конца). —
 Нет без меня познания, нет и Бога:
 345 135 Без Твари быть не может и Творца,
 Как быть не может твари совершенной
 Без Твоего тернового венца.

Но нет меня без этой жизни брэнной,
 Без адских мук, без неба и земли,
 350 140 И злобою терзаемой вселенной,
 Без мерзких гадов и ничтожной тли.

Твоя Любовь меня усовершила
 В Тебе. Но как же мы с Тобой могли
 Несущим сделать то, что мною было?
 355 145— Свободно я приять не восхотел
 Всего, что мне Любовь Твоя сулила.
 Низринул Ты взнесенный мной предел:
 Обоживший меня, мою геену
 Моим же бытием преодолел.
 360 150 И, тлену рабствуя, противлюсь тлену,
 И нехоту хочу Тобою стать,
 Изменчивый, клянусь свою измену.

В Тебе моя вина — лишь мука ждать:
 Не захочу ли я, Твое творенье,
 365 155 Всего Тебя, и смерть Твою приять.
 Восполнил Ты и тварного хотенья
 Неполноту. Ты любишь и могуч. —
 Раскаянье мое — Богоявленье.
 Вина моя — Любви победной луч.

2 =

Так, высохшее поле оживляя,
 370 160 Из просиянных солнцем черных туч
 Дождь падает, как радуга, блистая.
 Прошедший я (не я уже, но он)

- 375 165 Бессмертьем умиранья изживаю
Личину тьмы, незыблемый закон,
Чтобы от этой жизни и позора
Тобою был чрез Смерть я воскрешен.
- 380 170 Умолкла Божья дочь святая Тора.
Еще она торжественно царит,
В холодном свете звездного убора,
Над миром вожделений и обид.
Покорны ей безумная Природа
И весь людей зверообразный вид.
Но вознесла над ними нас Свобода.
Явил ее позднее Божий Сын,
385 175 Чем утвердил движенье небосвода.
Но Он с Отцом всевечный Бог один.
И в вечности, объемлющей все время,
Всевременен Их творческий почин.
А в Нем и мы, Богорожденных племя,
390 180 Себя и мир сознательно творим.
Закона ветхого свергая бремя.
Себя творю я. И каким иным
Путем свободный мог быть сотворен я
И вместе с Богом стать Христом одним?
- 395 185 Через вину и Смерть Тобой рожденный,
Я претворяю в мир Твой светлый тьму.
И никому в созданий бездне сонной
Не подчинен Тобой и ничему.
Незыблема ли власть законов мира,
Их данность, непостижная уму,
400 190 Власть им себе творимого кумира?
Закон — Твоих созданий дивный лад,
В них только и живой. Так струны лиры
Единою мелодией звучат.
Но немощию тварного познания
405 195 Закон в недвижный знак закона сжат.
Не точка ли начало мироздания? —
Тот мертвый знак, *та точка, Тао, путь*
Не бытие, а бытия исканье.
Не в духах бестеленных мира суть;
410 200 *Но люди, мы она*, явлениях Сына,
В Нирване жаждущая Смерти жуть.
Творенья Человек всего причина.
В нем всею тварью стало Божество.
Он тварного распределяет чина
415 205 По времени и месту вещество.
В нем на земле как личность осознало
Себя на миг единый естество.
Но в миге том с концом сошлось начало.
- 420 210 Незрим, незнаем перстный нам Адам,
Не в прошлом он. И тусклое зеркало
Преданий лик не бывший кажет нам.
Небесного Адама жизни жаждой
Томимся мы в познании, в мысли каждой.

- 425 215 Твое познание, и мысль, и воля,
И дело их — весь мир, Тобой творимый.
Иная тварного познания доля. —
Твой светлый мир к себе необоримо
Влечет, во всем таясь, всегда желанный,
Как сыну блудному приют родимый.
- 430 220 В тоске к нему стремлюся неустанно,
Но — только мыслью, немощной мечтою.
И он горе мне предстоит, туманный,
Покоящийся нездешней красотой.
Но в горнем мире не находят взоры
435 225 Ни жертвы крестной, ни любви. Он тою
Блаженен мнимой жизнью без раздора,
Без перемен, без личного сознания,
Которой ангелов бесплотных хоры
Отображают наши упования...
- 440 230 Нет! на земле Бог жив во всякой твари,
И славит Бога всякое дыханье.
Вины сознание — Божий свет; и в каре
Бог страдает с нами. В этой жизни
Чудесном, вечно новом Божьем даре,
- 445 235 Не о гадательной души отчизне
Тоскуем мы, но душу нашу злую
Мы отвергаем с горькой укоризной,
Не тело, не Природу, всю живую
В своем неистощимом обновлении.
- 450 240 В ней мыслию, во всем, что есть, живу я,
Причастуя из ничего творенью.
Но — только мыслию, в ночи безсветной
Безволею превращающей в сомненье.
- 455 245 Чрез совершенную едины Смерть
Движение и покой, земля и твердь.
- С Тобой в Тебе из точки неприметной,
Небытной точки, в мрак небытия
Стихией могучей беззаветно,
Ликуя и лучась, извергся я.
- 460 250 Я в Боге, как вселенная, возник,
И Божия, и столько же моя.
То был рождения в творенье миг,
Собравшая себя в том миге вечность.
В ней Бог меня и Бога я постиг
- 465 255 Как жизнь чрез смерть, и жизни быстротечность;
В ней двигаясь предстала постижима
Конечностию наша бесконечность.
Стремительным полетом серафима
Неслись мои лучи, пронзая мрак.
- 470 260 И каждый претворял меня палимый
Любовью новый творческий очаг.
Как феникс, я из пепла воскресал.
И были твердь, земля, и всякий знак,
И всякий зверь. И агнца я терзал.

- 475 265 И кровь моя точилась из раны
 В моем луче алая, как коралл
 Птенцов питающего пеликана
 Все было мною, тварями я всеми
 В круговороте этой жизни рьяной.
- 480 270 И было сразу дерево и семя.
 Ведь во мгновение было все любом
 Мгновения все рождающее Время.
 Пространство, мир невидимым мечом
Делившее, в поток вовлечено,
- 485 275 Слилось в средоточии одном.
 И было всюду и нигде оно.
- Несовершенному, в одном прошедшем
 Познать мое ж мне творчество дано
 В свою всевременность меня Возведшим.
- 490 280 Как прошлое, как мертвость постигаю
 И то, что будет, я воззрением вещим.
- Мудрейшему из мудрецов Китая
 Приснилось раз, что он, как мотылек,
 Пьет сладкий сок цветов, в саду порхая.
- 495 285 Проснувшись, мудрец решить не мог:
 Ему ли снился быстролетный сон
 Иль мотылька заснувшего умок
 Воображает, будто это он,
 Мохнатый мотылек, живет как славный
- 500 290 Философ и китайцами почтен.
- Мгновение времени всему соравно,
 И в миге настоящего бегущем
 Чрез множество свое единство явью
 Тот миг живет прошедшим и грядущим
- 505 295 Единством их (не в точке отвлеченной,
 Не в мертвом знаке, карою лишь сущем).
 В его глуби, от взгляда утаённой
 Свой смысл презревшего всего борьбою,
 Мир совершенен, с Богом срастворенный,
- 510 300 Свободу сочетающий с Судьбою.
 Как мир тот, я стихия, но свободен.
Преграды я не вижу пред собою:
 Мой безграничен путь, как путь Господен.
 Я раскрываюся в себе самом.
- 515 305 Я всякому творению исподен
 И весь живу и умираю в нем.
 Оно же все всегда везде во мне.
 Так все и я, и мною все во всем.
- Яснеет это в своенравном сне,
 Предметов всех смывающем границы,
 Рекой текущем от волны к волне
 Во сне я сам, и я, и зверь, и птица,
 И туча, и волна... Нужны ль примеры
 Того, как миру всеединство снится,
- 525 315 Крылами застилаемо Химеры?

Оно делясь себя и единит,
Во множестве порядок свой и мера,
Обманчивый являющие вид
Законов-знаков, мысленных орбит.

* * *

- 530 220 В Тебе с Тобой единый без помех
— *Твоя едина воля всеблагая.*
Через множество — закон его я всех
Явлениях как себя осуществляю.
Но, от Тебя, Единый, и далек,
535 225 Всем миром стал разъединив себя я.
В его я каждой части одинок.
Не узнаю себя в частях других,
В иных существах. Непонятный рок
Порабощающий я вижу в них,
540 230 Необъяснимую закона данность,
В которой шум движения утих,
Как всеединой воли несказанность.
Мертвит мои несмелые желанья
Покоя нерушимого желанность.
550 340 Сжимаюсь я в мучительном исканье
Блаженной неизменности своей,
Ни смерти не доступной, ни страданью.
Но нет ея! И словно мир теней
Плывет во мне существ иных черед.

В жилище смерти милую Орфей,
Бродя, стеная, ищет и зовет.

- На миг пред ним, как гаснущее пламя,
Встает тень милой, замедляя лёт,
И ловит мрак он жадными руками.
560 350 Так *гонимся и мы вотще* за тенью,
Которой нет: ни в нас нет, ни над нами.
Живем движеньем, но предел движенью
Воздвигнуть тщимся и — себя сжимаем
В небытной точке вместо расширения.
565 235 *Незримых духов мир зовем мы раем,*
Не видя солнца ясного восхода.
Но где тот рай, когда себя теряем?
Неся свои бушующие воды,
Всех поглощает Жизни нас поток.
570 240 *Но смертью мы рождаемся к свободе,*
В своей свободе исполняя рок,
Превозмогаю гибелью своей,
Как Ты живой всецелой Смертью Бог,
Себя и мир. И тысячи лучей
575 265 *Из тьмы небытия, из точки той*
Стремятся сновидения быстрей.

Как светлый мир я воскресаю Твой,
Не только прежний я, жилец острожный,
Не тень моя, не призрак неживой;
580 370 Не только мир ущербный, непреложный
В своей закономерности постылой,
В своей свободе злобный и ничтожный
Из тьмы я восстаю Твоею силой.
585 375 Не рабствуя мечтать — всецело жизнь
И все, что будет, может быть и было,
До полноты Твоей осуществить.

Страдаю я неполноты виною.
(Иначе не могло бы мира быть
590 380 Ущербного.) Одето пеленою
Неведенья наше совершенство.
Но я живу и жизньию иною,
Сгорающей огнем Богоприемства,
Я знаю, вечной мука быть должна
595 385 В неизреченной радости блаженства,
Но призрачность теней воплощена
В едином мире жизньию мою.
Вдали мне полнота Твоя видна,
Как мир, обетованный Моисею.

* * *

600 390 Лишь воскресеньем тварь Тебе сродна:
Лишь в ней она Тобою рождена.

* * *

Господствует убийственный Раздор.
Но, жизнь губя, Смерть жизнь иную сеет
И свой чертит таинственный узор,
605 395 Да будет все во всем, и всем, чтоб в Сыне
Изрек Отца всех тварей стройный хор.
Но только будет мир таким.
А ныне — в особенности *твоей* храня себя,
Тварь хочет каждая в своей личине
610 400 Всем миром *стать*, иную тварь губя,
Стремясь ее *свободу* одолеть.
Несовершенный, часть Твою любя,
Могу ли совершенно умереть?

* * *

Страшит маня к себе и песня Шивы,
615 405 Безсловная магическая речь,
И пляс его, и сотни рук извивы,
Подобные движеньям жутким змей.
Все гибнет, все иного смертью живо,
Кружась кольцом мерцающих огней.

620 410 *И губит мир себя (не только множит),*
Любви ревнуя жертвенной своей.
Разъятый, он себя-иного гложет,
Но, умереть боясь в себе и в нем,
Как змий, меняет не себя, а кожу.

- 625 415 *Я умерев не гибну целиком,
Но ждет меня за гробом смерть вторая.
Так мир бессмертно не живет ни в чем,
Но смерти всей не хочет и не знает.
И кольца змий свои в незавершимость*
- 630 420 *Черты прямой лениво развивает.
И нашу жизнь теней объемлет мнимость;
И облекает в бесконечность тленья
Себя безволия неодолимость;
И правде вечной вопиет о мщеньи*
- 635 425 *Губимых жизнью щедрой, но нещадной,
Слепой и мудрой, смертное мученье.
Но правдой явлен смысл той жизни страдной:
В свободной жертве — смерти полнота.*
- 640 430 *Взалкавший лев терзает агнца жадно.
Но агнцем прейдена последняя черта:
Он вольно смерть приял в алканьи львином.*
- 645 435 *Так жизнь Тебе твореньем отнята.
Со львом, со мною, с миром стал единым,
Ты, совершенный Бог и Человек,
Из ничего восставший Божьим Сыном,
Своею смертью победивший грех.
Как вечный Ад, как муку умиранья
Без мочи умереть Ты тварей всех
Своей соделал немочь, но дерзая*
- 650 440 *Чрез Смерть быть миром всем, быть мною.
Не умолил Ты в муке ожиданья.
Безсилен я. Всегда как пред стеною,
Всегда не весь я в бытии Плиромы.
Но полон вечный Бог. Любви волною*
- 655 445 *Всего Себя всему отдал влекомый
Он всем и стал. И я непостижимо,
В себе самом, навек неполный, полный.
Неполнотой моею не вместима*
- 660 450 *Моя же Полнота. Но луч ея,
Но ангел мой, неясно мною Зримый,
И есть растущий беспредельно я.
Предела своего не достигая,
Я и предел тот свой. Вину кляня*
- 665 455 *Свою и в ней себя превозмогаю,
Еще живой не вижу я его:
Лишь чайанье мне Жизнь моя другая
И Смертью воскресение всего.*
- 670 460 *Но смерть зову, путь к ней не бесконечен
Начавшему себя от ничего.
Чрез Смерть же я и Ты, и полн и вечен.
Как Ты меня, я в ней Тебя познал:
Из ничего и я Тебя воззвал.*

III

- 673 1 *Живу, страдаю я в своем страдании,
Все познаю Твоим самопознанием.*
675 *Самопознание — саморазъединенье.
Но отвлеченно в нас, лишь мысленно оно.*
5 *Несовершенному творенью суждено
Взыскупя Истину двоить себя в сомненьи.
И только в Жизни Смертью изреченной*
680 — *Я, мир, себя познаю несомненно
Разъединенье — Смерть, Ты Смертию живой,
10 Живой во мне, Твоём обоженном чертоге,
Живой один в Себе. Я тварный, стал Тобой
На нашем бытия-небытия пороге.*
685 *Смерть — творчество Твое. В ней жив я и расту,
Чтобы спасти Тебя, воззвать из бездны черной,
15 Как Ты меня воззвал Любовью Боготворной,
Со мной навеки пригвожденный ко Кресту.
Ты Жизнь чрез Смерть. Я Смерть чрез Жизнь.
Так и один мы —*
690 *И Бог, и Человек в творении Твоём.
И все мои горе, к Тебе стремятся гимны:
20 Я быть в Тебе хочу своим небытием.
В Твоём небытии Ты постигаем мною.
Ведь я — Твое небытие, и ты один*
695 — *В Отце своем всегда небытия ценою.
Превыше бытия как Жизнь перевозносим.
25 В Отце Твоём и я, но — только производно.
Ты познаешь Себя, живешь в Себе свободно.*

- Неизрекомая вскипела Полнота
И всю Себя извергла и разгяла.
Как Умный Мир, она всего начало,
30 Себе вовне себя предстала излита.
Но этот образ точный ею был самой.
И лишь чрез него разъединения силой*
705 — *Был явлен, изречен Отец, в Себе немой.
В неизречимости возжегся как светило.
35 Всевечно, до конца двоится Сын.
Разъединяясь, Божию Плирому
Всю изрекает Он Собой Святому*
710 *В ней умирая, Он с Отцом всегда един.
Но может Сын жить смертью вечной потому,
40 Что Мощь Отца из недр Своих изводит,
Единство, Духа в Сыне зримого Ему.
Та Мощь двойство единством превосходит.*
715 — *Той Силой Сын воскрес. В ней Он одно с Отцом,
И с Нею бесконечной, хоть начальной.
45 Так к Жизни вознесенной Смерти Тайной,
Бог тройственно един в сверхбытии Своём.*

* * *

- И Божие полно самопознание:
720 — Всецелой смертью жизнь Его изречена.
В небытии ж Его она воплощена
50 Моим вершением в ея сиянье. —
Сын возвратился в отчую Плирому,
И речь Его умолкла. Но звучит вове
725 — Она как эхо: — Сын Себя иному,
Еще не бывшему, дарует в тишине.
55 Не нужен я Тебе, чтоб Ты Себя постиг.
Но нужен я Любви Твоей чрезмерной,
Дабы во тьме я воссиял на краткий миг,
730 — Как образ Твой до совпадения верный.
«Возстань, вернись!» — взываю погибая —
60 «Прими меня! Навек твоя судьба я

IV

- 1 Славьте Софию Предвечную,
Пламенем ясным горящую,
Светом несчетных огней!
Славьте Ее, Бесконечную,
5 Взор земнородных разящую!
Видим Невидимый в Ней.
1 Солнце любви беспримесное,
Тьмы беспросветной сияние,
Бездны незнания знание,
Крест рассекающий меч,
5 Славься София Небесная,
Славься бесстрастья страдание,
Неизрекомая речь!
740 Вечно тобой изрекаема
Вечным молчаньем сокрытая
10 Тайна Твоей Полноты.
В дивных мирах созидаема,
В них неизлито излитая,
Слово Предвечное Ты.

* * *

- 20 Долу блуждаю, холодная.
Хаоса душными тучами
Горних отъята я мест.
Плачу слезами горючими;
750 Вижу, Божественно плодная.
25 Миру сияющий Крест.
26 Тело мое, изможденное
Мукой недвижно бессильное;
Мной, земнородной, рожденное,
Никнет в пучину могильную.
30 Сила померкла в Бессилии.
Стонут суставы разъятые.
Острые жгучие тернии
Нежное ранят чело.
760 Трепетно ангелов крылья
35 Реют, сияньем объятые.

37 Слезы — огни не вечерние,
Небо ль — на землю сошло?
Кровь загорается красная,
38 Солнце ли — близится ясное,
Звезды дрожат самоцветные,
40 Лёт мой свободен и тих.
40 Ближе сиянья приветныя...
? 40 Здесь я, София Прекрасная.
Здравствуй, Небесный Жених!

V

770 1 Он — огнедышащий дракон.
Он — зверь, благословенный небом.
Немолчный слышен крыльев звон
Над потрясенным им Эребом.
5 И тень тяжелая крыла
На душу грешную легла.

Свистя, взвывается дракон,
И в бездне он. И в небо он.
Мгновенным взлетом вознесен
10 И слышен смех, и слышен стон.

Шипит. Раздвоенный язык
Роняет вниз огонь и серу.
Невыносим, превысив меру
10 И свист, и шип, и дикий зык.

780 Дрожит колеблемая мгла.
Горят глаза в ночи беззвездной.
И тень крыла легла над бездной,
На душу скорбную легла.

VI

1 Вам Бог сказал: — умрете смертью Вы,
Хоть раз вкусив плодов от жизни древа.

И ту же Он предуказал беду,
Вам говоря о дереве познания.
5 Добра и зла. Творец имел ввиду
Все то же древо жизни. Отрицание.

790 И жизни смертью, и зла добром
По смыслу своему одно. И кто же
Без смерти жить и без познания может.
10 Самим познанием в смертность погружен.
Не вникли в это Вы, праматерь Ева,
Таясь от солнца в сумраке любви.

Был знойный полдень. И дымилась дали,
Притихшего Эдема, как опал.
15 В какой-то грезе звери все дремали,
А Ваш супруг под деревом жизни спал.

- 800 *Вам Змий шептал, шуриша в листве дрожащей:
— Вкусите же душистого плода.
Вас с мужем ждут и жизнь богов, и счастье.*
- 20 *И смерть Вас не постигнет никогда. —
Ложь в Истине — Змий лгал наполовину.
(Вернее — сам всего понять не мог).
Богов он помянул, хотя один лишь Бог;
Прельщал блаженства мнимого картины.*
- 25 *Он умолчал: «Не будете и жить».
Жить он сулил, от смерти ускользая.*
- 810 — *И пресмыкаяся в мечтах о рае:
Чтоб только не порвалась жизни нить.
Не объяснил и Бог Вам: почему*
- 30 *Плод древа жизни должен быть смертелен.
Но Бог любил. Хотелось Ему,
Чтоб Человек свободен был и целен.
Томила Вас полдневная дрема,
Предчувствием приблизившейся тайной.*
- 35 *И сочный плод взяла рука сама
И поднесла к устам почти случайно.*
- 820 — *В Вас уважая будущую мать,
Последствия свершаемого дела
Адам, Ваш муж, отчасти мог понять,*
- 40 *Но мог ли он свое отвергнуть тело?
Оставить Вас одну на много лет
Скитаться по земле безвидной и безлюдной.
Не зная, в чем же смысл той жизни скудной.
Куда идти во тьме? — Конечно, нет.*
- 45 *Гремят Перуны божеского гнева.
Трепещет мир, и злобна Тварь. Увы!*
- 830 — *Эдема нет. И все ж с Адамом Вы
Дорогу ищете, праматерь Ева.*

* * *

VII

- 1 *Тайным светом озаряясь,
Неосознанной мечты,
То лукаво, то пугаясь,
Как зверек взглянула ты.*
- 5 *Очи радость излучали,
И дрожащая рука
Два конца прозрачной шали
Перепутала слегка.*
- 840 10 *Но текли бездумно речи
Не о сем, и не о том.
У судьбою данной встречи
Так и не было «потом»*

Примечание 1. В некоторых местах авторской рукописи Л. П. Карсавина сбита последовательность нумерации стихов. Объяснение этому дает Анатолий Ванеев. Он сообщает, что Лев Платонович переписывал свои работы до самых последних дней жизни «для большей сохранности, чтобы именно они вернее уцелели среди обысков, роковым образом уносивших написанное» [Ванеев: *Два года в Абези*, 1990, 179]. Именно в последних версиях авторских записей, полученных в наследство от мыслителя, А. А. Ванеев обнаружил нарушение обычной для Карсавина тщательной аккуратности: «Сквозь строки, орфографический строй которых подвергся разрушению, на меня смотрело разрушение, которое хозяйничало в теле Карсавина и которое подтачивало — не мысль его, но дисциплину ума» [Ванеев: *Два года в Абези*, 1990, 180].

Имея в виду исключительное значение исходного авторского замысла Л. П. Карсавина, мы сочли возможным восстановить правильную нумерацию, отличную от рукописной версии. — *В. Ш.*

Примечание 2. Курсивом в публикации обозначены наиболее значительные расхождения с Брюссельской редакцией, подчеркивание выполнено в рукописи самим Л. П. Карсавиным. — *В. Ш.*

Подготовка текста и публикация осуществлены В. И. Шароновым по версии, записанной самим автором — Л. П. Карсавиным, хранящейся в отделе рукописей Библиотеки Вильнюсского университета (Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius /VUB/. F. 151-7).

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2021

А. П. Соловьев

Ученики В. И. Несмелова и философско-теологические исследования в Казанской духовной академии 1910-х гг.

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_152

Аннотация: В статье ставится задача выявить особенности и тенденции развития казанской духовно-академической философии в философско-богословских трудах учеников В. И. Несмелова, преподававших в Казанской духовной академии в 1910-х гг. В статье раскрываются основные философско-богословские идеи протоиерея Николая Петрова, М. Н. Ершова и И. И. Сатрапинского. Особый акцент делается на выявлении обличительных и апологетических тенденций в их трудах в контексте их отношения к современной им философии. Отмечается как пристальное внимание казанских мыслителей к трудам русских внеакадемических религиозных философов, так и к зарубежной философии, в том числе и критически настроенной по отношению к христианству. В статье делается вывод о том, что особенностью казанской духовно-академической философской школы была не антропологическая проблематика, как это зачастую утверждается, но проблема доказательств бытия Божия, а также обоснование этих доказательств через обращение к современным научным знаниям и философским течениям.

Ключевые слова: русская религиозная философия, Казанская духовная академия, духовно-академическая философия, В. И. Несмелов, протоиерей Николай Петров, М. Н. Ершов, И. И. Сатрапинский, Ф. Ницше, П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев, доказательство бытия Бога.

Об авторе: **Артем Павлович Соловьев**

Кандидат философских наук, заведующий кафедрой религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета.

E-mail: artstudium@yandex.ru

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4376-9752>

Ссылка на статью: Соловьев А. П. Ученики В. И. Несмелова и философско-теологические исследования в Казанской духовной академии 1910-х гг. // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 152–164.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Artem P. Solovyev

V. I. Nesmelov's Students
and Philosophical-Theological Research
at the Kazan Theological Academy in the 1910s

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_152

Abstract: The article aims to reveal the features and trends of the development of Kazan Theological Academy's philosophy in the philosophical and theological works of V. I. Nesmelov's students, who taught at the Kazan Theological Academy in the 1910s. The article reveals the main philosophical and theological ideas of Archpriest Nikolai Petrov, M. N. Ershov and I. I. Satrapinsky. Particular emphasis is placed on identifying incriminating and apologetic tendencies in the context of their relationship to contemporary philosophy. Both the close attention of Kazan thinkers to the works of Russian non-academic religious philosophers, and to foreign philosophers, including those who were critical of Christianity, are noted. The article concludes that the peculiarity of the Kazan theological-academic school is the problem of proving the existence of God, as well as the substantiation of these proofs through an appeal to modern scientific knowledge and philosophical trends.

Keywords: Russian religious philosophy, Kazan Theological Academy, theological academic philosophy, V. I. Nesmelov, Archpriest Nikolay Petrov, M. N. Ershov, I. I. Satrapinsky, F. Nietzsche, P. A. Florensky, N. A. Berdyaev, proof of the existence of God.

About the author: **Artem Pavlovich Solovyev**

PhD in Philosophy, Head of the Department of Religious Studies, Institute of Social-Philosophical Sciences and Mass Communications, Kazan (Volga Region) Federal University.

E-mail: artstudium@yandex.ru

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4376-9752>

Article link: Solovyov A. P. V. I. Nesmelov's Students and Philosophical-Theological Research at the Kazan Theological Academy in the 1910s. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 152–164.

Вопрос о формировании философской школы в Казанской духовной академии

Философия в Казанской духовной академии может быть представлена несколькими именами, одни из которых известны многим интересующимся русской философией XIX — начала XX вв., а другие неизвестны даже узким специалистам по духовно-академической философии. Если говорить о плеяде наиболее ярких казанских духовно-академических философов, то тут выстраивается такая цепочка: архиепископ Никанор (Бровкович) со своей «Позитивной философией и сверхчувственным бытием» [Никанор Бровкович, 1875; Никанор Бровкович, 1876], которую он начал писать именно в Казани, далее — Вениамин Алексеевич Снегирев, психолог и автор изданных отдельным томом лекций по метафизике [Снегирев, 1890], Петр Алексеевич Милославский, ученик архиеп. Никанора и автор труда «Основания философии как специальной науки» [Милославский, 1883], Виктор Иванович Несмелов с «Наукой о человеке» [Несмелов, 1898; Несмелов, 1906] и своими учениками, трудившимися в Казанской духовной академии вплоть до ее разгрома. К этой плеяде примыкают митр. Антоний (Храповицкий), автор диссертации о свободе воли, бывший три года ректором Казанской духовной академии, Андрей Кононович Волков — многолетний преподаватель истории философии в Академии, Александр Федорович Гусев — специалист по основному богословию и критик учения Льва Толстого.

Но вопрос о том, можно ли назвать эту плеяду школой, остается открытым. Философская школа — это такой неформальный институт, который все-таки имеет четкие границы и признаки. Как отмечает Марк Шведа вслед за Рольфом Виггерсхаусом: «Школа характеризуется, соответственно, как минимум следующими четырьмя признаками: (1) интеллектуально незаурядная личность, которая готова и способна сотрудничать с другими учеными; (2) оригинальная теоретическая парадигма, стимулирующая научную работу в школе и обеспечивающая ее содержательную внутреннюю связь; (3) манифест, к которому члены школы могут обращаться как к теоретически основополагающему, программному тексту; (4) общая институциональная среда, а также журнал или другие издания, в которых публикуются результаты исследований» [Шведа, 2020, 221].

Несомненно существование и общей институциональной среды, и журнала, где была возможность публиковать результаты философских исследований в Казани. На роль незаурядной личности основателя философской школы Казанской духовной академии могут претендовать многие из перечисленных. Но при этом у большинства из них мы найдем ссылки именно на тексты архиеп. Никанора. Есть прямые ссылки у Милославского, Несмелова, Гусева, позже на него косвенно ссылается о. Николай Петров, о котором пойдет речь далее. Представляется, что начало казанской философской школы следует связывать с «Позитивной философией и сверхчувственным бытием» архиеп. Никанора (Бровковича), с трактатом, который можно назвать философским манифестом.

Что касается оригинальной теоретической парадигмы, то она уже выражена названием труда архиеп. Никанора. Именно поиск возможности доказательства бытия Божия в связи и даже благодаря современной нерелигиозной философии и науке — это то, что есть и у Снегирева в его обращении к позитивизму, по примеру архиеп. Никанора, и у Милославского в его попытке синтезировать тот же позитивизм со святоотеческим богословием, и у Несмелова в его обращении к английской эмпирической психологии и в использовании им кантианских идей.

В этом смысле парадигма казанской духовно-академической философии состояла в идее возможности возрастания до целостной — то есть (в их понимании) религиозной — философии тех односторонних современных внерелигиозных философских и научных концепций при условии их корректного последовательного логического развития. Такое утверждение позволяет говорить именно о методологическом единстве казанской духовно-академической философии и не сводить ее общность

к предметной области философской антропологии. Именно это сведение и не дает увидеть казанскую духовно-академическую философию как школу, ведь если утверждать, что ее цементирует именно «наука о человеке», то в этой «школе» оказываются лишь Снегирев и Несмелов. Для них «наука о человеке» была именно способом преодоления односторонности позитивизма и кантианства, позволявшим подойти к возможности доказательства бытия Бога.

Но при этом как раз «Наука о человеке» Несмелова стоит как огромная глыба, которая поражает масштабом и сама претендует на роль парадигмального для казанской духовно-академической философии труда. Но ни о ком из духовно-академических мыслителей нельзя сказать, что именно он и развивал антропологические идеи Несмелова. Одновременно с этим некоторые существенные аспекты философии Несмелова можно найти в основе философских воззрений Н. А. Бердяева (см.: [Бердяев, 1909, 55–72]). Так, например, можно утверждать, что понятие объективации Бердяев воспринял не напрямую от Шопенгауэра, а через Несмелова. Это же относится к ключевой идее Бердяева о том, что дух творит тело. Не говоря уже о том, что как для Несмелова, так и для Бердяева основополагающими моментами для понимания человека являются творчество и свободная воля.

В самой Казанской духовной академии под влиянием и непосредственным руководством Несмелова в первые годы XX в. активно работало студенческое философское общество, на заседаниях которого обсуждалась современная русская литература, философия и, в первую очередь, — воззрения Л. Н. Толстого. В собраниях общества ставились вопросы о соотношении христианского мировоззрения с мировоззрениями Н. В. Гоголя, М. Горького, Вл. С. Соловьева [Panaitova, Solovev, 2019, 7456–7459]. Но при этом современный исследователь А. В. Журавский смог отметить лишь двух преподавателей Казанской духовной академии как учеников Несмелова: «Учениками Несмелова были доцент М. Н. Ершов и и. д. доцента академии И. И. Сатрапинский» [Журавский, 1999, 129].

Дело обстоит, конечно, не так скудно, как на это указывает Журавский, но и перспективы развития философии в направлении школы в 10-е годы XX в. в Казанской духовной академии назвать радужными затруднительно. Возможно, это связано с тем, что именно из Несмелова пытаются вывести казанскую философскую школу, в то время как его труды, по всей видимости, были именно пиком ее развития и началом ее спада, что заметно по текстам его учеников. Однако, прежде чем рассмотреть, насколько Ершов и Сатрапинский действительно развивали идеи Несмелова и (или) отходили от парадигмы казанской духовно-академической школы, необходимо указать на еще одного преподавателя Казанской духовной академии, который точно развивал темы и Несмелова, и архиеп. Никанора, — богослова и философа протоиерея Николая Васильевича Петрова.

Математическое доказательство бытия Божия: философско-теологические труды профессора Казанской духовной академии протоиерея Н. В. Петрова

Протоиерей Николай Васильевич Петров (1874–1956) — сын священника, учился в Ливенском духовном училище и Орловской семинарии (в которых тремя годами ранее получал образование С. Н. Булгаков), в 1898 г. завершил обучение в Казанской духовной академии, где преподавал с 1900 по 1912 г. Позже — профессор богословия в Казанском университете. Одновременно читал курсы в Казанской духовной академии. Научные труды публиковал до 1918 г. Во время обучения в Академии, несомненно, находился под влиянием еп. Антония (Храповицкого), бывшего в то время ректором Казанской духовной академии. Слушал курс метафизики у проф. В. И. Несмелова. В 1921 г. стал ректором неофициального Казанского Богословского института, образованного преподавателями закрытой советской властью Казанской духовной

академии. С 1922 г. и в 1930-е гг. неоднократно арестовывался, был в ссылках, долгое время служил в храмах Муром, где и скончался в 1956 г. [Ермошин, 2016].

Прот. Николай Петров — автор исследований по богословию и апологетике (тематика которых включает философскую проблематику). В 1899 г. под руководством Несмелова он защищает магистерскую диссертацию «Сочинение Оригена „О Началах“. Историко-критический очерк» [Петров, 1899]. Сама тематика сочинения, несомненно, указывает на влияние Несмелова, писавшего свою магистерскую диссертацию о свт. Григории Нисском, идеи которого формировались под влиянием Оригена.

Основные работы о. Николая: «Нравственно-религиозное развитие Гоголя» [Петров, 1909], «Об Антихристе» [Петров, 1912a], «О Святой Троице (Опыт истолкования догмата при помощи аналогий из мира материального и из природы человечества и человека)» [Петров, 1912b], «На чем основывается религиозная убежденность христианина? (К вопросу о научном характере богословия)» [Петров, 1913], «Законы мира и бытие Бога (Номологическое доказательство бытия Божия)» [Петров, 1914], «Жизнь после смерти» [Петров, 1915a], «Об искуплении» [Петров, 1915b], «О юридической и нравственной теориях искупления» [Петров, 1915c], «Бесконечное и ничто (Математическое доказательство бытия Божия)» [Петров, 1918].

Одна из наиболее интересных работ о. Николая — «Бесконечное и ничто (Математическое доказательство бытия Божия)» (1918). Обращаясь к теории множеств Г. Кантора и различая вслед за ним актуальную и потенциальную бесконечность, автор доказывает, что любое конкретное явление является результатом соотношения бесконечного бытия (актуального бесконечного) и нуля-ничто. Эта попытка отсылает в идейном плане к использованию идей Г. Кантора в трактате о. Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины» (1914). Однако в статье 1918 г. о. Николай не упоминает работу о. Павла. Это могло бы означать, что о. Николай самостоятельно открыл для себя Кантора и идею математического доказательства бытия Божия. Но если обратиться к другой работе казанского философа-богослова — «Жизнь после смерти» (1915), — то там можно обнаружить обстоятельную критику той концепции спасения, которую развивает о. Павел в работе «Столп и утверждение Истины».

Изложение и критика основной идеи о. Павла об антиномическом единстве «невозможности возможности всеобщего спасения» и «невозможности невозможности всеобщего спасения» занимает одно из центральных мест в работе о. Николая. Казанский мыслитель пишет о том, что о. Павел не допускает загробного страдания личности (как образа Божия), предполагая пребывание в геенне только «злого характера», который отделяется от личности [Петров, 1915a, 70]. О. Николай выдвигает три возражения против этого утверждения.

Первое возражение заключается в том, что, по мнению о. Николая, у о. П. Флоренского «преобладает феноменистическое понятие об отделившихся от личности психических элементах», которые мучаются в геенне отдельно от субстанциальной основы личности [Петров, 1915a, 69]. Второе возражение связано с тем, что эти «злые характеры», по Флоренскому, в геенне оказываются чем-то только «в себе и для себя» существующим. То есть они оказываются невидимы для Бога, что вызывает недоумение в отношении всеведения Божия. Третье возражение связано с тем, что, несмотря на небытийность этих злых характеров в геенне, они там все-таки мучаются, то есть живут, а значит, представляют собой не ничто, а некую «чтойность». В конечном счете, о. Николай Петров противопоставляет антиномизму о. П. Флоренского аргумент духовного опыта: «Но ведь это отсечение и удаление от греха означает, как известно, то, что грех теряет привлекательность для человека, делается даже отвратительным для него, а потому не повторяется и уже не тяготит его совесть, а не то, что „грех делается самостоятельным и на себя обращенным актом“ (стр. 220 («Столпа». — А. С.)). Первое — освобождение души от греховного рабства и успокоение совести — есть факт внутреннего опыта, хорошо известный каждому искренно покаявшемуся человеку; второе же, именно самостоятельное существование греха отдельно от покаявшегося грешника, ничьим и никаким опытом не утверждается

и не может утверждаться — даже по признанию самой гипотезы, ибо „действие его (греха, отделившегося от грешника) на все внешнее равно абсолютному нулю“» [Петров, 1915а, 70–71].

Эта критика оказывается проработкой и детализацией того подозрения в неортодоксальности, которое позже высказывал Бердяев в адрес концепции о. Павла Флоренского. А для поиска общих моментов в воззрениях Бердяева и о. Николая Петрова есть достаточные основания. Важно при этом то, что о. Николай подходит тут не с точки зрения несоответствия идеи о. Павла догматике, но с точки зрения внутреннего противоречия концепции Флоренского, антиномического начала которой, вероятно, казанский философ-апологет не принял.

Позиция самого о. Николая Петрова в вопросе о спасении может быть обозначена как «нравственная теория искупления», в которой он следует своим наставникам — митр. Антонию (Храповицкому) и В. И. Несмелову. По указанию Петрова, когда «Бог ведет грешника ко спасению, то терпит в нем зло до тех пор, пока достигнет полной победы над злом при помощи сил самого спасаемого», и при этом если бы Бог Сам не допускал существование зла в мире, то это «значило бы уничтожить нравственный мир, — высочайшую ценность бытия» [Петров, 1915а, 78]. Положения этой концепции, опирающейся на идею нравственной свободы, также имеют свои уязвимые места, как и теория спасения о. Павла Флоренского.

Суть возражений о. Николая Петрова может быть выражена так: о. Павел Флоренский отрывает энергию от сущности и говорит о том, что энергии тварной субстанции могут жить отдельно от этой субстанции. При этом ключевым моментом, на котором не акцентирует своего внимания критик Флоренского, является указание на «грех» и «злой характер» как на «абсолютное ничто». Но именно это отсылает у о. Павла Флоренского к вопросу о том, что такое абсолютное ничто в контексте его интереса к теории множеств Георга Кантора, чьи труды, видимо, до знакомства со «Столпом...» не были известны о. Николаю Петрову.

Так, очевидно, что в ходе критики концепции о. Павла в 1915 г. казанский профессор-протоиерей однозначно воспринимает понятие «ничто» как простое отсутствие. Иное понимание «ничто» появляется у него именно в «Бесконечном и ничто» (1918). И «ничто» тут уже понимается иначе: как то, из чего Бог творит мир. О. Николай демонстрирует, что число, пространство, движение, физическая сила, время, психическая сила или человеческий дух являются производением бесконечности на ноль. При этом он корректно оговаривается, что речь идет об актуальной бесконечности, лежащей за пределами любого максимального числового ряда. Одновременно речь идет тут о том, что это бесконечное должно быть абсолютной реальной творящей силой, а самоопределение того, что конечное есть произведение бесконечного на ноль — это «лишь отвлеченно-математическое выражение реальных факторов и их взаимных отношений» [Петров, 1918, 21]. То есть тут «ничто» оказывается некоей реальностью. Признание этого могло бы привести о. Николая к изменению своего отношения к пониманию геенны у о. Павла Флоренского.

Здесь, правда, хотелось бы уточнить, что можно предположить и иные факторы генезиса текста о. Николая о «бесконечном» и «ничто». Вопрос о соотношении абсолютного бытия и абсолютного небытия еще в 1870–80-е гг. ставил в своем трактате «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» архиеп. Никанор (Бровкович), бывший в 1868–1871 гг. ректором Казанской духовной академии. Именно у него можно найти концепцию творения Богом конечного бытия из ничто [Никанор Бровкович, 1876, 31–45]. Это положение в некоторой мере отсылает и к «Прибавлению к слову о смерти» свт. Игнатия (Брянчанинова) [Игнатий Брянчанинов, 1886], на которого, помимо Кантора, как раз ссылается о. Николай Петров.

Преимущественно, конечно, о. Николая Петрова можно назвать апологетом, специалистом по основному богословию. Но именно у него прослеживается тематика развития и критики доказательств бытия Божия, которая была столь характерна для архиеп. Никанора (Бровковича) и Несмелова. Одновременно с этим у о. Николая

Петрова присутствует живой интерес к современному научному знанию, которое он вслед за архиеп. Никанором, Снегиревым, Милославским, Несмеловым, Флоренским пытался не просто использовать в апологетических целях, но вывести за рамки чисто позитивистской интерпретации.

От Мальбранша к русской философии и на Дальний Восток: направления философских исследований М. Н. Ершова в Казанской духовной академии

Иначе сложилась судьба научной деятельности *Матвея Николаевича Ершова*. В своем исследовании истории Казанской духовной академии начала XX века Журавский указывает только две его работы и один перевод: «Матвей Николаевич Ершов окончил академию в 1911 году, был профессорским стипендиатом при кафедре Священного Писания Ветхого Завета, заняв вскоре 1-ю кафедру Священного Писания Ветхого Завета. В июне 1914 года Ершов защитил магистерскую диссертацию „Проблема богопознания в философии Мальбранша“, а 19 сентября 1914 года по договоренности с доцентом Н. Д. Терентьевым (опубликовавшим до этого лишь один очерк по предмету своей кафедры — „Отличительные черты новой европейской философии сравнительно с философией древней и средневековой“ (1911)), был перемещен на кафедру истории философии. М. Н. Ершов помимо своей магистерской диссертации опубликовал еще в „Православном собеседнике“: перевод с французского языка сочинения Мальбранша „Беседа христианского философа с философом китайским о бытии и природе Божества“ (1914), а также очерк „Проблемы религиозно-философской мысли в современной Франции“ (1916)» [Журавский, 1999, 129].

Однако многим специалистам М. Н. Ершов известен своим исследованием, посвященным истории русской философии, которое было написано после его отъезда из Казани на Дальний Восток. При этом история русской мысли его интересовала еще в ходе работы в Академии. И что тут наиболее важно — и историко-философский интерес к окказионализму Мальбранша, связанный с проблемой соотношения материального и идеального в контексте вопроса о бытии Бога, и интерес к русской философии явно оказываются в Казанской духовной академии направлениями, развитие которых определяется трудами Несмелова и наиболее волнующей его темой богопознания.

Современный исследователь трудов Ершова отмечает: «Суть богословской концепции Ершова заключается в том, что проблему богопознания он выводит за рамки религиозного дискурса и включает в философский, используя в качестве метода познания его методологию. Выделяя существенное отличие религиозного познания Божества, как ориентированного, прежде всего, на Откровение, от философского познания об Абсолюте, как исходящего из законов логики нашего разума, Ершов настаивает на значимости богопознания философов для богословской науки, ввиду предметного единства религиозных верований и философских размышлений. Он выдвигает идею синтеза, объединения религии и философии, соглашения христианского религиозного мирозерцания с элементами научно-философского мышления. И пример такого единения Ершов видит в философии французского христианского мыслителя Никола Мальбранша» [Костомясова, 2007, 289].

Собственно, в этой вполне верной характеристике невозможно найти ничего, что было бы оригинальным по сравнению с идеями Несмелова, кроме самой работы с текстами Мальбранша. При этом в эмиграции Ершов фактически совершенно оставляет вопросы гносеологии и онтологии и начинает заниматься философией образования, психологией, педагогикой. Этот разрыв достаточно резок.

Можно сказать, что единственное связующее звено между казанским и дальневосточным периодом научного творчества Ершова — это тема русской философии и путей русской культуры: «Вводя понятие антиинтеллектуализма, вбирающее в себя

всю совокупность направлений, условно находящихся в „кризисе“ согласно теории В. С. Соловьева, он отмечает, что его базисной установкой является рассмотрение разума в качестве „орудия жизни“, инструмента, ценность которого заключается в его полезности и практической пригодности. Ярким представителем антиинтеллектуализма Ершов считает А. Бергсона, в частности он приводит его размышления относительно практических целей познания, всегда направленного в сторону пользы, а не истины. В современной русской философской литературе проявления антиинтеллектуализма Ершов видит в творчестве С. Л. Франка, который, признавая право чистого познания как самодовлеющей единицы за натурами „избранными“, исключительными, утверждает, что и здесь в познавательную деятельность личности вторгаются ее субъективные пристрастия и предубеждения» [Костомясова, 2007, 292].

Статья об антиинтеллектуализме 1916 г. — не первое исследование М. Н. Ершова, которое посвящено истории русской философии. В № 11–12 журнала «Православный собеседник» за 1915 г. была опубликована библиографическая заметка Ершова «К характеристике суждений о русской философии» [Ершов, 1915]. Эта заметка написана как ответ на статью N. Seliber «La pense russe presente-t-elle des tendances originales en philosophie?» («Русская философия — представляет ли она из себя оригинальное направление в философии»), опубликованную в журнале «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» («Вестник французской и зарубежной философии») в 1914 г.

В этой статье М. Н. Ершов, признавая влияние западной философии на русскую, сразу же пишет, что «в области философской мысли в той или иной мере сказались своеобразные черты русского национального духа» [Ершов, 1915, 431]. Ершов пишет, что автор французской статьи выделяет в русской философии в качестве ее особенностей сочетание истины и справедливости, а также «искание конкретной истины» [Ершов, 1915, 433] и то, что исходным пунктом является «элемент социальной морали» [Ершов, 1915, 435]. Ершов отмечает, что автор статьи делает акцент на философских воззрениях В. С. Соловьева и С. Н. Трубецкого, уделяя пристальное внимание Плеханову, Лаврову и Михайловскому, указывая на их принадлежность национальной философии, несмотря на западноевропейские истоки их философии. Ершов обращает внимание на то, что французский исследователь выделяет в отдельный раздел «конкретный, спиритуалистический идеализм и творческую причинность», включая сюда Лопатина, Каринского, Козлова, Аскольдова [Ершов, 1915, 440]. Отдельный раздел в статье Seliber'a посвящен Булгакову, Бердяеву и Н. Лосскому как сторонникам антииндивидуализма.

Положительно оценивая исследование Seliber'a, Ершов отмечает: «Труд более или менее исчерпывающего характера по истории русской философской мысли — еще дело будущего» [Ершов, 1915, 445–446]. Именно это, видимо, и побудило Ершова написать этот труд спустя семь лет во Владивостоке. И при этом нужно отметить, что при изложении русской философии М. Н. Ершов практически полностью игнорирует воззрения своего учителя — Несмелова. Это объясняется только тем, что он воспринимает его в качестве богослова, а не философа. Поэтому Ершова можно определить как того, кто, в отличие от Петрова, отошел от идей казанской философской школы, для которой вполне естественной была связь богословия, философии и «позитивной науки». Возврата к Мальбраншу тут быть не могло. Но иначе обстояло дело еще с одним учеником В. И. Несмелова — Иваном Ивановичем Сатрапинским.

Философия обличающая: И. И. Сатрапинский о критике христианства у Ф. Ницше и историографии исследования его философии

Иван Иванович Сатрапинский (ок. 1885–?) — выпускник Казанской духовной академии 1909 г. Журавский пишет о нем: «Другой ученик Несмелова Иван Иванович Сатрапинский, окончивший академию в 1909 году и бывший в течение 1909–1910

учебного года профессорским стипендиатом по кафедре метафизики. Им опубликованы в 1916 году в „Православном собеседнике“ два крупных очерка „Философия Ницше в ее отношении к христианству (Опыт богословско-философского исследования философии Ницше)“ и „Философия Ницше в критической литературе“. Защищать магистерскую диссертацию Сатрапинский не успел, т. к. печатание его магистерской диссертации растянулось на несколько лет и, в конце концов, так и не было окончено» [Журавский, 1999, 130].

Эти статьи Сатрапинского представляют собой исследование по историографии, и, казалось бы, особого значения для характеристики личных воззрений Сатрапинского они не имеют. Но в этом смысле они важны именно в институциональном аспекте, так как показывают те новые акценты, которые философы в духовных академиях должны были расставлять в своих трудах в условиях активизации развития религиозной философии светскими мыслителями Серебряного века, прошедшими преимущественно путь от материализма к идеализму и начавшими в 1910-х гг. делать свои первые шаги в качестве богословов-мирян.

Отношение Сатрапинского к Ницше однозначно резко отрицательное. Свою статью «Философия Ницше в ее отношении к христианству (Опыт богословско-философского исследования философии Ницше)» (1916) Сатрапинский начинает следующей характеристикой: «Ницше не просто атеист, но и до полного иступления озлобленный враг всякой религии и в особенности христианства. Он не просто имморалист, но и страстный противник всякой этической нормы жизни и бесстыдный поэт нравственной распущенности. Он не просто индивидуалист, но и убежденный проповедник грубожестокого, сверхчеловеческого эгоизма» [Сатрапинский, 1916а, 25].

Далее Сатрапинский добросовестно выявляет историю распространения идей Ницше в России. Он отмечает, что основательно с идеями немецкого философа отечественная читающая публика смогла познакомиться не ранее 1892 г., когда в журнале «Вопросы философии и психологии» вышли статьи В. П. Преображенского, Л. М. Лопатина, Н. Я. Грота, П. Е. Астафьева, а затем и Михайловского (в «Русском богатстве»). Тут же он отмечает и публицистический интерес к идеям Ницше в русских журналах, а затем и в художественной литературе (в романах Боборыкина и Вс. Соловьева) [Сатрапинский, 1916а, 26–27].

Далее Сатрапинский упоминает профессора Вениамина Михайловича Хвостова как исследователя Ницше. Хвостов — достаточно известный московский психолог и социолог, сопредседатель Московского психологического общества, учитель Питирима Сорокина. Его упоминание у представителя духовно-академического философского сообщества показывает не только старательность Сатрапинского, но скорее то, что, как и в случае с о. Николаем Петровым, в начале XX в. начинают разрушаться корпоративные рамки практик цитирования. Важнее становится не столько позиционирование различий между «своими» и «не своими (но духовно-академическими)», между «духовно-академическими» и «внешними (светскими)», «своими» и «западными», сколько всесторонний анализ, определенного рода открытость.

В этом смысле в начале XX в. духовно-академическая философия, повлиявшая в 1860–1870-х гг. на формирование русской религиозной философии через Юркевича, Кудрявцева-Платонова, архиеп. Никанора (оказавших влияние на В. С. Соловьева), начинает размыкать рамки, по крайней мере в отношении норм цитирования и составления обзоров литературы.

Так, Петров в своих работах ссылается активно не только на Флоренского, который в определенной степени «свой» — духовно-академический, но и на Лосского, например. Причем нельзя не напомнить о том, что о. П. Флоренского Петров как раз критикует весьма активно. Сатрапинский же цитирует таких авторов, которых в конце XIX в. не стали бы даже упоминать духовно-академические философы. Ссылаясь на Ф. Ф. Зелинского, Сатрапинский указывает на Вячеслава Иванова как поэта-декадента, испытавшего влияние Ницше. Рядом же с Ивановым он упоминает и Бальмонта, Горького, Л. Андреева, Арцыбашева [Сатрапинский, 1916а, 29–30]. Отмечает

Сатрапинский и утверждения Иванова-Разумника и С. Л. Франка о том, что ницшеанство в России — это искажение идей Ницше [Сатрапинский, 1916а, 31]. Тут же Сатрапинский пишет о необходимости богословско-философской оценки идей Ницше в контексте интереса к ним со стороны представителей «так называемого „нового христианства“» — Розанова и Мережковского [Сатрапинский, 1916а, 31–32]. Казанский исследователь ссылается на Волжского (Глинку), а Бердяева упоминает как авторитетного эксперта по «новому религиозному сознанию» [Сатрапинский, 1916а, 32]. Сатрапинский указывает на то, что истоки идей Ницше пытались найти и у киников, и у Канта, и у Маркса [Сатрапинский, 1916а, 32]. И если Кант для духовных академий — фамилия однозначно референтная, то Маркс, по-видимому, к 1916 г. — еще нет.

Но постановка Сатрапинским задачи исследования делается вполне в рамках духовно-академической категоричности: «дать пособие всем православным защитникам христианской веры и нравственности для научно-философской борьбы с грубо-кощунственными и гнусно-циничными выпадами дерзко несдержанного ницшеанского радикализма» [Сатрапинский, 1916а, 36]. Тут же в качестве примечания к столь громкой формулировке задачи указывается, что на необходимости исследования антихристианских мотивов в философии Ницше настаивал архиеп. Антоний (Храповицкий). А это, по сути, прямая отсылка к Несмелову, научному руководителю Сатрапинского, поскольку больших единомышленников в философских вопросах, чем В. И. Несмелов и митр. Антоний, в истории Казанской духовной академии найти сложно. В данном случае, воспроизведя штампы церковно-обличительной риторики, Сатрапинский одновременно выразил и уважительное отношение к богослову и иерарху, бывшему ректору Казанской духовной академии. То есть — к вдвойне «своему».

Далее Сатрапинский рассматривает вопрос качества переводов Ницше на русский язык и иностранную исследовательскую литературу, посвященную Ницше. А через один номер «Православного собеседника» продолжение того же текста Сатрапинского выходит под другим названием. Теперь это нейтральное «Философия Ницше в критической литературе».

Тут казанский исследователь не мог обойти вниманием работ Льва Шестова [Сатрапинский, 1916b, 502], статьи в журнале «Вера и разум» Г. Е. Струве [Сатрапинский, 1916b, 512–513] (которого в свое время критиковал за эклектизм Несмелов), работы автора теории «мэонизма» Н. М. Минского о Ницше [Сатрапинский, 1916b, 518]. Далее Сатрапинский характеризует очерки о Ницше М. И. Дубинского, Е. В. Тарле, Н. И. Герасимова, Е. Андреевича (Е. А. Соловьева), Г. Маркелова (в журналах «Вестник Европы», «Мир Божий» и др.) [Сатрапинский, 1916b, 518–522, 525].

Сатрапинский, по сути, делает простой обзор мнений этих статей, при этом статьи выстроены в хронологическом порядке, а следовательно, отечественные исследования перемежаются зарубежными. Так, после Рилия, Ричля и Файхингера, Сатрапинский указывает исследование русского социолога-позитивиста Евгения Де-Роберти (которого он обвиняет в тенденциозности в связи с сочувствием к критическим идеям Ницше) [Сатрапинский, 1916b, 523–524].

Из отечественных исследователей философии Ницше далее в работе Сатрапинского указываются: Е. Трубецкой, прот. И. Слободской, Н. Я. Абрамович, М. Рогович, П. Юшкевич [Сатрапинский, 1916b, 525–539]. Списание с небольшими комментариями даются Д. Цертелев, В. Козловский, А. Погодин, А. Белый, Д. В. Скрыпченко [Сатрапинский, 1916b, 540–541]. В одном из ключевых разделов своей работы — «Ш. Сочинения, выдвигающие на первый план отношение философии Ницше к религии и христианству», казанский философ-историограф упоминает только одного отечественного автора — В. И. Экземплярского [Сатрапинский, 1916b, 37–39]. Относительно его работы «Евангелие Иисуса Христа перед судом Фр. Ницше» Сатрапинский замечает, что, с точки зрения Экземплярского, учение Ницше — особый тип понимания христианства. В итоге, как будет видно дальше, именно это и будет указано в качестве основной тенденции понимания Ницше у христианских мыслителей. И именно эту тенденцию Сатрапинский будет считать неверной.

В следующей части исследования Сатрапинского, «IV. Сочинения, рассматривающие философию Ницше со стороны отношения ее к этике», работы отечественных философов и богословов являются преобладающими. Тут рассматриваются оценки Ницше у В. П. Преображенского, В. С. Соловьева (там же упоминаются Лопатин и Астафьев), Михайловского, С. Левитского, Н. Ф. Федорова, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, П. Б. Струве и Н. А. Бердяева, В. М. Хвостова, С. П. Знаменского, Н. Авксентьева, В. Ф. Чижва, М. Мандельштама [Сатрапинский, 1916b, 188–208]. Перечнем указываются труды о Ницше Г. Давыдова, Г. Григорьева, А. Закржевского, Л. Шестова, П. Д. Успенского, Н. Стеллецкого [Сатрапинский, 1916b, 209].

В разделе пятом, посвященном сочинениям, «тракующим об эстетических воззрениях Ницше», указываются и кратко рассматриваются работы А. Л. Вольнского, П. Б. Струве, Г. А. Рачинского, а также В. Вересаева, В. И. Иванова, М. Н. Черного [Сатрапинский, 1916b, 319–320]. В шестом разделе, «Сочинения, посвященные сопоставлению философии Ницше с доктринами других мыслителей», Сатрапинский кратко анализирует труды Н. Я. Грота, В. Г. Щеглова, Л. Шестова, А. С. Светлозарова, Д. С. Мережковского, В. А. Никольского, С. Н. Булгакова, Луначарского и Н. Д. Тихомирова, прот. А. В. Смирнова, вновь Л. Шестова, И. Вернера и В. Ф. Саводника, С. Л. Франка, М. Н. Шварца, Д. П. Миртова, Ф. Ф. Зелинского [Сатрапинский, 1916b, 321–340]. Практически в самом конце своей работы Сатрапинский указывает на сопоставление идей К. Н. Леонтьева с философией Ницше у Розанова и Бердяева [Сатрапинский, 1916b, 342].

Весь этот список авторов работ, которых упоминает казанский исследователь, нужен не столько для того, чтобы показать тщательность и даже скрупулезность работы Сатрапинского, но для того, чтобы, с одной стороны, отметить сформировавшееся в начале XX в. в духовно-академической философии признание неакадемической религиозной философии. С другой же стороны, работа Сатрапинского показывает действительно незначительный интерес к Ницше в среде исследователей из духовных академий. По сути, помимо Экземплярского (из Киева), Сатрапинский отмечает работы только выпускников своей Казанской духовной академии: В. А. Никольского (профессора Казанской духовной академии, специалиста по основному и сравнительному богословию) и прот. А. В. Смирнова (богослова, профессора Казанского университета).

Это невнимание к мощнейшим современным течениям общественной мысли со стороны духовно-академической философии объясняется ее преимущественно предвзятой «обличительностью», что присутствует и у Сатрапинского. Так, в конце работы он пишет: «Окидывая общим взглядом рассмотренную нами литературу о философии Ницше, мы видим, что, за единичными исключениями, преобладающий тон этой литературы хвалебный, и она занята скорее популяризацией и пропагандированием ницшеанства, чем его опровержением. Равным образом, и радикальная противоположность философии Ницше христианству здесь очень часто не только не оттеняется, но делаются даже удивительные потуги облечь Ницше в тогу христианского мыслителя. И насколько велика сила психического внушения, видно из того, что исключения в этом отношении не представляют и богословы: они, вместо прямой задачи — борьбы с этим явно антихристианским течением мысли, целуют тот кнут, который бьет их так больно. Поэтому рассеяние этой своеобразной психологической заразы — долг всякого исследователя, стремящегося к объективной оценке идей Ницше» [Сатрапинский, 1916b, 342–343].

Риторика, используемая казанским исследователем, как бы указывает на то, что дальнейшая цель связана не с критическим анализом, а с обличением. И эта обличительная инерция связана с тем, что духовно-академическая философия начинает «отставать» от религиозной философии вне духовных академий. Сложно судить, смог бы Сатрапинский развивать линию и проблематику Несмелова. Его труды были прерваны революцией. Духовная академия прекратила окончательно свое существование в 1921 г. И символом этого стал уход в «обличение» от той концепции

критики, которую заложил архиеп. Никанор в Казани еще в конце 1860-х гг. и развил В. И. Несмелов, концепции, сутью которой было не простое обличение, а выявление односторонности в мнениях оппонентов с признанием возможности развития этой односторонности до целостности.

Потому пример не Сатрапинского, а именно прот. Николая Петрова, который развивал тематику и подходы, заданные архиеп. Никанором и В. И. Несмеловым, показывает, что особенностью Казанской духовно-академической школы была не антропологическая проблематика, как часто можно об этом прочитать, но — проблемы доказательства бытия Божия и связи Бога с человеком, обоснование этих доказательств через обращение к современным научным знаниям и философским течениям: к позитивизму — в случае архиеп. Никанора, Снегирева, Милославского и Несмелова, к эмпирической психологии в случае Снегирева и Несмелова, к теории множеств Г. Кантора в случае прот. Николая Петрова.

Источники и литература

1. Бердяев (1909) — *Бердяев Н. А.* Опыт философского оправдания христианства: О книге Несмелова «Наука о человеке» // Русская мысль. 1909. № 9. С. 55–72.
2. Ермошин (2016) — *Ермошин А., свящ.* 60 лет со дня кончины профессора Казанской духовной академии протоиерея Николая Петрова // Православие в Татарстане. URL: https://tatmitropolia.ru/all_publications/publication/?id=59922 (дата обращения: 12.05.2021).
3. Ершов (1914) — *Ершов М. Н.* Проблема богопознания в философии Мальбранша. Казань, 1914. 228 с.
4. Ершов (1915) — *Ершов М. Н.* К характеристике суждений о русской философии // Православный собеседник. 1915. № 11–12. С. 431–436.
5. Ершов (1916) — *Ершов М. Н.* Проблемы религиозно-философской мысли в современной Франции // Православный собеседник. 1916. Февраль-март-апрель. С. 261–307.
6. Журавский (1999) — *Журавский А. В.* Казанская духовная академия на переломе эпох (1884–1921 гг.). Дис. ... канд. ист. наук. М., 1999. 301 с.
7. Игнатий Брянчанинов (1886) — *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Прибавление к слову о смерти // Сочинения епископа Игнатия (Брянчанинова). Т. 3: Аскетические опыты. Изд. 2-е, исправл. и доп. СПб., 1886. С. 185–311.
8. Костомясова (2007) — *Костомясова А. В.* Матвей Николаевич Ершов // Вече. Альманах русской философии и культуры. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 289–296.
9. Милославский (1883) — *Милославский П. А.* Основания философии как специальной науки. Казань, 1883. Т. I. 443 с.
10. Несмелов (1898) — *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1898. 422 с.
11. Несмелов (1906) — *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение. Казань, 1906. 440 с.
12. Несмелов (1913) — *Несмелов В. И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии // Православный собеседник. 1913. Т. I. С. 117–125, 246–262, 590–618, 775–786, 903–926.
13. Никанор Бровкович (1876) — *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1876. Т. II. XIV, 402, II с.
14. Мальбранш (1914) — *Мальбранш Н.* Беседа христианского философа с философом китайским о бытии и природе Божества. Казань, 1914. 47 с.
15. Петров (1899) — *Петров Н. В.* Сочинение Оригена «О Началах». Историко-критический очерк. Казань, 1899. 48 с.
16. Петров (1909) — *Петров Н. В., свящ.* Нравственно-религиозное развитие Гоголя. Казань, 1909. 6 с.

17. Петров (1912a) — *Петров Н. В., прот.* Об Антихристе. Казань, 1912. 31 с.
18. Петров (1912b) — *Петров Н. В., прот.* О Святой Троице (Опыт истолкования догмата при помощи аналогий из мира материального и из природы человечества и человека). Казань, 1912. 32 с.
19. Петров (1913) — *Петров Н. В., прот.* На чем основывается религиозная убежденность христианина? (К вопросу о научном характере богословия). Казань, 1913. 25 с.
20. Петров (1914) — *Петров Н. В., прот.* Законы мира и бытие Бога (Номологическое доказательство бытия Божия). Казань, 1914. 16 с.
21. Петров (1915a) — *Петров Н. В., прот.* Жизнь после смерти. Казань, 1915. 88 с.
22. Петров (1915b) — *Петров Н. В., прот.* Об искуплении. Казань, 1915. 79 с.
23. Петров (1915c) — *Петров Н. В., прот.* О юридической и нравственной теориях искупления. Казань, 1915. 12 с.
24. Петров (1918) — *Петров Н. В., прот.* Бесконечное и ничто (Математическое доказательство бытия Божия) // Православный собеседник. 1918. № 1. С. 1–24.
25. Сатрапинский (1916a) — *Сатрапинский И. И.* Философия Ницше в ее отношении к христианству // Православный собеседник. 1916. Январь. С. 25–40; Февраль-март-апрель. С. 127–143.
26. Сатрапинский (1916b) — *Сатрапинский И. И.* Философия Ницше в критической литературе // Православный собеседник. 1916. Май-июнь. 501–541; Июль-август. С. 22–39; Сентябрь-октябрь. С. 188–209; Ноябрь-декабрь. С. 319–343.
27. Снегирев (1890) — *Снегирев В. А.* Метафизика и философия // Вера и разум. 1890. № 1, 3, 12, 16.
28. Шведа (2020) — *Шведа М.* Существовала ли «школа Риттера»? Об одной главе из истории философии в Германии // Логос. 2020. № 6. С. 207–233.
29. Panaitova, Solovev (2019) — *Panaitova P. N., Solovev A. P.* Student Philosophical Society of Kazan Theological Academy at the End of the XIX — Early XX Centuries // International Journal of Engineering and Advanced Technology. 2019. Vol. 9. Is.1. P. 7456–7459.

Т. Н. Жуковская, А. В. Ашихмин

О религиозности университетского человека, ее основаниях и трансформациях (на материалах Санкт-Петербургского университета XIX века): к постановке проблемы

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_165

Аннотация: В статье на примере сообщества Императорского Санкт-Петербургского университета XIX в. на материалах университетского делопроизводства и мемуарных источниках рассматриваются важнейшие аспекты проблемы религиозной веры, ее проявлений в повседневной жизни университета. Присутствие религии в стенах светской высшей школы законодательно определялось учреждением кафедры богословия и преподаванием богословских дисциплин на всех факультетах. В Санкт-Петербургском университете и связанных с ним учебных заведениях богословие в рассматриваемый период преподавали прот. Алексей Иванович Малов, прот. Герасим Петрович Павский, протопресв. Василий Борисович Бажанов, прот. Андрей Иванович Райковский и др. С середины 1850-х гг. прослеживается изменение отношения студентов к изучению богословия, фигурам самих законоучителей, вопросам веры, наконец, к повседневной религиозной обрядности. Вопросы личной веры, религиозного сомнения и неверия могли обсуждаться только в узком кругу, но, судя по свидетельствам мемуаристов, для многих молодых людей они были предметом серьезных размышлений. Такие проблемы, как разграничение личной веры и ортодоксального вероучения, необходимость исполнения церковных обрядов, выбор приемлемых для просвещенного человека форм религиозности, волновали студентов православного исповедания, на которых распространялось директивное изучение богословия и принуждение к соблюдению внешней обрядности под контролем инспекции. Соблюдение данных дисциплинарных норм было условием пребывания в университете. Надзор за благочестием и религиозной нравственностью в отношении студентов-католиков и протестантов был более мягким. Проблема неверия среди представителей «ученого сословия» обсуждалась уже в 1821 г. в связи с «делом профессоров», но серьезные религиозно-философские дискуссии о бытии Божием и мироустройстве с участием богословов стали возможны в стенах университета только в годы общественного подъема второй половины 1850-х гг.

Ключевые слова: религиозность университетского человека, вера и знание, история Санкт-Петербургского университета, конфессиональные группы, вероисповедные практики, преподавание богословия, прот. Г. П. Павский, протопресв. В. Б. Бажанов.

Об авторах: **Татьяна Николаевна Жуковская**

Кандидат исторических наук, доцент Института истории СПбГУ.

E-mail: tzhukovskaya@yandex.ru ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9776-0038>

Андрей Витальевич Ашихмин

Ведущий специалист отдела информации и научного использования документов РГИА.

E-mail: katelite11@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9830-3565>

Ссылка на статью: Жуковская Т. Н., Ашихмин А. В. О религиозности университетского человека, ее основаниях и трансформациях (на материалах Санкт-Петербургского университета XIX века): к постановке проблемы // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 165–180.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Tatyana N. Zhukovskaya, Andrey V. Ashikhmin

On the Religiosity of a University Member, its Foundations and Transformations (Based on Materials from the St. Petersburg University of the 19th century): toward a Formulation of the Problem

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_165

Abstract: In the article, using the example of the community of the Imperial St. Petersburg University of the 19th century, the most important aspects of the problem of religious faith, its manifestations in the daily life of the university are considered based on the materials of university office work and memoirs. The presence of religion within the walls of a secular higher school was legally determined by the establishment of a department of theology and the teaching of theological disciplines at all faculties. At St. Petersburg University and related educational institutions, theology during the period under review was taught by Fr. Alexey Ivanovich Malov, Archpriest Gerasim Petrovich Pavsky, Archpriest Vasily Borisovich Bazhanov, Archpriest Andrei Ivanovich Raikovskiy and others. Since the mid-1850s, there was a change in the attitude of students to the study of theology, the figures of the teachers of the law themselves, questions of faith, and finally, to everyday religious rituals. Questions of personal faith, religious doubt and unbelief could only be discussed in a narrow circle, but, judging by the testimony of memoirists, for many young people they were the subject of serious thought. Problems such as the distinction between personal faith and orthodox doctrine, the need to perform church rituals, the choice of forms of religiosity acceptable to an enlightened person, worried students of the Orthodox confession, who were subject to the directive study of theology and compulsion to observe external rituals under the control of the inspection. Compliance with these disciplinary norms was a condition of staying at the university. The supervision of piety and religious morality in relation to Catholic and Protestant students was softer. The problem of disbelief among representatives of the "learned estate" was discussed already in 1821 in connection with the "case of the professors", but serious religious and philosophical discussions about the existence of God and the world order with the participation of theologians became possible within the walls of the university only during the years of social upsurge in the second half of 1850s.

Keywords: religiosity of a university members, faith and knowledge, history of St. Petersburg University, confessional groups, religious practices, teaching theology, Archpriest G. P. Pavsky, Archpriest V. B. Bazhanov.

About the authors: **Tatiana Nikolaevna Zhukovskaya**

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the Institute of History, St. Petersburg State University.

E-mail: tzhukovskaya@yandex.ru ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9776-0038>

Andrey Vital'evich Ashikhmin

Leading Specialist of Department of Information and Scientific Usage of Documents of the Russian State Historical Archives.

E-mail: kateline11@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9830-3565>

Article link: Zhukovskaya T.N., Ashikhmin A.V. On the Religiosity of a University Member, its Foundations and Transformations (Based on Materials from the St. Petersburg University of the 19th century): toward a Formulation of the Problem. *Khristsianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 165–180.

Целью нашей статьи является постановка проблемы отношения просвещенного человека Нового времени, интеллектуала, в данном случае — университетского ученого или студента, к вопросам веры, а также к присутствию Церкви в университетском пространстве и православного вероучения — в программе обучения. Это присутствие было постоянным и обязательным, в то время как в российских университетах (за исключением «окраинных» Дерптского, Виленского, Варшавского) отсутствовали факультеты богословия. Данная тема до сих пор остается на периферии исследований по истории университетов. Однако имеются работы, посвященные постановке преподавания богословия в С.-Петербургском и Московском университетах [Тихонов, Бильвина, 2009; Андреев, Цыганков, 2016], биографиям и ученым сочинениям наиболее выдающихся профессоров богословия, которые одновременно были настоятелями университетских храмов [Сухова, 2014]. Биографии преподавателей богословия отражены в генеральной базе данных СПбГУ о профессорах XIX–XX вв. [Сетевой биографический словарь профессоров, 2012–2021]. Мы пока оставляем за скобками историю межконфессионального взаимодействия представителей разных вероисповеданий внутри профессорского сообщества и между студентами-православными и студентами-католиками (которых было около 30%, в силу массового присутствия поляков в аудиториях столичного университета империи в 1830–1850-х гг.).

Обсуждая проблему веры универсантов, необходимо учитывать, во-первых, законодательные рамки, в которых действовали представители православного университетского большинства и неправославного меньшинства; во-вторых, социальные условия религиозного взаимодействия, которые задавала университетская повседневность и которые существенно отличались от условий за пределами университетских стен; наконец, субъективные, историко-антропологические факторы веры или неверия.

Проще всего представить вероисповедные практики как часть повседневной жизни университетского человека: выяснить, постоянными ли прихожанами и каких именно храмов были университетские люди, в какой обстановке совершались ими церковные обряды. Замкнутое немногочисленное сообщество Петербургского университета (а до него Педагогического института) нуждалось в собственной домовой церкви, в котором совместная молитва еще больше объединила бы «учащих и учащихся». Но такое пространство сложилось не сразу. В начале существования Педагогического института как отделения университета студентам полагалось бывать еженедельно по воскресеньям на службе в близлежащих храмах. Чаще всего это был Андреевский собор, расположенный практически во дворе старого здания Учительской семинарии на 6-й линии В. О., которое принадлежало институту, а затем университету. Первая домовая церковь университета (церковь Преображения) была очень скромной, она действовала несколько лет с 1819 г. и до преобразования Главного педагогического института в университет — в южной части здания Двенадцати коллегий, где располагались аудитории, дортуары студентов и квартиры профессоров. В 1822–1837 гг., во время перемещения университета на окраину Петербурга в здания на Звенигородской и Кабинетской улицах, универсантам и воспитанникам университетского Благородного пансиона служила домовая церковь пансиона — деревянный храм св. Екатерины.

После возвращения университета в перестроенное под его нужды здание Двенадцати коллегий в центральной части здания по проекту архитектора А. Ф. Щедрина, согласованному с министром С. С. Уваровым, был построен великолепный храм св. апостолов Петра и Павла, освященный 12 июля 1837 г. Он надолго стал объединяющим корпорацию духовным пространством. Кроме университетских студентов его посещали и студенты Главного Педагогического института, размещавшегося более 20 лет в том же здании Коллегий.

Количество прихожан университетской церкви в дореформенный период соответствовало числу студентов греко-российского исповедания и профессоров с их семьями (о присутствии членов семей профессоров на службах сообщает мемуарист-питомец Главного педагогического института: [Один из птенцов Института,

1904, 65]). В середине 1830-х гг. православной была половина профессорской коллегии (другая половина профессоров — протестанты и католики) и примерно 3/4 студентов. Обязательным для всех было присутствие на торжественных богослужениях: молебнах в дни церковных и государственных праздников, при начале и окончании учебного года. Об этих привычных церковных событиях мы находим очень мало сведений, поскольку имеем дело с повторяющейся повседневностью. Фиксируется же, как правило, то, что выходит за границы обыденности.

Таково было пространство видимых, обрядовых проявлений религиозности, где университетские люди были друг у друга на виду, а студенты — еще и перед глазами инспектора. Разумеется, «видимость» могла не совпадать с верой внутренней и формами ее проявления. Эти формы для дворянской интеллигенции первых десятилетий XIX в. были порой далеки от традиционной религиозности и воспроизводили культурную модель дружеской конспирации с элементами мasonicких ритуалов [Жуковская, 2002, 176–211]. К тому же сама история университетских корпораций была связана с культурой религиозных замкнутых общин, братств. Не случайно студенты того времени обращались друг к другу со словами «коллега» или «брат» [Вишленкова, Малышева, Сальникова, 2004, 431]. Разумеется, внешняя обрядность в церкви или во время совместной молитвы соблюдалась, но среди «своих», в узком кругу студентов были приняты только искренние проявления религиозного чувства.

Университетский человек первых десятилетий XIX в. формировался как продукт светской европейской учености, ему было присуще стремление рационализировать знание. Выставлять напоказ религиозное мировоззрение было не принято. Среди редких свидетельств внеакадемической повседневности мы встречаем подробный отчет о похоронах студента Потакинского и гражданской панихиде на Смоленском православном кладбище «с говорением речей» по светскому обряду [Жуковская, 2010, 53–54], конечно же, с заупокойным богослужением. В сохранившихся мемуарах 1820–1840-х гг. практически не встречаются описания университетских похорон, поскольку они проходили обычным порядком. «Необычное» в этот обряд было внесено общественным подъемом 1850-х гг. Так воспринимались похороны Т. Н. Грановского в Москве на Пятницком кладбище, превращенные в манифестацию, или отпевание и похороны Т. Г. Шевченко на Смоленском кладбище, с участием студентов университета [Марголис, 1983, 66].

В описаниях повседневной жизни универсантов почти нет свидетельств о совместных Рождественских и Пасхальных службах, поскольку это было время каникул и студентам разрешалось отлучиться к родным и отмечать праздники в родственном кругу. Есть свидетельства о строгом соблюдении поста по собственному желанию, но они редки, или же мемуаристы не акцентируют на этом внимание.

В дневнике студента А. В. Никитенко находим описание празднования Пасхи 3 апреля 1827 г., начавшегося церковной службой, а закончившегося в доме попечителя К. М. Бороздина. Автор дневника пишет: «День светлого Христова воскресения. Был у заутрени вместе с товарищами. Очень торжественна та минута, когда студенты по двое в ряд, с зажженными свечами, длинной вереницей обходят университетские залы сначала в полном безмолвии и потом вдруг оглашают их радостными криками: „Христос воскрес!“». После заутрени и обедни попечитель К. М. Бороздин пригласил всех студентов к себе разговляться, чего не делали его предшественники. «Квартира его быстро наполнилась молодыми людьми. Большая зала там была уставлена столами, обремененными разнообразными яствами, — пишет автор дневника. — Мне поручено было угощать товарищей. Добрый начальник наш имел вид настоящего отца. Он беспрестанно подходил ко мне с просьбою всех как можно лучше угощать и никого не забывать. Патриархальные ласки хозяина, оживленные лица товарищей, моя собственная благодарная роль среди них, праздничное настроение всех оставили во мне светлое, радостное воспоминание» [Никитенко, 1955, 43]. Пасхальные торжества были использованы попечителем для сближения со студенческой молодежью, что соответствовало «семейному стилю» университета конца 1820-х гг.

Предшественник Бороздина Д. П. Рунич, считавшийся религиозным ханжой, ужесточил «духовный надзор» в университете. Он предписал инспектору контролировать, не опаздывают ли студенты в воскресные и праздничные дни на литургию в университетскую церковь, а также наблюдать за тем, чтобы они собирались в церкви еще до начала чтения часов, «дабы не нарушалась тишина и благоговение» [ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 4122. Л. 2]. В Страстную неделю студенты должны были говеть и приобщаться Святых Таин в университетской церкви.

По мере усиления общего инспекционного надзора в конце 1830–1840-х гг. обрядовой стороне поведения студентов придавалось еще большее значение. Инспекторский надзор того времени был одинаково суров в отношении казенных и своекоштных студентов, как православных, так и инославных христиан и иноверцев. Студенты-лютеране должны были представить инспектору свидетельство о конфирмации, католики — о первом причастии [Сборник постановлений, 1864, 620]. Своекостные студенты могли не посещать служб в университетской церкви, но в таком случае они представляли инспектору свидетельства от настоятеля того храма, где они исповедовались и приобщались Святых Таин или (для иноверцев) свидетельство «от духовных особ иноверческих исповеданий».

В университете николаевского времени регламентировались все формы учебных занятий, а также внеучебная и духовная жизнь. Так, инструкция инспектору студентов Петербургского университета 1844 г. исходила из того, что «религия есть тот краеугольный камень, на котором неизбежно зиждется чистая добрая нравственность», а верность православному учению является лучшим «противоядием» против увлечения «пагубными политическими умствованиями» [Инструкция инспектору, 1844, 3]. Инспектор должен был следить за посещением студентами церкви, регулярным участием в таинствах исповеди и причащения, посещением молебнов, соблюдением поста. Казеннокостные студенты должны были присутствовать на утренней и вечерней молитве в своих комнатах. Той же инструкцией инспектору предписывалось следить, чтобы студенты «ни под каким предлогом и названием не заводили тайных обществ и сходбищ», не читали запрещенных книг, о чем следовало тотчас докладывать попечителю [Инструкция инспектору, 1844, 4–5]. Таким образом, несоблюдение религиозных обрядов рассматривалось в одном ряду с политическим вольнодумством.

Проблему личной веры университетского человека достаточно трудно обсуждать на материале 1820–1850-х гг., поскольку разговоры о вере и религиозных сомнениях велись только в узком кругу, прежде всего, в силу суровости уголовного законодательства, каравшего отпадение от православия или религиозное совращение как тяжчайшее преступление [Уложение о наказаниях, 1988, 214–225]. О своих духовных сомнениях и «некрепости в вере» не принято было распространяться, поэтому мы почти не имеем источников об этом. Однако Н. И. Пирогов, учившийся на медицинском факультете Московского университета, детально пересказывает в своих воспоминаниях «дебаты» между материалистами и благочестивыми студентами, а также злые шутки о священнослужителях, звучавшие в 10-м «номере» студенческого общежития. «Обрядность и внешность богопочитания сохранялись мною отчасти по привычке, отчасти из страха», — признается мемуарист [Пирогов, 1989, 86–87]. Коллективная прививка шеллингианства и атеизма, сделанная в юности, не проходила бесследно. Но она могла и не отразиться на профессиональной и жизненной траектории универсанта.

Внешнее благочестие под страхом наказания рассеялось, едва сменились общественные настроения и ослабел надзор. Уже в 1856/57 учебном году, как свидетельствует А. М. Скабичевский, в одной из больших университетских аудиторий устраивались философские диспуты с профессором логики немцем А. А. Фишером по вопросу о бытии Бога. Причем «студенты отрицали бытие», а престарелый Фишер, как мог, оппонировал им, сообщая: «Когда мы обзираем всю вселенную, мы видим, что она не без духа». Мемуарист признает: «Отрицать бытие Бога и притом в таком публичном месте, как университет, казалось в то время верхом безумной отваги и отчаянной дерзости. Все так и ждали, что смельчакам несдобровать, что, по меньшей мере, они будут исключены

из числа студентов, а чего доброго — и разсланы по монастырям для утверждения их в догматах православия. И каково же было общее удивление, когда дерзость их сошла им с рук совершенно безнаказанно!» [Скабичевский, 2001, 103].

В это время сам церковный обряд мог быть использован универсантами как способ выражения общественной позиции, что трудно представить в другом, менее консолидированном сообществе. Так, в 1861 г. в Петербурге студенты почти одновременно участвовали в двух мемориальных акциях, которым был лишь придан вид церковного обряда. Это были уже упомянутые похороны Т. Г. Шевченко 28 февраля 1861 г. на Смоленском кладбище и панихида по умершем студенте Тукалло, устроенная 1 марта 1861 г. польскими студентами Петербургского университета и Медико-хирургической академии в римско-католической церкви св. Екатерины. На самом деле панихида с пением церковных песнопений имела отношение к погибшим 15 февраля при расстреле демонстрации в Варшаве. На панихиде в костеле присутствовали и православные студенты, а многие, если верить Л. Ф. Пантелееву-мемуаристу, в знак солидарности с товарищами-поляками вписались в ведомость инспектора как бывшие в костеле, хотя они там не были. Панихида, заказанная студентами, оказалась многолюдной, поскольку в числе участников «находились знакомые и приятели многих из студентов». И хотя, как доносила полиция, кроме многоголосого пения молитвы *Angelus Domini*, «никаких слов против религии, правительства и духовенства» в храме не произносилось, правительство было встревожено массовым и откровенно патриотическим характером акции [РГИА. Ф. 733. Оп. 27. Д. 244].

В существенной степени отношение студентов к вере зависело от качества преподавания богословских дисциплин в университете. Что касается законодательных рамок преподавания православного вероучения, то они несколько раз менялись, но важность самого предмета ни у кого не вызывала сомнений. Еще в 1811 г. попечитель столичного учебного округа С. С. Уваров озаботился правильной постановкой преподавания богословия «в том важном месте, каков Педагогический институт, где готовятся наставники юношества», и представил министру А. К. Разумовскому проект на этот счет [РГИА. Ф. 733. Оп. 20. Д. 103. Л. 4–6]. В проекте предполагалось, что лекции по богословию должны включать не только начальные знания всеобщего богословия, но и «энциклопедическое обозрение всех наук, полный богословский курс составляющих». Студенты должны были постигать всеобщую историю христианской Церкви, в особенности российской, а также историю и суть «различных догматов христианской Церкви». Идею усилить и упорядочить преподавание Закона Божия Уваров аргументировал тем, что «воспитанники обучались до этого в разных училищах и потому приобрели различные познания в данном предмете». В курсе предполагалось также изучение книг Ветхого и Нового завета, «с изъяснением истинного смысла и духа его», изучение пространного катехизиса и «познание первых начал богословия». Главная цель столь обширного богословского курса виделась Уварову в том, чтобы «показать, насколько возможно превосходство изучаемой ими православной религии», поскольку «Закон Божий есть душа истинного просвещения» [ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 459. Л. 18]. К преподавателю богословия Уваров предъявлял самые высокие требования: «Преподающий должен сам быть убежден в святости религии, чувствовать всю важность возложенной на него обязанности, должен быть убежден, что одна только история Церкви может пролить свет на всемирную историю» [РГИА. Ф. 733. Оп. 20. Д. 103. Л. 6–7]. Преподавая богословие, он «передает им (слушателям. — Т. Ж., А. А.) свое собственное уверение и возбуждает в них надлежащее уважение к столь важной отрасли человеческого познания» [РГИА. Ф. 733. Оп. 20. Д. 103. Л. 7].

Проект Уварова был одобрен министром, в Педагогический институт был определен законоучитель. В 1816 г. по решению митрополита Новгородского и С.-Петербургского Амвросия им стал священник Владимирской церкви и магистр Славяно-греко-латинской академии Симеон Платонов [РГИА. Ф. 733. Оп. 20. Д. 102. Л. 269–275]. Законоучителем в университетском Благородном пансионе был А. И. Малов, впоследствии протоиерей и настоятель Исаакиевского собора. В феврале 1819 г., почти одновременно

с преобразованием Главного педагогического института в университет, должность законоучителя в нем принял на себя иерей Казанского собора Г. П. Павский [ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 2315. Л. 16 об.].

В феврале 1819 г. были внесены новые поправки в порядок преподавания богословия, предусмотренный университетским уставом 1804 г. Согласно циркуляру министра А. Н. Голицына, во всех университетах должны были открыться кафедры богопознания «...для приобретения сведений в богопознании и христианском учении толико существенных и необходимо нужных для каждого человека вообще» [РГИА. Ф. 732. Оп. 2. Д. 61. Л. 1–2; Сборник распоряжений, 1866, 347–348]. Богословие интерпретировалось как совокупность внерациональных основ «истинного просвещения» и основа изучения специальных наук.

Мистическая религиозность и произвольное расширение границ христианского просвещения закончились вместе с министерством Голицына. Тогда же церковные иерархи начали получать звание почетных членов университета наравне с европейскими учеными и гражданскими сановниками. Так, в 1829 г. в этом статусе были утверждены митрополит Новгородский и С.-Петербургский, Эстляндский и Финляндский Серафим, митрополит Киевский и Галицкий Евгений, митрополит Московский и Коломенский Филарет [ЦГИА СПб. Ф. 13. Оп. 1. Д. 1705. Л. 1].

После недолгого увлечения в последние годы царствования Александра I экуменизмом и поисками веры «внутренней» было восстановлено традиционное понимание православного вероучения. Согласно уставу 1835 г., было унифицировано и преподавание богословия. Во всех российских университетах учреждалась кафедра «догматического и нравоучительного богословия, церковной истории и церковного законоведения» (§ 14). Она не принадлежала ни одному факультету, но посещение лекций богословия было обязательным для всех студентов греко-российского вероисповедания [Андреев, Цыганков, 2016, 50]. Студенты всех факультетов должны были изучать богословие теоретическое и практическое, церковную историю (общую и российскую), а студенты юридического факультета еще и церковное законоведение.

Для преподавания богословия студентам-лютеранам в университете, как и в Главном педагогическом институте, предусматривалась отдельная должность в штате. В 1840-х гг. в Главном педагогическом институте ее занимал Л. Е. Блум, принятый сначала адъюнктом немецкой словесности. Прот. В. Бажанов был одновременно законоучителем в университете и в Главном педагогическом институте [Курылев, Жуковская, 2019, 140–143].

По мере углубления академических интересов студентов в сфере естественных и общественных дисциплин менялось их отношение к обязательному курсу теоретического и практического богословия, оно становилось все более скептическим. Это требовало от преподающего разделы богословских наук нравственного авторитета, эрудиции и высочайшей специальной подготовки. Насколько соответствовали этим требованиям университетские преподаватели богословия, которые, конечно же, не были для университета людьми случайными?

Недавно в статье наших коллег было высказано утверждение, что преподавание богословия в университете развивалось от «охранительного начала», присущего ему в дореформенное время, к просветительскому, доходя до «сакрализации научного знания как способа достижения „общего блага“» [Ростовцев, Сидорчук, 2019, 157–158]. Эту мысль трудно принять тем, кто считает, что затруднительно исчерпывающе «согласить веру и ведение». Как бы то ни было, успехи науки заставляли университетских богословов быть более гибкими, учитывая критический настрой аудитории. Но вопрос о том, превращать ли их в «сотрудников» ученых на поле науки, остаётся открытым. Чтобы внести в него ясность, нужно представлять направление развития университетского курса богословия, облик самих законоучителей и отношение слушателей к этому предмету. Это возможно сделать, опираясь на характеристики, данные мемуаристами нескольких поколений богословию как преподаваемому предмету и его профессорам.

Среди университетских законоучителей были весьма серьезные ученые, например прот. Герасим Петрович Павский, переводчик и библист, занимавший университетскую кафедру богословия в 1819–1827 гг. Он был также одним из первых российских гебраистов, признанным знатоком древнееврейского языка [Сухова, 2014]. Профессор еврейского языка С.-Петербургской духовной академии (с 1813), в 1819 г. он был приглашен С. С. Уваровым в университет, только что созданный на базе Главного педагогического института. С его приходом преподавание богословия приобрело философскую и историческую глубину. Кроме догматического и нравственного богословия прот. Г. Павский читал уникальный курс под названием «История постепенного раскрытия религиозных понятий в человеческом роде», или «История развития религиозных идей в человеческом обществе». Фактически это был тип высшего богословского курса для светских слушателей, построенный на историческом подходе к развитию богословия и опередивший свое время на несколько десятилетий [Тихонов, Бильвина, 2009]. Прот. Г. Павский старался в своих университетских лекциях максимально рационализировать вероучение в соответствии с запросами просвещенной аудитории [Барсов, 1880, 111–112] и поместить его в исторический контекст. Эти лекции на несколько лет были исключены Д. П. Руничем из преподавания как не отвечающие задаче «нравственного оздоровления» университета.

Профессора богословия назначались министром народного просвещения по представлению духовного начальства, в отличие от остальных профессоров, чье назначение согласовывалось с попечителем и Советом университета. Профессора богословия, получая по штату суммы в размере жалования экстраординарного профессора, могли восприниматься другими профессорами как коллеги [Ростовцев, Сидорчук, 2019, 157] при обсуждении вопросов преподавания, но испытывали заметное отчуждение в других ситуациях. Законоучитель не признавался вполне «человеком университета», т. е. равным членом корпорации, потому что вне университета у него была особая жизнь и основная, духовная служба. Преемник Павского прот. В. Б. Бажанов впоследствии был настоятелем дворцовых храмов, духовником Николая I и членом царской семьи, протопресвитером придворного духовенства и обер-священником гвардии. Он жил и действовал в ином социальном окружении и был встроен в систему духовных учреждений.

Ректор университета П. А. Плетнев (сам выходец из духовной среды) в письме Я. К. Гроту в октябре 1840 г. иронически и отчужденно описывает духовенство на именованых прот. В. Бажанова [Переписка Я. К. Грота с П. А. Плетневым, 1896, 82]. Мемуаристы-профессора вообще редко упоминают своих коллег-законоучителей. Причиной этого умолчания можно считать положение законоучителя как субъекта отдельного от академической корпорации, ее сотрудника, но не сочлена. Кроме того, богословская ученость многими обладателями гражданских ученых степеней не воспринималась как «настоящее» знание. Исключение делалось лишь для прот. Г. Павского, который был признанным знатоком древнееврейской письменности и истории и мог проконсультировать любого университетского филолога. В 1821 г. он получил ученую степень доктора богословия. Во время «дела профессоров» он осмелился защищать К. Ф. Германа, Э. Раупаха, А. И. Галича, К. И. Арсеньева, обвиненных в «пагубных лжеумствованиях».

Свящ. В. Бажанов, сменивший прот. Г. Павского в 1827 г., уступал ему в энциклопедизме, но, по свидетельствам современников, обладал немалым личным и нравственным влиянием на слушателей. Авторитет отца Василия подчеркивает А. В. Никитенко, тогда еще студент: «Привлекательная личность Бажанова, его искусство излагать свой предмет просто и выразительно, стремление к духу, а не к букве — все это хоть немного смягчает для нас потерю Павского. В богословских лекциях наших вообще господствует здравый философский дух, который ставит религию на твердую почву, недоступную для фанатиков. Надо сознаться, что духовные учителя у нас часто преуспевают в науках больше светских профессоров» [Никитенко, 1955, 55].

Другой студент того времени вспоминал: «Преподаванием богословских наук занимался тогдашний настоятель университетской церкви, Василий Борисович Бажанов, нынешний протопресвитер московского Благовещенского собора, духовник Государя императора и главный священник гвардейских корпусов. <...> Преподаванием церковной истории заключился при мне курс богословских наук; с особенною полнотою изложено было профессором о последних днях земной жизни Богочеловека. Лекции об этом приходилось Василию Борисовичу читать нам в 1833 году на Фоминой неделе; особенно много, сколько помню я, собралось к нему студентов не только православных, но и других исповеданий на лекцию 11 апреля. <...> Возражения от студентов на лекциях Василий Борисович выслушивал с терпением и не оставлял без ответов. <...> Усилившиеся в одно время эти возражения были поводом к произнесению профессором в университетской церкви в воскресный день, по окончании литургии, проповеди к студентам, в которой изложены были причины неверия. Вообще Василий Борисович время от времени произносил поучения студентам, отличавшиеся особенной простотою и в то же время согретые теплотою любви, они имели целью врачевать душевные недуги его слушателей и раскрывать пред ними бесконечное милосердие Божие, являемое всем и каждому» [Фортунатов, 1869, 7–10].

Заметим, эта характеристика не вполне обычна. Она принадлежит питомцу историко-филологического факультета Ф. Н. Фортунатову. Так подробно, как он, никто из мемуаристов не излагает суть преподаваемых богословских дисциплин и внеаудиторное взаимодействие законоучителя со студентами (в данном случае — чтение им проповеди в храме). Видно, что, происходя сам из духовной среды, Фортунатов смог поддерживать в себе интерес к богословию в течение всех двух лет его преподавания, установил и сохранил глубоко личные отношения с наставником. Однако такое отношение было далеко не преобладающим среди студентов 1830-х гг.

Ф. Н. Фортунатов показывает, что к законоучителю как одновременно пастырю и духовному отцу студенты обращались за жизненным советом. «И горем и радостью делились мы с нашим законоучителем, обращаясь к нему в часы недоумений и тревог душевных, — пишет мемуарист. — И за стенами университета, через много, много лет, бывшие его ученики находили у него благовременную помощь в разных невзгодах житейских» [Фортунатов, 1869, 10–11].

С 1836 г., когда о. В. Бажанова на кафедре богословия сменил протоиерей Казанского собора А. И. Райковский, богословие стало преподаваться более формально, в виде «поточковых лекций» и, по впечатлениям слушателей, превратилось в монотонное чтение или «набор бесцветных фраз, нравоучений, сказанных без всякой системы и толку... Все студенты поголовно относились с нескрываемым равнодушием, чтобы не сказать с пренебрежением, к лекциям протоиерея Райковского, читавшего церковно-библейскую историю и догматическое и нравственное богословие» [Колмаков, 1891, 458]. Это продолжалось целых 20 лет — ровно столько прослужил Райковский в университете.

«После Павского и Бажанова, — пишет современник и официальный историк университета В. В. Григорьев, — преподавание о. Райковского казалось сухим, холодным, не соответствующим высоте университетской науки» [Григорьев, 1870, 132]. В Райковском студентам «претило высокомерие, при очень небольшом интеллектуальном багаже. Ничего подобного „теплому“ семейному наставлению в вере, как от Бажанова, от него невозможно было получить... Понятно, что на лекциях этого бездарного профессора обыкновенно присутствовало не более 2–3 десятков слушателей, и то по большей степени из казеннокоштных студентов, находившихся под бдительным контролем инспектора, тогда как посещения богословских лекций было обязательно для студентов всех трех факультетов. Неуклюжая фигура и смешные манеры Райковского подавали повод к насмешкам» [Колмаков, 1891, 459–460]. Некоторые студенты, особенно из числа бывших семинаристов, способны были поставить профессора в тупик «щекотливыми вопросами», эти пикировки разнообразили скучные лекции, но не прибавляли интереса к предмету преподавания. После ликвидации кафедры философии в 1850 г. Райковскому было поручено читать студентам также логику и психологию.

Недолгое оживление в преподавание богословия в университете внес свящ. И. Л. Янышев, через два года, в 1858 г., его сменил на кафедре магистр богословия прот. В. П. Полисадов. Вот что пишет о нем Л. Ф. Пантелеев: «Богословие читал протоиерей Полисадов; он только что в этот год заместил протоиерея Янышева. Так как богословие было обязательным предметом для студентов первого курса всех факультетов, да еще нового профессора желали послушать и старые студенты... Довольно много времени Полисадов уделил взаимному отношению философии и религии; он говорил, что истинная философия не может быть враждебна религии, но когда перешел к историческому обозрению философии, то оказывалось, что хотя все важнейшие философы, до Гегеля включительно, старались укрепить религию, однако их системы в конце концов всегда приводили к противоположному результату и потому что они пытались строить их на основаниях, не зависимых от Откровения» [Пантелеев, 1958, 139].

Однако законоучитель должен был не только излагать церковную историю и катехизис, но настаивать в вере и воспитывать, что далеко не все взрослые люди 18–22 лет могли сносить без внутреннего ропота. Попытки соединить духовную проповедь с политической пропагандой в духе уваровской триады, привычные в 1830–40-е гг., в аудиториях второй половины 1850-х гг. звучали анахронизмом и еще больше отвращали молодежь от проповедников. Столь же безуспешными смотрелись попытки «разоблачения» с позиций догматического богословия новейших философов и естествоиспытателей. Мемуаристы сообщают, что обширные общие аудитории, где читалось богословие для всех курсов, были наполовину пусты, а студенты ходили на лекции по очереди. При этом сдача экзамена по богословию, как переводного, при переходе с первого курса на второй, так и итогового, была непростой. По богословию, предмету общему для всех факультетов, претендующий по окончании университета на ученую степень кандидата не мог иметь менее четырех баллов, а действительный студент — менее трех баллов [Сборник постановлений, 1864, 754]. Это ограничение демонстрирует повышенное внимание, с которым Министерство народного просвещения относилось к религиозному воспитанию учащихся.

Вопрос об актуальности и глубине преподавания богословия в университете взрослым людям, после довольно объемного гимназического курса, дискутировался в период подготовки университетского устава 1863 г. Но уже в 1840-х гг. многие из слушателей богословского курса сомневались в его полезности и необходимости учить «вразбивку» части Символа веры. Однако обязательность преподавания богословия была сохранена, вопреки критическим оценкам некоторых экспертов. Не были услышаны замечания Н. И. Пирогова, высказанные в 1862 г. по поводу проекта университетского устава: «Страшно ошибаются те, которые думают обязательным преподаванием богословия сделать учащихся нравственнее и предохранить их от материализма и безверия. Это дело задушевных теплых религиозных убеждений, внутренних, с колыбели, или вызванных из души превратностями жизни, — а не дело науки» [Замечания на проект общего устава, 1862, 6].

Специального разбора также заслуживает феномен «неверия» представителей академической корпорации. Пропаганда религиозного вольнодумства с профессорских кафедр была предметом внесудебных разбирательств во время так называемого «дела профессоров» Петербургского университета 1821 г., но фигура обвинения оказалась надуманной, а сам этот университетский конфликт инспирированным представителями консервативной «партии» в руководстве просвещением [Жуковская, 2019].

Об идейных траекториях профессоров от веры к неверию, с возможностью объяснить феномен отпадения от Церкви, можно говорить не ранее последней трети XIX — начала XX в., времени бурного распространения естественнонаучного знания, материализма, а также политизации вопросов веры. Так, в феврале 1912 г. профессор чистой математики и академик А. А. Марков (1856–1922) обратился к Св. Синоду с прошением «об отлучении его от Церкви ввиду того, что он отрицательно относится к сказаниям, лежащим в основе еврейской и христианской религии, не усматривает существенной разницы между иконами и мощами, с одной стороны,

и идолами — с другой, и не сочувствует православной вере» [РГИА. Ф. 796. Оп. 195. Д. 1468. Л. 1]. Митрополит С.-Петербургский и Новгородский Антоний (Вадковский) предписал «произвести пастырские увещания и вразумления» академику Маркову. Священник Философ Орнатский, несмотря на большой миссионерский и проповеднический опыт, в письме, адресованном академику, не смог убедить его изменить радикальное решение. Марков отказался от «бесед, которые не могут принести никакой пользы ни мне, ни моему собеседнику, а могут вести только к напрасной потере времени и к взаимному раздражению» [РГИА. Ф. 796. Оп. 195. Д. 1468. Л. 4–5]. После этого Синод принял решение «г. Маркова считать отпавшим от Церкви и подлежащим исключению из списков лиц православных» [РГИА. Ф. 796. Оп. 195. Д. 1468. Л. 3]. Советские историки связывали поступок ученого с делом об отлучении Льва Толстого и тем самым политизировали атеизм А. А. Маркова [Дело об отлучении, 1954, 397–411]. Но уточнение времени и обстоятельств отлучения академика позволяет говорить, что это было независимое решение, которое стало итогом мировоззренческих исканий ученого, начатых в церковном окружении (Марков был внуком священнослужителя). Многие современники и коллеги А. А. Маркова, особенно естествоиспытатели, придерживались подобных взглядов или позиций религиозного индифферентизма, не переходя к публичному обсуждению вопросов веры. Однако для их предшественников, профессоров дореформенного университета, даже помыслить о добровольном расцерковлении или демонстрации неверия было невозможно. Опыт В. С. Печерина, выпускника Петербургского университета, подготовленного к профессуре за границей, который покинул Россию и сначала перешел к религиозному отрицанию, а затем принял сан и вступил в радикальный католический орден редемптористов [Печерин, 2011], — представляется уникальным для второй половины 1830-х — 1840-х годов.

Почему за несколько десятилетий академическое сообщество настолько изменилось? Сыграло ли свою роль бурное развитие точных и естественных наук, изменение общественных настроений, возможность выбора идейной эмансипации как модели поведения? Ответы на эти вопросы приходится искать в истории университета дореформенного времени.

В студенческой среде, особенно столичной, начиная с 1860-х гг. и увлечения «нигилизмом» и естественными науками, отрицание Бога зачастую считалось признаком хорошего тона, своеобразной студенческой модой. Университетские студенты следующего поколения были и вовсе «безрелигиозны», судя по студенческим самопереписям и анкетам. Письменный опрос учащихся высших технических вузов, проведенный в начале XX в., показал, что подавляющее большинство их сознавалось в полном своем безверии [Тихонов, Бильвина, 2009, 87]. То есть религиозность студентов Политехнического и Технологического институтов была еще более зыбкой, в сравнении со студентами университета. Убедительные данные о дрейфе студенчества в сторону безрелигиозности именно во время обучения дает университетская статистика начала XX в., полученная путем студенческих «самопереписей». Причем те, кто называл себя в анкетах верующим, чаще всего подразумевали не догматическое вероучение, а веру в личного Бога.

Под «личным Богом» вслед за А. Е. Ивановым [Иванов, 2010, 273–284] следует понимать религиозное мирозерцание студента любой конфессии. Более или менее корректные сведения можно получить только о студентах православного исповедания, которые составляли в 1905 г. абсолютное большинство во всех университетах (77,4% студентов Московского университета и 93% студентов Казанского). По результатам анкетирования, опубликованным представителем Русского Общества охраны народного здоровья доктором Е. П. Радиным, среди петербургских студентов-технологов 39,4%, а среди студентов-политехников всего 23,4% признавали существование «личного Бога». Соответственно 46,2% и 48,3% не признавали его, остальные объявляли себя «сомневающимися» [Радин, 2013; Иванов, 2010, 276]. Всего было проанкетировано 2118 студентов, из них 872 студента университета. Таким образом, исследование «душевного настроения» студентов начала XX в. выявило равнодушные большинства

к вопросам веры. Это равнодушие не зависело от конфессиональности. Так, в Дерптском университете по анкетам 1907 г. среди православных студентов 54,5% «не признавало своей религии», 28,7% признавало с поправками, вполне признавало только 10,1%. Среди студентов отрицали бытие Бога 33,2%, признавали — 33,3%. Доминировали воззрения «с большей или меньшей примесью атеизма» [Ростовцев, Сидорчук, 2019, 156]. Автохарактеристики студентов, полученные независимыми наблюдателями, гораздо точнее передают их настроения, чем официальные отчеты и ведомости предыдущих десятилетий.

Что касается Петербургского университета, то учитывая наличие в нем незначительной доли «гуманитариев» по сравнению с естественниками и юристами, можно предполагать, что их отношение к вере не существенно отличалось от студентов Технологического института. Однако те примерно 30% учащихся, кто оставался крепок в вере, были способны глубоко и эмоционально аргументировать свою позицию, со ссылками на философов и богословскую литературу. Это была не формальная «воцерковленность», а гармоничное мировоззрение интеллектуалов, связывавших веру в Бога с нравственным фундаментом человечества. «Безбожники» в аргументации своей позиции были менее красноречивы.

Расцерковление православного студенчества происходило почти стихийно, без серьезных контраргументов богословским учениям, под влиянием личного опыта и коллективной модели поведения. Многие еще до того, как переступили порог университета, т. е. в гимназии, были «отвращены» от живой религиозности сухим догматическим преподаванием православного вероучения, того, «что преподаваться не может» [Иванов, 2010, 279]. Выходцы из духовной среды, бывшие семинаристы, дополняли свои идейные разногласия с догматическим вероучением протестом против «принуждения к знанию», долгих служб на фоне грубости нравов и скудости семинарской жизни. Многие бывшие семинаристы при этом переживали конфликт с семьей. Среди этой категории молодых людей, переменявших духовную школу на светскую и избравших юридический факультет Казанского университета, приверженность традиционному православию сохранили только 9,3% опрошенных. Наибольший процент верующих респондентов обнаружился на историко-филологических факультетах всех университетов.

Более того, студенты хотели видеть и уважаемых ими профессоров далекими от традиционной религиозности и присущих ей привычек. Н. И. Костомаров в своей автобиографии приводит следующий эпизод, относящийся к 1860 г.: «Еще в предшествовавшем году после Святой недели ко мне явилась странная депутация из студентов с требованием объяснения: что значит, что они видели меня в день Великой Субботы прикладывавшимся к плащанице и причащавшимся Св. Тайн. „Неужели, — спрашивали они, — я поступал с верою?“ Я отвечал им тогда же, что ничто не дает им права вторгаться в мою духовную жизнь и требовать от меня отчета, а их вопрос, поступал ли я так с верою и сознанием, меня огорчает потому, что я не из таких людей, которые бы без веры и убеждения притворялись для каких-то посторонних целей в священной сфере религии. Студенты объяснили, что они обратились ко мне с таким вопросом оттого, что мои лекции, пропитанные свободными воззрениями, слушанные ими долгое время, не заключали в себе ничего такого, после чего можно было бы ожидать от меня уважения к церковным обрядам, свойственного необразованной толпе. На это я заметил им, что читал им русскую историю, а не церковную и еще менее богословие, следовательно, не мог по совести высказать им относительно своей собственной веры никаких ни приятных для них, ни неприятных убеждений; если же, по их словам, мои лекции отличались свободными воззрениями, то это одно понуждает меня требовать от них уважения к свободе совести. Я прибавил, что если меня возмущали и теперь возмущают темные деяния католической инквизиции, преследовавшие безверие, то еще более возмущала бы наглость безверия, преследующая, как нравственное преступление, всякое благочестивое чувство. „Если вы, господа, сторонники свободы, то научитесь сами уважать ее для тех мнений, которые вам

не нравятся и которых вы опровергнуть положительно научным способом не в состоянии» [Костомаров, 1922, 299–300].

Личный путь религиозной трансформации бывшего семинариста красноречиво описывает студент юридического факультета 1870-х гг. Н. Бабин. Воспитанный в религиозной среде, он не сохранил «любви и усердия к святыне Божией», поддавшись коллективным настроениям. В зрелые годы он признавал: «Если... принять во внимание растлевающее влияние на молодой и незрелый ум свободно циркулирующих, но недостаточно нравственных и религиозных книг и притом цензурных, то будет понятно, что с каждой такой книгой, хотя бы и цензурной, я все более и более набирался разных фанаберий, от которых гибло в былую пору много молодых людей». Поступление в университет углубило «злополучный дух сомнения». Н. Бабин свидетельствует: «В наше время среди массы других предметов Закон Божий в университете почти прямо игнорировался; непосещение учащими и учащими церкви Божией было нередким явлением, посты соблюдалась лишь наполовину, учителя и воспитатели оказывались сами не проникнутыми духом православной веры и благочестия и относились к молитве и богослужению как к простой лишь формальности. На лекции мы еще ходили, но в церковь почти никогда, кроме чрезвычайно редких официальных случаев, да и то не всегда, и когда лишь захочется. О говении и приобщении Святых Таин не было и речи. Правда, в расписании читавшихся предметов значилось основное богословие, на лекциях его я, по примеру своих товарищей, ни разу не бывал, и самых лекций до экзамена, и то уже при самом окончании курса, совсем не читал. Но за то вместо богословия каких только я в Петербурге среди товарищей не наслушался теорий и гипотез! Человека, например, этого царя видимой природы и сотворенного по образу и подобию Божью, производили из царства животных, творение мира приписывалось не всемогущему Творцу и Промыслителю, а природе...» [Бабин, 1895, 99–101]. Мемуарист рассказывает об университете 1870-х гг. Можно полагать, что дрейф студенчества к безрелигиозности начался гораздо раньше, еще в 1830–1840-е гг., по мере роста численности студентов и складывания собственной студенческой корпоративности (идентичности, субкультуры), внутри которой традиционные духовные практики (молитва, посещение храма, соблюдение обрядов) отодвигались за границы принятого в студенческой субкультуре образа поведения.

Однако, изучая историю российских университетов и культурные практики университетских сообществ, мы не можем говорить о «тотальном безверии» студенчества и преобладании неверия среди профессуры в какой бы то ни было исторический период. К автохарактеристикам из студенческих анкет 1910-х гг. следует подходить критически, учитывая способ их получения в форме «самопереписей», при котором анкетиремый представлял не индивидуальностью, а частью сообщества, в существенной степени зависимым от доминирующего в данной субкультуре габитуса (нормативного образа поведения). По мере политизации университетских отношений радикализм общественно-политических взглядов части универсантов, безусловно, переходил и на вопросы веры. Но сама по себе атеистическая повестка не была актуализирована в стенах университета. По крайней мере, демонстрация неверия (как и, наоборот, истовой религиозности) не была принята в академической среде, со свойственным ей уважением к чужому выбору. Особыми настроениями были отмечены 1860–1870-е гг., с всеобщим увлечением естественными науками (что блестяще отразил И. С. Тургенев в романе «Отцы и дети»). В данном случае мы имеем дело со сменой стиля мышления и объяснения мира, пробуждением интереса к научно-философским проблемам, который не мог быть массовым. Массовой была лишь мода на рационализм и дарвинизм, которая проходила с возрастом и опытом. Восприимчивая студенческая среда остро реагировала и на смену общефилософской парадигмы. При этом рядом с проявлениями атеизма в академической среде на рубеже XIX и XX вв. зарождается и достигает расцвета феномен русской религиозной философии, который органично воспроизводится университетской культурой.

Источники и литература

Источники

1. Бабин (1895) — *Бабин Н.* Посвящение в сан диакона бывшего мирового судьи // Пермские епархиальные ведомости. 1895. № 5. С. 99–101.
2. Костомаров (1922) — Автобиография Н. И. Костомарова / Под ред. В. Котельникова. М.: Задруга, 1922. 441 с.
3. Дело об отлучении (1954) — Дело об отлучении от церкви академика А. А. Маркова (документы и публикации) // Вопросы истории религии и атеизма: Сб. статей. Вып. 2. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 397–411.
4. Замечания на проект общего устава (1862) — Замечания на проект общего устава императорских российских университетов. СПб., 1862. Ч. 1. 486 с.
5. Инструкция инспектору студентов (1844) — Инструкция инспектору студентов Императорского Санкт-Петербургского университета. СПб., 1844. 23 с.
6. Колмаков (1891) — Очерки и воспоминания Н. М. Колмакова // Русская старина. Т. LXX. 1891. № 4–6. С. 23–43, 449–469, 657–679.
7. Никитенко (1955) — *Никитенко А. В.* Дневник: в 3 т. Т. 1: 1826–1857 / Подг. текста, вступ. статья и прим. И. Я. Айзенштока. М.: ГИХЛ, 1955. 542 с.
8. Один из птенцов Института (1904) — Один из птенцов Института. Из воспоминаний о Главном педагогическом институте // Русская школа. 1904. № 10–11.
9. Пантелеев (1958) — *Пантелеев Л. Ф.* Воспоминания. Т. 1 / Подг. текста и прим. С. А. Рейсера. М.: ГИХЛ, 1958. 848 с.
10. Переписка Я. К. Грота с П. А. Плетневым (1896) — Переписка Я. К. Грота с П. А. Плетневым: в 3 т. СПб.: Тип. М-ва путей сообщения. 1896. Т. 1. 970 с.
11. Печерин (2011) — *Печерин В. С.* Apologia pro vita mea. Жизнь и приключения русского католика, рассказанные им самим / Отв. ред. и сост. С. Л. Чернов. СПб: Нестор-История, 2011. 862 с.
12. Пирогов (1989) — *Пирогов Н. И.* Из жизни московского студенчества 1820-х годов // Московский университет в воспоминаниях современников: Сборник / Сост. Ю. Н. Емельянов. М.: Современник, 1989. С. 80–89.
13. РГИА. Ф. 732 — Российский государственный исторический архив. Ф. 732. Оп. 2. Д. 61: Об учреждении при университетах кафедры по части богопознания (1819).
14. РГИА. Ф. 733а — Российский государственный исторический архив. Ф. 733. Оп. 20. Д. 102: О преобразовании Педагогического Института и переименовании его в Главный педагогический институт.
15. РГИА. Ф. 733б — Российский государственный исторический архив. Ф. 733. Оп. 20. Д. 103: Об утверждении расписания занятий в Педагогическом институте и об изменениях в учебном курсе, по предложению попечителя Петербургского учебного округа С. С. Уварова
16. РГИА. Ф. 733с — Российский государственный исторический архив. Ф. 733. Оп. 27. Д. 244: О панихиде в католическом костеле Св. Екатерины.
17. РГИА. Ф. 796 — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 195. Д. 1468: По прошению академика А. Маркова об отлучении его от Церкви. 1912 г.
18. Сборник постановлений (1864) — Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 2. Отд. 1. СПб., 1864. 1412 стб.+105 с.
19. Сборник распоряжений (1866) — Сборник распоряжений по министерству народного просвещения. Т. 1: 1802–1834. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1866. 1018 стб.+ 43 с.
20. Скабичевский (2001) — *Скабичевский А. М.* Литературные воспоминания. М.: Аграф, 2001. 432 с.
21. Уложение о наказаниях (1988) — Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. Раздел 2, гл. 2: Об отступлении от веры и постановлений церкви // Российское законодательство X–XX вв. Т. 6: Законодательство первой половины XIX века. М.: Юридическая литература, 1988. С. 160–408.

22. Фортунатов (1869) — *Фортунатов Ф. Н.* Воспоминания о С.-Петербургском университете за 1830-1833 годы: По поводу пятидесятилетнего его юбилея. Писано в ноябре 1868 г. М.: Тип. Т. Рис, 1869. 36 стб.
23. ЦГИА СПб. Ф. 13 — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 13. Оп. 1. Д. 1705: Об утверждении в звании почетных членов СПб. Университета. 1829.
24. ЦГИА СПб. Ф. 139а — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 139. Оп. 1. Д. 2315: Мемории Конференции. 1819.
25. ЦГИА СПб. Ф. 139б — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 139. Оп. 1. Д. 4122: О порядке хождения воспитанников в церковь. 1826.
26. ЦГИА СПб. Ф. 139с. — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 139. Оп. 1. Д. 459: О расписании учебных предметов. 1811.

Литература

27. Андреев, Цыганков (2016) — *Андреев А. Ю., Цыганков Д. А.* Преподавание церковно-богословских дисциплин и подготовка историков в Императорском Московском университете // Вестник ПСТГУ: История. 2016. № 1. С. 45–64.
28. Барсов (1880) — *Барсов Н. И.* Протоиерей Герасим Петрович Павский // Русская старина. 1880. № 1.
29. Вишленкова, Малышева, Сальникова (2004) — *Вишленкова Е. А. Малышева С. Ю., Сальникова А. А.* Terra universitatis: два века университетской культуры в Казани. Казань, 2005. 498 с.
30. Григорьев (1870) — *Григорьев В. В.* Императорский С.-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования. Историческая записка. СПб., 1870. 669 с.
31. Жуковская (2019) — *Жуковская Т. Н.* «Дело профессоров» 1821 года в Петербургском университете: новые интерпретации // Ученые записки Казанского университета. Сер. гуманитарных наук. 2019. Т. 161. Кн. 2–3. С. 96–112.
32. Жуковская (2010) — *Жуковская Т. Н.* Петербургский университет в городском пространстве первой трети XIX в. // Социальная история. Ежегодник. 2009 / Отв. ред. Н. Л. Пушкарева. СПб.: Алетей, 2010. С. 41–67.
33. Жуковская (2002) — *Жуковская Т. Н.* Правительство и общество при Александре I: Учебное пособие к спецкурсу. Петрозаводск, Изд-во ПетрГУ, 2002. 222 с.
34. Иванов (2010) — *Иванов А. Е.* Мир российского студенчества. Конец XIX — начало XX века. Очерки. М.: Новый хронограф, 2010. 333 с.
35. Курылев, Жуковская (2019) — *Курылев С. А., Жуковская Т. Н.* Главный педагогический институт (1828–1859): проблемы административной и социальной истории // Труды Кольского научного центра РАН. Гуманитарные исследования. Т. 10. № 7 (17). 2019. С. 130–143.
36. Марголис (1983) — *Марголис Ю. Д. Т. Г. Шевченко и Петербургский университет.* Л.: Изд-во ЛГУ, 1983. 152 с.
37. Радин (1913) — *Радин Е. П.* Душевное настроение современной учащейся молодежи по данным Петербургской общестуденческой анкеты 1912 года: Психологическая и социологическая самооценка. Разочарованность. СПб.: Тип. Н. П. Карбасникова, 1913. 122 с.
38. Ростовцев, Сидорчук (2019) — *Ростовцев Е. А., Сидорчук И. В.* «Ничто земное не существует без небесного»: к истории преподавания богословия в Петербургском университете // Клио. Журнал для ученых. 2019. № 10 (154). С. 152–158.
39. Сетевой биографический словарь профессоров и преподавателей Санкт-Петербургского университета (1819–1917) / Ред. коллегия: Р. Ш. Ганелин, А. Ю. Дворниченко (отв. ред.), Т. Н. Жуковская, Е. А. Ростовцев (отв. ред.), И. Л. Тихонов. Авторский коллектив: А. А. Амосова, В. В. Андреева, Д. А. Барин, Ю. И. Басилов, А. Б. Богомолов, А. Ю. Дворниченко, Т. Н. Жуковская, А. Л. Корзинин, Е. Е. Кудрявцева, С. С. Мигунов, И. А. Поляков, И. П. Потехина, Е. А. Ростовцев, А. А. Рубцов, И. В. Сидорчук, А. В. Сиренов, Д. А. Сосницкий, И. Л. Тихонов,

А. К. Шагинян, В. О. Шишов, Н. А. Шереметов. URL: <http://bioslovhist.history.spbu.ru/biografika/pp1.html> (дата обращения: 15.07.2021).

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

41. Тихонов, Бильвина (2009) — *Тихонов И. Л., Бильвина О. Л.* Кафедра богословия Императорского Санкт-Петербургского университета // Храм духа в храме науки: Материалы юбилейной конференции, посв. 170-летию университетского храма. СПб., 2009. С. 57–90.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2021

Иеромонах Онуфрий (Ларин)

Исторические, правовые и культурные предпосылки возрождения теологического образования в постсоветской России

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_181

Аннотация: Статья посвящена определению мировоззренческих и социокультурных предпосылок становления и развития теологического образования в постсоветской России. Отправным положением для автора является неотъемлемость теологического образования от Церкви при одновременном понимании, что теология представляет историческое и логическое начало научного знания, находящееся как внутри, так и вне границ науки. Описаны основные вехи развития теологии в российской истории, проанализированы и концептуализированы исторические, социальные и культурные предпосылки возрождения теологического образования, выявлены исторические основания генезиса и определены этапы становления теологического образования в России, проанализированы нормативные документы, регламентирующие открытие нового направления подготовки в светских вузах, определено место и содержание теологии в системе отечественного высшего образования, обсуждено соотношение академической и церковной теологии в определении его нормативов и принципов. Автором предпринята попытка выделения оснований и социокультурных контекстов возрождения университетского теологического образования в Российской Федерации на рубеже XX и XXI столетий. Основной акцент в статье сделан на роль и место Русской Православной Церкви в процессе становления теологического образования в постсоветской России в контексте ее взаимодействия с научно-педагогическим и академическим сообществом.

Ключевые слова: теология, научное знание, образование, образовательный стандарт.

Об авторе: **Иеромонах Онуфрий (Ларин Александр Вячеславович)**

Секретарь Тихвинского епархиального управления.

E-mail: alarin82@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5587-2672>

Ссылка на статью: Онуфрий (Ларин), иером. Исторические, правовые и культурные предпосылки возрождения теологического образования в постсоветской России // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 181–191.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Hieromonk Onufriy (Larin)

**Historical, Legal and Cultural Prerequisites
for the Revival of Theological Education
in Post-Soviet Russia**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_181

Abstract: The article is devoted to the definition of ideological and socio-cultural prerequisites for the formation and development of theological education in post-Soviet Russia. The starting point is the inseparability of theological education from the Church, while at the same time understanding that theology represents the historical and logical beginning of scientific knowledge, located both inside and outside the boundaries of science. The main milestones of the development of theology in Russian history are described, the historical, social and cultural prerequisites for the revival of theological education are analyzed and conceptualized, the historical foundations of the genesis and stages of the formation of theological education in Russia are identified, the normative documents regulating the opening of a new direction of training in secular universities are analyzed, the place and content of theology in the system of domestic higher education are determined, the relationship between academic and ecclesiastical theology in determining its standards and principles is discussed. The author attempts to identify the foundations and socio-cultural contexts of the revival of university theological education in the Russian Federation at the turn of the 20th and 21st centuries. The article focuses on the role and place of the Russian Orthodox Church in the process of the formation of theological education in post-Soviet Russia in the context of its interaction with the scientific, pedagogical and academic community.

Keywords: theology, scientific knowledge, education, educational standard.

About the author: **Hieromonk Onufriy (Larin Alexander Vyacheslavovich)**

Secretary of the Tikhvin Diocesan Administration.

E-mail: alarin82@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5587-2672>

Article link: Onufriy (Larin), hieromonk. Historical, Legal and Cultural Prerequisites for the Revival of Theological Education in Post-Soviet Russia. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 181–191.

Решением Министерства науки и технической политики Российской Федерации в 1992 г. теология была включена в перечень направлений подготовки бакалавриата (Пост Миннауки). Три десятилетия продолжают дискуссии о ее научном статусе. При этом и сторонники секулярного подхода, и те, кто говорит о тождестве университетской теологии и духовно-академического богословия, апеллируют к европейской модели преподавания теологии в университетах. Наша статья посвящена актуализации анализа основных предпосылок становления теологического образования в постсоветской России.

Каждая отрасль научного знания имеет свою историю, рассмотрение которой позволяет понять смыслы развития входящих в нее учений, последовательно описать факты и феномены данной предметной области, сама история осмысления которых, в свою очередь, может быть прослежена во времени [Иларион Алфеев: *Теология*, 2016, 224–239]. Используем эти подходы по отношению к теологии.

Преподавание теологии в университетах — наследие схоластической традиции кафедральных и монастырских школ [Философия, 2005; Шмонин, 2021, 305–416]. Оно появилось фактически с момента возникновения самих университетов. Так, старейшие европейские университеты: Оксфордский, Кембриджский, Неаполитанский, с самого основания включали теологию в свой curriculum. Как справедливо отмечает О. Э. Душин, «университеты не являлись духовными образовательными учреждениями и имели автономию как от государства, так и от Церкви» [Душин 2013, 26–31]. При этом преподавание теологии носило системообразующий характер, статус ее как одной из ведущих дисциплин университетского образования никем не оспаривался. Содержание курса в то время представляло собой интеграцию идей классической философии и христианского богословия, нравственного и религиозного обучения, делая преданную Христу жизнь доступной для молодежи и обучая евангельскому призыву служения другим. Выпускники средневековых университетов должны были представлять собой идеал христиан, которые и владеют богословским знанием, и сведущи в области светских наук, в различных областях человеческой культуры. Эта традиция сохраняется в европейских университетах и по сей день: «теологические факультеты в университетах Оксфорда, Кембриджа, Гейдельберга, Тюбингена и сегодня составляют неотъемлемую часть образовательного процесса» [Теология в вузах]. И это несмотря на то, что в большинстве европейских стран религия отделена от государства.

Очевидно, что поиск универсальной учебной программы по теологии, которая соответствовала бы миссии различных европейских университетов, окажется безуспешным. Однако консолидирующий потенциал теологического знания активно используется западной высшей школой и сегодня: формирование общекультурных компетенций, аксиологических основ социальности, критического мышления, смыслового чтения религиозных текстов, опыта духовно-нравственной рефлексии — вот основные дидактические единицы университетской теологии, постулируемые в европейском высшем образовании и сегодня. При этом, как отмечает Крис ван Троствэк, современная академическая теология в Европе несвободна от традиции, ее содержание выстраивается с акцентом на христианство, при этом в зависимости от региона имеет католическую или протестантскую направленность [Troostwijk, 2008].

В отечественном образовательном пространстве теология всегда связывалась с институтами Церкви, и вся история данной науки коррелирует с историей Русской Православной Церкви, являвшейся частью российской государственности в дореволюционное время или отделенной от него, как в советский период. Поэтому и на современном этапе представители части академического сообщества полагают, что включение теологического образования в перечень направлений подготовки отечественных вузов нарушает светский характер образования. Согласимся с Б. Ю. Полевым, что именно в историческом контексте обнаруживается причина бесконечных споров о том, является или не является теология наукой и целесообразно ли ее преподавать в вузах [Полевой, 2017, 94–101].

Позиция генезиса теологической науки из церковного образования в России небезосновательна. Действительно, всю историю отечественной высшей школы можно напрямую связать с принятием христианства. Первое высшее учебное заведение — Московская славяно-греко-латинская академия — возникает в лоне Православной Церкви в 1687 г. по инициативе Симеона Полоцкого [Беляев 1897, 306–319]. Дальнейшее становление высших светских учебных заведений также не мыслилось без духовной составляющей.

Проект «Академии наук и курьёзных художеств» (1724) предполагал приглашение на преподавание лучших европейских профессоров, которые, помимо своей научной традиции, приносили в российскую высшую школу и идеи создания теологического факультета. В дальнейшем, при трансформации Академии в Московский университет, эти идеи были отвергнуты, поскольку европейские профессора просто не могли преподавать православное богословие. М. В. Ломоносов писал графу Шувалову: «Богословский факультет оставляю синодальным училищам» (Ломоносов, 1957). Но в этом решении не было превознесения светского характера образования вновь создаваемого университета, как часто писали в советское время, скорее дань сложившейся к тому времени сильной русской богословской школе — Славяно-греко-латинской академии.

На ранней стадии формирования Московского университета в нем не было преподавания собственно богословия как самостоятельного курса, но духовные дисциплины являлись неоспоримой частью высшего образования. В Уставе Императорского Московского университета 5 ноября 1804 г. в составе Отделения нравственных и политических наук обозначены кафедры богословия догматического и нравоучительного и толкования Св. Писания и церковной истории (Устав, 1804). Да и само образование тех первых лет университета трудно назвать «светским». Скорее, оно было направлено на формирование у студента религиозного научного мировоззрения, когда религия определяет научный подход. Тем не менее именно создание Московского университета способствовало окончательному отделению русского богословского образования от университетов.

В университетах XIX столетия теологических факультетов также не открывалось. Но все-таки на разных факультетах существовали кафедры всеобщей церковной истории, русской церковной истории, канонического права, возглавляемые священниками с высоким уровнем образования. В 1879 г. вышел запрет на поступление выпускников семинарий в университеты, согласно которому выпускники семинарий не могли поступать в университеты, а выпускники университетов — в духовные академии. Но с 1886 г. семинаристы стали допускаться в Варшавский, а с 1888 г. — и в Томский университеты [Щетинина, 1987].

В XIX в. отмечается широкое распространение, академическая институционализация и научное осмысление православного богословского образования. Во второй половине 1820-х — начале 1840-х гг. формируется русскоязычный богословский аппарат, создается фундаментальный догматический компендиум — «Православно-догматическое богословие» иером. Макария [Прудников, 2016, 272]. Как отмечает Е. А. Раменских, «В стенах Петербургской, Московской, Киевской, Казанской духовных академий, множества семинарий и духовных училищ преподают в это время многие талантливые педагоги и ученые, сделавшие много и для светской науки, и для российского общества в целом. Из стен академий выходят прославленные философы, историки, пастыри, естествоиспытатели, общественные и политические деятели. Русская богословская наука дала миру целый ряд великих ученых. Достаточно вспомнить имена святителя Филарета (Дроздова), митрополита Макария (Булгакова), Василия Болотова, Евгения Голубинского, Василия Ключевского, Антона Карташева, Николая Глубоковского, протоиерея Александра Горского, протоиерея Сергия Булгакова, священника Павла Флоренского, протоиерея Георгия Флоровского, архимандрита Киприана (Керна), Владимира Лосского и многих других. В это же время появляется плеяда блестящих представителей религиозной философии: Николая Бердяева, Семена Франка, Льва Лопатина, Ивана Ильина» [Раменских, 2010, 502–506].

К сожалению, эти достижения были надолго забыты после 1917 г. Образовательная политика советской России была направлена на искоренение религиозного сознания в мировоззрении как взрослого, так и детского населения. В соответствии с циркуляром Наркомпроса от 3 марта 1919 г., «лицам, принадлежащим к духовенству всех его родов, всех вероисповеданий» было запрещено «занимать какие-либо должности во всех школах. Виновные в нарушении сего воспрещения подлежали суду Ревтрибунала» (Циркуляр, 1919). Понятно, что в таких идеологических условиях идея преподавания теологии в советских высших учебных заведениях не рассматривалась вовсе.

В годы советской власти система духовного образования в России была фактически разрушена, подготовка священников не осуществлялась, так как новая власть не видела в этом социальной необходимости. Повсеместное богоборчество привело к ликвидации, полному прекращению финансирования и национализации зданий и земель не только духовных училищ, семинарий, академий, но и к прекращению духовного просветительства. Прот. В. Цыпин пишет, что «какие-то опыты продолжения духовного образования в частном порядке предпринимались, но они не состоялись» [Цыпин, 2008].

Возможность возрождения духовного образования появилась в 1943 г. На такой шаг руководство Советского Союза решилось ради позитивизации внешнеполитического имиджа СССР как страны, где соблюдаются общепринятые нормы свободы совести. После встречи с И. В. Сталиным в октябре 1943 г. Священный Синод принял решение о создании Высшего богословского института в Москве и богословско-пастырских курсов по епархиям (ЖМП, 1943, 12).

Но уже в 50-е годы XX в. отмечается новая волна гонений на Церковь, приостановившая возрождение системы духовного образования еще на много лет. О. П. Федирко констатирует, что к 1990 г. в Российской Федерации функционировало 13 духовных учебных заведений и курсов, в том числе учрежденные в 1988–1990 гг. Тобольская духовная семинария, Смоленское и Ставропольское межъепархиальные училища, заочные библейские курсы Совета церкви адвентистов седьмого дня (АСД) и Совета объединения ЕХБ, учебные курсы при Духовном управлении мусульман Европейской части СССР и Сибири» [Федирко, 2018, 119–124].

Таким образом, проведенный исторический анализ показал, что фактическое уничтожение традиций богословского образования, накопленных в дореволюционное время, в советский период, богоборчество и насаждение атеизма, политические и идеологические препоны деятельности Русской Православной Церкви в Советском Союзе привели к тому, что восстановление богословского образования в 90-е годы XX в. поистине можно назвать «возрождением», то есть рождением заново. И введение в реестр специальностей и направлений подготовки теологического образования в 1990-е гг. имело не столько миссионерские, сколько социально значимые цели.

Что же стало основанием для возрождения православной культуры, духовного теологического образования, а затем и появления теологического образования светского? Ответ лежит в плоскости социально-культурного анализа исследуемого периода. В 1990-е гг. в Российской Федерации произошла глубокая трансформация социально-экономических, политических и духовных отношений, существенно изменившая пути развития российского общества в целом и повлиявшая на изменение социально-демографического портрета россиян, причем не только на их экономический статус и социальную стратификацию, но и на социальные притязания, гражданские позиции и мировоззренческие характеристики.

Социальные, экономические и политические преобразования 1990-х весьма существенно повлияли и на духовные и культурные процессы, происходившие в стремительно меняющемся обществе. Речь идет прежде всего о многочисленных социокультурных деформациях, сопряженных с реальной практикой реформ: аномия, потеря идеологических ориентиров, утрата чувства патриотизма, мировоззренческий кризис, постоянный бытовой стресс. Всё это привело к существенному снижению культурно-нравственного потенциала общества: идеалы «строителя коммунизма»

не работали в новых условиях и не могли привести человека, их придерживающегося, к социальному успеху, аксиологические регуляторы демократического общества и правового государства еще не были сформированы. Происходившие на фоне этого ценностного надлома трансформация и определение приоритетности ориентиров и установок поддерживались тем, что материальные ценности рассматривались как внутренний стержень цивилизации. Именно решение дилеммы: выбрать либо ориентир на всё возрастающее материальное потребление, либо путь, основанный на приоритете духовных ценностей, встал как перед обществом в целом, так и перед каждым человеком в частности.

В ситуации духовного кризиса в России стали формироваться и широко распространяться различного рода деструктивные внеконфессиональные культы (секты). Согласимся с Т. Д. Рачинской в том, что «социально-деструктивные движения теоретически наиболее удачно вписывались в попытку адаптации к кризисной ситуации того времени. Наличие таких движений соответствовало желанию противостоять подобному развитию общества, а при более глубоком анализе прослеживается их негативное отношение к традиционной культуре» [Рачинская, 2014, 218–222].

Таким образом, в социальной, экономической, политической и культурной жизни России в начале 1990-х гг. возникает ряд серьезных вызовов не только государственности, но и духовному единству общества. Ответом на обозначенные вызовы стал новый подход к регламентации государственно-церковных отношений и соответствующих им преобразований.

Формирование нового взгляда на религию в постсоветском обществе принято связывать с политикой «перестройки и гласности», объявленной М. С. Горбачевым в 1985 г. Но процесс становления государственно-церковных отношений не был быстрым. По факту, существенные подвижки начались с принятия в конце 1990 г. Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» (О свободе, 1995). Данный закон снял ограничения на деятельность религиозных организаций, упростил процедуру регистрации религиозных общин, отменил запреты на хозяйственную и иную некультурную деятельность религиозных организаций, признавал за ними права юридического лица и права собственности. На основе норм данного закона был ликвидирован Совет по делам религий при Совете Министров СССР.

Именно после принятия данного закона начинается непростой и небыстрый путь возрождения религиозной жизни и институализации деятельности конфессий: Церкви передаются в собственность культовые здания, многие из которых находятся весьма в плачевном, полуразрушенном состоянии, возрождаются монастыри, вновь возникают религиозные культурные центры, в печати появляется церковная периодика, открываются воскресные школы и духовные учебные заведения. В учебном пособии А. В. Миронова и Ю. А. Бабинова приводятся следующие цифры: «На начало 1994 г. в России действовало около 11 тыс. религиозных организаций, получивших право юридического лица, еще около 5 тыс. организаций действовало без регистрации своих гражданских уставов» [Миронов, Бабинов, 1998, 27]. Однако принятие закона и последующее изменение соответствующей статьи Конституции Российской Федерации лишь создали возможность для «перезапуска» системы, но не привели к созданию осознанной и устойчивой церковной политики государства.

Новый этап государственно-церковных отношений связан с принятием Конституции Российской Федерации, в которой впервые зафиксирован светский характер Российского государства, при этом в 28-й статье каждому гражданину РФ гарантируется свобода вероисповедания, а глава 5 Конституции 1993 г. регламентирует правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации (Конституция, 1993). После принятия Конституции 1993 г. взаимоотношения государства и Церкви получили правовой и нормативный статус, что позволило создать новые форматы взаимодействия и государственного контроля за деятельностью религиозных институций. Как отмечает М. О. Шахов, «в этих условиях обязанности установления и поддержания связей с религиозными организациями, оказания им

правовой и иной помощи, а также функции экспертно-консультативные для местных администраций по проблемам государственно-церковных отношений возлагались на образуемые сектора, отделы, комитеты по связям с религиозными организациями» [Шахов, 2011, 44].

В 1994 г. при Правительстве Российской Федерации была образована Комиссия по вопросам религиозных объединений, она включила в себя не только представителей Правительства РФ, министерств и ведомств, но и независимых экспертов, в том числе представителей научного сообщества. Одной из ключевых целей данной комиссии было «рассмотрение вопросов в сфере взаимоотношений государства и религиозных организаций, в том числе и вопросов передачи имущества, подготовка предложений по урегулированию вопросов, связанных с деятельностью религиозных организаций, находящихся в ведении Правительства России; формирование публичных сообщений по событиям взаимоотношений государства и религиозных организаций, выработка рекомендаций и проектов решений Правительства по обозначенным вопросам, координационно-методические функции в отношении федеральных органов исполнительной власти по вопросам своей компетенции» и т. д. (Постановление РФ, 1994).

В решение проблем взаимодействия государства и официальных конфессий были включены также Администрация Президента, Совет Федерации и Государственная дума Федерального собрания, в них создавались специальные группы и проводилась экспертиза предложений, касающихся государственно-церковных отношений.

В 1997 г. был принят Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (125-ФЗ, 1997), который признал особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры. Особое значение на этом этапе имело письмо патриарха Алексия II президенту Б. Н. Ельцину, в котором отмечалась широкая поддержка законодательной инициативы Государственной думы: «Текст закона, являющийся плодом долгих усилий его разработчиков, действовавших в контакте с российскими религиозными организациями, стал выражением высшей точки компромисса разнодействующих интересов, реально существующих в обществе. Дифференциация религиозных объединений по времени их создания, численности и распространению, вводимая новым законом, является весьма справедливым шагом» (Алексий II: *Заявление*, 1997).

По мнению митр. Илариона (Алфеева), закон, принятый в 1997 г., во многом стал результатом компромисса между государством и Церковью, но имел ряд слабых мест: не был прописан механизм участия Церкви в сфере религиозного образования, социального служения и др., кроме того, была исключена статья, согласно которой священнослужители имели право на отсрочку от призыва в армию [Иларион Алфеев: *История*, 2010]. Таким образом, следует согласиться с утверждением М. О. Шахова, что «в 90-е годы XX века при появившемся нормативном регулировании не было научно обоснованной модели вероисповедной политики» [Шахов, 2013, 49].

После принятия ФЗ № 3266-1 от 10.07.1992 были введены новые образовательные стандарты. Новые стандарты предполагают многоуровневую структуру высшего образования, а постановление Министерства науки — включение теологии в перечень подготовки уровня бакалавриат (Пост Миннауки, 1992). Уже в 1993 г. «Теология» как отдельное направление была внесена в государственный классификатор образовательных направлений и специальностей. В этом же году разработан и первый ФГОС подготовки бакалавров-теологов. Важно отметить, что образовательный стандарт имеет внеконфессиональный характер. Характеристика данного направления определена в следующем стандарте: «деятельность бакалавра направлена на анализ религии как одной из сфер жизни общества, изучение истории ее развития, различных направлений и конфессий религии, теологического обоснования религии, особенностей проявления религии в современном мире, но в перечень компетенций бакалавра по направлению 520200 помимо педагогической и научно-исследовательской деятельности были включены компетенции в области катехизаторской деятельности» (ГОС, 1993).

С 1992 по 2000 г. подготовку по направлению «Теология» вели несколько российских вузов. Начало было положено в Омском государственном университете: в 1994 г. там открылось отделение теологии. Далее подобная структура появилась в Алтайском государственном университете, затем в государственных университетах Твери и Владивостока. В духовных образовательных учреждениях также началось преподавание теологии, здесь начало было положено Свято-Тихоновским богословским институтом (ныне Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет), в данном случае это была попытка создания теологии миссионерского типа.

Рабочей моделью, на основе которой велось преподавание теологии в Свято-Тихоновском институте, стала интеграция теологии и православного богословия в целях подготовки выпускников к катехизаторско-миссионерскому служению. Также в качестве цели заявлялась возможность выпускника конфессионального вуза работать в светской образовательной сфере, и здесь междисциплинарный и надконфессиональный статус теологии подходил как нельзя лучше. Данная концепция была принята и многими теологическими кафедрами светских университетов.

Таким образом, с одной стороны, в 90-е годы XX в. теологическое образование в России стало реальным фактом отечественного высшего образования, с другой стороны, в научном сообществе до сих пор ведутся дискуссии о месте академической и церковной теологии в определении его нормативов и принципов. К сожалению, светскость Российского государства до сих пор понимается рядом научных работников и управленцев системы высшего образования как обязательность атеистического контента в обучении. Данная ситуация требует исследования государственно-церковного взаимодействия в сфере регламентирования и регулирования содержания и методики теологического образования, его кадрового обеспечения и социальных условий.

Анализ публичного дискурса конца 90-х годов XX в. показывает, как много усилий прикладывалось в то время деятелями науки и духовенством для изменения самой сути понятия «светскость». Так, в письме от 21 января 1999 г. на имя министра образования РФ В. М. Филиппова, подписанном Святейшим Патриархом Алексием II, президентом РАН академиком Ю. С. Осиповым, президентом РАО академиком Н. Д. Никандровым и ректором МГУ, председателем Российского Союза ректоров академиком В. А. Садовничим, говорилось: «Само по себе декларирование „светского“ характера образования, также как и декрет об отделении школы от Церкви, по существу, означает лишь то, что государственная школа не находится ни в административной, ни в финансовой зависимости от какой-либо церковной организации и не ставит своей задачей подготовку клириков. „Светский“ не означает „атеистический“, ведь основная масса христиан живет „светской“ жизнью, является тружениками со светскими специальностями, а конфессиональные, например православные, гимназии, дают государственные аттестаты зрелости, готовят вполне светских выпускников. Ничем не оправданное расширительное толкование ленинского декрета, а также термина „светский характер“ представляет закон как запрет на христианское знание. Отказываясь от сокровищ христианского наследия, мы сами загоняем свой народ в атеистическое гетто. Атеизм, даже не воинствующе агрессивный, не есть какое-то объективно-надрелигиозное прогрессивное знание. Он — всего лишь одно из мировоззрений, выражающее взгляды отнюдь не большинства населения земного шара, притом не имеющее какого-либо научного обоснования. В стране с тысячелетней православной культурой, где даже в конце XX века, ознаменовавшегося жесточайшими гонениями на веру, больше половины населения заявляет себя верующими, нет разумных оснований для того, чтобы по-прежнему предоставлять атеизму господствующее положение в образовании и воспитании. А если учесть, что атеизм, отрицая онтологическое существование добра и зла, не способен логически непротиворечиво обосновать необходимость и обязательность морали, то тем более не должен он иметь господства в нашей гибнущей от безнравственности стране» (Алексий II: *Письмо*, 2000).

В своих исследованиях мы стоим на позиции, высказанной прот. Владимиром Воробьевым, о том, что «теологическое образование должно быть связано с Церковью.

Преподавать теологию без Церкви — это абсурдно точно так же, как преподавать музыку без музыкантов» [Воробьев, 2010]. При этом методологически придерживаемся позиции Д. В. Шмонина, что теология представляет историческое и логическое начало научного знания, его смыслообразующее ядро, находящееся и внутри, и вне границ науки [Шмонин, 2019, 281].

Также для нашего исследования особое значение имеют научные выводы Д. В. Шмонина о том, что отсутствие опыта интеграции теологического образования в светские университеты является одной из ключевых проблем его современного состояния [Шмонин, 2016, 183–195]. Отсутствующая в России историческая практика изучения теологии в школьном и университетском образовании приводит к не утихающим по сей день дискуссиям о соотношении светского характера государственного университета и конфессионального характера теологии. Согласимся с Дмитрием Викторовичем и в том, что одной из ключевых проблем теологии образования сегодня является проблема терминологии. В выступлениях государственных деятелей, научно-популярной литературе и даже научных публикациях присутствует смешение терминов «религиозное образование», «богословское образование», «церковное образование», «религиоведческое образование». И эти разночтения «имеют серьезное мировоззренческое, ценностно-смысловое значение, связаны с практикой преподавания и эффективностью работы и, в силу этого, требуют терпеливых разъяснений» [Шмонин, 2015].

Светское религиозное образование является для России новым явлением, поскольку в нашей духовно-культурной традиции богословие тесно связано с религиозностью, как в плане духовном, так и институционально. На наш взгляд, теология имеет много общего с духовным богословским образованием не только по составляющему ее содержанию, но и по ряду форм преподавания; вместе с тем ее задачи и функции существенно иные. Главным и принципиальным отличием является то, что теологическое образование направлено не на подготовку священнослужителей, его цели и задачи именно светские: кадрово обеспечить просветительские проекты духовно-нравственного содержания, научно и методологически обосновать новые векторы исследований в области конфессиональных, межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений.

Нам представляется весьма аргументированной позиция А. А. Лагунова, который констатирует, что «в российском образовательном пространстве идет процесс диффузии, далеко не всегда полезного смешения духовного и светского образования» [Лагунов, 2019, 35–40]. Действительно, практика распространения принципов организации светского образования в духовных учебных заведениях путем открытия теологических направлений сегодня идет на спад. В современном образовательном пространстве высшей школы мы наблюдаем, по сути, обратный процесс: распространение принципов пастырского обучения в преподавании теологии в светских университетах. И это ответ на спрос, порожденный вызовами времени. Вместе с тем мы в своих исследованиях придерживаемся позиции, что теологическое светское образование не тождественно духовному. Они отличаются целями, задачами, условиями образовательной среды, в которой происходит обучение, но могут использовать схожие формы, методы, образовательные технологии, опираться на единое содержание, изучая его в разных контекстах. Принципиальным представляется и наличие институциональных границ: внутренние проблемы церковной жизни должна решать Церковь, а для этого ей нужен инструмент самоосмысления, в том числе научной рефлексии, и в этом направлении потенциал теологического образования весьма существен. Находясь на стыке теологии и педагогики, теологическое образование нуждается в междисциплинарных исследованиях, направленных на соединение религиозной духовности с высоким академическим и научным статусом теологии и профессионально-педагогическим подходом к ее преподаванию. Исследование путей вхождения теологии в общее академическое пространство позволит вывести русскую богословскую школу на принципиально новый уровень благодаря непосредственному взаимодействию и синтезу со светскими классическими науками.

Источники и литература

Источники

1. 125-ФЗ (1997) — Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 года № 125-ФЗ.
2. Алексей II: *Заявление* (1997) — *Алексий II, патр. Московский и всея Руси*. Заявление в связи с ситуацией, сложившейся вокруг нового закона «О свободе совести и о религиозных объединениях». 24 июля 1997 года // Газета «Завтра». URL: <http://zavtra.ru/blogs/1997-08-05721a12> (дата обращения: 20.07.2021).
3. Алексей II: *Письмо* (2000) — Письмо министру образования РФ В. М. Филиппову, подписанное Святейшим патриархом Алексием II, президентом РАН академиком Ю. С. Осиповым, президентом РАО академиком Н. Д. Никандровым и ректором МГУ, председателем Российского Союза ректоров академиком В. А. Садовничим. URL: <https://razumru.ru/atheism/rpc/letter.htm> (дата обращения: 20.07.2021).
4. ГОС (1993) — Государственный образовательный стандарт высшего профессионального образования по направлению 520200 Теология, утвержден 30 декабря 1993 г.
5. ЖМП (1943) — Журнал Московской Патриархии. 1943. № 3. С. 12.
6. Конституция (1993) — Конституция РФ 1993 года. Первоначальная редакция (действие с 25.12.1993 по 13.01.1996).
7. Ломоносов (1957) — Письмо М. В. Ломоносова И. И. Шувалову об учреждении Московского университета (19 мая — 19 июля 1754) // *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений. М.; Л., 1957. Т. 10.
8. О свободе (1995) — Закон РСФСР от 25.10.1990 N 267-1 (ред. от 27.01.1995) «О свободе вероисповеданий».
9. Пост Миннауки (1992) — Постановление Миннауки РФ от 13.03.1992 № 13 «О введении многоуровневой структуры высшего образования в Российской Федерации». URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=EXP&n=401487#04912913031673749> (дата обращения: 20.07.2021).
10. Постановление РФ (1994) — Постановление Правительства РФ от 9 июля 1994 г. № 820 «Об утверждении Положения о Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации и ее персонального состава».
11. Устав (1804) — Устав Императорского Московского Университета 5 ноября 1804 г. URL: <http://www.hist.msu.ru/Science/HisUni/Ustavi/shem04.htm> (дата обращения: 20.07.2021).
12. Циркуляр (1919) — Циркуляр Наркомпроса РСФСР о недопущении духовенства к занятию должностей в школе. 3 марта 1919 г. // Опубликовано: Известия. 1919. 15 марта.

Литература

13. Беляев (1897) — *Беляев А. А.* К истории Московской Славяно-Греко-Латинской Академии и Спасо-Вифанской семинарии // Богословский вестник. 1897. Т. 1. (2) С. 306–319.
14. Воробьев (2010) — *Воробьев В., прот.* Теология — древнейшая наука, с нее начинались все европейские университеты // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1133908.html> (дата обращения: 20.07.2021).
15. Душин (2013) — *Душин О. Э.* Средневековые университеты: у истоков европейского высшего образования // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер.: Философия и конфликтология. 2013. № (2). С. 26–31.
16. Иларион Алфеев: *История* (2010) — *Иларион (Алфеев), митр.* Краткая история церковно-государственных отношений за 20 лет. Доклад на II православно-католическом форуме, который проводится 18–22 октября 2010 года на острове Родос по инициативе Святейшего Патриарха Константинопольского Варфоломея URL: <http://yarcenter.ru/articles/religion/andsociety/kratkaya-istoriya-tserkovno-gosudarstvennykh-otnosheniy-za-20-let-35032/> (дата обращения: 20.07.2021).

17. Иларион Алфеев: *Теология* (2016) — *Иларион (Алфеев), митр.* Теология в современном российском академическом пространстве // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2016. Т. 34. № 3. С. 224–239.
18. Лагунов (2019) — *Лагунов А. А.* Университетская теология и православное богословие: тождество или синергия? (К вопросу о распределении богословских, философских и профильных дисциплин в новом теологическом стандарте) // Теология и образование. 2019. № 2. С. 35–40.
19. Миронов, Бабинов (1998) — *Миронов А. В., Бабинов Ю. А.* Основы религиоведения: Рабочая книга преподавателя и студента. М.: НОУ, 1998. С. 207.
20. Полевой (2017) — *Полевой Б. Ю.* Теология и религиозное образование // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. № 18(2). С. 94–101.
21. Прудников (2016) — *Прудников А. С.* Основные труды митрополита Макария (Булгакова) // Евангелие в контексте современной культуры. Белгород, 2016. Ч. 1. С. 272.
22. Раменских (2010) — *Раменских Е. А.* Особенности преподавания теологии в классическом университете // Известия Тульского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2010. № 2. С. 502–506.
23. Рачинская (2014) — *Рачинская Т. Д.* Неоязычество в глобализирующемся мире (аспекты исторического и функционального анализа) // Ярославский педагогический вестник. 2014. № 1(2). С. 218–222.
24. Теология в вузах — Теология в вузах: несбыточная мечта или реальность? URL: www.eparhia.ru/simbirsk_news/?id=133160 (дата обращения: 20.07.2021).
25. Федирко (2018) — *Федирко О. П.* Религиозное образование на Дальнем Востоке России в 1980-х-начале 2000-х гг. // Общество: философия, история, культура. 2018. № 1. С. 119–124.
26. Философия (2005) — *Философия западноевропейского средневековья* / Отв. ред. Д. В. Шмонин. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005.
27. Цыпин (2008) — *Цыпин В., прот.* Духовное образование в XIX–XX вв. URL: <http://www.mpda.ru/ru/biblio/article> (дата обращения: 20.07.2021).
28. Шахов (2011) — *Шахов М. О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. Изд-во Сретенского монастыря, 2011.
29. Шмонин (2015) — *Шмонин Д. В.* Философия, теология и ценностно-смысловая сфера в образовании // Вестник РХГА. 2015. Т. 16. № 4. С. 206–221.
30. Шмонин (2016) — *Шмонин Д. В.* Античные и иудейские религиозно-педагогические компоненты в истории формирования христианской образовательной парадигмы // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2016. № 10(1). С. 183–195.
31. Шмонин (2019) — *Шмонин Д. В.* Научная рациональность и «возвращение к теологии» // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 3. С. 280–306.
32. Шмонин (2021) — *Шмонин Д. В.* Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб.: Изд-во СПбПДА, Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021.
33. Щетинина (1987) — *Щетинина Г. И.* Студенчество и революционное движение в России, последняя четверть XIX в. М.: Наука, 1987.
34. Troostwijk (2008) — *Buigzame gelovigen. Essays over religieuze flexibiliteit* / Ed. by van Troostwijk C. D., van den Berg E., Oosterveen, L. Amsterdam, 2008.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2021

Священник Димитрий Лушников

Учение о принципах богословского познания в основном богословии архиепископа Никанора (Бровковича; 1826–1890)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_192

Аннотация: В статье производится анализ фундаментально-теологического наследия архиеп. Никанора (Бровковича) — преподавателя основного богословия Санкт-Петербургской и Казанской духовных академий. Автором аргументируется то положение, что появление оригинальной философской системы архиеп. Никанора стало результатом поиска им достаточных оснований для положительного обоснования главных религиозных истин — существования Бога и бессмертия души. Именно богословская проблематика была началом и конечной целью его научно-исследовательской деятельности, а философия — необходимым инструментом решения богословских вопросов. Поэтому разработка гносеологических вопросов, которые нашли свое выражение в трехтомном сочинении архиеп. Никанора «Позитивная философия и сверхчувственное бытие», проходила по линии четвертого раздела основного богословия «de locis theologicis», или «богословское учение о познании». Делается вывод: несмотря на то, что архиеп. Никанору удалось представить ясное методологическое оправдание сближения религиозной веры и научного знания — а именно обосновать тезис, что вера и знание в своих последних основаниях и выводах не могут противоречить друг другу, — поставленная им изначальная цель обоснования теистических истин так и не была достигнута.

Ключевые слова: архиепископ Никанор (Бровкович), митрополит Макарий (Булгаков), И. Кант, доказательство бытия Божия, основное богословие, гносеология, богословское учение о познании.

Об авторе: **Священник Дмитрий Юрьевич Лушников**

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

E-mail: hram-sretenya@yandex.ru

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

Ссылка на статью: Лушников Д., свящ. Учение о принципах богословского познания в основном богословии архиепископа Никанора (Бровковича) (1826–1890) // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 192–206.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Priest Dimitri Lushnikov

**The Doctrine of the Principles of Theological Knowledge
in the Fundamental Theology of Archbishop Nikanor
(Brovkovich) (1826–1890)**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_192

Abstract: The article analyzes the fundamental theological heritage of Archbishop Nikanor (Brovkovich), a teacher of fundamental theology at the St. Petersburg and Kazan Theological Academies. The author argues that the emergence of the original philosophical system of Archbishop Nikanor was the result of his search for sufficient grounds for a positive substantiation of the main religious truths – the existence of God and the immortality of the soul. It was the theological problems that were the beginning and the ultimate goal of his research activities, and philosophy was a necessary tool for solving theological questions. Therefore, the development of epistemological issues, which found their expression in the three-volume essay of Archbishop Nikanor “Positive Philosophy and Supersensible Existence”, took place along the line of the fourth section of fundamental theology “de locis theologicis” or “theological doctrine of knowledge.” The conclusion is that despite the fact that Archbishop Nikanor managed to present a clear methodological justification for the convergence of religious faith and scientific knowledge – namely, to substantiate the thesis that faith and knowledge in their last foundations and conclusions cannot contradict each other – the initial goal of justification of theistic truths set by him was never achieved.

Keywords: Archbishop Nikanor (Brovkovich), Metropolitan Macarius (Bulgakov), E. Kant, proofs of the existence of God, basic theology, epistemology, theological doctrine of knowledge.

About the author: **Priest Dmitri Yurievich Lushnikov**

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

E-mail: hram-sretenya@yandex.ru

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

Article link: Lushnikov D., priest. The Doctrine of the Principles of Theological Knowledge in the Fundamental Theology of Archbishop Nikanor (Brovkovich) (1826–1890). *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 192–206.

Введение

В 1852 г. преподавателем основного богословия Санкт-Петербургской духовной академии становится только что закончивший ее лучший выпускник, иеромонах Никанор (Бровкович; 1826–1890). И хотя официально предмет назывался «Введение в православное богословие», сам будущий архиеп. Никанор в своих воспоминаниях безоговорочно отождествляет его с основным богословием, при этом без всяких оговорок, как сам собой разумеющийся факт [Архиепископ Никанор, 1900, 259].

Однако прежде чем перейти к рассмотрению преподавательской и научно-богословской деятельности архиеп. Никанора, «выдающегося православного христианского богослова, философа и апологета, неутомимейшего и оригинальнейшего церковного проповедника-публициста» [Шаравский, 1916, 6], вспомним некоторые наиболее значимые факты его биографии.

Родился архиеп. Никанор, в миру Александр Иванович Бровкович, в 1827 г. в Могилевской губернии, в семье сельского священника, принадлежавшего к обедневшему дворянскому роду. С детства воспитывался согласно строгим религиозным началам. В обычном для того времени порядке, как сын духовного лица, юный Александр Бровкович в возрасте девяти лет был отправлен на учебу в духовное училище. После окончания Могилевского училища в 1842 г., как «лучший, выдающийся и талантливейший по своим способностям питомец училища, был вызван, согласно тогдашнему порядку, в тогдашнюю так называемую образцовую Петербургскую семинарию, где сразу же занял первое место среди товарищей по успехам в учебе» [Шаравский, 1916, 9]. С 1847 по 1851 г. обучался в Санкт-Петербургской духовной академии. Окончив ее первым магистром, был оставлен преподавателем введения в православное богословие и обличительного (сравнительного) богословия. В 1850 г. Александр Бровкович принимает монашеский постриг. В 1851 г. рукоположен в пресвитеры. Его преподавательская деятельность в стенах Петербургской академии продлилась недолго.

В 1856 г. уже архимандрит Никанор был назначен ректором Рижской духовной семинарии. Его служение в Риге наиболее ярко обнаруживает нравственное достоинство личности будущего владыки. В 1857 г. в Рижской семинарии разразилась эпидемия холеры, заболели десятки семинаристов, и, по воспоминаниям самого архиеп. Никанора, он чуть ли не жил в больнице, «тяжким, даже заразным больным сам служил до целодневного собственноручного отирания холерных, до сажания их на рундук» [Архиепископ Никанор, 1900, 271]. «Всякий ученик, — продолжает владыка, — помер на моих глазах, всякий мною, при мне обмыт, положен на стол, во гроб, чуть ли не всякий при мне же исповедан, всякий мною отпет, провожен и опущен в могилу» [Архиепископ Никанор, 1900, 271].

Примечательным также стал перевод архим. Никанора в 1857 г. в Саратовскую духовную семинарию. Дело в том, что в то время в Саратове активную деятельность развернули католический епископ Фердинанд Кан и ректор католической же семинарии Иосиф Жельвович, в рамках учрежденной т. н. Тираспольской епархии. По этой причине для противодействия усилению католического влияния и проведения публичных дебатов потребовался новый ректор, хорошо образованный и обладающий незаурядными полемическими дарованиями. Для этой ответственной работы и был призван архим. Никанор, уже известный к тому времени как специалист по части полемики с католицизмом. По свидетельству самого архиеп. Никанора, с возложенным на него послушанием он справился весьма успешно: «Миссию мы исполнили не-неудачно, не говоря большего, — блистательно, заткнув за пояс о. Жельвовича» [Архиепископ Никанор, 1900, 268].

Далее, в 1865 г., архим. Никанор был переведен в Полоцкую семинарию, а в 1868 г. поставлен ректором Казанской духовной академии, как отмечает один из его биографов, «в полном мужестве своих сил и в лучшую пору жизни для приложения своих сил к научной и административной деятельности» [Крылов, 1893, 29]. В Казани он возобновил преподавание основного богословия, которое продлилось до 1871 г.,

когда он был рукоположен по епископа и назначен на Аксайскую кафедру викарием Донской епархии. Там же, в Казани, в 1869 г. за сочинение «Разбор римского учения о видимом (папском) главенстве в Церкви, сделанный на основании Св. Писания и Св. Предания первых веков христианства до I Вселенского собора» [Никанор Бровкович, 1871a], ему было присвоено звание доктора богословия.

В 1876 г. еп. Никанор перемещен на Уфимскую кафедру, а с 1883 г. определяется епископом Херсонским и Одесским. С 1886 г. — архиепископ. Скончался владыка Никанор в Одессе, в 1890 г., в возрасте 63 лет.

Для настоящей работы непосредственный интерес представляет научно-исследовательская и преподавательская деятельность архиеп. Никанора (Бровковича) в области основного богословия.

В 1852 г., уже будучи преподавателем обличительного богословия в Санкт-Петербургской духовной академии, иеромонах Никанор ректором епископом Макарием (Булгаковым) был назначен в качестве своего помощника преподавателем введения в православное богословие. Молодому бакалавру еп. Макарием было предложено в преподавании данной дисциплины следовать его «Введению», с разрешением разбирать отрицательную критику по современным католическим богословам Ф. Л. Либерману (1759–1844)¹, Ж. Перроне (1794–1876)². Выполняя рекомендации ректора и добавив к вышеуказанным ещё Г. Клее (1800–1840)³, иеромонах Никанор заметил, однако, что доказательства бытия Божия и бессмертия души были изложены во «Введении» «школярно слабо» [Архиепископ Никанор, 1900, 259]. Кроме этого, в нем отсутствовало и всякое упоминание о критике Кантом этих доказательств. Поэтому иеромонах Никанор принимает решение ознакомить студентов с Кантовой критикой доказательств, проанализировать ее и предложить на основании этого новую формулировку доказательств согласно взглядам своего семинарского

¹ Бруно Франц Леопольд Либерманн (1759–1884) — немецкий католический богослов. Преподавал в Страсбургской семинарии каноническое право и догматику, в 1803 г. стал ректором Майнцской семинарии, где преподавал пастырское богословие, каноническое право, догматику и церковную историю. Был тесно связан с деятельностью «майнцкого кружка», участники которого придерживались принципов неосхоластической богословской методологии. В 1825–1827 гг. был одним из издателей его главных печатных органов — журнала «Католик». Занимал ультрамонтанские позиции; его главный труд, пятитомная догматика *Institutiones Theologiae Dogmaticae* (5 Bände, Mainz, 1818–1827) была составлена с апологетических позиций, но следовала традиционным схоластическим схемам. Благодаря ясности изложения материала и хорошему стилю она много лет использовалась как учебник во многих семинариях Германии, Франции, Бельгии и Америки. В числе его учеников было большое количество священников и мирян, поэтому его считают оказавшим важное влияние на католицизм юго-запада Германии не только во время своей жизни, но и, через своих учеников, — также во второй половине XIX в. Также Либерманн был одним из видных деятелей т. н. майнцкого кружка.

² Джованни Перроне (1794–1876) — известный в то время итальянский богослов, иезуит, профессор богословия в Риме. Наиболее важным из произведений Перроне является девяти томник *Prælectiones Theologicae*, который выдержал 34 издания (его двухтомная краткая версия — 47 изданий). Также его лекции по богословию были переведены на ряд европейских языков, что принесло ему большую известность.

³ Генрих Клее учился философии и богословию под руководством Либерманна, сотрудничал с И. А. Мёллером, одним из ключевых представителей Тюбингенской школы богословия, из-за этого его иногда ошибочно причисляют к последней. В своем главном труде «Католическая догматика» Клее предваряет тома собственно по догматике (*spezielle Dogmatik*) отдельным томом — «Общая догматика» (*Generaldogmatik*), который, однако, соответствует проблематике основного богословия [Клее, 1835]. Здесь автор касается фундаментальных мировоззренческих и гносеологических вопросов, разъясняет понятия религии, откровения, чуда, рассматривает место христианства по отношению к язычеству, иудаизму и философии, соотношение католицизма и протестантизма, иерархическую структуру (включая папский примат) и Предание Церкви, состоящее из канона боговдохновенного Писания и устно передаваемых учений в качестве источников и необходимого условия истинного догматического знания [Пилипенко, 2014, 353–356].

преподавателя философии Адама Андреевича Фишера (1799–1861)⁴, а главное — своим собственным [Архиепископ Никанор, 1900, 259]. Как вспоминал впоследствии архиеп. Никанор, он проводил «довольно отважный анализ мысли... собирал разные возражения, т. е. концентрируя отрицательную сторону лекций» [Архиепископ Никанор, 1900, 259], осуществляя таким образом необходимую для основного богословия аналитическую работу. Однако преподавание предмета в таком ключе вызвало крайне негативную реакцию высоко ценившего и ревниво оберегавшего свое «Введение» ректора еп. Макария, которому, кроме того, еще и доложили, что иеромонах Никанор занимается на лекциях опровержением доказательств бытия Божия. Не пожелав разобраться в существе дела, еп. Макарий вызвал к себе иеромонаха Никанора и в гневе произнес: «Чем вы там занимаетесь? Опровержением доказательств бытия Божия?.. Вы осмелились поднять хульный язык, — на кого? На наставника, на своего ректора!.. Что же вы такого критикуете? Мое сочинение, которое признано всеми, как образцовое, до которого вам не дорости никогда. Ведь это знаете, что выходит? Моська лает на слона...» [Архиепископ Никанор, 1900, 260]. В результате иеромонах Никанор был отстранен от чтения лекций по введению в православное богословие и официально провозглашен *неправославным*. Это стало страшным потрясением для молодого ученого, который в то время считал себя ригористически православным. Как он вспоминал, «Я верил в безусловную непогрешимость не только всей системы, но и каждой ее малейшей части, и надеялся посвятить всю жизнь мою ее защите и оправданию. Тут, ба... „неправославен“! Что же это за система, которой даже своим ее адептам, запрещаю касаться, не только критически, даже апологетически!» [Архиепископ Никанор, 1900, 269]. Что же касается конспектов лекций, посвященных доказательствам бытия Божия, по выражению архиеп. Никанора, «очень обстоятельных», то они были сожжены им по настоянию ректора [Архиепископ Никанор, 1900, 264].

Самое печальное в этой симптоматичной истории то, что талантливейший ученый, полный сил и энергии, на долгие годы прекратил свои занятия основным богословием, а всякое развитие последнего в Санкт-Петербургской духовной академии было приостановлено почти на полтора десятилетия, до прибытия в нее в 1865 г. архим. Хрисанфа (Ретивцева).

Примечательно также и то, что, будучи осужден, иеромонах Никанор не был отпущен из Академии. Он продолжил преподавать обличительное богословие, но, кроме этого, по поручению ректора, читавшего тогда лекции по истории русского раскола, занялся приобретением и библиографическим описанием раскольнических рукописей. Как вспоминал позднее архиеп. Никанор, «я носил преосвященному Ректору тетрадь за тетрадью моих лекций по раскольнической библиографии» [Архиепископ Никанор, 1900, 267]. Результатом этой его блестяще выполненной работы стало большое и основательное сочинение, посвященное описанию источников русского старообрядчества [Б. Александр, 1861].

Возобновил свои исследования в области основного богословия уже архимандрит Никанор в 1868 г., после своего назначения ректором Казанской духовной академии. Как отмечает один из его биографов, «занятый преподаванием основного богословия, он должен был возвратиться к самым первоначальным темам своих академических занятий в Петербурге — к вопросам о положительных основаниях христианской религии, к доказательствам бытия Бога и вообще всего сверхчувственного» [Красносельцев, 1893, 12]. Первичным результатом трехлетних научных изысканий архим. Никанора стала капитальная статья «Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п.?» [Бровкович, 1871б, 41–110], по которой, хочется надеяться, мы можем отчасти судить о сожженных в Санкт-Петербурге лекциях. Эта статья также послужила началом его

⁴ Адам (Адам-Иосиф) Андреевич Фишер — профессор философии и педагогики в Санкт-Петербургском университете, Санкт-Петербургской духовной академии и Главном педагогическом институте. Ординарный академик Санкт-Петербургской академии наук. Действительный статский советник.

будущих специальных исследований, посвященных вопросам гносеологии в аспекте проблематики основного богословия. Данная научно-богословская работа нашла свое дальнейшее развитие в трехтомном полемическом сочинении «Позитивная философия и сверхчувственное познание» [Никанор Бровкович, 1875–1888], посвященном обоснованию первых, или основных, положений богословской науки через критический разбор и оценку различных философских и естественнонаучных систем.

«Позитивная философия и сверхчувственное бытие» как богословское учение о познании

В большинстве своем исследователи творчества архиеп. Никанора (Бровковича), начиная с его современников В. С. Соловьева, А. А. Никольского, прот. А. А. Воронцова, Н. Ф. Красносельцева, Н. Я. Колубовского, М. Потапова⁵ и заканчивая историками отечественной философской мысли XX–XXI вв. прот. В. Зеньковским [Зеньковский, 1991, 88–101] и А. П. Соловьевым и др.⁶, рассматривают его прежде всего с точки зрения принадлежности к философии, в чем они безусловно правы, поскольку владыка был глубоко погружен в философскую проблематику, а точнее, был занят решением гносеологических вопросов. Однако рассматривать его только как философа будет не вполне верно, поскольку преподавал архиеп. Никанор все-таки богословские дисциплины: в Санкт-Петербургской духовной академии — основное и обличительное (сравнительное) богословие, а в Казанской — основное. При этом, как отмечают, основное богословие было «любимым его предметом» [Шаравский, 1916, 16]. Поэтому справедливо предположить, что именно богословская проблематика была началом и конечной целью его научно-исследовательской деятельности, а философия — необходимым инструментом решения богословских вопросов. Сформировавшееся же в отечественном гуманитарном пространстве восприятие архиеп. Никанора всецело как философа, а точнее, как создателя оригинальной философской системы, связано, на наш взгляд, с недопониманием или неточными представлениями о методе и предметной структуре самого основного богословия. Согласно предметной структуре дисциплины, состоящей из четырех разделов, последний, четвертый раздел основного богословия — «Разум и вера», или «Богословское учение о познании»⁷, как раз во многом и посвящен решению гносеологических вопросов христианского богословия, т. е. той тематике, которая частично, хотя и тщательно, прорабатывается в «Позитивной философии» архиеп. Никанора, его «самом капитальном и оригинальном творении» [Красносельцев, 1893, 22]. Действительно, в своей автобиографии владыка пишет, что мечтой его молодости было «написать *Свод религиозно-философских идей*, думая согласить философию с православной религией» [Архиепископ Никанор, 1900,

⁵ Отзывы см. в: [Соловьев В., 1876; Соловьев В., 1966; Никольский, 1901; Воронцов, 1900; Красносельцев, 1893; Колубовский, 1891; Потапов, 1879].

⁶ Артем Павлович Соловьев, автор порядка сорока научных статей и основательной монографии, посвященной исследованию религиозно-философского творчества архиеп. Никанора. Кроме этого, в начале нынешнего столетия были защищены две кандидатские диссертации по философии архиеп. Никанора [Карасева, 2000; Борисова, 2002].

⁷ Например, четвертый том базового для современной католической фундаментальной теологии четырехтомного руководства по данной дисциплине (в написании руководства приняло участие более сорока ученых-теологов) содержит следующие главы: Слово Божие как объективный принцип богословского познания; Вера как субъективный принцип богословского познания; Священное Писание; Принцип Предания; Нормы, критерии и принципы Предания; Преподавание и непогрешимость; Богословие как наука о вере; Научная практика богословия. В данном томе подробно рассматриваются вопросы о герменевтической и критической функции богословского познания, о нормах и правилах получения познания, о соотношении веры и богословского познания, о вере как принципе познания, тщательно разрабатывается методология фундаментальной теологии и связь последней с философией и другими теологическими дисциплинами и т. д. [Fundamental-theologie, 2000, III–X].

253], другими словами — философски осмыслить последнюю. Однако использование рационального, т. е. философского, дискурса и есть метод основного богословия, конечной целью применения которого является аргументированное, или разумное, обоснование христианской веры. При этом важно учитывать, что основное богословие, несмотря на свою близость к философии и философским формам мышления, с ее необходимыми задачами фундирования, все же не тождественно ей и качественно отличается, скажем, от той же религиозной философии. Основное богословие — теологическая дисциплина, поскольку опирается на Откровение и является частью христианской религии.

Курс лекций по основному богословию архиеп. Никанора (Бровковича), к сожалению, так и не был издан. Как уже отмечалось, его петербургские лекции были им уничтожены, а казанские, по заверению А. П. Соловьева, сохранились в рукописи общим объемом в 186 листов (обороты большинства из них также заполнены текстом) и находятся в настоящее время в Государственном архиве Одесской области (ГАОО) [Соловьев А., 2015, 82–83]. В наши дни по ряду причин эта рукопись является труднодоступной. Однако, пусть и отчасти, о содержании курса можно судить по краткой его характеристике, данной историком Казанской духовной академии профессором П. В. Знаменским. Так, он пишет, что в начале своего курса архиеп. Никанор дает общее определение основного богословия, его задач, содержания, метода и пр., и при этом отмечает, что основное богословие «должно раскрыть научным и чисто рациональным методом основные положения религии о бытии Божиим и бытии бессмертного духа человеческого, о необходимости и характере той связи между Богом и человеком, которая называется религией, о необходимости и действительности религии именно откровенной и о том, что такая откровенная религия есть именно религия христианская, что источник ее — Св. Писание — есть источник Божественный и что единая истинная хранительница истинной религии и осуществление живой связи человека с Богом есть Церковь православная» [Знаменский, 1892, 244–245]. На основании намеченной автором цели основного богословия можно заключить, что в своем курсе он предполагает следовать традиционной трехчастной структуре предмета — «О религии», «Об Откровении» и «О Церкви», однако утверждать, насколько это было им осуществлено на практике, без ознакомления с самим текстом лекций затруднительно.

Поэтому главным сочинением архиеп. Никанора, которое будет рассмотрено нами в рамках изучения его апологетического наследия, является «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Основанием подобного направления исследования, т. е. в аспекте истории отечественного основного богословия, служат несколько факторов. Прежде всего, прот. П. Светлов помещает этот труд в свой систематический указатель апологетической литературы «Что читать по богословию?» [Светлов, 1907, 50–54]. Уделяя значительное, по сравнению с другими апологетическими произведениями, включенными в указатель, внимание главному сочинению архиеп. Никанора, он отмечает: «Симпатична тенденция труда, весьма плодотворная для науки богословия: доказать познаваемость сверхчувственного в противоположность позитивизму и критическому идеализму (кантианизму)» [Светлов, 1907, 50]. Кроме того, и В. С. Соловьев, хотя и расценивает «Позитивную философию» как философское произведение, все же обращает внимание на связь его с богословием, а именно на то, что архиеп. Никанор в своем сочинении осуществил попытку объединения трех разрозненных, а зачастую и враждебных друг другу познавательных сфер: теологии, философии и естественнонаучного знания. Так, В. С. Соловьев пишет, что «в книге епископа Никанора мы имеем опыт синтетической философии, т. е. такой, которая не утверждает себя в своей отвлеченности или исключительности, а для осуществления полной, цельной истины стремится к внутреннему соединению с двумя другими областями знания — теологией и положительной наукой» [Соловьев В., 1966, 246]. К тому же и А. П. Соловьев статью «Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного...», которая полностью вошла в первый том

«Позитивной философии», став его началом и первым отделом, по формальным признакам относит к богословским (апологетическим) трудам [Соловьев А., 2015, 76]. Поэтому было бы весьма странным не рассматривать это сочинение в рамках фундаментально-теологической проблематики. В то же время А. П. Соловьев делает при этом, на наш взгляд, не вполне верный и отчасти надуманный окончательный вывод о дисциплинарной принадлежности как самой «Позитивной философии», называя ее трактатом чисто философским, так и всего курса основного богословия архиеп. Никанора, расценивая последний как курс по философии. Так, он заключает, что вышеозначенная статья, «возникнув в рамках богословского курса, имея философское содержание, должна быть отнесена к текстам философским. Но это показывает, что и сам курс лекций по основному богословию архиеп. Никанора может быть отнесен к текстам философским» [Соловьев А., 2015, 76].

Совсем иная, вполне обоснованная оценка «Позитивной философии» была предложена профессором П. В. Знаменским, утверждавшим, что гносеологические вопросы решались архиеп. Никанором именно в связи с вопросами основного богословия [Знаменский, 1892, 244]. Они, на самом деле, просто необходимо предшествуют последним, поэтому владыка Никанор, «приступая к исследованию основных вопросов религии — о бытии Божиим и бытии бессмертного человеческого духа, почел нужным предпослать этому исследованию обширный предварительный отдел лекций гносеологического содержания — об источниках и методах познания сверхчувственных предметов» [Знаменский, 1892, 245]. Действительно, как показывает история основного богословия, невозможно составить убедительных рациональных обоснований существования Бога без решения ключевой гносеологической проблемы — реальности или идеальности нашего познания. Так, например, В. Д. Кудрявцев-Платонов, современник архиеп. Никанора, признавал, что слабая сторона онтологического доказательства бытия Бога заключается в нерешенности общей гносеологической проблемы — объективности нашего познания, поэтому первая посылка доказательства принимается только лишь как предположение [Кудрявцев-Платонов, 2008, 416]. Также и ценность космологического доказательства, по мнению П. В. Тихомирова, напрямую зависит от решения чисто гносеологических вопросов: 1) о реальности нашего мира и возможности его познания, 2) о реальном значении закона причинности не только в области феноменов, но и вещей-в-себе [Тихомиров, 1899, 14–15].

Именно поэтому, желая представить более достоверные, или «положительные», формы доказательств бытия Божия, архиеп. Никанор предваряет их (возможно, чрезмерно подробным) решением гносеологических проблем. Сам автор в предисловии к первому тому отмечает, что «нашей задачей было показать не только точки соприкосновения, но и совершенное единство корней, в гносеологических основаниях, у естественно-философской науки с богословием» [Никанор Бровкович, 1875–1888, т. I, III]. Таким образом, если рассматривать текст «Позитивной философии» изолированно, то, разумеется, можно охарактеризовать это сочинение как чисто философское. Если же рассматривать его в контексте поставленной автором цели, пусть и не осуществленной, как выяснится позже, до конца, то вполне допустимо судить о «Позитивной философии» как о пропедевтическом богословском сочинении.

Согласно оценке В. С. Соловьева, труд архиеп. Никанора, при всех своих недостатках, как по форме, так и в содержании представляет собой редкое и исключительное явление для духовной литературы того времени, поскольку обнаруживает «не механическое, заранее известное применение готовых формул к тем или другим вопросам, а самостоятельную работу мысли» [Соловьев В., 1876, 571].

Основной тезис «Положительной философии», по мнению Н. Ф. Красносельцева, состоит в том, что с научной точки зрения «бытие Бога и бессмертного духа, т. е. первые и основные положения богословской науки, доказываются тем же самым методом, как и бытие материи, составляющей объект так называемой положительной науки; следовательно, если бытие материи есть бытие реальное, вполне научным образом доказанное, то таковым же, и даже более, должно быть признано и бытие

Бога и бессмертного человеческого духа» [Красносельцев, 1893, 24]. Здесь отчетливо вырисовываются две части исследования: содержание первой части должно быть посвящено объекту естественно-философской науки, т. е. материи, и обоснованию самой возможности доказательства бытия сверхчувственного, а вторая — предмету богословской науки, т. е. непосредственно самому доказательству основных религиозных истин — бытия Бога и бессмертия души.

Именно первой части исследования посвящены первые два тома сочинения архиеп. Никанора, когда он через критику позитивизма пытается построить «позитивную философию», под которой он понимает такую философию, которая «принимает только реальное, объективное знание за истинное знание, — доступным истинному познанию считает только то, что или непосредственно основывается на опыте, наблюдении, свидетельстве чувств, или что логически верно, что строго-позитивным, индуктивно-дедуктивным методом вытекает из непосредственного опыта, наблюдения и свидетельства чувств и что в выводе своем может быть поверено тем же способом, т. е. опытом, наблюдением и свидетельством чувств» [Никанор Бровкович, 1888, т. III, II].

Другими словами, архиеп. Никанор прежде всего пытается решить ключевую гносеологическую проблему объективности нашего познания через «критику позитивизма и отвлеченного рационализма на основе онтологизации теории познания» [Соловьев А., 2015, 91].

Первый том своего сочинения архиеп. Никанор начинает с анализа познавательных способностей человека. Здесь можно согласиться с А. П. Соловьевым, что саму «возможность „позитивным методом“ обосновать реальность „сверхчувственного“, в противоположность собственно позитивистскому отрицанию метафизики, ему удастся благодаря расширению учения о чувственности» [Соловьев А., 2015, 90]. Так, автор «Позитивной философии» считает, что наше познание имеет три основных источника: внешнее чувство, внутреннее органическое чувство и высшее внутреннее, или душевное, чувство. Исследуя эти три познавательные способности, автор приходит к выводу, что объективность свидетельства высшего душевного чувства аналогична двум другим, при этом в некоторых случаях равнозначна им, а в каких-то их превосходит, являясь «гнездилищем, или фокусом, всех отправлений чувства» [Никанор Бровкович, 1875, т. I, 27]. Достоверность же всех трех источников познания определяется «общесубъективным признанием, что именно известные предметы имеют свойство производить именно известные душевные ощущения», а «не объективным прикладыванием ощущений к предметам» [Никанор Бровкович, 1875, т. I, 27]. Поэтому для решения общей проблемы о том, «возможна ли объективная истина», архиеп. Никанор ставит вопрос, «в чем заключается отличие объективной истины от субъективной» [Никанор Бровкович, 1875, т. I, 63]. Отвечая на этот вопрос, он выдвигает следующую гипотезу: «достижимая для человека объективная истина есть та же субъективная истина, только более или менее „обще-субъективная“» [Никанор Бровкович, 1875, т. I, 63]. Для доказательства он приводит ряд аргументов: 1) объективная истина, так же как и субъективная, измеряется и принимается за истину на основании одинаковых критериев, происходящих из внутреннего душевного чувства истины, с той лишь разницей, что не непосредственно, а более опосредованно; 2) истины т. н. теоретического разума тождественны истинам разума практического; 3) правильное отношение какого-то предиката к объекту, которое требуется объективной истиной, есть, на самом деле, отношение того же предиката к действию объекта на субъект, т. е. к чувству субъекта, при этом истина вместо искомого теоретического статуса приобретает характер практический (см.: [Никанор Бровкович, 1875, т. I, 63–64]).

Дальнейшее развитие и философское обоснование предложенная архиеп. Никанором гносеологическая теория находит во втором томе его трилогии, остальная же часть первого тома содержит критику теорий, противоположных идеям автора, т. е. отрицающих реальность нашего познания. Речь идет в первую очередь о концепциях позитивизма и отвлеченного рационализма. По мнению В. С. Соловьева, основная

мысль этой критики состоит в том, что «как односторонний рационализм (в системе Гегеля), так и односторонний эмпиризм (представляемый английской психологической школой) в своем последовательном развитии с логической необходимостью приходят одинаково к отрицанию собственного бытия как у познающего субъекта, так и у предмета познания, приходят, следовательно, к чистому ничто» [Соловьев В., 1876, 572]. Однако, признавая правильность вывода архиеп. Никанора, В. С. Соловьев критически оценивает использованный им метод, поскольку «вместо того, чтобы подвергнуть диалектическому анализу самые принципы рационализма и эмпиризма, как они выражены главнейшими представителями этих направлений, автор подробно разбирает отдельные мнения и взгляды различных второстепенных и третьестепенных философов и ученых» [Соловьев В., 1876, 572]. Поэтому Соловьев считает, что «книга еп. Никанора много выиграла бы, если бы из нее исключить или по крайней мере сократить некоторые главы» [Соловьев В., 1876, 573]. Здесь можно согласиться с критиком, поскольку растянутость изложения и чрезмерная перегруженность второстепенным не только затрудняют усвоение материала, но и в конечном итоге не позволяют самому автору достичь поставленной им главной цели своей работы.

Во втором томе, после того как было проведено предварительное гносеологическое исследование, архиеп. Никанор «вступает в область положительных воззрений» [Соловьев В., 1966, 240], предлагая свою оригинальную концепцию «онтологической гносеологии»⁸. И здесь особенного внимания заслуживает учение об абсолютном и об идеях, или эйдосах (εἶδος). Основные положения его теории абсолютного кратко могут быть представлены в следующем виде: 1) всякое конечное бытие — результат самоограничения абсолютного бытия абсолютным ничто; 2) абсолютное бытие, как бесконечная цельная сумма всевозможного бытия, и абсолютное небытие, как отрицание возможности любого бытия, радикально противоположны друг другу; 3) этими абсолютно противоположными данными ограничивается всякое конечное бытие, ограничивается и от превышения границы беспредельного, и от нисхождения за границу небытия (см.: [Никанор Бровкович, 1876, т. II, 39]); 4) есть только бытие, а небытия нет, но небытие полагает предел бытия, что и обеспечивает существование бытия ограниченного, которое становится и мыслимым, и чувственным, т. е. понятным для формального рассудка и действительным для ощущений (см.: [Никанор Бровкович, 1876, т. II, 44]); 5) если всякая единица, всякое ограниченное бытие по своей сущности есть произведение ограничения абсолютного бытия абсолютным небытием, то в то же время оно становится и центром, связующим в ограниченное единство два противоположные полюса абсолютного бытия и абсолютного небытия (см.: [Никанор Бровкович, 1876, т. II, 78–79]); 6) абсолютное бытие существует не только действительно, но и необходимо, оно не только идеально, но и реально; оно не ограничено и существует независимо от доступных нашему опыту явлений; 7) положительное содержание все чувственно ограниченные существования получают из абсолютного бытия, коренятся своими основаниями в абсолютном, а от абсолютного небытия заимствуют только свое ограничение, поэтому всякая ограниченная индивидуальная сущность всегда содержит в себе целое, беспредельное бытие и, более или менее, ограниченное небытие. При этом беспредельное, как несложное, неистощимое и неделимое, вошло в каждое свое порождение не долей или частью, а всей цельностью, как самоограниченное, самоусловное. Поэтому неистощимое беспредельное по произведении мира осталось неизменно беспредельным, а мир, осуществленный самоограничением Абсолюта, оказался бытием ограниченным и потому неизмеримо отличным в своей индивидуальной сущности от Абсолюта (см.: [Никанор Бровкович, 1876, т. II, 81–83]). Последнее сам автор характеризует как «узел антиномий нашего ума, но узел и постижения непостижимого» [Никанор Бровкович, 1876, т. II, 83].

Решая вопрос познания реальности, архиеп. Никанор вводит понятие эйдоса, утверждая, что «постижимая сущность всякого ограниченного бытия заключается

⁸ См. обоснование термина в: [Соловьев А., 2015, 90–93].

не в содержании, которое не уловимо, а в форме, которая, по старинному философскому выражению, *dat rei esse*⁹ [Никанор Бровкович, 1876, т. II, 84], т. е. то, что может быть названо идеей, или эйдосом (εἶδος). Автор определяет эйдос как цельную живую форму самоограничения абсолютного бытия абсолютным небытием, доступную для нашего познания об ограниченном бытии. Однако эйдос не есть чувственная форма, которую можно воспринять органами внешних чувств, но цельность всех проявлений действующей силы или определяющий известные черты действующий закон (см.: [Никанор Бровкович, 1876, т. II, 121]). Реальность, по его мнению, состоит из двух типов бытия: единого абсолютного бесконечного и myriad ограниченных эйдосов, в число которых включаются и атомы. И то и другое, абсолют и всякий эйдос, составляющие основу всего существующего, познаются не внешним чувством, но всей цельностью человеческого существа, и преимущественно глубочайшим внутренним чувством (см.: [Никанор Бровкович, 1876, т. II, 125]).

Заканчивая второй том своего труда, архиеп. Никанор отмечает, что «на поставленный в самом начале нашего исследования вопрос: *можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного: Бога, бессмертной души и т. п.?* — мы ответили, и, надеемся, основательно, что *можно...* Вместе с этим, мы надеемся, доказали и то, что I) *самая материя, во всех сферах своего проявления, для нашего духа, начиная от самой внешней, которая погружается в эфир и граничит с абсолютным, оказывается бытием сверхчувственным*» [Никанор Бровкович, 1876, т. II, 401].

Тем не менее, В. С. Соловьев, отмечая достоинство автора как самостоятельного мыслителя, все же выявляет и существенные недостатки его философской системы, как в учении об абсолютном, так и в учении об эйдосах. По его мнению, архиеп. Никанор, во-первых, не дает положительного понятия об абсолютном, поскольку, называя свое абсолютное бытием, опускает важное для всей философии различие: «Абсолютное начало не может определяться как бытие, но есть то, что обладает бытием, — то или тот, кому бытие принадлежит, положительная мощь или власть над бытием, абсолютная свобода» [Соловьев В., 1966, 248]. Во-вторых, по его мнению, архиеп. Никанор неудовлетворительно объясняет переходы от абсолютного к конечному бытию, и от идей, как высших форм конечного бытия, к преходящим явлениям. Архиеп. Никанор не отождествляет эйдосы с явлениями, однако если они вечны и неизменны, то откуда изменчивое и преходящее бытие явлений? Поэтому В. С. Соловьев считает, что «эйдос еп. Никанора колеблется между трансцендентными сущностями умопостигаемого мира и феноменальными существами мира физического, — он совмещает в своих неясных чертах идеи Платона, монады Лейбница и атомы современной науки» [Соловьев В., 1966, 248].

Не разделяет оптимизма автора и прот. Павел Светлов, считая, что оригинальность «Позитивной философии» относится не к идеям, а к форме аргументации. Он полагает, что «гносеологическая теория арх. Никанора очень стара, и лишь воскрешает теорию Платона о преимуществе идеального познания перед эмпирическим и рациональным *даже в подробностях*» [Светлов, 1907, 52]. Различие между Платоном и архиеп. Никанором прот. Павел Светлов видит лишь в терминологии, в постановке вопроса и аргументации теории, поскольку первый развивал свое учение в борьбе с софистами, а второй — с позитивистами и Кантом. Так, он отмечает, что «теория архиеп. Никанора это та же теория Платона, но только согласованная с последними результатами науки и философии, и если бы Платон жил теперь, то весьма вероятно, что его гносеологическая система явилась бы приблизительно в том виде, какой дан в „Позитивной философии“» [Светлов, 1907, 53]. При этом для прот. П. Светлова предложенная архиеп. Никанором новая постановка гносеологической теории Платона, «обставленная самой новейшей научной аргументацией, не отличается полной убедительностью, что зависит от неясностей, недоговорок и пробелов, напр. в учении об идее» [Светлов, 1907, 53].

⁹ Позволяет быть реальным (лат.).

Н. К. Гаврюшин также, оценивая систему архиеп. Никанора как своеобразно толкуемый платонизм, отмечает, что его «концепция не вполне ясна и изложена не без внутренних противоречий» [Гаврюшин, 2018, 419].

Подводя итог второму тому своего сочинения, архиеп. Никанор отмечает, что теперь «остается разъяснить, что тем же позитивным философским методом можно доказывать бытие II) как бессмертного человеческого духа, так III) и всесовершенного Духа Божественного» [Никанор Бровкович, 1876, т. II, 401]. Поэтому, казалось бы, третий том должен был быть посвящен научно-философскому изложению самих доказательств бытия Бога и бессмертия души, т. е. второй части исследования, ведь, как отмечает сам автор, без этого «труд наш не имел бы ни малейшего научного значения для нашего времени» [Никанор Бровкович, 1888, т. III, 3]. Однако, двигаясь к намеченной цели, архиеп. Никанор находит необходимым критически рассмотреть гносеологические построения Канта и его критику доказательств бытия Божия, тем самым возвращаясь к уже ранее проделанной в Санкт-Петербурге фундаментально-теологической работе. В предисловии к третьему тому он замечает, что «в направлении к намеченной нами цели мы вынуждаемся сделать еще обход, да и не короткий, чтобы перенести свою идею через крутую гору, воздвигнутую на нашем пути новейшими германскими философами» [Никанор Бровкович, 1888, т. III, 3]. Поэтому третий том своего сочинения он называет «Критика на критику чистого разума Канта».

Третий том, представляющий наибольший интерес для основного богословия, состоит из трех отделов, в первом из которых автор, разбирая основные типы современной ему философской мысли в Германии, приходит к выводу о том, что при всех существенных расхождениях они сходны в одном утверждении: не существует никакого научно обоснованного знания о бытии Бога и бессмертии души, а вера — не более чем иллюзия, поэтому основанная на ней традиционная религия должна быть отвергнута «всяким серьезно развитым умом» [Никанор Бровкович, 1888, т. III, 4, 38]. Главную причину этого заключения архиеп. Никанор связывает с влиянием гносеологии Канта. Поэтому завершается отдел критическим рассмотрением основоположений кантовой «Критики чистого разума», общим выводом которого является то, что система Канта построена на произволе, односторонности и противоречии психическим фактам.

Во втором отделе архиеп. Никанор, сопоставляя разработанную им в первых двух томах гносеологическую систему с системой Канта, заключает, что «ход нашего убеждения в истинности, в реальности, в объективности, в адекватности бытию нашего мирозерцания оказывается совершенно обратным тому, каким воображал его Кант, каким изображают его новейшие германские последователи Канта» [Никанор Бровкович, 1888, т. III, 390], т. е. утверждает, в отличие от Канта, реальность нашего познания.

Третий отдел — «Доказательства бытия Божия», где рассматривается отношение Канта к доказательствам существования Бога и делается вывод о том, что отрицание последним положительного значения доказательств проистекает из основных принципов его непротиворечивой в целом гносеологической системы и что «космологическое, телеологическое и онтологическое доказательства настолько же разрушены Кантом, насколько и основания нашей уверенности в очевидности, что теперь день и светит солнце и что лучи этого солнца несут живительные вибрации светового эфира» [Никанор Бровкович, 1888, т. III, 391]. Также отметим, что в конце данного тома автор намечает постановку космологического доказательства, однако, наметив исходный пункт, он, следуя своему обычному методу, начинает подробно разбирать разнообразные научные теории о происхождении мировой жизни в ее разнообразных формах и, в конечном итоге, обрывает свои рассуждения на разборе гипотезы самозарождения, так и не приступив к изложению самого доказательства.

Хотя третий том сочинения заканчивается словами «продолжение следует» [Никанор Бровкович, 1888, т. III, 498], последнего, к сожалению, так и не последовало. Труд остался незавершенным, а сама обозначенная автором цель

исследования — не достигнутой. В своем обширном сочинении архиеп. Никанор лишь только наметил некоторые основания для предполагаемых доказательств бытия Божия и бессмертия души.

А. Воронцов в четвертом разделе своей обстоятельной статьи, посвященной исследованию философии архиеп. Никанора, «руководствуясь методом самого же автора, — т. е. сопоставляя и соединяя в умозаклучениях те позитивно-философские выводы, которые выработаны у него критико-эклетицистическим путем» [Воронцов, 1900, 41], пытается смоделировать или, как он выражается, «начертать предположительно план для доказательств бытия Божия и бессмертия человеческого духа» [Воронцов, 1900, 41]. Доказательство бессмертия души строится у него на основании высказанного архиеп. Никанором положения о неунуничтожимости эйдосов, к которым причисляется и дух человеческий [Воронцов, 1900, 41–42]. Что же касается доказательства бытия Божия, то, руководствуясь попутными, сделанными автором во втором томе замечаниями, А. Воронцов считает вполне допустимым и обоснованным предложить следующий тезис доказательства: «Лежащий в основе миробытия космический разум есть бытие или существо безусловно-сознательное, самосознательное, всеведущее, не ограниченное ни пространством, ни временем; а такое существо есть безусловная личность, бесконечный Дух, — Бог» [Воронцов, 1900, 46]. Хотя, разумеется, предложенные А. Воронцовым гипотетические построения теистических доказательств не могут заменить так и не написанных оригинальных суждений архиеп. Никанора, они все же представляют значительный интерес для истории отечественного основного богословия.

Подводя итог исследованию апологетического наследия архиеп. Никанора (Бровковича), отметим, что незаконченность главного сочинения автора в значительной степени понижает значение его наследия для развития основного богословия в России XIX в. Автор так и не сумел представить достаточных обоснований главных религиозных (теистических) истин. Тем не менее, нельзя не отметить выдающееся глубокомыслие, незаурядную эрудицию и исключительную философскую проницательность автора, которые были обнаружены им в критике господствовавших тогда в гуманитарном пространстве позитивизма и критического рационализма, а также в попытке философского, т. е. рационального, обоснования разумности христианской веры. Как отмечает А. Никольский, главной идеей, составляющей основу мировоззрения архиеп. Никанора, была идея о том, что «вера и знание в своих последних основаниях и выводах не могут противоречить друг другу, а отсюда, из этой идеи, у него выработалось, по строго-логическому заключению, глубоко непоколебимо убеждение в том, что несогласное с истиной Слова Божия не может быть согласовано и с истиной разума» [Никольский, 1901, № 20, 328].

В целом можно согласиться с мнением В. И. Несмелова, что заслуга архиеп. Никанора (Бровковича) состоит прежде всего в том, что он сумел дать ясное методологическое оправдание сближению религиозной веры и научного знания, предложив «логическое право опоры» на положительное знание, и «уяснив себе логические условия синтеза религиозных верований и научно-философских умозрений» [Несмелов, 2015, 92].

Источники и литература

1. Архиепископ Никанор (1900) — Архиепископ Никанор. Биографические материалы. Т. I / Сост. С. Петровский. Одесса, 1900.

2. Б. Александр (1861) — *Б. Александр*. Описание некоторых сочинений, изданных раскольниками в пользу раскола. СПб.: Д. Е. Кожанчиков; Тип. Товарищества «Общественная польза», 1861.

3. Борисова (2002) — *Борисова С. Г.* Философско-религиозное учение архиеп. Никанора (А. И. Бровковича): Опыт системной реконструкции и интерпретации. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2002.
4. Воронцов (1900) — *Воронцов А.* Метафизика Преосвященного Никанора, архиепископа Херсонского // Сборник сочинений студентов Казанской академии. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1900. С. 1–54.
5. Гаврюшин (2018) — *Гаврюшин Н. К.* Никанор (Бровкович) // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. XLIX. С. 418–421.
6. Зеньковский (1991) — *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. II. Ч. 1. Л.: ЭГО, 1991.
7. Знаменский (1892) — *Знаменский П. В.* История Казанской Духовной Академии за первый (до-реформенный) период ее существования (1842–1870 годы). Вып. II: Состояние учебной части в Академии до 1870 года. Казань, 1892.
8. Карасева (2000) — *Карасева С. Г.* Религиозно-метафизические основания мировоззрения А. И. Бровковича (архиепископа Никанора). Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Минск, 2000.
9. Колубовский (1891) — *Колубовский Я. Н.* Материалы для истории философии в России: Х. Архиепископ Никанор // Вопросы философии и психологии. 1891. № 4. Кн. 8. С. 122–133.
10. Красносельцев (1893) — *Красносельцев Н. Ф.* Никанор архиепископ Херсонский и Одесский и его учено-литературная деятельность. Одесса, 1893.
11. Крылов (1893) — *Крылов А. Л.* Архиепископ Никанор, как педагог. Новочеркасск: Донская типография, 1893.
12. Кудрявцев-Платонов (2008) — *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Философия религии. М.: Фонд ИВ, 2008.
13. Несмелов (2015) — *Несмелов В. И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. СПб.: Общ-во памяти игумении Тамсии, 2015.
14. Никанор Бровкович (1871a) — *Никанор (Бровкович), архим.* Разбор римского учения о видимом (папском) главенстве в Церкви, сделанный на основании Св. Писания и Св. Предания первых веков христианства до I Вселенского собора // Соч. архим. Никанора, ректора Казан. духов. акад. д-ра богословия. 2-е изд., испр. и доп. Казань: Унив. тип., 1871.
15. Никанор Бровкович (1871b) — *Никанор (Бровкович), архим.* Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п.? // Православный собеседник. 1871. Ч. 2. С. 41–110.
16. Никанор Бровкович (1875–1888) — *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. I. СПб., 1875; Т. II. СПб., 1876; Т. III. СПб., 1888.
17. Никольский (1901) — *Никольский А. А.* Философские воззрения преосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского // Вера и разум. 1901. № 16. С. 105–131; № 17. С. 182–202; № 19. С. 259–280; № 20. С. 297–332.
18. Пилипенко (2014) — *Пилипенко Е. А.* Клее // Православная энциклопедия. М., 2014. Т. XXXV. С. 353–356.
19. Потапов (1879) — *Потапов М.* Позднее слово о преждевременном деле // Православное обозрение. 1879. Т. I. С. 266–292.
20. Светлов (1907) — *Светлов П., прот.* Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы на русском, немецком, французском и английском языках (248–1906 гг.). Киев, 1907.
21. Соловьев В. (1876) — *Соловьев В. С.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора. Том первый. С-Петербург. 1875 // Православное обозрение. 1876. Т. I. С. 570–573.
22. Соловьев В. (1966) — *Соловьев В. С.* Опыт синтетической философии. Несколько слов о книге епископа Никанора: «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Том II. СПб., 1876. // *Соловьев В.* Собр. соч. / Под ред., прим. С. М. Соловьева, Э. А. Радлова. Т. 1: 1873–1877. [Фототипическое издание: Брюссель, 1966.] С. 240–249.
23. Соловьев А. (2015) — *Соловьев А. П.* «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. Уфа: Издатель Словохотов А. А., 2015.

24. Тихомиров (1899) — *Тихомиров П. В.* Проблема и метод Кантовой критики познания // *Вера и разум*. 1899. Т. II. Ч. II. С. 1–24, 36–64.
25. Шаравский (1916) — *Шаравский М., прот.* Воспоминание об архиепископе Никаноре (Бровковиче). Одесса, 1916.
26. *Fundamental-theologie* (2000) — *Handbuch der Fundamental-theologie* / Hrsg. von W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler. Tübingen und Basel: Francke Verlag, 2000. Bd. 1: Traktat Religion; Bd. 2: Traktat Offenbarung; Bd. 3: Traktat Kirche; Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie.
27. Klee (1835) — *Klee. G.* Katholische Dogmatik. Bd. 1–4. Mainz, 1835.

Иеромонах Афанасий (Микрюков)

Религиозно-антропологические истоки русской педагогической школы. Пример Г. С. Сковороды

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_207

Аннотация: В статье рассматриваются религиозно-антропологические истоки русской педагогической мысли, устанавливается историческая и культурная преемственность православной вероучительной традиции и педагогической проблематики на примере таких основополагающих принципов богословия и христианской духовности, как учение о Святой Троице и соборность церковной жизни. Делается акцент на соответствии между событием Евхаристии и педагогическим образцом, который заключается в достижении человеком духовного совершенства посредством преобразования внутри христианской общины. На примере философско-антропологических и педагогических идей в самобытном и оригинальном творчестве Г. С. Сковороды (1722–1794), взятом в контексте влияния православной интеллектуальной и духовной культуры на становление и развития русской педагогической традиции, показывается, что именно эти фундаментальные положения о стремлении человека к внутренней полноте и стремлении к нравственному совершенству лежат в основании принципов отечественной педагогической школы, потенциал которой востребован в контексте больших вызовов, стоящих перед современной цивилизацией.

Ключевые слова: Г. С. Сковорода, Евхаристия, педагогика, философия, русская педагогическая школа, религиозно-философские взгляды, антропология, воспитание, православная культура, нравственное совершенство.

Об авторе: **Иеромонах Афанасий (Микрюков Дмитрий Юрьевич)**

Старший преподаватель кафедры богословия и библеистики Николо-Угрешской православной духовной семинарии.

E-mail: afanasy.mikrukov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1982-4272>

Ссылка на статью: Афанасий (Микрюков), иером. Религиозно-антропологические истоки русской педагогической школы. Пример Г. С. Сковороды // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 207–217.

Финансирование: Статья подготовлена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 21-011-44224 «Факторы формирования социокультурной идентичности студентов в условиях поликонфессиональности: теологический и психолого-педагогический подходы».

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Hieromonk Athanasius (Mikrukov)

**Religious and Anthropological Origins
of the Russian Pedagogical School.
The Example of G. S. Skovoroda**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_207

Abstract: The article examines the religious and anthropological origins of Russian pedagogical thought, establishes the historical and cultural continuity of the Orthodox doctrinal tradition and pedagogical problems, illustrating all this with the example of such fundamental principles of theology and Christian spirituality as the doctrine of the Holy Trinity and the conciliarity of church life. Emphasis is placed on the correspondence between the event of the Eucharist and the pedagogical model, which consists in the achievement of spiritual perfection by a person through transformation within the Christian community. Examples of philosophical, anthropological and pedagogical ideas expressed in the original and distinctive work of G. S. Skovoroda (1722–1794) and taken in the context of the influence of Orthodox intellectual and spiritual culture on the formation and development of the Russian pedagogical tradition, show that it is precisely these fundamental statements on a person's striving for inner completeness and moral perfection that lie at the heart of the principles of the domestic pedagogical school, whose potential resources are relevant in the context of the great challenges facing contemporary civilization.

Keywords: G. S. Skovoroda, Eucharist, pedagogy, philosophy, Russian pedagogical school, religious and philosophical views, anthropology, education, Orthodox culture, moral perfection.

About the author: **Hieromonk Athanasius (Mikrukov Dmitry Yurevich)**

Senior Lecturer of the Department of Theology and Bible Studies at the Nikolo-Ugreshskaya Seminary.

E-mail: afanasy.mikrukov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1982-4272>

Article link: Athanasius (Mikrukov), hieromonk. Religious and Anthropological Origins of the Russian Pedagogical School. The Example of G. S. Skovoroda. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 207–217.

Funding: The article was prepared with the support of Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project No. 21-011-44224 “Factors of the formation of students’ socio-cultural identity in the context of polyconfessionalism: theological and psychological-pedagogical approaches”.

Домонгольская Русь, как органичная часть христианского мира, существовала вместе с другими европейскими государствами в едином историческом пространстве, в той ее части, для которой Константинополь был источником учености, образованности и духовности. Вместе с православием на Русь пришло то, что сопутствовало процессу становления сильной и самостоятельной государственности: письменность, активная церковная деятельность, педагогические практики [Дивногорцева, 2007, 43].

Известно, например, что жития святых были долгое время в том числе и воспитательным, и образовательным пособием [Андреев, 2015, 138], то есть православные святые были теми личностями, чьи примеры духовных подвигов на протяжении столетий вдохновляли русских людей и способствовали формированию в народе единого культурного кода.

Ключевым элементом духовной жизни православного христианина было не только частное воспитание, но также приобщение к церковным таинствам и строгое исполнение обрядов [Шмонин, 2021, 197–200]. Включенность в публичную сторону духовной жизни и по сей день является важнейшей составляющей христианского образа бытия, который свидетельствует о духовной полноте и внутреннем смирении и ответственности. Русский человек на протяжении столетий привыкал жить общиной не только исторически и семейственно, но и как член единой Православной Церкви. Поэтому такое специфически русское духовное явление, как соборность, нужно толковать не только с внешней обрядовой, но и с глубоко экзистенциальной стороны, обуславливающей самую суть не только традиционной русской культуры, но и русской религиозной мысли [Zernov, 1944, 21ff.; Зернов, 2010, 175; Хомяков, 2011, 75–82; Замалеев, 2007, 5]. Профессор Н. М. Зернов неслучайно писал: «Медленно и мучительно христиане усваивают ту истину, что свобода без Христа — это анархия, что единство без Него — это угнетение, и лишь в Его Церкви можно обрести как единство, так и свободу» [Зернов, 2010, 193]. Коллективное, соборное существование, единство Церкви и прихожан, единообразное воспитание и соблюдение духовных правил — вот те лучшие принципы организации общества и власти (равно светской и церковной), которые унаследовало русское православие от Византии. Из этого видно, что православный человек — это человек внутренне свободный, который без страха смотрит на мир, ибо сам является неотъемлемой его частью, а мир перед ним открывается со стороны благодати Божией.

Протопресвитер Василий Зеньковский отмечал, что русскому мировоззрению присущи неотъемлемые религиозные черты [Зеньковский, 1991, 31], а сама суть русского духа связана со специфической духовной практикой — аскетизмом: «Русский аскетизм восходит не к отвержению мира, не к презрению плоти, а совсем к другому — к тому яркому видению небесной правды и красоты, которое своим сиянием делает неотразимо ясной неправду, царящую в мире, и тем зовет нас к освобождению от плена мира. В основе аскетизма лежит не негативный, а положительный момент: он есть средство и путь к преобразению и освящению мира. <...> Здесь корень того мотива космичности, который связывает русскую религиозность с святоотеческой: мир воспринимается как весь озаренный и пронизанный светом Божиим. <...> Восприятие мира в лучах пасхальных переживаний лежит в самом центре русского религиозного сознания» [Зеньковский, 1991, 37–38].

И действительно, вследствие таких мировоззренческих установок носители русской православной культуры обременяются целым спектром особенностей, регламентирующих не только повседневную жизнь, образ действий и мысли, но вместе с тем они получают и известные нравственные ориентиры, а значит, и совершенно особые представления о достойном подражанию типе личности и педагогических практиках. В предельном смысле можно говорить, что путь истинно верующего христианина — это подражание Христу, Который завещал людям такого рода воспитательный идеал: «Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете полный покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф 11:30).

Мы уже приводили пример изучения агиографических сочинений. Отметим далее, что и сам образ святого был для русского человека равносильным поведенческому образцу, ориентиру в направлении устремлений благочестия и духовного усилия. Святого делает всего этого достойным прежде всего сила смирения, которая является результатом кропотливого труда над собой и постоянным духовным упражнением¹. Более того, исследователи классической русской культуры XIX–XX вв. обнаруживают сходство эстетических и православных мотивов в образе инока как иного, того, кто стремится к красоте и истине не от мира сего. Противопоставляя высокий образец православного человека усредненному эгоистическому западноевропейцу, В. Н. Ильин писал: «Человек, устраивающий свои личные дела, взятый в качестве национального героя, человек, „срывающий цветы наслаждения“ в качестве положительного типа, которому надо следовать и подражать, — это нечто до такой степени дикое и невозможное для русской литературы, что об этом даже и вопрос никогда не поднимался. Русский человек всегда имел в качестве идеала — инока, служащего верховному идеалу» [Ильин, 2011, 50–51]. Очевидно, что подобный принципиально недостижимый идеал личности, такая поведенческая модель покажутся стороннику гуманистического сознания, характерного для западноевропейского общества, парадоксальными, если не сказать абсурдными.

Контраст между подходами к образовательному идеалу в русской традиции, впитавшей православный опыт, и западноевропейской, основанной на католической интеллектуальной культуре, становится тем решительнее, чем ближе мы подходим к собственно богословским проблемам. Согласимся с историко-философской оценкой сравнения богословских школ Восточной и Западной Церкви, которая указывает, что «главное различие между ними заключалось в отношении к разуму: для греческих отцов Церкви ничто не могло соседствовать с верой, тем более разум, который вызывал у них опасение как источник „разномыслий“ и ересей; латинские же „учителя“ отвергали апофатизм под предлогом того, что запрет разумного богопознания противоречит логике действий Самого Бога, сотворившего человека разумным и свободным» [Замалеев, 2007, 14]. Однако указанный контраст весьма характерен еще и в связи с тем, что для православной цивилизации, как наследницы и продолжательницы могучей традиции восточного христианства, двумя важнейшими источниками духовной силы и внутреннего единства являются учение о Святой Троице и принцип соборной Церкви. Раскроем оба этих источника более подробно, поскольку они имеют важнейшее значение для становления и развития теологии образования².

Тринитарное учение прочно лежит в основе христианского вероучения. Известно, что различные мыслители и богословы по всему миру утверждали в своих исследованиях религии и духовных поисков человека две противоположные тенденции: сближение Бога с человеком, природой и миром или, напротив, радикальное разделение Бога и мира — так, что Бог мыслился как некое недостижимое Начало Вселенной. Первая тенденция нередко называется в литературе имманентизмом, а вторая — трансцендентизмом³. Первая тенденция с неизбежностью приходит к отождествлению мира и Бога, а вторая — к упрочению взгляда, согласно которому Бог от мира бесконечно далек и совершенства Его никак невозможно достичь. Действительно, если мы примем позицию разума и будем развивать эти постулаты имманентизма и трансцендентизма строго логически, то мы должны будем прийти к таким заключениям. Однако христианское вероучение, предусматривая догматическое положение о Святой Троице, позволяет избежать отчаяния и страха, которые одолевают человека, полагающегося лишь на доводы разума безо всякой веры. Мы приведем формулировку этой доктрины в интерпретации профессора Н. М. Зернова: «Учение о Святой Троице

¹ Сила смирения превосходно была рассмотрена на примере прп. Сергия Радонежского в работе Н. М. Зернова [Зернов, 2010, 151–157].

² Мы пользуемся этим понятием в контексте работ Д. В. Шмониной [Шмонин, 2015, 206–221; Шмонин, 20186].

³ В этом рассмотрении мы опираемся на Н. М. Зернова [Зернов, 2010, 157–174].

описывает Бога как совершенное единство трех различных ипостасей. Бог — есть любовь, а сама природа любви предполагает взаимодействие и товарищество. Данное условие выполняется в совершенном соотношении, существующем внутри Святой Троицы, где Отец, Сын и Святой Дух составляют неделимое Единство. Таким образом, тринитарное понятие Бога представляет Творца Вселенной как вечную жизнь и любовь; Он обладает полнотой существования в Себе Самом и не нуждается ни в чем, что лежало бы вне его Бытия» [Зернов, 2010, 168].

Таким образом, налицо сближение тринитарного канона с каждой из этих тенденций — но только сближение, ведь на самом деле стремление к Богу заключается в росте человеческой личности, то есть непосредственно связано с образовательным и воспитательным процессом, с духовной практикой самостоятельной или же с помощью учителя. Стремление к собственной духовной полноте может появиться только вследствие осознания человеком собственной греховности и стремления к воссоединению с Богом через преодоление этого нарушения своей природы.

Замечательный образ этого стремления мы находим, между прочим, в сочинениях блж. Августина. Известно, что он получил достойное риторическое образование, которое давалось в его время в Риме юношам из хороших семей. Тогда преподавались и всевозможные науки, характерные для языческой культуры и отвратительные для истинного христианина, которым на тот момент будущий епископ Гиппонский не был. В «Исповеди» он вспоминает о том опыте с негодованием и подлинным раскаянием человека, осознавшего всю порочность предшествующих этапов своей жизни: «Горе тебе, людской обычай, подхватывающий нас потоком своим! Кто воспротивится тебе? Когда же ты иссохнешь? Доколе будешь уносить сынов Евы в огромное и страшное море, которое с трудом переплывают и взошедшие на корабль?» (Блж. Августин, 2007, 68–69). Очевидно, что он стремится преодолеть это прежнее свое заблуждение и всеми силами отказывается от полученного в языческой школе опыта. Но каким же способом возможно такое преодоление факта греховности? В другом месте, а именно в своем толковании на Евангелие от Иоанна (2, 4), блж. Августин дает более развернутое объяснение того, что в приведенной цитате обозначено как «корабль» (*lignum*). Дело в том, что под словом *lignum*, буквально обозначающим «бревно», метонимически стали понимать корабль, плавающий по бурным волнам житейского моря. Но ведь море, которое переплывают на этом корабле, — это метафора преодоления всего мира на корабле Церкви (подобно тому, как через осмысление греческого *ναῦς*, «корабль», как «корабль спасения», т. е. храм — *ναός*) и Кресте Христе: «Почему Он был распят? потому что для тебя необходимо это дерево (*lignum*) Его уничтожения. В своей гордости ты страшился Его, и тебя далеко унесло от родной земли. Волнами морскими смыло дорожку туда; только на этом корабле (*lignum*) сможешь вернуться ты домой. Он сам стал дорогой, но она лежит через море, пройти сам пешком по морю ты не можешь, тебя перенесет корабль, перенесет „Дерево“ (= Крест); верь в Распятие, и ты сможешь вернуться» (цит. по: [Блж. Августин, 2007, 410]).

Отсюда становится понятной специфика тринитарного учения: человеку дается творческая возможность стать на путь Истины, а познавшему этот путь — сообщить о нем и наставить на него другого. Соответственно, именно таков смысл подлинного служения Богу как задачи человека на земле: «От греха может исцелить Божественное милосердие, поддержанное усилиями самого человека. Задача человека на этой земле — не временное наслаждение дарами, происхождение и назначение которых ему не известно, но и безусловное подчинение Божественной воле. Это — ответственное сотрудничество человека с Творцом, исполнение процесса, начавшегося, когда Бог сказал: „Да будет свет!“ и отделил последний от тьмы» [Зернов, 2010, 170]. Сотрудничество с Богом, ощущение своего подлинного призвания, которое «не от мира сего», становится важнейшей составляющей не только христианской антропологии, но и педагогики: ведь догмат о Троице зиждется на признании Воплощения, пережитого позора Крестной муки и чуда Воскресения Спасителя. В этом отношении ясно, что вероучение христианской Церкви гораздо выше ставит веру

и духовную традицию, нежели холодный ум, свойственный мирской науке. Однако от этого отношения к предмету веры, буквально — от выбора одной из этих жизненных стратегий (вероучительной христианской или интеллектуальной светской), зависят и дальнейшее отношение человека к Богу и ко всему миру.

И здесь мы подходим ко второму важнейшему для правоверных христиан принципу — к соборной Церкви. Поскольку Бог дает человеку возможность преодолеть греховность его собственной природы, то должна быть возможность и свидетельства этой победы над изначальными тленом и смертью. Такова Церковь Христова, и наивысший смысл победы над смертью и свидетельство о преображении и восстановлении космоса поэтому заключается в Евхаристии. Принесение человеком земных плодов, преображенных своим трудом, Творцу есть великий символ того, что «искупление совершится при условии и посредством сотрудничества человека с триединым Богом» [Зернов, 2010, 181]. Известно, что центральный смысл Евхаристии состоит для всякого христианина уже в том, что она была установлена Самим Иисусом Христом на Тайной вечере (Мф 26:26–28, Мк 14:22–24, Лк 22:19, 20). Вместе с тем здесь совершается и преображение духа, преодоление плотского и приближение к Божественному, в соответствии с Ин 3:6: «Рожденное по плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть Дух». Поэтому, в рассмотрении сущности Евхаристии, точнее, такого важного для христианской традиции понятия, как духовное тело (σῶμα πνευματικόν), православная богословская традиция — сошлемся здесь на архим. Киприана (Керна) — говорит: «Надо оправдать тело перед лицом духовного начала, надо уверовать в возможность его одухотворенности» [Киприан Керн, 2006, 15].

Обратим внимание и на то, что в восточно-христианском, православном понимании внутреннее совершенствование человека рассматривается как соборное, совместное усилие общины. Здесь мы обнаруживаем важный педагогический смысл церковной жизни: человек, попадающий в храм впервые, может удивиться, изумиться. Следствием этого становится возможность пересмотреть свою прежнюю жизнь, однако только постоянный прихожанин знает, насколько трудно «упражняться в себе», каждый раз принимая участие в литургии. Таким образом, обрядовость церковной жизни наполняется фундаментальным смыслом сопричастности всех ее участников победе Духа над плотью: «Литургия в сознании церковном, в понимании свв. отцов, всегда была и есть живая и жизненная философия православия, т. е. исповедание в гимнографии, иконах, священнодействиях и всем вообще быте церковном всего того, во что Церковь верует и символически в догматах веры воплощает.

Наряду с богословием трактатов и догматических исповеданий существует богословие литургическое, не только не менее важное, чем первое, но такое же по своему значению ценное и с ним органически в одно целое богословие связанное и поэтому от него неотделимое» [Киприан Керн, 2006, 213]. Из этого следует, что именно в Церкви, в живом общении членов ее и в таинстве Евхаристии происходит столь желанное всякому истинному христианину созидание Царства Святой Троицы. При этом отмечено, что сама Евхаристия есть как бы идеальная модель мира и образчик подлинной, истинной жизни. Н. М. Зернов, например, обращает на это внимание именно в связи со строгим педагогическим смыслом соборного общения: если те, кто участвуют в Евхаристии, в своей повседневной жизни не придерживаются того, что они же провозглашают в церкви, они неминуемо оказываются провинившимися в глазах Господа [Зернов, 2010, 181].

Итак, мы напомнили, что в основании антропологических и педагогических взглядов Церкви Христовой лежат принципы тринитарности и Евхаристии. Обратим теперь внимание читателя на то, что русская педагогическая традиция, на протяжении столетий испытывавшая сильнейшее влияние православного богословия, православной культуры и церковной жизни, впитала эти принципы, при этом оригинально их переработав. Подобно тому как многие русские мыслители коренным вопросом своих исследований видели именно человека и его место в мире (обычным в литературе стало упоминание об «антропоцентризме» русской философии, см.:

[Зеньковский, 1991, 16]), также и педагогическая мысль стремилась к обнаружению в воспитаннике духовной составляющей, обращению к его нравственным качествам и прививке ему идеи образования как самопознания на пути к духовному совершенствованию. Можно сказать, что в своем предельном выражении образовательный идеал русской педагогической школы есть идеал религиозный, поскольку он связан с задачей формирования характера совершенного человека. Именно в этом смысле фундаментальную роль в педагогической деятельности с неизбежностью начинает играть православная традиция [Шмонин, 2018а, 206–207].

Такую постановку педагогических задач мы встречаем отнюдь не только в XIX в., когда активно развивается педагогика как наука и возникают самостоятельные проекты не только конфессионального, но и светского образования⁴. Мы могли бы указать на фактического предшественника национального подхода к решению образовательных задач, который одновременно является как бы «христологической фигурой» для всей истории оригинальной русской мысли. Речь идет об одном из замечательных и своеобразных представителей отечественной интеллектуальной и духовной культуры XVIII в. — о Григории Саввиче Сковороде. В своих сочинениях он в одинаковой степени уделяет внимание как исследованиям человека, так и поискам духовного обоснования самопознания, как принято говорить, «практики себя».

Его фигура также интересна главным образом своей самобытностью; он был замечательно последователен в своих исканиях, не стремясь ни к известности, ни к высоким должностям. Достаточно сказать, что в своих работах он, при несомненно широкой эрудиции и начитанности, никого не цитирует. Складывается ощущение, что механистический, рационально-скептический, просвещенческий век Исаака Ньютона, Дэвида Юма, Жана-Жака Руссо и Иммануила Канта прошел как бы мимо него. В отношении этой особенности исследователи творчества Г. С. Сковороды отмечали положительные стороны, свидетельствующие об исключительной погруженности мыслителя в себя, о цельности его философской натуры, указывая вместе с тем на «нефилософский склад ума» и на некий «сектантский мистицизм», скрывающийся за кажущейся простотой мысли и ясностью языка⁵.

Между тем многие исследователи сходятся на том, что у порога подлинной истории самостоятельной русской философии стоял именно Г. С. Сковорода. Его жизнь представляет собой пример удивительного подвижничества, внутренней «самостийности» и спокойной уверенности в правоте собственного призвания и пути. В этом смысле за ним справедливо закрепилось прозвище «русского Сократа» — да он и сам видел образцом для подражания именно греческого мудреца. Г. Г. Шпет (хотя он в принципе невысокого мнения о философских достоинствах учения и сочинений странствующего мыслителя) замечает, правда, что «наш Сократ оказался без Платона, что, конечно, сильно умаляет его сократическое значение» [Шпет, 2008, 105]. Такая оценка кажется нам сильно преуменьшающей значение Сковороды, поскольку не учитывает его существенного влияния на последующее развитие отечественной (в том числе и педагогической) мысли 1840–1850-х гг.

По нашему мнению, близость философско-педагогических идей Г. С. Сковороды к православным богословско-антропологическим и педагогическим принципам, о которых мы говорили выше, обнаруживается в его тяге к «истине сердца» (Наркисс, 1973, 142), что, кстати, делает возможным считать его предшественником, во-первых, П. Д. Юшкевича, который мыслит сердце как «средоточие всей телесной и духовной жизни человека, как существеннейший орган и ближайшее седалище всех сил, отправлений, движений, желаний, чувствований и мыслей человека со всеми их направлениями и недостатками» [Юркевич, 1990, 69], во-вторых, в более широком

⁴ Подробнее об этом пишет С. Ю. Дивногорцева [Дивногорцева, 2010, 31–40].

⁵ Наиболее противоположные оценки деятельности Г. С. Сковороды содержатся в исследовании протопресв. В. Зеньковского и Г. Г. Шпета [Зеньковский, 1991, 64–81; Шпет, 2008, 104–118]. Безусловно высокая оценка творчества Г. С. Сковороды начинается с фундаментального исследования В. Ф. Эрн [Эрн, 1912].

плане, славянофилов, размышления которых в определенной мере окажутся следствием духовных поисков Сковороды⁶.

В контексте задач нашей статьи обратимся к содержательной стороне учения Г. С. Сковороды. Его размышления насковозь пронизаны проблемой человека. Главную задачу философии, вслед за античными мудрецами (набор несколько эклектичен: Сократ, Плутарх, Марк Аврелий и др. (Алфавит, 1973, 412; Толкование, 1973, 351–355; Письма, 1973, 328–329)) он видит в самопознании. Правда, изначальная основа его рассуждений не собственно античная, а библейская, при том вопросы веры и христианского вероучения он трактует чрезвычайно свободно. Обычно исследователи замечают, что на философские взгляды Сковороды оказали влияние Филон Александрийский, Дионисий Ареопагит, Ориген, Климент Александрийский, а также блж. Августин и Мейстер Экхарт [Шпет, 2008, 115]. Тем не менее то, как Сковорода поднимает и трактует вопросы происхождения и назначения человека, а также поиска человеком самого себя, очень сходно со стоической традицией [Зеньковский, 1991, 73]. С его точки зрения существо человека, его сердце и духовный мир человека — понятия равнозначные. Необходимо обращать внимание и понимать именно сердце человека, потому что оно есть подлинный ключ к истине о всем мире: «...в самопознании он раскрывает в себе истинного человека, в познании же целого „мира“ природы он точно так же, озаренный духом истины, раскрывает за тьмою свет, за тленом истину, которая, как и тот истинный человек, божественная, будучи самим Богом созиждена и устроена. Само узрение этого нового, второго мира божественно и вдохновлено Богом» [Шпет, 2008, 113]. Можно сказать, в своих антропологических воззрениях Сковорода близок к ренессансному представлению о человеке как о микрокосме — но только в том смысле, что человек сам есть неисчерпаемая вселенная и подлинная загадка Богом созданного прекрасного мира. Историки философии нередко видели в Сковороде пантеиста, но это клише вряд ли уместно, если обратить внимание на его мысли о роли физического мира, «реальности», которую он считал только тенью истинного бытия [Зеньковский, 1991, 75]. Очевидным и не содержащим проблемы для него является положение о том, что именно Бог является Главою и Создателем мира, причем именно Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не Бог философов и ученых (Алфавит, 1973, 412–413, 426–428; Письма, 1973, 192–194).

Итак, согласно идеям Сковороды, существуют три мира: мир вселенский, который есть телесное бытие, вся видимая природа, мир человеческий, который есть подлинный ключ к истине — точно так же, как и третий мир, а именно Библия, мир символический. Такое разделение приводится в его сочинении «Потоп змиин», законченном в 1791 г. Взаимосвязь этих представлений предлагает в своем «Очерке...» Г. Г. Шпет, опираясь на выписки из сочинения самого философа: «Библия раскрывает то же, что раскрывается умному оку и в самом мире, и в человеке, которого мы называли поэтому „маленьким мырком“⁷. Библию можно также ввести в это тожество и приравнять ее к человеку и миру. „Библия есть человеком, и ты человек. Она есть телцом, и ты тоже. Если узнаешь ее, один человек и один телец будешь с нею“ — „Священная Библия есть-то позлащенная духом труба и маленький мырок“. „Всяк рожденный есть в мыре сем прищелец, слепый или просвещенный. Не прекрасный ли храм, премудраго Бога: мыр сей? Суть же три мыры. Первый есть всеобщий и мыр обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из бесчисленных мыр мыров, и есть великий мыр. Другие два суть частные и малыи мыры. Первый микро-козм: сиречь — мырик, мирок, или человек. Второй Мыр символический, сиречь Библия“» [Шпет, 2008, 117].

Однако такое чисто теоретическое представление о человеке и мире не раскрывает всю суть учения русского мыслителя. Важнейшей составляющей не только своих размышлений, но и своего жизненного пути он считал дидактику, способность научить

⁶ О внутренней преемственности линии Г. С. Сковороды в истории русской мысли писал В. Ф. Эрн [Эрн, 1912, 331–342].

⁷ Мыр = мир. Особенности речи Г. С. Сковороды. Имеются и другие примеры: символ = символ, козм = космос и др.

человека жить и действовать в соответствии со своей природой. Как педагог-теоретик он был совершенно независим от веяний эпохи, в частности, от известнейшего в тот период воспитательного проекта Руссо; и в то же время он активно применял свои дидактические способности на практике, обучая или воспитывая своих друзей или же вверенных ему молодых людей [Эрн, 1912, 316].

Поскольку основополагающее значение для него в человеке имеет сердце, то с ним нужно уметь правильно обращаться, пестовать. Он для этого предлагает важное правило, как бы «гигиену души»: «Чтобы процветал этот разум, нужно, чтобы здоров был корень душевной жизни, т. е. сердце, а здоровье сердца всецело зависит от „мирности“ воли. Мир же сердечный, ясное спокойствие и необуреваемость воли всецело зиждутся на благодарности» [Эрн, 1912, 319]. Не нужно впускать в сердце с самого начала науки, различные эмпирические знания, не нужно стремиться ухватить умом весь мир; среди увещаний Сковороды встречаются такие, которые провозглашают именно науку о правильной душевной жизни высшей по сравнению с науками о вселенной, а также мысль о том, что книги рождаются от ума, а не наоборот [Эрн, 1912, 318–319]. Важно отметить, что Г. С. Сковорода чрезвычайно ценит любознательность в человеке, его стремление к познанию, «неиссякаемую способность удивляться» [Апенюк, 2015, 151]. Впрочем, все силы внутреннего своего внимания он предлагает молодым людям направлять на разъяснение себе своей собственной природы, на постоянные наблюдения за собой и на то, чтобы молодой человек стремился к улучшению своей натуры. Залогом этого является та самая благодарность, которая одновременно служит основой для внутреннего спокойствия и уравновешенности. Если идти против этого безусловного внутреннего принципа, человека поджидают на его жизненном пути несчастья и страдания: «Есть в глубине каждого человека тайный закон его возрастания, — надо поэтому прежде всего „найти самого себя“. Все страдания и муки, через которые проходит человек, происходят только из того, что человек живет противно тому, к чему он создан» [Зеньковский, 1991, 77]. Здесь мы также встречаемся с мыслью о том, что все в мире подчиняется Божественному единоначалию, раскрывающемуся на разных уровнях. Хорошо уловил эту связь между внешними мытарствами философа по свету и его внутренним духовным становлением исследователь его творчества В. Ф. Эрн: «Сковорода всю жизнь, остервеняясь, странствовал, гонимый душевными бурями, по лесам и полям, и в этих видимых бросаниях с одного места на другое невидимо рос и укреплялся в нем мир душевный, мир Божий» [Эрн, 1991, 340].

В этом пункте об «истинной науке сердца» мы подходим, пожалуй, к наиболее оригинальной части философских поисков «русского Сократа». Примечательно, что А. Ф. Лосев ценил эти идеи Сковороды чрезвычайно высоко, полагая, что они не менее значимы, чем оригинальные взгляды о трех мирах и о том, что у мира две сущности — одна видимая, а другая невидимая [Лосев, 2003, 3–8]. Однако еще очень важным вопросом представляется вопрос о его принадлежности к лону Православной Церкви: насколько учение его и сам образ его мыслей совпадали с православным вероучением? Действительно, некоторые авторы полагают, что творчество Г. С. Сковороды — это вдохновенное безумство более или менее одинокого сектанта, почти фанатического человека, который не следует проторенной дорогой православной традиции. Исследованию этой проблемы В. Ф. Эрн посвятил отдельную главу в своей биографии русского философа [Эрн, 1912, 321–331]. Нам же представляется, что важный итог в исследовании этой темы был предложен протопресв. В. В. Зеньковским. Отмечая, что Сковорода «мыслит библейски», он далее прибавляет: «Сковорода был тверд в свободном своем творчестве, но решительно чужд всякому бунту: наоборот, им владеет убеждение, что он в своем искании истины остается со Христом, ибо „истина Господня, а не бесовская“. Сковорода никогда не отрывается от Церкви, но никогда и не боится идти путем свободной мысли. В истории русской философии Сковороде принадлежит таким образом очень значительное место как первого представителя религиозной философии. Вместе с тем в лице Сковороды

мы стоим перед бесспорным фактом внутрицерковной секуляризации мысли. Вот к кому действительно применима средневековая формула о *fides quaerens intellectum*» [Зеньковский, 1991, 81].

Важно добавить к этому, что антропологические и нравственные поиски Г. С. Сковороды и в самом деле как бы пронизывают всю историю русской философии и русской педагогики. По-видимому, это объясняется как обстоятельствами его жизни, так и его собственными философскими ориентирами, прежде всего фигурой Сократа, который также себя воспринимал как воспитателя афинского народа. Как бы то ни было, отзвуки идей замечательного мыслителя мы встретим еще в педагогических проектах и XIX, и XX, и начала XXI в.

Итак, мы обратили внимание на некоторые религиозно-антропологические истоки русской педагогической мысли. Прежде всего, мы постарались установить историческую и культурную преемственность православной вероучительной традиции и педагогической проблематики на примере таких основополагающих принципов богословия и христианской духовности, как учение о Святой Троице и соборность церковной жизни. Мы сделали акцент на соответствии между событием Евхаристии и педагогическим образцом, который заключается в достижении человеком духовного совершенства посредством преобразования внутри христианской общины. Мы также постарались показать, что именно эти фундаментальные положения о стремлении человека к внутренней полноте и стремлении к нравственному совершенству лежат в основании принципов русской педагогической школы. Замечательно эту мысль также выразил П. Д. Юркевич: «Нужды человека так разнообразны, так многосложны, его назначение, указанное ему Богом, так велико и требует таких разнообразных средств, что только в мире и живом союзе с другими людьми, только в человечестве, где он трудится для всех и все для него, может он сделаться тем, чем он должен быть по воле Божией» [Юркевич, 1990, 352]. Так понятая задача самопознания и самосовершенствования есть переосмысление заложенных в русскую религиозную философию и педагогику идей Г. С. Сковороды; многие мысли его и мотивы его духовных поисков исследователи обнаруживают и у других авторов, размышлявших на педагогические темы [Эрн, 1912, 331–342; Шпет, 2008, 115].

Источники и литература

Источники

1. Блж. Августин (2007) — *Аврелий Августин. Исповедь*. М.: ДАРЪ, 2007.
2. Наркисс (1973) — *Сковорода Г. С. Наркисс // Сковорода Г. С. Сочинения*. М.: Мысль, 1973. Т. 1. С. 122–171.
3. Алфавит (1973) — *Сковорода Г. С. Алфавит или букварь мира // Сковорода Г. С. Сочинения*. М.: Мысль, 1973. Т. 1. С. 412–464.
4. Письма (1973) — *Сковорода Г. С. Письма // Сковорода Г. С. Сочинения*. М.: Мысль, 1973. Т. 2. С. 189–340.
5. Толкование (1973) — *Сковорода Г. С. Толкование из Плутарха о тишине сердца // Сковорода Г. С. Сочинения*. М.: Мысль, 1973. Т. 2. С. 351–365.

Литература

6. Андреев (2015) — *Андреев А. Л. Российское образование как модернизационный проект // Россия реформирующаяся*. 2015. № 13. С. 134–152
7. Апенюк (2015) — *Апенюк (Черкасова) Р. С. Содержание психологических взглядов Г. С. Сковороды // Социально-экономические явления и процессы*. 2015. Т. 10. № 4. С. 148–152.

8. Дивногорцева (2007) — *Дивногорцева С. Ю.* Место духовно-нравственного воспитания в общей структуре содержания образования // Вестник ПСТГУ. Сер. 4: Педагогика. Психология. 2007. № 4 (7). С. 41–63.
9. Дивногорцева (2010) — *Дивногорцева С. Ю.* Этика учителя в православной педагогической традиции русской школы // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2010. № 1 (16). С. 31–40.
10. Замалеев (2007) — *Замалеев А. Ф.* Русская религиозная философия: XI–XX вв. СПб.: Изд. дом С.-Петербур. ун-та, 2007.
11. Зеньковский (1991) — *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л.: ЭГО, 1991. Т. 1. Ч. 1.
12. Зернов (2010) — *Зернов Н. М.* Сергей Радонежский — устроитель Руси. СПб.: Русский Миръ, 2010.
13. Ильин (2011) — *Ильин В. Н.* Вавилон и Иерусалим: демоническое и святое в литературе. СПб.: Русский миръ, 2011.
14. Киприан Керн (2006) — *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2006.
15. Лосев (2003) — *Лосев А. Ф. Г. С.* Сковорода в истории русской культуры // Лосевские чтения. Материалы научно-теоретической конференции «Цивилизация и человек: проблемы развития». ЮРГТУ (НПИ), май 2003 г. Ростов-на-Дону, 2003. С. 3–8.
16. Хомяков (2011) — *Хомяков А. С.* Соборность и «западный раскол». О Церкви, католичестве и протестантизме // *Хомяков А. С.* Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. С. 75–82.
17. Шмонин (2015) — *Шмонин Д. В.* Философия, теология и ценностно-смысловая сфера в образовании // Вестник РХГА. 2015. Т. 16. № 4. С. 206–221.
18. Шмонин (2018а) — *Шмонин Д. В.* Технология блага: очерки теологии образования. М.: Познание, 2018.
19. Шмонин (2018б) — *Шмонин Д. В.* Цель педагогики, секулярная культура и теологическая рациональность // Теология и образование. 2018. № 1. С. 203–224.
20. Шмонин (2021) — *Шмонин Д. В.* Тайна ответа: введение в рациональную теологию. СПб.: Изд-во СПбПДА, Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021.
21. Шпет (2008) — *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. Т. I.
22. Эрн (1912) — *Эрн В. Ф.* Григорий Сковорода: жизнь и учение. СПб.: Т-во тип. А. И. Мамонтова, 1912.
23. Эрн (1991) — *Эрн В. Ф.* «И на земли мир» // *Эрн В. Ф.* Сочинения М.: Правда, 1991. С. 339–341.
24. Юркевич (1990) — *Юркевич П. Д.* Сочинения. М.: Правда, 1990.
25. Zernov (1944) — *Zernov N.* Moscow the Third Rome. London, New York, 1944.

И. Б. Гаврилов, П. К. Иванов

К характеристике «метафизики сердца» П. Д. Юркевича

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_218

Аннотация: В статье рассматриваются религиозно-философские воззрения крупнейшего представителя киевской духовно-академической школы христианской антропологии Памфила Даниловича Юркевича (1827–1874). Приведены оценки творчества мыслителя, данные его современниками (как оппонентами, так и учениками), а также представителями русского зарубежья и современными отечественными исследователями. Главное внимание уделено «метафизике сердца» – учению Юркевича о сердце как средоточии физической и духовной сторон жизни человека. Затрагивается проблема преемства этого учения предшествующей религиозно-философской традиции и его влияние на дальнейшее развитие русской идеалистической философии. Концепция Юркевича характеризуется как основанная на православном вероучении, убедительная и стройная, включающая физиологический, онтологический, гносеологический и этический аспекты. Показано, что философ органично развивает «метафизику сердца» в «метафизику любви» с идеей первичности нравственности для всех онтологических и гносеологических размышлений.

Ключевые слова: П. Д. Юркевич, философская антропология, русская религиозная философия, духовно-академическая философия, Киевская духовно-академическая школа, «метафизика сердца», философия сердца, «метафизика любви».

Об авторах: **Игорь Борисович Гаврилов**

Кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: igo7777@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3307-9774>

Павел Константинович Иванов

Магистр теологии, преподаватель кафедры богословия и аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: pkivanov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6853-8179>

Ссылка на статью: Гаврилов И. Б., Иванов П. К. К характеристике «метафизики сердца» П. Д. Юркевича // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 218–226.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Igor. B. Gavrilov, Pavel. K. Ivanov

Toward a Characterization of “Metaphysics of the Heart”
by P. D. Yurkevich

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_218

Abstract: The article considers the religious and philosophical views of the largest representative of the Kiev theological and academic school of Christian anthropology Pamphil Danilovich Yurkevich (1827–1874). Estimates of the thinker’s work given by his contemporaries (both opponents and students), as well as representatives of Russian emigre and modern domestic researchers are given. The main attention is paid to the “metaphysics of the heart” – the doctrine of Yurkevich about the heart as the focus of the physical and spiritual aspects of human life. The problem of the continuity of this doctrine of the previous religious and philosophical tradition and its influence on the further development of Russian idealistic philosophy is touched upon. Yurkevich’s concept is characterized as convincing and slender, based on Orthodox creed, including physiological, ontological, epistemological and ethical aspects. It is shown that the philosopher organically develops the “metaphysics of the heart” into the “metaphysics of love” with the idea of the primacy of morality for all ontological and epistemological thoughts.

Keywords: P. D. Yurkevich, philosophical anthropology, Russian religious philosophy, spiritual and academic philosophy, Kiev spiritual and academic school, “metaphysics of the heart”, philosophy of the heart, “metaphysics of love”.

About the authors: **Igor Borisovich Gavrilov**

Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of Theology, St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: igo7777@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3307-9774>

Pavel Konstantinovich Ivanov

Master of Theology, lecturer of the Department of Theology and graduate student of St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: pkivanov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6853-8179>

Article link: Gavrilov I. B., Ivanov P. K. Toward a Characterization of “Metaphysics of the Heart” by P. D. Yurkevich. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 218–226.

Имя выдающегося отечественного мыслителя и педагога, ординарного профессора, декана историко-филологического факультета Московского университета Памфила Даниловича Юркевича (1827–1874) до недавнего времени было фактически забыто. Основные труды Юркевича стали доступны исследователям в конце XX — начале XXI вв., и только тогда начали появляться исследования его творчества. В частности, было защищено несколько диссертаций, затрагивающих «метафизику сердца» Юркевича в контексте русской религиозно-философской мысли; написан ряд статей по данной теме. Большая часть научных публикаций нацелена на ознакомление читателя с основами антропологических взглядов мыслителя.

Так, можно отметить: диссертации М. В. Федоровой [Федорова, 2004], В. Н. Бабиной [Бабина, 2005], С. А. Калугиной [Калугина, 2008], Ф. Н. Юсуповой [Юсупова, 2009], А. А. Лебеденко [Лебеденко, 2010]; статьи Л. И. Сорочик [Сорочик, 2008], М. А. Ершовой [Ершова, 2010], Б. В. Емельянова [Емельянов, 2011a, 2011b], Л. Я. Подвойского [Подвойский, 2013], В. И. Дружинина [Дружинин, 2014], М. А. Шаровой [Шарова, 2015, 2017], О. А. Сокирко и Е. Н. Коноваловой [Сокирко, Коновалова, 2019], О. И. Уткевич [Уткевич, 2020], И. Б. Гаврилова и С. В. Антонова [Гаврилов, Антонов, 2019, 2020]. Особого внимания заслуживают работы о Юркевиче крупного специалиста в области истории русской философии А. И. Абрамова [Абрамов, 1990, 2005], а также подробно рассматривающая биографию мыслителя монография С. В. Антонова [Антонов, 2020].

Характерно, что имя Юркевича при его жизни стало известно широкой публике не благодаря фундаментальным философским трудам¹, а в ходе журнальной полемики с Н. Г. Чернышевским о сочинении Чернышевского «Антропологический принцип в философии». Статья Юркевича «Из науки о человеческом духе» (1860) с критикой «Антропологического принципа...» появилась на страницах журнала Киевской духовной академии, а затем видный публицист и издатель М. Н. Катков перепечатал ее в своем журнале «Русский вестник» в сопровождении собственной статьи «Старые и новые боги». Разоблачение воззрений известного нигилиста Юркевич также провел в статье «Язык физиологов и психологов» (1862) [Абрамов, 1990, 4]. В ответ Чернышевский подверг мыслителя критике, но не на философских, а на общественно-политических и идеологических основаниях. Парадоксальность данной полемики заключалась в том, что оба оппонента считали себя философами-реалистами. Однако реализм православного профессора базировался на реализме понятий в духе Платона, тогда как реализм бывшего семинариста — на наивном реализме XIX в., постулировавшем, что каким мир вещей постигается человеческими органами внешних чувств, такой он и есть [Абрамов, 2005, 536–537].

Консерватизм общественно-политических взглядов, положение и статус «официального философа», приглашенного из Киева в Москву для борьбы с популярным материализмом, полемика с либеральной и демократической журналистикой повлияли на формирование негативного отношения к Юркевичу в среде российской интеллигенции. Не разделявшие его взгляды современники, а также ряд последующих исследователей сложили в суждениях о нем некую «отрицательную традицию». Почти общей установкой для пишущих о философе была попытка опровергнуть его правоту в споре с Чернышевским. При этом воззрения Юркевича рассматривались не с точки зрения выявления их места в линии развития русской идеалистической философии, а лишь в контексте указанного идейного противостояния [Абрамов, 2005, 540].

Высокую оценку произведения Юркевича получили у исследователей в русском зарубежье. Так, протопр. В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» называет его самым значительным представителем киевской богословской школы, отмечая фундаментальность критики Юркевичем материализма и ее актуальность в современную эпоху. Зеньковский справедливо подчеркивает, что эта критика совершенно не была усвоена при жизни профессора из-за того, что его имя

¹ Таким, как: «Идея» (1859), «Материализм и задачи философии» (1860), «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» (1860), «Доказательства бытия Божия» (1861), «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» (1866).

в нигилистических кругах долгое время ассоциировалось с «мракобесием» [Зеньковский, 2010, 520]. Положительно отзываясь о трудах Юркевича и Н. О. Лосский, называя публикации против него в «прогрессивной прессе» «кампанией клеветы» [Лосский, 1991, 83]. Прот. Г. В. Флоровский, в свою очередь, характеризует Юркевича как «мыслителя строгого, соединявшего логическую точность с мистической пытливостью», и отмечает, что «его слушал Влад. Соловьев» [Флоровский, 2009, 308–309].

Сам В. С. Соловьев оставил следующий отзыв о своем университетском наставнике: «В умственном характере его замечательным образом соединялись самостоятельность и широта взглядов с искренним признанием исторического предания, глубокое сердечное сочувствие всем существенным интересам жизни — с тонкою пронизательностью критической мысли. <...> Из того, что им оставлено, достаточно видно, что мы имеем дело с умом сильным и самостоятельным» (Соловьев, 1990, 552). Соловьев обращался к работам Юркевича в статьях «О философских трудах П. Д. Юркевича», «Три характеристики», «Метафизика и положительная наука». Примечательно, что он не только описывал взгляды учителя, но и создавал свою философскую систему, пытаясь совместить разработку Юркевича с собственной концепцией всеединства (Соловьев, 1988, 198–199).

В немногочисленной отечественной литературе советского периода, посвященной Юркевичу, заслуживает внимания статья Р. А. Гальцевой в пятом томе «Философской энциклопедии» [Гальцева, 1970, 602–603]. В частности, исследовательница подчеркивает, что отдельный интерес представляет тема влияния философских идей мыслителя на дальнейшее развитие русской религиозно-идеалистической философии. По мнению Р. А. Гальцевой, как гносеологические, так и аксиологические установки антропологической философии Юркевича роднят ее с идеями философских направлений середины XX в. — философии жизни, экзистенциализма, персонализма [Гальцева, 1970, 603]. Достаточно убедительной выглядит подмеченная в статье персоналистическая окрашенность философских идей Юркевича, которая проявляется в антропологизме мыслей и во взгляде на личность как на субъект, активно познающий внешний мир.

Современные исследователи находят ценным, что, опровергая нигилизм как своими статьями, так и на открытых лекциях, слушателями которых были не только студенты, но и заинтересованные высокие гости², Юркевич стремился осуществить апологию философии, представляя ее в качестве независимой от конъюнктуры эпохи учительницы жизни и синтеза достижений человеческого разума [Гаврилов, Антонов, 2019, 186].

В философском наследии П. Д. Юркевича одной из основных выступает тема антропологии, в частности, идея о соединении в человеке материального и духовного начал мира. Ученый предполагал возможность единства науки и религии в человеческом сердце как интеллектуальном и нравственном средоточии его личности [Шарова, 2015, 151], а одним из путей достижения этого единства видел исследование Священного Писания как кладезя веры и знания [Шарова, 2017, 57].

Юркевич принадлежал к представителям киевской духовно-академической школы, родоначальником которой считается свт. Иннокентий (Борисов), архиеп. Херсонский (1800–1857), возглавлявший Киевскую духовную академию в 1830–1837 гг. Наставником Юркевича и его предшественником на философской кафедре был архим. Феофан (Авсенеv; 1810–1852), развивавший православную антропологию с опорой на тексты «Добротолубия». Учение о сердце как источнике и центре всей внутренней жизни человека было характерно в целом для киевской духовно-академической школы.

Заметное влияние на данную традицию оказал выдающийся русский философ Г. С. Сковорода (1722–1794), в своей философии исходивший из сократовской идеи о самопознании и развитии внутреннего «я» [Гаврилов, Антонов, 2019, 180]. В истории

² По свидетельству В. О. Ключевского (Ключевский, 1990, 531).

русской философии Сковорода впервые осуществил синтез религиозного и философского знания, заложив основы для дальнейшего развития «философии сердца». Юркевич воспринял у Сковороды все смысловые аспекты символа «сердце» как центра всей духовной жизни человека, его ценностей, нравственной жизни и как инструмента познавательной деятельности. На основе этих идей он сформировал собственную концепцию антропологии, используя данные современных ему психологии и физиологии с целью увеличения доказательной базы.

Антропология Юркевича полемизировала и с французской просвещенческой концепцией «разумного эгоизма», и с кантовой «этикой долга». В частности, такая полемика проводится в работе «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия», которая характеризует автора не только как философа, но и как академического богослова. В данном классическом сочинении Юркевич сначала приводит цитаты из Священного Писания, затем аргументы из трудов отцов Церкви и лишь после такого «основания» следуют собственные рассуждения автора, раскрывающие его концепцию сердца как средоточия обеих сторон человеческого бытия — телесной и духовной.

Мыслитель отмечает, что в Священном Писании сердце представляется центром как физической, так и духовной жизни человека, главным органом мыслей, чувств и желаний. На обширнейшем библейском материале он подробно показывает, что сердце выступает, во-первых, источником всех физических сил человеческого организма. Так, св. псалмопевец описывает измождение тела вследствие тяжелых испытаний такими словами: «Сердце мое трепещет, оставила меня сила моя» (Пс 37:11).

Но, в первую очередь, сердце является вместилищем именно духовной жизни человека, в чем выражается его онтологический аспект. В сердце появляются разнообразные намерения, желания и решимости, т. е. оно представляет собой орган воли. Эти движения описываются словами: «Даниил положил в сердце своем» (Дан 1:8); «У Давида, отца моего, было на сердце» (3 Цар 8:17) и т. д. (Юркевич, 1990, 69–70).

По мысли Юркевича, сердце также служит внутренней основой единства человеческой жизни. Основываясь на идее единства духовного и телесного, философ, однако, не раскрывает ее более подробно.

Далее, сердце представляет собой инструмент всех познавательных, или когнитивных, действий души, что отражает его гносеологический аспект. Размышление является «предположением сердца» (Притч 16:1). Любой человек помышляет в собственном сердце (Быт 6:5); все, что он запоминает и усваивает, он напечатлевает в своем сердце: «Мария сохраняла все слова сии, слагая в сердце своем» (Лк 2:19).

Однако, отмечая первостепенность сердца для человеческой жизни, священные авторы, как показывает Юркевич, ясно осознавали, что и голова напрямую связана с явлениями душевной жизни и также представляет собой их важнейший орган. Как голова венчает собой человеческое тело, так и Господь Иисус Христос является Главой Церкви как Своего мистического Тела (Евр 5:23; Кол 2:19). Святой Дух обновил духовное естество учеников Спасителя Своим схождением в виде огненных языков именно на их головы (Деян 2:3–4). Лицо служит зеркалом состояний человеческой души: «По виду узнается человек, и по выражению лица при встрече познается разумный» (Сир 19:26). То богообщение, которого сподобился пророк-богословец Моисей при даровании ветхозаветного Закона на горе Синай, проявилось в сиянии его лица (Исх 34:29); во время Преображения Спасителя на горе Фавор просветилось лицо Его, как солнце (Мф 17:2).

Юркевич отмечал, что Священное Писание Ветхого и Нового Завета говорит о большом значении разума в духовной жизни человека, центром которой, тем не менее, остается сердце. Разум, согласно слову Божию, выступает вершиной духовной жизни, имеющей своим глубоким внутренним основанием именно сердце. Юркевич постулирует баланс сердца и разума и доказывает возможность их гармонии в человеке. Из-за ограниченности когнитивных возможностей разума человек призван более руководствоваться сердечным ведением, сочетающим в себе чувство, интуицию

и озарение. Целью познания является истина не добытая с помощью науки, а открытая и пережитая душой. Следовательно, высшая истина, по мысли философа, — это истина религии [Бабина, 2005, 20–21], а сердечное знание, по своему существу, представляет собой веру [Федорова, 2004, 17].

В свою очередь, сердце есть центр разнообразных душевных чувств. Священное Писание усваивает ему как полную палитру радостных чувствований, начиная с мирного состояния (Ис 65:14) и заканчивая высшей степенью ликования пред лицом Божиим (Пс 83:3; Деян 2:46), так и аналогичную гамму скорбных состояний, от грусти (Притч 25:20) до такого горя, от которого страдалец вопиет к Богу (Ис 65:14). Слово Божие воздействует на него подобно огню (Иер 20:9), отчего оно загорается и пылает (Лк 24:32).

И, наконец, сердце представляет собой центр нравственной жизни человека, что является его этическим аспектом. Оно выступает источником всех нравственных состояний, от любви к своему Небесному Отцу (Пс 72:26) до гордыни, противопоставляющей себя Ему и претендующей на Его место (Иез 28:2). Также оно являетсяместилищем всего как доброго, так и злого в человеке (Лк 6:45). В сердце написан естественный нравственный закон (Рим 2:15). Поэтому и Господь сеет Свое слово на почве сердца Своего высшего творения (Мф 13:19). Апостол призывает своих учеников к тому, чтобы в сердцах их водворялся мир Божий (Кол 3:15), для чего нужно, чтобы любовь Божия излилась в них Духом Святым (Рим 5:5), и тогда они озарятся светом нетварных Божественных энергий (2 Кор 4:6). Напротив, грешному человеку диавол наполняет сердце злыми помыслами (Деян 5:3), а к невнимательным и неразумющим слушателям благовестия сразу же приходит лукавый и похищает проповеданное им слово (Мк 4:15). Для того чтобы быть усыновленным Небесному Отцу и стать сыном Божиим по благодати, необходимо отдать Ему свое сердце (Притч 23:26).

Юркевич четко различает разумное поступка и его нравственное достоинство, борясь с утилитаризмом и «разумным эгоизмом», с вмещением разумности и нравственности. По его мысли, сердце выполняет функцию указателя, помогая в разрешении сопутствующего всей человеческой жизни вопроса о добре и зле (Юркевич, 1990, 70–73, 97–98).

Через нравственное определение сердца Юркевич обосновывает индивидуальность и уникальность личности в самой себе и в своей свободе. Необходимыми условиями обретения свободы мыслитель называет совесть, мир с ближними, любовь и счастье как цель бытия человека. Он выступает против общественного характера нравственности через идею уникальности сердца человека, служащего источником нравственных побуждений. Человек ответствен за свой выбор, который он осуществляет согласно голосу совести. Нравственность неразлучно соединена со свободой, свидетельствующей, что человек — не игрушка внешних факторов, но действует свободно, т. е. от сердца, поступая в соответствии с главной заповедью о любви. Отсюда, «метафизика сердца» органично развивается Юркевичем в «метафизику любви». Мир как в собственном сердце, так и по отношению к окружающим человек может ощущать лишь тогда, когда его сердце наполнено благодатью Божией и, следовательно, любовью как даром Духа Святого [Бабина, 2005, 21–22]. При оскудевании любви в сердце человека происходит и оскудение его нравственности [Юсупова, 2009, 14]. Таким образом, в своих построениях Юркевичу удалось обосновать идею первичности нравственности для любых онтологических и гносеологических размышлений [Калугина, 2008, 154].

Изложенная «метафизика сердца» П. Д. Юркевича находится в русле православной культуры и патристической традиции. Для сопоставления, в частности, можно указать на антропологию выдающегося богослова и отца Церкви, современника Юркевича свт. Феофана Затворника. Свт. Феофан относит сердце к чувствующей стороне жизнедеятельности души и тоже называет его центром жизни: «В сердце осаждаются все, что входит в душу сонне и что вырабатывается ее мыслительной и деятельною стороною; чрез сердце же проходит и то все, что обнаруживается душою вовне.

Потому оно и называется центром жизни. Дело сердца — чувствовать все касающееся нашего лица. <...> Сердце наше... есть корень и центр жизни» (Феофан Затворник, 2008, 26, 28). В то же время святоотеческая антропология утверждает, что после грехопадения состояние человека указывается ему его сердцем неверно и «потому теперь закон — держать сердце в руках и подвергать чувства, вкусы и влечения... строгой критике. <...> Сердце надо держать на привязи, а то оно много глупостей городит. Правда, что и без сердца дурно: ибо где сердца нет, там что за жизнь; но все же волю давать ему не следует. Слепо оно и без строгого руководства тотчас в ров попадет» (Феофан Затворник, 2008, 29, 59–60).

П. Д. Юркевич также отмечал, что «Откровение знает... об этой радикальной порче человеческого сердца» (Юркевич, 1990, 96), однако, будучи философом духовной и светской высшей школы, в своих рассуждениях он не выходит за пределы философской антропологии и не касается специфически богословских и тем более аскетических тем. Это закономерно, поскольку перед ним не стояло пастырских задач руководства человека в духовной жизни и в борьбе со страстями, что, разумеется, не умаляет его заслуг в истории русской мысли.

Таким образом, подводя итоги, можно охарактеризовать «метафизику сердца» П. Д. Юркевича как основанную на православном вероучении убедительную и стройную концепцию, включающую физиологический, онтологический, гносеологический и этический аспекты. Мыслитель рассматривает сердце как центр телесной и духовной сторон человеческого бытия — источник всех физических сил организма,местилище духовной жизни, инструмент познавательных действий души и центр нравственной жизни человека. Кроме того, «метафизика сердца» органично развивается Юркевичем в «метафизику любви» с идеей первичности нравственности для всех онтологических и гносеологических размышлений.

Анализ «метафизики сердца» П. Д. Юркевича приобретает особую актуальность в современную эпоху глубокого кризиса рационалистической цивилизации. В ситуации утраты веры в безграничные способности человеческого разума возрастает интерес к нерациональным аспектам человеческого существования. Антропология и «метафизика сердца» получает новый интеллектуальный статус, а философско-антропологическое учение П. Д. Юркевича приобретает все большее значение и признание.

Нельзя не согласиться со словами одного из первых исследователей философского творчества Юркевича свящ. А. Г. Ходзицкого: «Мы глубоко убеждены, что создающаяся в наше время история философской мысли в России скоро запишет на свои страницы золотыми буквами имя Памфила Даниловича Юркевича» [Ходзицкий, 1914, 575].

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: Российское Библейское Общество, 2013. 2047 с.
2. Ключевский (1990) — *Ключевский В. О.* Из писем П. П. Гвоздеву // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 529–551.
3. Соловьев (1988) — *Соловьев В. С.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. 824 с.
4. Соловьев (1990) — *Соловьев В. С.* О философских трудах П. Д. Юркевича // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 552–577.
5. Феофан Затворник (2008) — *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Минск: Изд-во Свято-Елисаветинского монастыря, 2008. 288 с.
6. Юркевич (1990) — *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М.: Правда, 1990. 672 с.

Литература

7. Абрамов (1990) — *Абрамов А. И.* Памфил Данилович Юркевич // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 3–6.
8. Абрамов (2005) — *Абрамов А. И.* Юркевич Памфил Данилович // *Абрамов А. И.* Сборник научных трудов по истории русской философии. М.: Кругъ, 2005. С. 536–541.
9. Антонов (2020) — *Антонов С. В.* Вера как гносеологический императив по учению Памфила Даниловича Юркевича. СПб.: Покров, 2020. 80 с.
10. Бабина (2005) — *Бабина В. Н.* Метафизика сердца в русской философии второй половины XIX века: П. Д. Юркевич. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2005. 26 с.
11. Гаврилов, Антонов (2019) — *Гаврилов И. Б., Антонов С. В.* Памфил Данилович Юркевич: защита философии и полемика с нигилизмом // *Христианское чтение.* 2019. № 6. С. 178–189. DOI: 10.24411/1814-5574-2019-10116.
12. Гаврилов, Антонов (2020) — *Гаврилов И. Б., Антонов С. В.* Из истории антинигилистической полемики 1860-х гг. // *Русско-Византийский вестник.* 2020. № 1 (3). С. 110–126. DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10006.
13. Гальцева (1970) — *Гальцева Р. А.* Юркевич, Памфил Данилович // *Философская энциклопедия.* М.: Советская энциклопедия, 1970. Т. 5. С. 602–603.
14. Дружинин (2014) — *Дружинин В. И.* Анализ учения П. Д. Юркевича о «философии сердца» // *Вестник Тульского филиала Финуниверситета.* 2014. № 1. С. 333–335.
15. Емельянов (2011а) — *Емельянов Б. В.* Памфил Юркевич: Постулаты педагогической антропологии // *Известия Уральского государственного университета.* Сер. 3: Общественные науки. 2011. № 1 (88). С. 159–167.
16. Емельянов (2011b) — *Емельянов Б. В.* Русская религиозная философия как философия сердца: истоки, проблемы, персоналии. URL: <https://runivers.ru/philosophy/logosphere/57957/> (дата обращения: 24.07.2021).
17. Ершова (2010) — *Ершова М. А.* Патристическая традиция философствования о человеке в духовно-академической антропологии // *Известия Уральского государственного университета.* Сер. 3: Общественные науки. 2010. № 2 (77). С. 135–146.
18. Зеньковский (2010) — *Зеньковский В., протопр.* История русской философии // *Зеньковский В. В.* Христианская философия. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 1072 с.
19. Калугина (2008) — *Калугина С. А.* Этико-философский анализ феномена сердца (на материале русской философской культуры второй половины XIX — начала XX вв.). Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2008. 24 с.
20. Лебеденко (2010) — *Лебеденко А. А.* Философия сердца в истории русской религиозно-философской мысли XI–XX вв. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2010. 24 с.
21. Лосский (1991) — *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
22. Подвойский (2013) — *Подвойский Л. Я.* Метафизика сердца в платоническом направлении русской философской культуры // *Каспийский регион: политика, экономика, культура.* 2013. № 2 (35). С. 204–213.
23. Сокирко, Коновалова (2019) — *Сокирко О. А., Коновалова Е. Н.* Философия сердца Г. С. Сковороды и П. Д. Юркевича // *Потенциал интеллектуально одаренной молодежи — развитию науки и образования. Материалы VIII Международного научного форума молодых ученых, инноваторов, студентов и школьников: в 2 т. / Под общ. ред. Т. В. Золиной.* 2019. С. 333–337.
24. Сорочик (2008) — *Сорочик Л. И.* Совесть и любовь как смыслообразующие ценности в философии Памфила Даниловича Юркевича // *Гуманитарный вектор.* 2008. № 2. С. 58–61.
25. Уткевич (2020) — *Уткевич О. И.* П. Д. Юркевич о нравственной анатомии человека // *Религия и общество: Сб. научных статей XIV Международной научно-практической конф. / Под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко.* 2020. С. 220–222.
26. Федорова (2004) — *Федорова М. В.* Сравнительный анализ философской антропологии П. Д. Юркевича и В. И. Несмелова. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Нижний Новгород, 2004. 29 с.

27. Флоровский (2009) — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
28. Ходзицкий (1914) — *Ходзицкий А. Г.* Профессор философии Памфил Данилович Юркевич (1826–1874 гг.): очерк жизни, литературной деятельности и богословско-философского мировоззрения // *Вера и разум.* 1914. № 22. С. 558–580.
29. Шарова (2015) — *Шарова М. А.* П. Д. Юркевич о задачах философско-психологического знания XIX в. // *Евразийский Союз Ученых. Философские науки.* 2015. № 7 (16). С. 151–152.
30. Шарова (2017) — *Шарова М. А.* «Метафизика сердца» в контексте философской антропологии П. Д. Юркевича // *Успехи современной науки и образования.* 2017. Т. 2. № 1. С. 56–60.
31. Юсупова (2009) — *Юсупова Ф. Н.* Метафизика сердца в европейской и русской философии и культуре XX в.: сравнительный анализ. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Нижневартовск, 2009. 26 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2021

А. А. Бовкало

Об одной книге из собрания митрополита Григория (Чукова)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_227

Аннотация: В сообщении представлены биографии трех прихожанок ленинградских церквей, подаривших в 1950 г. митрополиту Григорию (Чукову) книгу Е. В. Тарле, хранящуюся ныне в библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии. В 1920-е годы они учились в Петроградском богословском институте и на Высших богословских курсах, ректором которых был будущий митрополит Григорий.

Ключевые слова: Петроградский богословский институт, Высшие богословские курсы, митрополит Григорий (Чуков), Санкт-Петербургская духовная академия, библиотека.

Об авторе: **Александр Александрович Бовкало**

Заместитель заведующего библиотекой Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: bovkalov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7811-3051>

Ссылка на статью: Бовкало А. А. Об одной книге из собрания митрополита Григория (Чукова) // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 227–231.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Alexander A. Bovkalo

**About One Book from the Collection
of Metropolitan Gregory (Chukov)**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_227

Abstract: The report presents the biographies of three parishioners of Leningrad churches, who donated in 1950 to Metropolitan Gregory (Chukov) a book by E. V. Tarle, which is now kept in the library of St. Petersburg Theological Academy. In the 1920s, they studied at the Petrograd Theological Institute and at the Higher Theological Courses, where the future Metropolitan Gregory served as rector.

Keywords: Petrograd Theological Institute, Petrograd Higher Theological Courses, Metropolitan Gregory (Chukov), St. Petersburg Theological Academy, library.

About the author: **Alexander Alexandrovich Bovkalo**

Deputy Head of the Library at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: bovkalo@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7811-3051>

Article link: Bovkalo A. A. About One Book from the Collection of Metropolitan Gregory (Chukov). *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 227–231.

На переданной митрополитом Ленинградским и Новгородским Григорием (Чуковым) в библиотеку Ленинградской духовной академии книге Е. В. Тарле «Крымская война. М.-Л., 1950, том 1» имеется следующая надпись:

«Дорогому Владыке,
нашему любимому
Пастырю и Учителю,
на добрую память от крепко
любящих и искренно преданных
старых богословов.
15 ноября 1950 года
Л. Ашхарумова
М. Васильева О?... [*неразборчиво*]
Е. Декенбах»

Одну подпись пока не удается расшифровать, а об остальных трех подписавших можно сказать несколько слов.

После прекращения деятельности Петроградских духовных семинарии и академии (1918) в Петрограде были открыты Богословско-пастырское училище (1918), различные богословские курсы, а в 1920 г. — Петроградский богословский институт [Александрова-Чукова, 2019, 264–272]. В слове при его открытии ректор прот. Николай Чуков отмечал возросший в эти годы интерес к религии: «Вопросы религиозные, вопросы веры и жизни положительно висят в воздухе; всякая беседа, всякая лекция, где только упоминается имя „Бог“, привлекает массы... Жажда очевидна, искание несомненно, а запросы громадны. Нужно удовлетворение, нужны ответы, которые дали бы этому исканию разрешение. Богословский институт и хотел бы хотя в малой степени послужить этой великой задаче. Он ставит себе целью — служение св. Церкви в осуществлении ею религиозных задач через подготовку убежденных, образованных, практически опытных, горящих духом живой веры, молитвенно настроенных деятелей и пастырей и через разработку и проведение в сознание общества научно-обоснованного решения и церковно-практических вопросов, выдвигаемых современной жизнью. Богословский институт предполагает осуществлять эту цель посредством привлечения и объединения вокруг себя по возможности всех желающих работать в новых условиях церковной жизни, открывая свободный доступ всем желающим послужить Церкви: не только юношам, но и взрослым, не только мужчинам, но и женщинам. Он намерен проявлять религиозно-просветительную деятельность и вне своих стен — путем лекций, кружков, братств, издательства и т. п.» (цит. по: [Сорокин, 2005, 229]).

Среди решивших поступить в институт были две прихожанки Крестовоздвиженской церкви на Петербургской стороне — Л. С. Ашхарумова и М. В. Васильева, которым дал рекомендацию прот. Михаил Митроцкий.

Любовь Соломоновна Ашхарумова (род. 26 августа 1901 г.) училась в Елизаветинском институте, окончила бывшую гимназию Петра Великого, занималась в III Педагогическом институте. «В дни раннего детства я часто ходила в церковь, но потом, выйдя из института, я поступила в отряд скаутов и очень увлеклась, так что церковь года на два была мною почти совсем оставлена, я бывала лишь в посту на исповеди и в светлую Христову заутреню. Но вот в 1917 году я снова вошла в храм и уже стала посещать его вполне исправно до сегодня», — написала она в прошении при поступлении в институт (ЦГИА).

А через много лет она вспоминала об этом времени: «Был прекрасный солнечный день — праздник святому Пантелеймону. Как всегда мы пришли в свой храм молиться. <...> О. Михаил [Митроцкий] со своей доброй ласковой улыбкой сказал нам: „Идите в мою квартиру и украшайте комнату. Теперь она будет Ваша“. Одну комнату он отдал монахине, кот[орая] приехала из Новгорода для служения в алтаре,

а нам под классную дал самую большую. И остался жить в двух комнатах с девочкой и женой. <...> И вот три священника нашего храма стали заниматься с нами Зак[оном] Божиим. В своем храме мы пели в любительском хоре. Читали, ухаживали за храмом, зажигали лампадки, ставили свечи, вышивали полотенца для образов. <...> С прихожанами вели священники беседы по средам, когда не было акафистов. И если бы кто-нибудь спросил любую неграмотную женщину, из чего состоит литургия, всенощная, любое богослужение, праздники какие и когда бывают, — сразу бы ответили. <...>

О. Михаил каждую неделю собирал нас в нашей классной комнате для проверки наших знаний. <...> Мне дал послушание заниматься Закон[ом] Божиим с малышами и вести иногда беседы с народом в храме. В нашем храме были часто литературные вечера (конечно, религиозные). Пели колядки, говорили стихи, ставили некоторые постановки. Так большое впечатление осталось у всего священства, когда была поставлена пьеса „Царь Иудейский“. Особенно пришел в восторг Вл[адыка] Алексей Симанский».

В марте 1921 г. Л. С. Ахшарумова поступила в Петроградский богословский институт.

Во время Великой Отечественной войны Л. С. Ахшарумова работала в поликлинике 1-го Ленинградского медицинского института имени академика И. П. Павлова и туберкулезном диспансере № 3. 16 октября 1943 г. она была награждена медалью «За оборону Ленинграда» (ЦГА).

Мария Васильевна Васильева (род. 5 июля 1892 г.) была дочерью поручика корпуса инженеров-механиков. Она окончила гимназию Л. М. Турыгиной в Петербурге (1910), училась в Петроградской консерватории по классу рояля (1911–1918). В 1918 г. поступила на службу в иностранный отдел Почтамта и оставила занятия музыкой. Рекомендована в Богословский институт прот. Михаил Митроцкий ей дал еще 10 сентября 1919 г.

В институте М. В. Васильева была избрана членом студенческой коллегии. 17 февраля 1921 г., по желанию студентов, по случаю именин о. ректора вместо лекции было устроено чаепитие наставников и студентов во главе с митр. Вениамином. Затем состоялся небольшой концерт. М. Васильева исполнила несколько пьес на фортепиано [Сорокин, 2005, 246]. А 24 июля 1921 г. она участвовала в организованном паломничестве студентов института в Александро-Невскую лавру. В 1923 г. М. В. Васильева окончила Петроградский богословский институт по 1 разряду [Бовкало, 1998, 509]. 5 марта 1923 г. вместе с другими оканчивающими институт она подписала Обращение в Совет института с пожеланиями относительно дальнейшей связи окончивших с институтом [Сорокин, 2005, 294].

После окончания института М. В. Васильева поддерживала связи с прот. Николаем Чуковым, который отметил в своем дневнике, что в феврале 1924 г. она была у него на именинах и на именинах его жены [Чуков, 1994, 541, 542, 572]. М. В. Васильева была знакома и с еп. Мануилом (Лемешевским) [Чуков, 1994, 538].

Петроградский богословский институт прекратил свою деятельность в 1923 г. А в 1925 г. были открыты Высшие богословские курсы, ректором которых также был прот. Николай Чуков. На этих курсах училась Елизавета Николаевна Декенбах (род. 1879). Отец ее был полковник, Вышневолоцкий уездный воинский начальник. Она рано осиротела, окончила Николаевский Сиротский институт. На Высших богословских курсах, уже будучи на III курсе, она писала сочинение «Борьба государства и церковной власти с расколом в его первое время» у профессора П. Г. Васенко [Сорокин, 2005, 367]. Она также активно участвовала в церковной жизни. Так, прот. Николай Чуков записал в своем дневнике: «Сейчас приехал из Павловска, где был в церкви, и на столе нахожу записку о. Андрея Чуба, что сегодня в 10 часов утра скончался проф. Алексей Афанасьевич Дмитриевский. Сообщила ему Елизавета Николаевна Декенбах. Царство Небесное!» [Акишин, 2011, 259]. 11 января 1933 г. она была арестована «по церковному делу» и на три года лишена права проживания в 12 городах (Мартиролог, 2017, 166).

Л. С. Ахшарумова, М. В. Васильева и Е. Н. Декенбах, прихожанки ленинградских церквей, были одними из немногих оставшихся в живых «студентов-богословов» после годов лихолетья. Л. С. Ахшарумова в 1983 г. написала небольшие воспоминания о 1920-х гг.

Источники и литература

Источники

1. ЦГИА — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 2279. Оп. 1. Д. 18.
2. ЦГА — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. Р-7384. Оп. 38. Д. 403.
3. Мартиролог (2017) — Санкт-Петербургский мартиролог. СПб., 2017.
4. Чуков (1994) — Чуков Н., *прот.* Один год моей жизни. Страницы из дневника / Публ. В. Антонова // Минувшее. Исторический альманах. Вып. 15. М.; СПб., 1994. С. 521–618.

Литература

5. Александрова-Чукова (2019) — Александрова-Чукова Л. К. Петроградский Богословский институт // Православная энциклопедия. М., 2019. Т. 36. С. 264–272.
6. Сорокин (2005) — Сорокин А., *прот.* Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова). СПб., 2005.
7. Бовкало (1998) — Бовкало А. А. Последний год существования Петроградского Богословского института // Минувшее. Исторический альманах. Вып. 24. СПб., 1998. С. 484–549.
8. Акишин (2011) — Акишин С. Ю. Последний период жизни профессора Киевской Духовной Академии А. А. Дмитриевского // Труды Кивської духовної академії. 2011. № 15. С. 249–267.

Иеромонах Афанасий (Букин)

К вопросу о причинах продолжительной жизнеспособности донатистского раскола

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_232

Аннотация: В данной статье мы постарались рассмотреть различные взгляды исследователей на проблему продолжительного существования донатистского раскола. Достаточно долгое время в работах, посвященных этой странице истории Северной Африки, донатизм рассматривался как этническое, или социальное, или политическое движение. Причиной тому были и начавшиеся еще в XVII в. процессы секуляризации науки и популярность марксистских идей в европейской академической среде в XX в. В значительной степени эти гипотезы были в дальнейшем опровергнуты, однако объяснения этому феномену, по сути, до конца так и не было найдено. Поэтому мы постарались предложить те возможные причины, которые в сумме могут привести к объяснению. Как нам кажется, можно выделить две ключевые категории этих причин: историческую и религиозную, которые, безусловно, перекликаются друг с другом в том или ином виде. Нам представляется, что, внимательно рассмотрев исторические обстоятельства возникновения и развития раскола, а также религиозные идеи, питавшие его последователей, можно, во-первых, найти объяснение некоторым социальным, этническим и политическим разногласиям, возникавшим на их фоне, а во-вторых, понять столь длительный успех донатистского движения именно в Северной Африке.

Ключевые слова: донатизм, Северная Африка, ересь, раскол, социология религии.

Об авторе: **Иеромонах Афанасий (Букин Михаил Андреевич)**

Магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: mabukin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2969-3675>

Ссылка на статью: Афанасий (Букин), иером. К вопросу о причинах продолжительной жизнеспособности донатистского раскола // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 232–242.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Hieromonk Athanasius (Bukin)

**On the Reasons of the Long-Term
Viability of the Donatist Schism**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_232

Abstract: In this article, we have tried to consider the different views of researchers on the problem of the prolonged existence of the Donatist schism. For quite a long time, in the works devoted to this page of the history of North Africa, Donatism was considered as an ethnic or social, or political movement. The reasons for this were the processes of secularization of science that began in the 17th century and the popularity of Marxist ideas in the European academic environment in the 20th century. To a large extent, these hypotheses were later refuted, however, an explanation for this phenomenon, in fact, has not been found. Therefore, we tried to suggest those possible reasons that, in total, can lead to such an explanation. It seems to us that two key categories of these reasons can be distinguished: historical and religious, which, of course, overlap with each other in one form or another. It seems to us that, having carefully considered the historical circumstances of the emergence and development of the schism, as well as the religious ideas that fed its followers, one can, first, find an explanation for some of the social, ethnic and political differences that arose against their background, and, second, understand the long-term success of the Donatist movement in North Africa.

Keywords: Donatism, Northern Africa, heresy, schism, sociology of religion.

About the author: **Hieromonk Athanasius (Bukin Mikhail Andreevich)**

Master of Theology, Graduate Student at Saint Petersburg Theological Academy.

E-mail: mabukin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2969-3675>

Article link: Athanasius (Bukin), hieromonk. On the Reasons of the Long-Term Viability of the Donatist Schism. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 232–242.

В нач. IV в. по окончании диоклетиановых гонений в Церкви Северной Африки начался раскол, поводом для которого послужило предположение, что новый епископ Карфагена Цецелиан был рукоположен епископом-традитором. Передача (traditio) Священных книг представителям языческой власти рассматривалась многими как предательство, а самих епископов-традиторов некоторые стали считать лишившимися всякой духовной власти и благодати [Brown, 2013, 210]. Так что это оказалось достаточно веской причиной для нумидийского епископата, чтобы не признать эту хиротонию и избрать, а затем также рукоположить своего «чистого» кандидата. Которого, впрочем, достаточно скоро сменил епископ Донат, чье имя и получило все североафриканское раскольническое движение, часто называемое Донатистской церковью, или партией Доната (pars Donati).

Таким было самое начало этого конфликта, как кажется, мало чем отличавшегося от всех прочих подобных ему. Схожие возникали не раз: так, в той же самой Северной Африке после гонений императора Декия разгорелись не меньшие споры в отношении того, что делать с павшими, т. е. теми, кто принял участие в языческих жертвоприношениях ради сохранения жизни. Точно так же, как в случае с избранием епископа Цецилиана, избрание будущего епископа Киприана Карфагенского было оспорено частью клира, которая заручилась поддержкой исповедников. Однако в итоге св. Киприан смог привлечь последних на свою сторону, а его противники объединились с римским раскольником Новатианом. Как и в будущем донатисты, противники св. Киприана имели быстрый успех, и даже на некоторое время смогли поколебать его авторитет. Как и донатисты, они напирала на высокий уровень морали, на чистоту Церкви, на недопустимость принятия павших. Однако успех их был крайне недолговечен, их альтернативного кандидата на карфагенскую кафедру поддержали лишь 25 нумидийских епископов, и то поддержка эта была по большей части теоретической. В конечном итоге Африканская Церковь осталась единой, всецело поддерживающей своего предстоятеля [Frend, 1952, 127–130]. Нечто схожее можно было бы рассказать и о Мелитианской схизме в Александрийской Церкви: большая часть раскольников вернулась в Церковь после второго Никейского Собора в 327 г., а оставшиеся достаточно скоро пропали из виду [Frend, 1952, 22–23].

Из всех подобных историй донатистский раскол выделяется особой продолжительностью своего существования. Как подчеркивает один из исследователей, подобные разделения бывали и раньше, но в этом случае раскол стал чем-то постоянным, и оставался таковым в некоторых регионах вплоть до исчезновения христианства как такового из пределов Африки [Brown, 1961, 83]. Раскол пережил несколько периодов расцвета и гонений. Однако даже практически через столетие после своего начала донатизм оставался одним из самых значимых христианских движений в Северной Африке. Так, когда св. Августин стал епископом Иппона Регийского, одного из наиболее проримских городов Северной Африки, кафедральные кафедральные находились в нем в меньшинстве, а также испытывали некоторые притеснения со стороны донатистской партии. Например, в это время донатистский епископ мог запретить пекарям печь хлеб для кафедральных [Chadwick, 2009, 112].

Несомненно, деятельность св. Августина и его соратников принесла свои плоды, так что даже на Иерусалимском Соборе 415 г. Иппонийского святителя упоминали не иначе как «епископа, устами которого Господь даровал единство всей Африке» (Paulus Orosius: *De arbitrii libertate*, 4. PL 31. Col. 1177A). После императорского эдикта от 30 января 412 г., ставшего результатом официального диспута между кафедральными и донатистами в Карфагене, который был назван «Collatio» (т. е. «Сравнение») и направлен против донатистов, последние были вынуждены платить огромные налоги, как, впрочем, и прочие граждане империи, не являвшиеся членами Кафолической Церкви [Brown, 2013, 280, 331, 335]. Вскоре после этого движение постепенно сходит на нет. В 414 г. тридцати донатистским епископам еще удается провести свой собор в г. Цирта; после завоевания Северной Африки вандалами-арианами в 429 г. этот конфликт и вовсе отходит на второй план, а вслед за арабским завоеванием этой бывшей

римской провинции донатисты практически полностью пропадают со страниц истории [Ткаченко, 2007, 656]. По некоторым историческим свидетельствам можно предполагать существование донатистов вплоть до 722 г. [Adamiak, 2015, 232–234; Birley, 1987, 40].

Сложно, однако, сказать, что было бы с донатистами, не будь Северная Африка захвачена сначала вандалами, а затем арабами. Схизматическое движение продолжало существовать и быть весьма активным на протяжении практически полутора столетий, при этом практически ничем не отличаясь внешне, да и по большей части догматически, от Кафолической Церкви, в отличие, например, от Коптской церкви, с которой порой сравнивают донатистский раскол [Brown, 1961, 84]. Ведь, как отмечает св. Августин, даже через век после начала раскола донатисты молились Тому же Богу, веровали в Того же Христа, слушали то же Евангелие, пели те же псалмы, точно так же отвечали «Аминь» и возглашали «Аллилуйя», праздновали ту же Пасху (Augustinus: *Enarratio in Psalmum LIV*, 16. PL 36. Col. 639). Сложно не согласиться с одним из исследователей, отмечавшим, что «стойкая живучесть донатизма выглядит поистине удивительной» [Birley, 1987, 34].

Исследователи предлагали разные объяснения причин столь продолжительной жизнеспособности раскола. Значительная часть этих объяснений ищет причины вне религиозной сферы. Следует отметить, что это во многом является результатом своего рода переворота в исторической науке вследствие ее отхода от чисто богословского восприятия церковной истории, начавшегося еще в конце XVII в. [Brown, 1961, 88, 93]. Начиная с XIX в. стало общепринятым рассматривать донатизм как удобное прикрытие для политического сепаратизма и социального протеста [Teall, 1966, 527]. Так, немецкий историк Йохан фон Дёллингер в своей книге «Kirche und Kirchen» [Döllinger, 1861] видит в отделении донатистов от Церкви прежде всего отделение от Рима, всплеск «североафриканского духа национализма», целью которого было установление своей собственной непорочной национальной Церкви, противопоставлявшей себя всем прочим, рассматривавшимся как поврежденные и разложившиеся [Döllinger, 1861, 4].

Но если для Дёллингера это было одним из множества анализируемых им исторических событий, которому он уделяет всего несколько строк, то его поздний современник немецкий богослов Вильгельм Тюммель посвящает разбору донатистского движения свою инаугурационную диссертацию «Zur Beurtheilung des Donatismus» [Thümmel, 1893], во многом отталкиваясь от этого небольшого замечания своего предшественника, называя его гениальным [Thümmel, 1893, 13]. К идее донатизма как движения по преимуществу национального он добавляет также социальный элемент, который имеет во многом совпадающим с национальным [Thümmel, 1893, 27]. Впрочем, несмотря на продолжающиеся практически на протяжении всей работы рассуждения о национальном характере раскола, ближе к концу автор все же отмечает, что национальный элемент не был чем-то осознанным и определенным, но скорее скрытым течением и мотивом всего движения [Thümmel, 1893, 100].

Идеи Тюммеля оказали существенное влияние на дальнейшее развитие исследований, посвященных донатистскому расколу. Так, говоря об утраченной в настоящее время работе выпускника Санкт-Петербургской духовной академии 1905 г. А. Г. Вакуловского (Разрядные списки, 1906, 388) «Полемика бл. Августина против донатистов», один из рецензентов профессор А. И. Бриллиантов отмечает некоторое увлечение студентом «взглядом Thümmel'я о национальном характере донатизма» [Бриллиантов, 1905, 363]. Один из более поздних историков полагал, что донатизм стал своего рода прикрытием для «подлинного социального и экономического протеста» [Beaver, 1935, 123]. Впрочем, как отмечает британский исследователь Уильям Френд, гипотеза Тюммеля долгое время не имела под собой серьезной доказательной археологической базы [Frend, 1952, xiii].

Археологические раскопки, отчасти подтвердившие эту гипотезу, появились несколько позже, и именно на них опирается Френд, развивая идеи немецкого историка

в своей диссертации «The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa» [Frend, 1952]. Во введении Френд сам указывает на то, что он во многом является продолжателем Дёллингера и Тюммеля, отдельно отмечая, что особое внимание уделить идеям последнего ему посоветовал один из его наставников — профессор Ганц Литцманн [Frend, 1952, xii]. Отметим, что эта книга, множество раз издававшаяся, стала уже своего рода классикой. В своей рецензии на очередное переиздание этого труда 1971 г. один из исследователей утверждает, что издание его в 1952 г. стало водоразделом в исследовании североафриканского христианства, за которым последовали многочисленные разработки со стороны различных исследователей [Walls, 1974, 156]. А рецензент еще более позднего издания 1986 г. называет его весьма значимым явлением в области социальных, политических и археологических исследований истории [Grant, 1987, 608]. Поэтому обзору и краткому анализу этого труда мы решили уделить чуть больше времени.

В главе, посвященной взаимоотношениям между св. Августином и донатистами, Френд говорит, что хотя у будущего Иппонийского святителя было явно берберское происхождение, он не только принадлежал к романизированному и более богатому классу, но и в значительной мере сформировался вне Африки. Этим он объяснял его неуспех в мирном разрешении конфликта, полагая, что, будучи оторван от земледельческого сословия и ограничен своим окружением и классовой принадлежностью, св. Августин не мог оценить и понять религиозные идеи своих оппонентов и в конечном итоге предпочел воздействовать на донатистов через богатых землевладельцев [Frend, 1952, 233–234].

Если порой действительно можно обнаружить изрядное наложение социально-политических факторов на церковно-богословские или даже практически полную их замену первыми, в случае с донатистским движением такое стремление сложно назвать вполне оправданным. Так, уверенность Френда в опоре св. Августина на крупных землевладельцев при борьбе с раскольниками не вполне подтверждается: при самом восхождении его на кафедру Иппона Регийского местная аристократия совершенно спокойно отказывала ему в какой-либо поддержке [Brown, 2013, 222].

Крестьяне очень часто придерживались тех же религиозных воззрений, что и землевладельцы, на чьей территории они проживали, но это не всегда играло на руку именно кафоликам. Так, донатистский епископ г. Калама, находившегося недалеко от Иппона, приобретя земельный надел, под угрозой насилия перекрестил всех живших на нем крестьян [Chadwick, 2009, 106]. Существенной разницы в классовом и этническом происхождении, а также в образовании между св. Августином и его противниками не было [Brown, 2013, 210]. Да и явно вдохновенная марксизмом идея конфликта между романизированной и потому латиноговорящей «буржуазией» в лице кафоликов и бербероговорящим «пролетариатом» в лице донатистов тоже оказывается несколько надуманной, поскольку, например, в Нумидии все было с точностью до наоборот. А существенный отток донатистов из городов в сельскую местность начался лишь только после начала серьезных притеснений со стороны имперских властей в нач. V в. [Chadwick, 2009, 106]. В то время как в кон. IV столетия, как мы уже писали ранее, даже в таких проримски настроенных городах, как Иппон Регийский, кафолики порой оказывались в меньшинстве. В целом же такую позицию можно охарактеризовать как существенное упрощение проблемы или даже как попытку вчитать современные взгляды в древние тексты. Кроме того, как отмечает один из исследователей, если бы донатизм был простым антиримским протестным движением, то следовало бы ожидать его выживания под властью вандалов или даже принятия ими арианства, особенно если оправданны предположения об их ранних дружелюбных взаимоотношениях [Tilley, 2011, 24].

Следует, однако, отметить, что в рамках этой диссертации У. Френда рассуждения о существенном социальном и этническом различии между кафоликами и донатистами не являются основным тезисом, поскольку главной целью Френда было исследовать генезис донатистского движения в религиозных и социальных изменениях,

происходивших в Северной Африке в III в., в то время как его попытка рассмотрения донатистской схизмы через призму социально-этнических разделений является вторичным и наиболее спорным развитием его главной идеи разделения во взглядах между донатистами и кафоликами [Brown, 1965, 282]. И ее опровержение, достаточно обоснованно и четко проведенное [Brown, 1965, 281] Эмином Тенгстрёмом в его работе «Donatisten und Katholiken: Soziale, Wirtschaftliche und Politische Aspekte Einer Nordafrikanischen Kirchenspaltung» [Tengström, 1964], не означает обесценивание проведенной У. Френдом работы, с середины XX в. и до сих пор остающейся последним глобальным исследованием донатистского движения [Tilley, 2011, 21].

В целом же можно отметить, что оно спровоцировало серьезную дискуссию в отношении вопроса о том, насколько не только донатизм, но и прочие схизматические и еретические движения древности можно рассматривать как политические, национальные или социальные. Ведь, хотя все эти факторы несомненно следует учитывать, но, как отмечает один из исследователей, однобокое подчеркивание прежде всего локальных этнических причин донатистского конфликта при интерпретации церковной истории может увести нас не в ту сторону [Brown, 1961, 92]. Порой, как иронически замечает еще один критик подобных попыток, нам предлагается поверить, что в словах лидеров раскола «Донатистская Церковь является истинной Кафолической Церковью, и мы никогда не войдем в общение с traditorами» на самом деле сокрыта их тайная мысль: «мы африканцы, и мы ненавидим римское правительство; мы не хотим иметь ничего общего с римлянами и будем поддерживать нашу Африканскую Церковь и, если возможно, установим свое собственное Африканское государство» [Jones, 1959, 281].

Как нам кажется, отчасти сама история донатистского раскола и борьбы с ним со стороны как Кафолической Церкви, так и Римской империи является одной из существенных причин, объясняющих его продолжительность.

Еще раз, опровергая порой возникающее политическое объяснение мотивов раскола и отсутствие, по крайней мере в качестве изначальной интенции, антиимперских настроений [Jones, 1959, 282], мы хотели бы отметить тот факт, что первым за помощью к имперским властям в 346 г. обратился епископ Донат, в надежде на то, что именно его признают единственным законным епископом Карфагена, однако император Константин поддержал епископа Цецилиана в его борьбе с тем, что практически всем жителям империи за пределами Северной Африки казалось преувеличенными и пустыми жалобами. Так получилось, что поддержка, оказанная еп. Цецилиану, была широкомасштабной, практически повсеместной, но при этом весьма удаленной, в то время как приверженцы Доната хоть и были только в Африке, но именно там развивались основные события этой весьма трагической истории [Brown, 2013, 210]. Это отчасти приводит к «политизации» раскола и его попыток противопоставить себя государству. Представляется возможным предположить, что именно отказ в поддержке сделал в глазах донатистов администрацию империи «нечистой». Ведь прибывшие из Рима уполномоченные нотариусы Павел и Макарий, которые предложили Донату подчиниться решению императора, получили жесткий ответ: «Что общего у императора с Церковью?» (Optatus Milevitanus: *De Schismate*, 3.3. PL 11. Col. 999A).

Действия уполномоченных приводят к нарастанию уже и так напряженной обстановки, начинаются бунты и вооруженные нападения на представителей властей, которые подавляются силами имперских войск [Ткаченко, 2007, 655]. Донат оказывается в ссылке, и, как кажется, Африка оказывается подчиненной кафоликам, которые превозносят Макария и Павла как «исполнителей священного дела служения Богу» (Monum. vet. ad hist. Donatist., PL 8, Col. 774D). В то же время донатисты вспоминают «время Макария» наравне с гонениями языческих императоров [Brown, 2013, 211], а само его имя используют в качестве обозначения кафоликов, которых они и во время св. Августина именовали «партией Макария» (pars Macarii) (Augustinus: *Con. lit. Pet. don.*, 2.39.92. PL 43. Col. 292) или «макарианами» (Macarianos) (Augustinus: *Con. lit. Pet.*

don., 2.92.208. PL 43. Col. 329). Жестокость макариевского режима и вызванная им ответная реакция со стороны донатистов в правление Юлиана стали стеной в отношениях между двумя сторонами конфликта [Brown, 2013, 211].

При этом донатисты окончательно разрывают отношения с империей, не из-за политических причин, но полагая, что только будучи в изоляции от мира, они смогут сохранить свою чистоту [Brown, 2013, 209]. Церковь мыслится ими как альтернатива обществу, как некое прибежище вроде Ноева ковчега [Brown, 2013, 220]. И все же они не были настроены враждебно по отношению к государству, а скорее считали себя вправе игнорировать его законы, при необходимости сохранения в чистоте Божественного закона [Brown, 2013, 235]. Подобно русским раскольникам конца XVII в., обнаружившим в лице правителя антихриста, а значит, апокалиптический знак, донатисты рассматривали свое время сквозь призму свершающегося апокалипсиса, да и в целом можно назвать время расцвета донатизма апокалиптической эпохой, а их самих — наследниками традиционных для Северной Африки апокалиптических толкований [Hoover, 2014, 303-304]. Так, притчу Христа о добром семени и плевелах (см. Мф 13:24-30, 37-43) они рассматривали как относящуюся к ним напрямую: отделение пшеницы от плевел, согласно донатистам, происходит при их отделении от предавших, по их мнению, Христа кафоликов [Иларион Троицкий, 2004, 328]. Подобно русскому расколу, раскол донатистов можно назвать исходом из истории и «социально-апокалиптической утопией» [Флоровский, 2009, 95]. Именно в историю и на землю пытаются вернуть их св. Августин, напоминая, что «поле — это мир, а не Африка, а время жатвы — кончина века, а не время Доната» (Augustinus: *Con. lit. Pet. don.*, 3.2.3. PL 43. Col. 349). Схожесть с русским расколом наблюдается и в своего рода попытке организовать в идеальное общество, стремлении «быть неким последним монастырем или убежищем среди порченного и погибающего мира» [Флоровский, 2009, 99].

Как отмечает хорватско-американский последователь социологического подхода Макса Вебера Вартослав Мурвар в своем исследовании, посвященном социологии религиозных движений, последние нельзя назвать скрытыми за маской религиозности националистическими или социально-экономическими движениями. Напротив, отделение религиозного и священного от политического, мирского, временного и профанного нередко является одной из их заветных целей [Murvar, 1975, 252].

Помимо связанной с историческими обстоятельствами жесткости немаловажным является и тот факт, что поскольку Северная Африка в значительной степени представляла собой сельскую местность, здесь, в отличие от большей части Римской империи, христианство быстро распространилось среди крестьянского населения. С одной стороны, это во многом объясняет причины кажущегося наличия классового противостояния. В городах жили более богатые и влиятельные люди, которые при преследованиях рисковали потерять больше, и именно они находились ближе всего к самим гонителям, а потому среди них было больше падших [Jones, 1959, 284–285]. А, с другой стороны, этот факт сочетается с тем, что именно среди сельского населения гораздо чаще имеет значительную силу двоеверие при формальном переходе в христианство.

Как отмечает российский историк Владимир Иванович Герье, двоеверие африканцев особенно подчеркивалось еще в V в. писателем Сальвианом. В. И. Герье также полагает, что сочетание уже весьма распространенного на тот момент почитания мучеников с карфагенским культом Молоха, требовавшим человеческих жертвоприношений, породило достаточно извращенное понимание мученичества не только среди наиболее радикально настроенных циркумцеллионов, но и в целом в донатистской среде [Герье, 1910, 479–480].

Схожие рассуждения мы можем найти и в уже упоминавшейся работе У. Френд. Так, он отмечает, что самая активная фаза христианизации Северной Африки приходится на III в., что во многом совпадает со временем, когда сельское население становится более социально значимым, нежели городское [Frend, 1952, 94]. Ведь, несмотря на кажущуюся высокую степень урбанизации региона, города эти были скорее большими деревнями, населенными крестьянами [Казаков, 2014, 51]. Именно этот слой

стал основой североафриканского христианского сообщества. И это во многом повлияло на то, как христианство было здесь воспринято. Если для западноевропейских христиан ключевыми были идеи Бога как Любящего и Милосердного Отца и христианской свободы, то христиане Северной Африки делали акцент на Страшном Суде, на карающем гневе Бога, на спасительной силе страха [Frend, 1952, 97]. Не исключено, что для многих христианство стало скорее трансформацией прежней популярной религии, нежели чем-то абсолютно новым. Указывает Френд и на значительную связь североафриканских христианских литургических традиций с культом Сатурна [Frend, 1952, 98–101]. И хотя это было в целом типичным решением для Ранней Церкви, в данном случае связь могла оказаться не только чисто знаковой, но для многих и смысловой, и совместно эти две связи породили особенно сильный культ мучеников [Урабнович, 2015, 15]. Следует отметить также, что некоторые предполагают, что после арабского завоевания Северной Африки многие донатисты добровольно приняли ислам, подобно хорватам после захвата их территорий Оттоманской империей [Murvar, 1975, 236]. Что нельзя назвать совершенно неправдоподобным, учитывая ярко выраженную воинственность некоторых исламских течений, а также отмечаемое исследователями влияние донатистских идей на особенности североафриканской исламской традиции [Adamiak, 2015, 235].

С ярко выраженным почитанием мучеников связан еще один исторический факт, который, как нам кажется, также лег в основу разногласий. Собственно говоря, факт этот стал причиной неприязни одной из ключевых фигур, стоявших у основания донатистского движения, к будущему епископу Цецилиану, тогда архидиакону Карфагенского епископа Менсурия. Еще до начала диоклетиановых гонений у него произошел небольшой конфликт с некоей богатой вдовой Луциллой, которую свт. Опат Милевитский называет «женщиной властолюбивой» (*faeminam factiosam*) (*Optatus Milevitanis: De Schismate*, 1.16. PL 11. Col. 916B). Суть его заключалась в том, что Луцилла, прежде чем принять Святое Причастие, поцеловала кость то ли мученика, то ли того, кого она считала мучеником, следуя уже упомянутому нами североафриканскому культу мучеников, в связи с чем тогда архидиакон Цецилиан сделал ей замечание, и в результате она ушла полная смущения и гнева (*Optatus Milevitanis: De Scismate*, 1.16. PL 11. Col. 916B-917A). В дальнейшем эта женщина играла немаловажную роль в самых ранних событиях раскола, в частности именно один из ее слуг, Майорин, был выдвинут в качестве альтернативного епископа Карфагена вместо Цецилиана [Tilden, 2006, 57]. Да и в целом, в отличие от сщмч. Киприана, который, как уже говорилось, тоже был не сразу принят всеми, но в конце концов смог перетянуть на свою сторону абсолютное большинство, Цецилиан еще до гонений и до своего избрания смог настроить против себя многих, и Луцилла была лишь одной из них [Frend, 1952, 17], да и само его избрание было во многом результатом интриг представителей карфагенского клира [Болотов, 1994, 398].

Подводя некоторый итог, мы хотели бы сказать, что, с нашей точки зрения, ключевыми движущими факторами в конфликте между донатистами и кафоликами были отнюдь не этнические, социальные и политические причины, которые в разное время лишь отчасти накладывались на этот конфликт или даже были внешним следствием внутренних установок донатистского движения. Нам представляются значительно более важными две причины, которые можно обозначить как историческую и религиозную. При этом под исторической мы понимаем, прежде всего, стечение обстоятельств, приведших к обозначению и ожесточению донатистов, а впоследствии и кафоликов, что подогревало ненависть с обеих сторон. А под религиозной — сложившееся вследствие массовой христианизации Северной Африки двоеверие, имевшее внешний вид христианского благочестия, однако, по сути, сохранявшее внутри многие традиционные идеи, а также апокалиптическое восприятие происходящего.

При этом те, кто получал достаточное христианское просвещение, имели благоговение по отношению к обрядовым сторонам христианского исповедания, как, например, мать св. Августина св. Моника, справлявшая тризны на могилах мучеников

и соблюдавшая пост в субботу [Brown, 2013, 17], но не уходили в крайности, а те, кто его не получил, возводил эти стороны в крайние степени.

Именно поэтому, как нам кажется, св. Августин достиг относительного успеха в преодолении раскола. Во-первых, хотя в конце концов он и согласился на подавление конфликта посредством государственного аппарата, но все же допускал применение насилия лишь в виде арестов, штрафов, налогов и изгнаний [Мамонтов, 2016, 695–696]. Причем наиболее значимым инструментом святитель считал страх, порождаемый притеснениями, а не сами притеснения, и не видел смысла в них при отсутствии назидания, убедительной аполгии Истины: «Если бы их только запугивали и не учили, это бы выглядело как недопустимая тирания. Напротив, если бы их только учили, но не запугивали, старая закоренелая привычка помешала бы на пути к обретению спасения» (Augustinus: *Ep.* 93, 1.3. PL 33. Col. 322). Как раз в назидании, т. е. в христианском просвещении, с нашей точки зрения, состоит вторая составляющая успеха св. Августина, особенно если учесть отмечаемый исследователями факт, что до него в Северной Африке было поразительное изобилие донатистской литературы на фоне невероятной скудости кафолической [Murvar, 1975, 238].

Безусловно, и историческая, и религиозная причины требуют дальнейшего исследования, однако именно они представляются нам наиболее важными для понимания не только причин живучести донатизма, но и его влияния на христианскую традицию Северной Африки в целом.

Источники и литература

Источники

1. Разрядные списки (1906) — Разрядные списки студентов I–IV курсов С.-Петербургской духовной академии за 1904/5 учебный год // Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1904–1905 учебный год (в извлечении). СПб.: Типография М. Меркушева, 1906.

2. Augustinus: *Ep.* 93 — Augustinus. Epistola 93 // Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1841. T. 33. Col. 321–347.

3. Augustinus: *Con. lit. Pet. don.* — Augustinus. Contra litteras Petilianae donatistae libri tres // Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1865. T. 43. Col. 245–388.

4. Augustinus: *Enarratio in Psalmum LIV* — Augustinus. Enarratio in Psalmum LIV // Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1865. T. 36. Col. 628–646.

5. Monum. vet. ad hist. Donatist. — Monumenta vetera ad historiam Donatistarum pertinentia ab anno Christi CCCIII ad annum CCCL // Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1844. T. 8. Col. 673A–784A.

6. Optatus Milevitanus: *De Scismate* — Optatus Milevitanus. De Schismate Donatistarum adversus Parmenianum // Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1845. T. 11. Col. 883D–1104B.

7. Paulus Orosius: *De arbitrii libertate* — Paulus Orosius. Liber apologeticus, contra Pelagium, De arbitrii libertate // Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1846. T. 31. Col. 1173–1212.

Исследования

8. Болотов (1994) — Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви: в 4 т. / Под ред. проф. А. Бриллиантова. М.: Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994. Т. II.

9. Бриллиантов (1905) — *Бриллиантов А. И.* Рецензия на сочинение студента Александра Вакуловского: «Полемика бл. Августина против донатистов» // Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1904–1905 учебный год (в извлечении). СПб.: Типография М. Меркушева, 1905. С. 363–364.
10. Герье (1910) — *Герье В. И.* Блаженный Августин. М.: Т-во «Печатня С. П. Яковлева», 1910.
11. Иларион Троицкий (2004) — *Иларион (Троицкий), сщмч.* Очерки из истории догмата о Церкви // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: в 3 т. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2004. Т. I. С. 59–503.
12. Казаков (2014) — *Казаков М. М.* Особенности христианизации Северной Африки // *Христианское чтение.* 2014. № 2–3. С. 46–61.
13. Мамонтов (2016) — *Мамонтов А. Л.* Отношение Августина Блаженного к законам против донатистов (по материалам переписки) // *Индоевропейское языкознание и классическая филология.* СПб.: Институт лингвистических исследований РАН, 2016. Т. 2. С. 691–699.
14. Ткаченко (2007) — *Ткаченко А. А.* Донатизм // *Православная энциклопедия.* М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. Т. XV. С. 654–657.
15. Урбанович (2015) — *Урбанович Г., прот.* Особенности становления североафриканской раннехристианской архитектуры (IV–V вв.) в связи с традицией поминания и почитания мучеников // *Вестник ПСТГУ. Серия V: Вопросы истории и теории христианского искусства.* 2015. № 3 (19). С. 7–26.
16. Флоровский (2009) — *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
17. Adamiak (2015) — *Adamiak S.* When Did Donatist Christianity End? // *The Uniquely African Controversy: Studies on Donatist Christianity.* Leuven: Peeters, 2015. P. 211–236.
18. Beaver (1935) — *Beaver R. P.* The Donatist Circumcellions // *Church History.* 1935. Vol. 4. No. 2. P. 123–133.
19. Birley (1987) — *Birley A. R.* Some Notes on the Donatist Schism // *Libyan Studies.* 1987. No. 18. P. 29–41.
20. Brown (1961) — *Brown P.* Religious Dissent in the Later Roman Empire: the case of North Africa // *History.* 1961. Vol. 46. No. 157. P. 83–101. DOI: 10.1111/j.1468-229X.1961.tb02436.x.
21. Brown (1965) — *Brown P.* Review on Donatisten und Katholiken: Soziale, Wirtschaftliche und Politische Aspekten Einer Nordafrikanischen Kirchenspaltung by E. Tengström // *Journal of Roman Studies.* 1965. Vol. 55. P. 281–283. DOI: 10.2307/297465
22. Brown (2013) — *Brown P.* Augustine of Hippo. A Biography / A New Edition with an Epilogue. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2013.
23. Chadwick (2009) — *Chadwick H.* Augustine of Hippo. A Life. New York: Oxford University Press, 2009.
24. Döllinger (1861) — *Döllinger J. J.* Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. München, 1861.
25. Frend (1952) — *Frend W. H. C.* The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa. Oxford: Clarendon, 1952.
26. Grant (1987) — *Grant R. M.* Review on The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa by W. H. C. Frend // *The Journal of Religion.* 1987. Vol. 67. No. 4. P. 608.
27. Hoover (2014) — *Hoover J. A.* The Donatist Church in an Apocalyptic Age: Thesis for the degree of Doctor of Philosophy. Texas: Baylor University, 2014.
28. Jones (1959) — *Jones A.* Were ancient heresies national or social movements in disguise? // *The Journal of Theological Studies.* 1959. Vol. 10. No. 2. P. 280–298. DOI: 10.1093/jts/X.2.280.
29. Murvar (1975) — *Murvar V.* Toward a Sociological Theory of Religious Movements // *Journal for the Scientific Study of Religion.* 1975. Vol. 14. No. 3. P. 229. DOI: 10.2307/1384907.
30. Teall (1966) — *Teall J. L.* Review on Donatisten und Katholiken: Soziale, Wirtschaftliche und Politische Aspekten Einer Nordafrikanischen Kirchenspaltung by E. Tengström // *The American Historical Review.* 1966. Vol. 71. No. 2. P. 527–528. DOI: 10.1086/ahr/71.2.527.

31. Tengström (1964) – *Tengström E.* Donatisten und Katholiken: Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung. Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1964.
32. Thümmel (1893) – *Thümmel W.* Zur Beurtheilung des Donatismus. Halle, 1893.
33. Tilden (2006) – *Tilden P.* Religious Intolerance in the Later Roman Empire: The evidence of the Theodosian Code : Thesis for the degree of Doctor of Philosophy in Classics. University of Exeter, 2006.
34. Tilley (2011) – *Tilley M. A.* Redefining Donatism: Moving Forward // *Augustinian Studies*. 2011. Vol. 42. No. 1. P. 21–32. DOI: 10.5840/augstudies20114212.
35. Walls (1974) – *Walls A. F.* Review on The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa by W. H. C. Frend // *Journal of Religion in Africa*. 1974. Vol. 6. No. 2. P. 156. DOI: 10.2307/1594895.

Протоиерей Олег Корытко

Трудности перевода: коранический термин *al-ṣamad*, его интерпретация и история православно-мусульманских отношений

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_243

Аннотация: Настоящая статья посвящена истокам формирования бытующих в христианской среде ложных представлений об исламском учении об Аллахе как о «всекованном боге». На основании современных научных исследований в области арабистики и при использовании значительного массива историко-филологических данных показана история возникновения греческого термина ὀλόσφυρος, ставшего переводом коранического понятия *al-ṣamad* и послужившего, в свою очередь, источником появления соответствующей переводной кальки «всекованный» в славянских богослужебных текстах, в частности в «Требнике» Петра (Могилы). Делается разбор традиционных исламских толкований 2 аята 112 суры «Аль-Ихляс», демонстрирующий специфику мусульманского понимания этого важного коранического термина. Также дается обзор толкований понятия греческими переводчиками Корана и его понимания византийскими богословами, в том числе св. Иоанном Дамаскиным, Феодором Абу Куррой, Никитой Византийским, Варфоломеем Эдесским. С опорой на рассказ Никиты Хониата подробно описываются события 1180 г., связанные с попытками византийского императора Мануила I Комнина изъять термин ὀλόσφυρος из полемического контекста, раскрывается роль поместного Константинопольского Собора, санкционировавшего использование термина в антиисламской полемике. Решения этого Собора до сего дня остаются важным аргументом для православных «ревнителей благочестия и чистоты веры» в диалоге с мусульманами. Отдельно рассматривается проблема появления в славянских литургических книгах термина «всекованный», а также вопрос изменения отношения к нему, наметившийся к рубежу XIX–XX вв. В заключении предлагаются практические шаги для изменения отношения в православной среде к самому термину и к возможности его использования в диалоге с представителями ислама.

Ключевые слова: византийские авторы об исламе, Константинопольский Собор 1180 года, греческие переводы Корана, «всекованный бог», ὀλόσφυρος, *al-ṣamad*, славянские литургические тексты, православно-мусульманские отношения.

Об авторе: **Протоиерей Олег Витальевич Корытко**

Кандидат богословия, доцент кафедры богословия Московской духовной академии, доцент кафедры церковной истории Сретенской духовной академии.

E-mail: priest@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

Ссылка на статью: Корытко О., прот. Трудности перевода: коранический термин *al-ṣamad*, его интерпретация и история православно-мусульманских отношений // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 243–261.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Archpriest Oleg Korytko

Difficulties of Translation: the Quranic Term al-Ṣamad, its Interpretation and the History of Orthodox-Muslim Relations

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_243

Abstract: This article is devoted to the origins of the formation of the false ideas that exist in the Christian environment about the Islamic doctrine of Allah as the “all-forged god.” Based on modern research in the field of Arabic studies and using a significant array of historical and philological data, the history of the emergence of the Greek term ὀλόσφυρος is shown, which became a translation of the Koranic concept of al-ṣamad and served, in turn, as the source of the appearance of the corresponding translated calque “forged” in Slavic liturgical texts, in particular in the Trebnik of Peter (Mogila). An analysis of traditional Islamic interpretations of 2 ayah 112 of the surah “Al-Ikhlās” is made, demonstrating the specifics of the Muslim understanding of this important Quranic term. It also provides an overview of the interpretation of the concept by the Greek translators of the Qur’an and its understanding by Byzantine theologians, including St. John Damascus, Theodore Abu Kurra, Nicetas of Byzantium, and Bartholomew of Edessa. Based on the story of Nikita Choniates, the events of 1180 are described in detail, connected with the attempts of the Byzantine emperor Manuel I Comnenus to remove the term ὀλόσφυρος from the polemical context, the role of the local Council of Constantinople, which sanctioned the use of the term in anti-Islamic polemics, is revealed. The decisions of this Council to this day remain an important argument for Orthodox “zealots of piety and purity of faith” in dialogue with Muslims. The problem of the appearance in the Slavic liturgical books of the term “forged” is considered separately, as well as the issue of changing the attitude towards it, which was outlined by the turn of the 19th–20th centuries. In conclusion, practical steps are proposed to change the attitude in the Orthodox environment towards the term itself and the possibility of its use in dialogue with representatives of Islam.

Keywords: Byzantine authors about Islam, the Council of Constantinople in 1180, Greek translations of the Qur’an, “the all-forged god”, ὀλόσφυρος, al-ṣamad, Slavic liturgical texts, Orthodox-Muslim relations.

About the author: **Archpriest Oleg Vital’evich Korytko**

Candidate of Theology, Assistant Professor of the Department of Theology of Moscow Theological Academy, Associate Professor of the Department of Church History of the Sretensky Theological Academy.

E-mail: priest@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

Article link: Korytko O., archpriest. Difficulties of Translation: the Quranic Term al-Ṣamad, its Interpretation and the History of Orthodox-Muslim Relations. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 243–261.

«Одному ли Богу поклоняются православные христиане и правоверные мусульмане?» Этот вопрос о тождестве объектов религиозного почитания часто возникает у последователей обеих авраамических традиций. Споры на эту тему выплескиваются иногда в медиапространство, поднимая волну эмоциональных рассуждений о степени радикальности доктринальных отличий. Разница в вероучениях, безусловно, вполне очевидна. Цель этой статьи — не в их разборе. На примере истории толкования ключевого для ислама понятия мы постараемся дать своеобразный срез православно-мусульманских отношений, складывавшихся на протяжении нескольких столетий. Таким понятием является *al-ṣamad*, которое в славянских текстах чаще всего переводится как «всекованный». Оно оказалось настоящим камнем преткновения для христианских авторов разных эпох, писавших об исламе.

Некоторые православные полемисты нередко пишут о якобы состоявшейся церковной рецепции толкования данного термина. Ссылаясь именно на литургическую традицию, отраженную в ряде чинопоследований, они заявляют о том, что исламское учение содержит представление о некоем рукотворном божестве.

Так, в наиболее известном славянском гробнике, составленном митр. Петром (Могилей) в 1646 г., содержится особый чин принятия в православие иноверных из числа мусульман. Составной частью этого чина является «*Образ отрицания сарацинского, сиесть турецкаго зловернаго нечестия*», в котором архиерей, совершающий чин, предлагает обращаемому признать ложность прежних взглядов и публично от них отречься: в частности, отказаться от признания Мухаммада пророком, а Корана — боговдохновенным писанием, проклясть сподвижников Мухаммада, его жен и даже детей и т. д. И среди всего изложенного в этом весьма пространным чине имеется упоминание о «некоем боге всекованном».

Святитель вопрошает:

Отрицаеши ли ся всех льстивых и хульных учителей турецких и всех богохульных... басней Мехметовых и понем бывших всех, яже суть о богу некоем всекованном...

Отвещает:

Всех сих отрицаюся, и яко богомерзка суца, проклинаю я (цит. по: [Гробник Петра Могилы]).

В этой связи закономерно возникают два вопроса: о каком «всекованном боге» идет речь в чине? и как связано данное понятие с исламским вероучением?

Нельзя не отметить, что многие *ревнители не по разуму*, используя в качестве аргумента в том числе и ссылку на «всекованного бога», до сих пор популяризируют ложное представление о том, что мусульмане поклоняются некоему «мысленному идолу», а следовательно, они сродни язычникам. К сожалению, подобные взгляды встречаются и у некоторых наших православных миссионеров¹.

Несостоятельность такой точки зрения очевидна. Но чтобы развеять всякие сомнения, следует обратиться к современным научным данным и сделать обзор того, что известно сегодня об источниках происхождения данной формулировки из чинопоследования. При этом особое внимание необходимо уделить проблеме интерпретации исламского вероучения византийскими авторами. В настоящей статье мы постараемся показать, что интерпретация соответствующего коранического отрывка в христианских полемических текстах пошла по пути искажения и произвольного толкования мусульманского учения. В ней также будет приведено аутентичное исламское понимание коранического термина *al-ṣamad*.

¹ Подобные суждения содержатся, в частности, в статьях и книгах свящ. Г. Максимова, посвященных исламу, напр.: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Maksimov/pravoslavie-i-islam/2 (дата обращения: 26.04.2021). Показателен и миссионерско-просветительский блог свящ. А. Шляпина, который называет ислам языческой религией: http://ieralexel.ortox.ru/polemika_s_islamom/view/id/1113638 (дата обращения: 26.04.2021).

I. История появления перевода «всекованный»

Слово «всекованный» является переводом на славянский язык греческого слова ὀλόσφυρος², которое стоит в соответствующем чине присоединения³ мусульман к православию, бывшем в употреблении в Константинопольской Церкви. Хотя точную дату создания византийского чина назвать сложно⁴, можно утверждать, что, скорее всего, он возник не позднее сер. IX — нач. X в. на волне активной полемики с исламом. Одним из таких ярких авторов-полемистов был философ Никита Византийский, живший в IX в. и написавший ряд произведений, направленных против ислама. Одно из них — «Опровержение Корана»⁵ — могло оказать, по мнению некоторых исследователей [Versteegh, 1991], определенное влияние и на содержание чина оглашения мусульман, а также на суждения других авторов, вступавших впоследствии в богословские диспуты с последователями Мухаммада.

Чем же столь примечательно творение Никиты Византийского? Христианские полемические произведения, в которых критиковалось исламское учение, появлялись и ранее, практически с момента первых контактов мусульман с Византией. Ценность творения Никиты Византийского заключается в том, что в его работе мы впервые находим свидетельства существования в то время некоего греческого перевода священной книги мусульман. Этот перевод Корана Никита активно использует в своем труде. В «Опровержении» процитированы почти 200 стихов (аятов), при этом 18 глав (сур) приведены целиком.

Среди процитированных Никитой сур особое место занимает 112-я сура «Аль-Ихляс»⁶. Несмотря на свою краткость (состоит всего из четырех стихов), она имеет огромное догматическое значение для ислама. В ней сформулирован принцип единобожия как краеугольный камень, столп мусульманской веры. Сура эта настолько важна для ислама, что по своей значимости приравнивается к одной трети всего Корана⁷. Приведем ее в одном из распространенных вариантов перевода на русский язык.

- (1) Скажи: «Он — Аллах Единый,
- (2) Аллах Самодостаточный (*al-ṣamad*).
- (3) Он не родил и не был рожден,
- (4) и нет никого, равного Ему».

(Пер. Э. Р. Кулиева.)

Именно 2-й аят данной суры стал камнем преткновения для перевода на греческий. Всё дело было в загадочном арабском слове *al-ṣamad*, которое анонимный автор греческого перевода и передал как ὀλόσφυρος.

² От греч. слов ὀλος «цельный, целый, полный, весь» и σφύρα «молот».

³ Чин приведен в Patrologia Graeca, 140. P. 123–136. Формулировка с ὀλόσφυρος — на с. 133.

⁴ Подр. о чине и времени его создания см.: [Khoury, 1969, 188–194; Sahas, 1991, 57–69]. Франц Кюмон датировал чин концом VII — нач. VIII в., но это представляется крайне маловероятным [Cumont, 1911, 143–150].

⁵ Полное название труда: «Опровержение поддельной книги Мухаммеда Арабского» (Ἀνατροπή της παρά του Ἀραβος Μωαμέτ πλαστογραφηθείσης Βίβλου). Оригинальный текст см.: Patrologia Graeca, 105. P. 670–842.

⁶ На русский язык обычно переводится как «Очищение (веры)» или «Искренность».

⁷ Об исключительной важности суры свидетельствует, в частности, следующий хадис: «Пророк Мухаммад (да благословит его Всевышний и приветствует) однажды спросил у сподвижников: „Сможете ли вы прочитать треть Корана за ночь?“ Это показалось им тяжелым. Они ответили: „О посланник Божий, кто из нас в состоянии прочитать столько за ночь?! [Это очень сложно]“. Тогда посланник Божий сказал: „Сура «аль-Ихляс» — треть Корана“ (аль-Бухари, М. Сахих аль-Бухари [Свод хадисов имама аль-Бухари]: в 5 т. Бейрут: аль-Мактаба аль-‘асрийя, 1997. Т. 3. С. 1616. Хадис № 5015).

Но, прежде чем перейти к коллизиям греческого перевода, обратимся сначала к мусульманской экзегезе *al-ṣamad*, поскольку очевидно, что корректная интерпретация того или иного понятия в религиозной традиции возможна лишь в рамках самой традиции.

II. Мусульманское понимание *al-ṣamad* (112:2)

Наименование *al-ṣamad* является одним из 99 «прекрасных имен»⁸ Аллаха, в связи с чем оно представляет для мусульман особую значимость. Как же сами мусульмане понимают *al-ṣamad*?

Если мы сравним русские переводы смыслов, начиная с первого перевода, выполненного с арабского оригинала генералом Д. Н. Богуславским, и заканчивая последним по времени коллективным трудом экспертов, привлеченных Духовным управлением мусульман Республики Татарстан, то обнаружим, что разброс значений, которые используют переводчики для передачи *al-ṣamad*, достаточно большой. На месте *al-ṣamad* мы встречаем и «вечный», и «крепкий», и «ни в чем не нуждающийся», и «самодостаточный».

Пер. Д. Н. Богуславского (1871)

Пер. Г. С. Саблукова (1878)

Пер. И. Ю. Крачковского (1920-е)

Пер. В. Пороховой (1991)

Бог **вечный**.

Крепкий Бог.

Аллах, **вечный**.

Извечен Аллах один,
Ему **чужды любые нужды**,
Мы же нуждаемся лишь в Нем.

Пер. М.-Н. О. Османова (1995; перераб. изд. 2011)

Пер. Э. Р. Кулиева (2002)

Пер. ДУМ Республики Татарстан (2019)

Аллах **ни в чем не нуждающийся**.

Аллах **Самодостаточный**.

Аллах **Самодостаточен**.

Разнообразие переводов объясняется тем, что слово *al-ṣamad* встречается в тексте Корана только в этом аяте, а потому его толкование вне других контекстов представляется довольно затруднительным. Впрочем, это обычная ситуация для *ḥarāḥ legomena*⁹. В библейских текстах, как мы помним, их тоже немало. Взять хотя бы слово *ἑλοῦστος* из молитвы Господней, переведенное на славянский язык как «насущенный», но оставляющее вместе с тем немало возможностей для самых различных интерпретаций.

В мусульманских толкованиях Корана (*тафсирах*) встречаются разные подходы к объяснению *al-ṣamad*. В целом можно разделить все комментарии на три основные группы:

А. толкование «цельный, без полостей»;

В. расширительное толкование («вечный», «единный», «крепкий»);

С. толкования с опорой на этимологию слова.

Но, безусловно, все комментаторы исходят из того, что слово необходимо трактовать в общем контексте 112-й суры. Обратимся к наиболее значимым тафсирам: аль-Табари (IX в.), аз-Замахшари (XII в.), ибн Касира (XIV в.) и аль-Джалалайн (XV в.).

А. «Цельный, без полостей»

Одним из известных тафсиров является труд аль-Табари, который и по сей день считается ценнейшим источником по толкованию Корана, основанным на предании [Кулиев, 2010, 296]. Аль-Табари составил свой тафсир на рубеже IX–X в., собрав

⁸ «Прекрасные имена» Аллаха — это 99 имен-атрибутов Аллаха, взятых из Корана и Сунны, знание и произнесение которых считается похвальным у мусульман.

⁹ Гапакс (*ḥarāḥ legomenon*, мн. ч. *legomena* — «только раз названное») — филологический термин, обозначающий слово, встретившееся в определенном корпусе текстов лишь один раз.

и обобщив толкования ранних мусульманских богословов и используя при этом известные ему примеры словоупотреблений из доисламской поэзии.

Табари приводит толкования, восходящие к авторитетным источникам, о том, что *al-ṣamad* означает «нечто цельное, не имеющее внутри полости» [Фролов, 2014, 378–379]. Такие толкования были сообщены, в частности, от ближайших сподвижников Мухаммада — ибн ‘Аббаса и Икримы ибн Абу Джахль, а также от ранних исламских богословов Хасана аль-Басри и Муджахиды ибн Джабра.

Примечательно, что Табари использует *al-ṣamad* также в толковании к 30-му аяту 2-й суры¹⁰, в котором рассказывается о появлении человека. Объясняя соответствующее место, Табари приводит следующую историю, услышанную от ибн Масуда, ближайшего ученика мусульманского пророка. Когда мятежный джинн Иблис¹¹, обеспокоенный сотворением человека, испытывает его в буквальном смысле на прочность: сначала он ударяет Адама — получается звук, как при соприкосновении с глиняным горшком, а затем проходит сквозь всего человека. Завершив эти странные действия, Иблис успокаивает ангелов: «Не бойтесь его. Ваш Господь цельный (*ṣamad*), а этот — полый (*ajwaf*). Воистину, если мне дадут власть над ним, я совершенно его уничтожу» [The Commentary of the Qur’ān by al-Ṭabarī, 1987, 215].

Общая идея комментаторов, строящих толкования на противопоставлении *цельный* ⇔ *полый*, заключается в том, что у Творца отсутствуют какие-либо изъяны, ведь Ему, в отличие от человека, у которого есть соответствующие внутренние органы, не требуется ни пища, ни вода, ни воздух. Именно эти смыслы отражают переводы «самодостаточный», «ни в чем не нуждающийся» и отчасти — «крепкий». Развивая эту мысль, толкователи пишут, что Создатель — единственный, Кто ни в чем не нуждается, тогда как все нуждаются в Нем¹².

Но, смущаясь слишком яркой «вещественной» образностью по отношению к Всевышнему, комментаторы впоследствии предпочитали больше рассуждать об общем значении единства и вечности Бога, которое должна была передать эта метафора отсутствия полостей. Как показала история, опасения мусульманских теологов были не без оснований. Именно это толкование было взято на вооружение византийскими авторами, которые в полемических целях исказили его до неузнаваемости. Об этом подробнее мы расскажем чуть ниже.

В. Расширительное толкование

Некоторые комментаторы объясняют значение *al-ṣamad* через общую идею, которую несет 112-я сура: манифестацию абсолютной единственности Аллаха, которая раскрывается в следующих за 2-м аятом стихах Корана: «Он не родил и не был рожден, и нет никого, равного Ему» (пер. Э. Р. Кулиева).

По сути, это дальнейшее развитие идеи об исключительности и самодостаточности Творца, существующего вне времени и пространства¹³.

¹⁰ «Вспомни, как сказал ангелам твой Господь: „Поставлю Я на земле наместника“. Спросили они: „Неужели поставишь Ты на земле того, кто будет грешить и проливать кровь, тогда как мы прославляем Тебя хвалой и святим Тебя?“ Ответил Всевышний: „Воистину ведаю Я о том, что не ведомо вам“» (Коран 2:30; пер. М.-Н. О. Османова (2011)).

¹¹ Иблис — личное имя сатаны в исламе. Образовано, вероятно, от греч. διάβολος.

¹² См., напр., мнение аз-Змахшари: «Он [Всевышний] — Господин, к которому все устремляются в своих нуждах и проблемах. <...> К Нему устремляются все творения, они нуждаются в Нем, а Он ни в ком не нуждается» [Фролов, 2014, 382]. То же суждение находим у ибн Касира, который приводит мнения различных авторитетных богословов, таких как ат-Табарани и аль-Байхаки, а также в тафсире аль-Джалалайн.

В одном из самых ранних трудов по исламской догматике «Аль-Фикх аль-Акбар», автором которого, как считается, является выдающийся исламский богослов VIII в. имам Абу Ханифа, говорится о том, что *al-ṣamad* следует понимать как единство Аллаха в Своей сущности, Его самостоятельность и самодостаточность.

¹³ Подобные толкования приводит аль-Табари, ссылаясь на Руфай’ ибн Михран Абу аль-‘Алия и Мухаммада ибн Кааб аль-Курази [Фролов, 2014, 379–380].

С. Толкования с опорой на этимологию слова

Наиболее интересными являются толкования, в основе которых лежат попытки проследить этимологию *ṣamad*. Необходимо отметить, что в трудах ряда христианских авторов высказывалось довольно смелое предположение о том, что греческий перевод *ὀλόσφυρος* отражает еще доисламское понимание *ṣamad*, а следовательно, несет в себе отпечаток языческих представлений древних арабов¹⁴.

Конечно, язык не свободен от исторических наслоений, но он все же развивается и меняется, как и любой другой живой организм. Со временем одни слова «отмирают», а старые — обрстают новыми смыслами. Все это — предмет кропотливых исследований филологов и историков. Обратимся к некоторым из них и посмотрим, имеет ли греческое *ὀλόσφυρος* отношение к исконному значению *ṣamad*. Но прежде разберемся, что же сами мусульманские толкователи думают о происхождении слова.

Комментаторы аль-Табари и ибн Касир приводят несколько авторитетных мнений, принадлежащих, в частности, известному ученому-филологу VIII в., основоположнику куфийской грамматической школы Абу Джа'фару аль-Руаси, ближайшим сподвижникам основателя ислама — ибн Мас'уду и ибн 'Аббасу, а также ученым из следующего за ними поколения мусульман Зейду ибн Асламу и Абу Ва'или. Все они видят смысловую связь *ṣamad* с существительным *ṣayyid* «господин, вождь», а также с глаголом *yusṣadu* «стекаться, устремляться (к)». Махмуд аз-Замахшари, чей комментарий к Корану «Аль-Кашшаф» по праву считается одним из замечательных образцов научной критики коранического текста [Звегинцев, 2007, 65], также разделяет это мнение.

Таким образом, *al-ṣamad* обозначает «Того, к Кому устремляются все твари со своими нуждами, проблемами и просьбами», «Господина совершенного в Своем господстве, Благородного, совершенного в Своем благородстве, Великого, совершенного в Своем величии», «Господина, достигшего предела господства» [Фролов, 2014, 380–382]. Именно в таком значении, утверждает Табари, данное слово зафиксировано в поэзии. А если это так, заключает он, «то эта версия занимает первое место среди других, так как слова истолковываются согласно их употреблению в языке, на котором ниспослан Коран» [Фролов, 2014, 381]. Ниже мы еще вернемся к этому ценному замечанию Табари.

Большой интерес в связи с разбором тафсиров представляет статья профессора арабских и исламских исследований Тель-Авивского университета д-ра Ури Рубина, касающаяся вопроса происхождения *al-ṣamad* [Rubin, 1984]¹⁵. Ури Рубин сетует, что западные ученые, занимающиеся проблемами понимания коранического текста, часто игнорируют мусульманский тафсир, считая множественность толкований, которые предлагают исламские комментаторы, свидетельством более позднего происхождения этих объяснений, а потому — не заслуживающими доверия. И в этом смысле, как отмечает профессор Рубин, 112-я сура — пожалуй, самый яркий и типичный пример такого отношения.

Остановимся подробнее на важнейших идеях, изложенных в данной статье, а также на интересных филологических наблюдениях автора, которые, без сомнения, дополняют картину этимологических толкований, изложенных выше.

Проанализировав арабские источники, относящиеся в том числе и к доисламскому периоду, Ури Рубин приходит к заключению, что *al-ṣamad*, будучи одним

¹⁴ Эта идея, прозвучавшая в свое время из уст уважаемого протопресв. Иоанна Мейендорфа (см.: [Мейендорф, 2007, 119–154]), была весьма неоднозначно воспринята научным сообществом. Впрочем, сам автор все же высказался осторожно: «С другой стороны, можно задаться вопросом, не проистекают ли в некоторых случаях из каких-нибудь известных византийцам форм народной арабской религии — разумеется, отличных от правоверного ислама — такие византийские истолкования исламского учения, как мнимая вера в шарообразную форму Бога...» [Мейендорф, 2007, 135].

¹⁵ В книге *Rubin U. The eye of the beholder: the life of Muḥammad as viewed by the early Muslims: a textual analysis*. Princeton, 1995, изданной в серии «Studies in late antiquity and early Islam», вопросы происхождения *al-ṣamad* — вопреки утверждению свящ. Г. Максимова (Максимов Г., свящ. Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии) / Под ред. Ю. В. Максимова. М.: ПСТГУ, 2012. С. 37) — не разбираются.

из атрибутов Бога, употребляется в Коране в своем точном доисламском значении. Разнообразие же интерпретаций, встречающихся у более поздних толкователей Корана, по мнению У. Рубина, лишь отражает системные попытки мусульманских богословов переосмыслить данное понятие в рамках исламского учения.

В первую очередь профессор Рубин обращает внимание читателя на глагол *ṣamada*, от которого, очевидно, по модели fa'al образована форма страдательного причастия *ṣamad*. Среди основных значений глагола: «идти, направляться куда-либо»; «стремиться достичь чего-либо»; «прикрепиться, прилепиться к кому/чему-либо, твердо держаться кого/чего-либо»¹⁶.

Глагол *ṣamada* встречался в основном в батальных сценах: например, для описания того, что воин проявляет особое рвение при исполнении своего долга и бросается, устремляется на врага. Кроме того, тот же глагол используется в религиозном контексте, в значении молитвенного обращения и поклонения, и — шире — в контексте обращения за помощью и поддержкой к вождю, господину (*ṣayyid*) племени. Поскольку *ṣayyid* обладал непререкаемым авторитетом и высшей властью в арабском обществе, к нему шли на поклон в сложных случаях, его защиты и покровительства искали соплеменники. И в этом смысле к господину применяли эпитет *ṣamad*: «тот, к которому обращаются, которого почитают, к кому устремляются». Именно этот оттенок значения приводит, как мы помним, в своем тафсире аль-Табари: «Тот, кому поклоняются, кто единственный достоин поклонения, — он *ṣamad*» [Фролов, 2014, 378].

В доисламскую эпоху Аллах почитался арабами как Творец мира, «хозяин Каабы», главный среди богов¹⁷, он являлся главой пантеона. Если мелкие боги помогали просителям в мелких нуждах, то к Аллаху люди обращались, если возникали сложные вопросы. Именно он был тем самым *ṣayyid*, обладавшим титулом *ṣamad*.

«По всей видимости, *al-ṣamad* был действительно наиболее подходящим эпитетом для верховного бога, — отмечает У. Рубин, — поскольку глагол *ṣamada* означает не только благоговейное обращение к некоему объекту, но также его возвышение, поднятие, превознесение» [Rubin, 1984, 203]¹⁸.

Один из толкователей Корана 2-й пол. XII — нач. XIII в. Фахруддин ар-Рази в своем тафсире обращает внимание на весьма интересную деталь: *al-ṣamad* неслучайно имеет при себе определенный артикль *al*. Это становится особенно заметно на контрасте с предыдущим аятом, в котором слово «один, единый» (*aḥad*) стоит в неопределенной форме. Ар-Рази объясняет эту стилистическую разницу тем, что арабы уже знали, что Аллах был *ṣamad*, то есть тем Высшим Богом, к Которому обращались в крайних нуждах, но они еще не подозревали, что Он также был и Единственным¹⁹.

Таково было доисламское понимание *al-ṣamad*. И, как верно отметил уже цитированный нами ранее Табари, проявивший в этом вопросе гениальную филологическую интуицию, именно это употребление слова было актуальным во времена Мухаммада.

Но очевидно, и это ощущалось уже первыми учениками и ближайшими сподвижниками основателя ислама, что такое объяснение вызывало очень стойкие политеистические ассоциации, которые исламские богословы и стремились преодолеть в своих трудах. Мы уже говорили о том, какое важное догматическое значение имеет

¹⁶ Глагол того же корня (*ṣ.m.d*) со значением «прилепляться, присоединяться» встречается в ряде библейских мест. См., напр.: «И прилепился (*yūṣ-ṣā-med*) Израиль к Ваал-Фегору. И воспламенился гнев Господень на Израиля. <...> И сказал Моисей судьям Израилевым: убейте каждый людей своих, прилепившихся (*han-niṣ-mā-dīm*) к Ваал-Фегору» (Числ 25:3, 5). «Они прилепились (*yūṣ-ṣā-m-dū*) к Ваалфегору и ели жертвы бездушным» (Пс 105:28). В этимологическом словаре Эрнеста Кляйна находим свидетельства общесемитского употребления данного корня [Klein, 1987].

¹⁷ Очевидные параллели, указывающие на схожую логику, встречаются, в частности, в ветхозаветных текстах, там, где необходимо указать на высший статус объекта культа. Ср.: «Ибо Господь есть Бог великий и Царь великий над всеми богами» (Пс 94:3); «Ибо велик Господь и достохвален, страшен Он паче всех богов» (Пс 95:4).

¹⁸ Об этом и других значениях см.: [Lane, 1968, 1726–1727].

¹⁹ Объяснение Ар-Рази приведено в пересказе проф. У. Рубина.

данная сура для ислама. Ее центральной идеей является утверждение абсолютной единственности Аллаха, тогда как доисламское понимание *al-ṣamad*, пусть и косвенно, но все же предполагало наличие иных божеств более низкого статуса. Перед мусульманскими комментаторами Корана встала непростая задача: приспособить *al-ṣamad* к исламской картине мира, наполнить его новыми смыслами, убрать разрыв между доисламским пониманием слова и идеей радикального единобожия.

Поиск новых объяснений начинается уже с первых десятилетий возникновения ислама. Комментаторы попытались использовать для этого возможности самого языка. Поскольку некоторые слова того же корня *ṣmd* были связаны со значением «скала»²⁰, появляется толкование *al-ṣamad* как «крепкий, прочный». Та же идея крепости, только уже с нравственным измерением, содержится в однокоренном слове *ṣamid* «крепкий, стойкий, неизменный».

Толкователи поясняют: Аллах монолитен, а «крепость» Его связана с тем, что «в Нем нет полостей, внутренних», как в животе человека, а потому «Он не ест пищу и не пьет напитки», «из Него ничто не выходит», «Он никогда не умрет и пребудет после Своих творений», а значит — «Он вечен и никогда не исчезнет»²¹.

Нетрудно заметить, что многие объяснения, часто ходящие по кругу, грешат грубой материалистичностью, столь резко контрастирующей с тем отношением к Богу, Которого исповедуют мусульмане. Это не могли не чувствовать исламские комментаторы, которые пытались найти более удачные и приемлемые формулировки, стремясь передать общий смысл 112-й суры. Пожалуй, этот тот самый случай, когда лучшее — враг хорошего. Возможно, переосмысление понятия пошло по слишком тернистому пути.

В любом случае, к тому моменту, когда Коран переводился на греческий, эпитет *al-ṣamad* уже оброс немалым количеством толкований. Так что вопрос о том, что ὀλόσφυρος якобы отражает некие представления народной арабской религии, считается сам собой ввиду своей явной несостоятельности. Никакого отношения к исконному, доисламскому значению *ṣamad* греческий перевод ὀλόσφυρος не имеет.

III. Коллизии греческих переводов Корана

Обратимся к греческим переводам коранического текста. Вообще история греческих переводов 112-й суры, как мы сейчас увидим, была связана с сильными внешними, в том числе и политическими, влияниями, и данные переводы едва ли можно назвать плодом серьезных богословских усилий по осмыслению иной религиозной традиции.

Одним из первых христианских писателей, попытавшихся системно описать ислам и передать отдельные отрывки из Корана на греческом, является **прп. Иоанн Дамаскин** (2-я пол. VII в. — до 754 г.). Во второй части трилогии «Источник знания», которая носит название «О ста ересях вкратце», прп. Иоанн Дамаскин характеризует все известные ему на тот момент еретические учения. Последняя, 100-я глава труда посвящена исламу.

Для прп. Иоанна Дамаскина, жившего уже в эпоху арабского завоевания, ислам был не какой-то далекой реальностью. Дамаск — родной город святого — был завоеван Халидом ибн аль-Валидом в марте 635 г. и вошел в состав арабского халифата в августе следующего года. Переговоры с ибн аль-Валидом о мирной сдаче столицы Сирии вел дед св. Иоанна Дамаскина — Мансур ибн Сарджун, занимавший должность главы налогового ведомства в этой византийской провинции. Семья Мансура сохранила свое влияние и при новой власти. Когда пришло время, прп. Иоанн также унаследовал от отца должность распорядителя общественных имуществ, т. е. налогового инспектора²².

²⁰ Напр., *muṣammad* «твердый, крепкий как скала», *ṣamda / ṣumda* «скала, плотно залегающая в земле», *ṣatūd* «крепкая скала» (здесь и далее см.: [Lane, 1968]).

²¹ Обзор значений дан по: [Фролов, 2014, 379–382].

²² Возможно, в зону ответственности семьи Мансуров входил сбор налогов с христианской общины.

Проанализировав антиисламские сочинения прп. Иоанна Дамаскина, можно утверждать, что содержание проповеди Мухаммада он пересказывает, опираясь все же не на греческий перевод Корана, а на некий арабский текст [Versteegh, 1991, 58]. Правда, в его работе содержатся некоторые неточности и ошибки²³, касающиеся, в частности, описания доисламских верований или пересказа историй, образующих якобы отдельные суры, но на самом деле не представленных в Коране в цельном виде. Но действительно интересно то, что в трактате «О ересях» мы можем обнаружить строки, отсылающие нас к 112-й суре:

Магомет говорит, что единый Бог есть творец всего, что Он и не рожден, и родил никого [Иоанн Дамаскин, 2018, 138].

Несмотря на то, что сам прп. Иоанн не атрибутирует эти строки как прямую цитату из Корана, мы можем с большой долей уверенности утверждать, что он привел здесь перевод именно 112-й суры.

Разумеется, можно сомневаться в том, читал ли прп. Иоанн Дамаскин Коран целиком, насколько хорошо был знаком с содержанием мусульманского учения. Справедливости ради стоит сказать, что от него этого и не требовалось на занимаемом им посту в налоговой администрации халифата. Но по роду своих государственных обязанностей прп. Иоанн просто не мог не знать того, что на монетах²⁴ халифов Омейядской династии, которой служил он и его семья, была выгравирована одна из важнейших вероучительных формул ислама, которую он и воспроизводит в настоящем своем труде. Начиная с 77 г. по хиджре²⁵ (696 г. по Р. Х.) на арабских дирхемах появляются цитаты из 112-й, а также из 9-й сур Корана.



Дирхем эпохи династии Омейядов. Серебро, чеканка. Ок. 713–714 г. по Р. Х.

На аверсе (слева): «Нет бога кроме Аллаха, и нет соотарищей у Него».

По кругу (слева): «Во имя Аллаха отчеканен этот дирхем в Васите в 95 г. [по хиджре]».

На реверсе (справа): «Аллах Един, Аллах al-ṣamad, не родил и не родился,
и нет никого, равного Ему».

По кругу (справа): «Мухаммад — посланник Аллаха, Он послал Его с руководством и истинной религией, чтобы он разъяснял ее, даже если это ненавистно многобожникам»²⁶.

²³ Разбор ошибок можно прочитать, в частности, у прот. Иоанна Мейендорфа: [Мейендорф, 2007].

²⁴ В результате административно-финансовых реформ халифа ‘Абд аль-Малика ибн Марвана (685–705) на всей обширной территории Омейядского халифата начала действовать единая денежная и фискальная система (подр. см.: [Большаков, 1998, 274–282]). Сура 112-я размещалась на монетах вплоть до 750 г., когда Омейядская династия была свергнута Абассидами (см.: [Vacharach, 2006, 18]).

²⁵ Хиджра (с араб. букв. «переселение») — поворотное событие в истории ислама, связанное с переселением в 622 г. Мухаммада и его сторонников из Мекки в Медину, где они могли открыто проповедовать новую веру и почувствовали духовное единение. Момент Хиджры был объявлен началом мусульманского летоисчисления.

²⁶ Благодарю к. ф. н. В. В. Лебедева за помощь, оказанную в расшифровке надписей.

Будучи этническим сирийцем, прп. Иоанн Дамаскин мог не только вполне прилично владеть арабским языком, но и, руководствуясь языковой интуицией, осознавать этимологические связи и хорошо понимать то, что в лингвистике принято называть «внутренней формой слова»²⁷.

Потому неудивительно, что он попытался передать в цитируемом отрывке *al-šamad* как ποιητήν τῶν ὅλων «творец всего», стараясь донести главный смысл арабской лексемы, выражающей идею абсолютного источника власти, силы, господства.

Это наблюдение имеет особую ценность, поскольку на прп. Иоанна Дамаскина часто ссылаются в связи с критикой ислама. Некоторые исследователи, впрочем, полагают, что преподобный намеренно пропустил *al-šamad* (напр.: [Simelidis, 2011, 909]). Данное мнение представляется нам ошибочным. Ведь в указанном случае мы явно имеем дело с вариантом перевода, а не с сокращением²⁸. Прп. Иоанн Дамаскин привел в своем труде фразу, которая была ему хорошо известна, пусть даже он и не знал ее первоисточника.

В связи с обсуждением вариантов греческих переводов коранического *al-šamad* невозможно не упомянуть православного епископа города Харрана — **Феодора Абу Курру** (ок. 750 — ок. 830), который также вел активную полемику с мусульманами. Он стал первым христианским автором, писавшим богословские труды на арабском. До нас также дошли его работы на родном для него сирийском языке. Кроме того, сохранились сочинения Абу Курры, написанные на греческом. Правда, у некоторых исследователей имеются определенные сомнения, принадлежат ли они перу самого Феодора Абу Курры, или же являются переводом с арабского, выполненным учеником епископа — Иоанном диаконом²⁹.

Не вдаваясь в проблему авторства, укажем лишь на то, что в 20-й части³⁰ дошедших до нас полемических трудов Абу Курры содержатся такие слова:

Будучи одержим демоном, он <Мухаммад> говорил: «Бог послал меня пролить кровь утверждающих, что Божество по природе триипостасно и всех не утверждающих таким образом: „Бог един, Бог, сколоченный молотом, который не рождал и не рожден и не было у него никакого соучастника“» [Сочинения епископа Феодора Абукары, 1879, 183].

В греческом переводе 112-й суры, сделанном Абу Куррой или же его учеником, на месте арабского *al-šamad* стоит весьма необычное слово — σφυρόληκτος, что на русский можно перевести как «крепко сколоченный молоток»³¹. Примечательно, что в попытке аккуратно передать коранический термин переводчик избрал *haraq legomenon*, который нигде больше в греческой литературе не встречается.

Профессор Университета Фессалоник К. Симелидис поясняет, что σφυρόληκτος, употребленный Абу Куррой, и ὀλόσφυρος, встречающийся в тексте «Опровержения» Никиты Византийского и Чине присоединения мусульман к Православной Церкви, несомненно, являются близкими синонимами, однако «два слова могут иметь

²⁷ Внутренняя форма слова — «ближайшее этимологическое значение слова», осознаваемое носителями языка, мотивированность значения слова образом или идеей, положенными в основу номинации. Термин введен отечественным языковедом А. А. Потебнёй в сер. XIX в.

²⁸ Ряд исследователей указывают, что этим переводом прп. Иоанну Дамаскину удалось передать главный смысл *šamad* [Hanson, 2000, 63; Versteegh, 1991, 62].

²⁹ Подробнее о личности Феодора Абу Курры и его наследии см., напр.: [Lamoreaux, 2001; John of Damascus and Theodore Abū Qurrah, 1995; Griffith, 2008; Theodore Abū Qurrah, 2006]. На русском языке с сочинениями Абу Курры, а также с трудами других византийских авторов, посвященными полемике с исламом, можно познакомиться в хрестоматии, подготовленной Православным Свято-Тихоновским гуманитарным университетом: [Византийские сочинения об исламе, 2012]. Переводы всех изданных арабских сочинений Абу Курры представлены в издании: [Арабские сочинения Феодора Абу Курры, 2020].

³⁰ По классификации, представленной в патрологии Миня: *Patrologia Graeca*. Т. 97. Р. 1545.

³¹ Буквально: σφύρα «молот» + ληκτός «крепко сплоченный, сколоченный».

немного разные коннотации: ὀλόσφυρος, скорее, описывает состояние „твёрдости, крепости“, тогда как σφυρόληκτος выражает (по крайней мере, в большей степени, чем ὀλόσφυρος) сам процесс укрепления, затвердения» [Simelidis, 2011, 911]. Остаётся только догадываться, чувствовали ли сами переводчики столь тонкую разницу³².

Как было сказано выше, **анонимный греческий перевод Корана**, на который опирались Никита Византийский и составители чина, оказал огромное влияние на всю последующую византийскую традицию полемики с исламом. Поэтому несколько слов необходимо посвятить безымянному автору.

По единодушному мнению исследователей греческого текста Корана, перевод этот довольно буквален и выполнен с большой аккуратностью и точностью. Очевидно, что переводчик не только прекрасно знал греческий язык, но и был знаком с некоторой мусульманской экзегетической литературой. При этом существуют разные позиции в отношении того, носителем какого языка был переводчик. Соглашаясь в том, что автор перевода однозначно не был арабом, ученые полагают, что перевод мог быть выполнен либо мусульманином-неарабом с миссионерскими целями³³, либо сирийским христианином [Versteegh, 1991, 65], либо православным греком [Simelidis, 2011, 900].

Вместе с тем, как отмечает К. Верстер [Versteegh, 1991, 63], переводчик пользовался, по всей видимости, не совсем стандартным³⁴ текстом Корана: ряд ошибок указывает на отсутствие в тексте огласовок и диакритических знаков. Это замечание, хотя оно и не касается нашего конкретного случая с *al-ṣamad*, вместе с тем стоит иметь в виду, чтобы верно представлять себе общую ситуацию.

Никита Византийский, не владевший арабским языком и пользовавшийся греческим переводом Корана, допускает в своем «Опровержении» два переводных варианта *al-ṣamad*: ὀλόσφυρος и ὀλόσφαρος (буквально «всесферический»). Профессор К. Симелидис справедливо указывает, что путаницу этих переводов можно объяснить как попытку Никиты Византийского интерпретировать малопонятное ὀλόσφυρος, хотя Никита и не уверен до конца, что правильно его понимает, оговариваясь, что все-таки данное наименование Аллаха не связано с его сферической формой [Simelidis, 2011, 903]. Симелидис предполагает, что, возможно, Никиту кто-то консультировал по вопросу мусульманского понимания термина. Но поскольку целью византийского автора, исходя из названия работы, было высмеять ислам и представить его в невыгодном свете, он предпочитает акцентировать внимание на более нелепых толкованиях.

Более поздние византийские авторы, писавшие об исламе, как правило, обращались в первую очередь к трудам Никиты Византийского как к авторитетному источнику сведений о мусульманской вере и, соответственно, дублировали в своих работах

³² Существует альтернативное, еще более необычное написание, зафиксированное в некоторых рукописях, — στερόληκτος, перевести которое адекватно на русский язык представляется крайне трудной задачей. Значения первой части сложносоставного слова στερ- (от στήρος), связанное со скудостью, бесплодностью и невозможностью производить что-либо, и второй части ληκτός «крепко сплоченный, сколоченный», очень непрямо согласуются друг с другом. Возможно, в этом случае мы имеем дело с ошибкой переписчика. Подробнее об этом см.: [Simelidis, 2011, 911–912].

³³ Подобную вероятность не исключает датский исследователь Кристиан Хёгль [Høgel, 2010, 72–73].

³⁴ Стандартный текст Корана формировался постепенно. Еще при жизни Мухаммада распространение получили несколько его вариаций, которые были авторизованы самим основателем ислама. В соответствии с мусульманскими представлениями, Коран был ниспослан Мухаммаду в 7 харфах (способах чтения). В раннеисламскую эпоху бытовало несколько версий священного писания. Уже после смерти Мухаммада возникла потребность упорядочить текст, и за этот труд взялся Зейд ибн Сабит по поручению третьего халифа Усмана. Работа продолжалась с 651 по 656 г., после чего рукописи со стандартным текстом, снабженным диакритическими знаками, были разосланы по главным городам халифата. Но очевидно, что старые списки еще какое-то время оставались в употреблении.

ὀλόσφυρος или ὀλόσφαιρος, наделяя их дополнительными смыслами и толкованиями (разумеется, нелестными по отношению к исламу)³⁵.

Завершая обзор греческих переводов *al-samad*, нельзя не упомянуть и о труде **Варфоломея Эдесского** «Обличение агарянина» (*Patrologia Graeca*. Т. 104. Р. 1383–1448), в котором также встречается отсылка к обсуждаемому нами кораническому аяту:

И само имя, стоящее в начале твоего Корана, которое вы называете милостивым и милосердным, является тем, кого вы называете на своем языке Аллахом, Саметом, Тсаметом, что, видимо, означает «единый» (ὀλόσφυρος) и «цельный» (ὀλόβολος), имеющий силу и форму (цит. по: [Варфоломей Эдесский, 2012, 94]).

Нам крайне мало известно об авторе сочинения. Исследователи даже не могут согласиться о точном времени его жизни³⁶. Но из текста «Обличения» становится вполне ясно, что сам Варфоломей, несмотря на знание арабского, каким, как утверждается в его жизнеописании, он обладал, едва ли был знаком с текстом Корана, равно как и с собственно исламским учением, поскольку выдает за мусульманскую веру то, чего в ней определено не было. Автор соответствующей статьи в «Православной энциклопедии» П. И. Жаворонков метко называет выбранный Варфоломеем специфический метод описания ислама «народной духовностью» [Жаворонков, 2003, 718]. То, что описывает Варфоломей, можно определить скорее как смешение некоторых исламских представлений с местными политеистическими верованиями, что аналогично в принципе феномену «двоеверия» на славянской почве.

Но в рамках исследования истории ὀλόσφυρος интересно отметить, что Варфоломей Эдесский использует в качестве пояснения к этому переводу слово ὀλόβολος «цельный, монолитный». Автор сочинения, как и многие другие византийские писатели, был уверен в том, что образ Аллаха связан с неким материальным предметом, «имеющим силу и форму».

Редкое ὀλόσφυρος, а также его близкий и более употребительный синоним σφυρήλατος — «выкованный, обработанный молотом», которое также использовано в чине анафематствования (в его заключительных формулировках, см.: (*Patrologia Graeca*. Т. 140. Р. 133)), встречались в античной и ранневизантийской литературе, как правило, в контексте описания работ по металлу (обычно — золоту, реже — железу и др.)³⁷. Но данные слова употреблялись в языке и в переносном значении: основанием для метафоры служила крепость, прочность металла, с которой могли сравниваться, например, дружба, чувства или даже слова³⁸. Примечательно, что свт. Епифаний Кипрский (IV в.) прилагает данное определение и к человеку³⁹, чтобы показать, что он вовсе не является неделимым однородным существом. Этот пример употребления слова в его переносном значении помогает нам понять и логику

³⁵ Напр.: Евфимий Зигавин (ок. 1050 – ок. 1122) использует ὀλόσφυρος; императоры Иоанн VI Кантакузин (1347–1354) и Мануил II Палеолог (1391–1425) употребляют ὀλόσφαιρος.

³⁶ По разным оценкам, от 2-й пол. IX в. до XIII в.

³⁷ Так, в одном из сохранившихся фрагментов сочинения «Одиссей против измены Паламеда» греческого софиста и риторика Алкидаманта (IV в. до Р. Х.) ὀλόσφυρος появляется в контексте описания способа чеканки монет из массивного металла. В том же значении, только применительно к кольцам, слово встречается у профессионального прорицателя Артемидора Далдианского (III в. по Р. Х.) в его соннике «Онейрокритики». Философ-неоплатоник Гермий Александрийский (V в.) использует ὀλόσφυρος применительно к золотой статуе. Автор «Хронографии» Иоанн Малала (VI в.) употребляет ὀλόσφυρος, описывая отлитые из свинца бюсты бога войны Ареса. Подборка примеров употреблений взята из: [Simelidis, 2011, 897–898].

³⁸ Пиндар (VI–V в. до Р. Х.) пишет об «узах, кованных неизбежностью» (отрывок 207, пер. М. Л. Гаспарова): σφυρήλατος ἀνάγκης. Плутарх (I–II в. по Р. Х.) прилагает определение σφυρήλατος к дружбе («Моралии» 65с) и к чувствам («Моралии» 408е). Псевдо-Лукиан (II в.) в «Похвале Демосфену» пишет о словах, сила которых сравнима с молотом кузнеца. Подборка примеров употреблений взята из: [Simelidis, 2011, 898–900].

³⁹ Подр. см. в: [Simelidis, 2011, 898–899].

его использования для перевода *al-ṣamad*, одно из исламских толкований которого и было основано на идее бесполоственности и внутренней однородности.

Невозможно не согласиться с К. Симелидисом, который справедливо указывает на то, что переводчик Корана на греческий язык сделал все возможное, чтобы как можно более аккуратно и точно передать значение арабского слова, по крайней мере, как его понимали современные ему мусульмане, в русле одной из традиций толкования *al-ṣamad*. Более того, становится вполне очевидным, что применительно к Богу, человеку или абстрактным понятиям слово ὀλόσφιρος и его синонимы употребляются в своем переносном значении. К сожалению, этот факт нередко ускользает от внимания исследователей, несмотря на то, что в Patristic Greek Lexicon стоит соответствующая помета [Patristic Greek Lexicon, 1961, 950].

IV. Казус Мануила I Комнина

Попытка критического осмысления и исправления чина анафематизмов была предпринята византийским императором Мануилом I Комниным (1143–1180) (см. подр.: [Успенский, 2002]). При всей неоднозначности своей внутренней и внешней политики император был не только ярким государственным деятелем и отважным воином, но и человеком весьма талантливым и образованным. По воспоминаниям современников, он был в своем роде авантюристом, обладал довольно крутым нравом и нестигаемой волей, но при этом умел вовремя продемонстрировать дипломатическую гибкость. Все эти качества в полной мере проявились в ситуации, произошедшей в 1180 г. незадолго до кончины императора и описанной византийским историком Никитой Хониатом.

Мануил I Комнин обратил внимание на то, что в чине оглашения мусульман содержится анафема «богу Мухаммада», о Котором говорится, что Он есть ὀλόσφιρος. Император посчитал, что данная анафема является хулой на Единого Бога и служит большим соблазном для мусульман, желающих принять христианскую веру. Призвав патриарха Константинопольского Феодосия и находившихся в то время в столице архиереев, Мануил объяснил им свое намерение внести изменения в чин оглашения и спросил их мнение. Но архиереи никак не желали согласиться с василевсом, ибо, как настаивали они, «подвергается анафеме не Бог вообще, Творец неба и земли, а измышленный безумными бреднями Магомета бог-олосфирос, который и не рожден, и не родил»⁴⁰. Любопытно добавление, какое делает Никита Хониат: «Да притом, говорили они, мы не совсем хорошо понимаем, что значит слово ὀλόσφιрос».

Но император, не удовлетворившись их ответами и объяснениями, составил красноречивое сочинение, которое должно было быть зачитано для членов сената и совета. Сочинение это, как свидетельствует Хониат, «имело такую силу убеждения, что едва могли оторвать свой слух от него не только люди, обращавшие внимание на его изящную внешность и приятную оболочку, но даже и те, которые вникали в смысл написанного». Но патриарх, вмешавшись, призвал не поддаваться уговорам императора и воспрепятствовал изменению чина.

Составив новый, более краткий вариант определения, Комнин снова вызвал в свой дворец архиереев для утверждения изменений. Но когда определение было зачитано, один из архиереев — архиепископ Фессалоникийский Евстафий, прославленный, кстати говоря, Элладской Церковью в лике святителей в 1988 г., «горя ревностью по благочестию», возмутился и категорически отказался подписывать текст, сказав, что не признает Господом «скотоподобного деторастлителя, учителя и наставника на все гнусные дела» и не потерпит, «чтобы прославлялся как истинный Бог какой-то олосфирос — вымысел жалкого ума».

После этого резкого выпада император сменил тактику и, проявив долготерпение, позволил патриарху и архиеп. Евстафию выговориться, после чего определение было прочитано вновь и одобрено архиереями как вполне благочестивое.

⁴⁰ Здесь и далее см.: [Никита Хониат: *История*].

На следующий день, собравшись подписать уже согласованный текст, архиереи начали снова возмущаться определением и требовать изменить формулировки, чем разгневали Мануила, обвинившего их в непостоянстве и нарушении своего обещания. «Наконец, — пишет Никита Хониат, — кое-как согласились изгладить в оглачительных чинах анафему Богу магометову и написать анафему Магомету и всему его учению, и всем его последователям. Постановив и утвердив это определение, они окончили свои многочисленные собрания и совещания».

Примечательно, в каких тонах Хониат описывает противостояние императора с архиереями. Историк явно не симпатизирует позиции Мануила Комнина, который, по его мнению, воспользовался благовидным предлогом, чтобы показать свою ученность. Как бы в подтверждение своих слов Никита Хониат вспоминает следом пророчество, сделанное некогда епископом, управлявшим Хонами (Колоссами), родным городом историка, о том, что якобы под конец жизни император Мануил впадет в безумие. И потому, «когда был поднят спор о только что упомянутом догмате, и царь начал безрасудно настаивать на том, чтобы был признан истинным Богом магометов бог-олосфирос, и нерожденный и не родивший, все начали говорить, что предсказание исполнилось, потому что это мнение, как совершенно противоположное истине, бесспорно есть настоящее и самое худшее безумие».

Этим завершается рассказ о споре Мануила I Комнина с архиереями, в результате которого чин оглашения был частично исправлен. Правда, решения Поместного Собора 1180 г. часто преподносятся ревнителями благочестия как не прошедшие рецепцию, поскольку были приняты под сильным давлением светской власти, а настоящая позиция Церкви проявилась в том, чтобы эти исправления не принять, отказывая мусульманам в том, что они поклоняются Единому и Истинному Творцу.

Впрочем, согласимся с точкой зрения Джона Толана, современного историка-медиевиста и исследователя межрелигиозных отношений на Ближнем Востоке: «Иерархам Византийской Церкви было крайне важно подчеркнуть религиозную „инаковость“ ислама, чтобы сохранить четкие границы между истиной и ложью: лучше причислить ислам к идолопоклонству, чем предположить, что и он почитает вечного Бога» [Tolan, 2002, 124].

V. Практика присоединения мусульман в Русской Православной Церкви

Описанная выше внутривосточная дискуссия, а равно и сама проблема истолкования коранического термина оказала непосредственное влияние на литургическую жизнь Церкви, в частности в вопросе формирования чинопоследований присоединения мусульман к православию.

Такие чины мы находим уже в первых появившихся с началом христианской миссии на Руси сборниках правил — «Кормчих книгах». Чин встречается также и в ряде Требников.

В списках⁴¹ наиболее древней из всех редакций Кормчих — Ефремовской, датируемой примерно XII в. и восходящей, по мнению ряда ученых⁴², к древнеболгарскому оригиналу IX в., чин присоединения содержит формулы проклинания «бога Моамедова», о котором говорится, что он бог сдравы (РНБ. Собрание Соловецкого монастыря. № 1056/1165. Л. 358 об.–359). Согласимся, что это несколько необычный

⁴¹ До нас дошли шесть списков кормчих Ефремовской редакции, созданных в период с XII по XVI в.: Ефремовский, Уваровский, Плигинский, Троицкий, Рогожский и Соловецкий. При написании настоящей статьи был использован Соловецкий список (XV в.). Список хранится в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге. «Соловецкий» текст издан также в: [Бенешевич, 1987].

⁴² Напр., С. П. Обнорский, Я. Н. Шапов. Подробнее о кормчих см.: [Срезневский, 1897; Шапов, 1978].

и неожиданный перевод греческих слов ὀλόσφυρος и σφυρήλατος, стоящих в византийском источнике. Поскольку в древнерусском языке мы не находим значений, которые бы могли удовлетворительно объяснить употребление съдравы⁴³ в этом контексте, можно предположить, что данное слово было буквально переписано с болгарского оригинала. Примечательно, что в болгарском языке и по сей день *здрав* среди прочего используется в значении «крепкий, прочный» [Бернштейн, 1986, 195–196]. Из этого сам собой напрашивается вывод: переводчик на славянский язык был, по всей видимости, знаком с правильной интерпретацией мусульманского понятия, стоящего за соответствующими греческими словами. Впрочем, это всего лишь смелое предположение, и данный вопрос еще ждет своего исследователя.

В других редакциях Кормчих и Требниках встречаем более привычные нам варианты: *вьсь скованъ*⁴⁴, *всекованъ*⁴⁵.

Но, как еще в XIX в. справедливо отмечал профессор Казанского университета А. П. Яблоков, «в древнем своем виде чин присоединения мухаммедан не мог у нас остаться неизменным. Как в своем оригинале, так и в переводах на славянский язык, он имел в огласительной части много погрешностей, и притом погрешностей самых грубых» [Яблоков, 1881, 20]. Замеченные недостатки постарался устранить в своем Требнике митрополит Киевский Петр (Могила), который привел «Чинопоследование соединяемых из иноверных к Православной Кафолической Восточной Церкви» к версии, принятой по настоянию императора Мануила I Комнина, в которой анафема провозглашалась, как мы помним, не самому «богу Мухаммеда», а учению Мухаммеда «о боге некоем всекованном».

Чинопоследование, составленное митр. Петром (Могилой), включалось в требники очень долгое время, вплоть до середины XIX в.

Однако к концу XIX столетия необходимость в корректировке текста чинопоследований стала уже вполне очевидной, поскольку многие формулировки чина оглашения явно не соответствовали реальному вероучению мусульман. В связи с этим была начата работа по внесению ряда исправлений. Тексты с изменениями мы находим в отдельно изданных чинопоследованиях, хотя в так называемом «Большом требнике» все еще помещался старый вариант.

Так, «Книга чинов присоединения к православию», изданная Санкт-Петербургской Синодальной типографией в 1895 г., уже не содержит слова «всекованный» в составе анафематизмов. Именно это последование приводит в своей «Настольной книге священнослужителя» и прот. С. Булгаков.

Революционные движения начала XX в. и последовавшая за ними череда трагических для нашего Отечества и Православной Церкви событий на долгие годы сделали затруднительным, а по временам и вовсе невозможным процесс исправления ошибок в богослужебных текстах, тем более в таком специфическом вопросе, как чин принятия мусульман.

Недостаток же богослужебной и всякой иной литературы привел к тому, что старые, дореволюционные издания не воспринимались критически, а зачастую и вовсе получали своеобразную «канонизацию» как тексты, опубликованные *во время оно*, при «благочестивейшем православном самодержце».

Ситуация несколько не изменилась и с прекращением гонений на Церковь. В конце прошлого столетия начались массовые репринтные переиздания в том числе и богослужебной литературы. Главная задача, стоявшая тогда перед Церковью в данном отношении, была предельно практической: дать в руки умножившемуся числу священнослужителей в тысячах вновь открытых храмов сборники чинопоследований, по которым они могли бы совершать Таинства и обряды. При этом критерий

⁴³ В соответствии со словарем древнерусского языка И. И. Срезневского съдравы имело следующие значения: «здоровый»; «невредимый»; «духовно здоровый, чистый»; «здравый, разумный» [Срезневский, 1912, 698].

⁴⁴ Напр., в Кормчей сербской редакции («Рязанской кормчей») (РНБ ОР. Ф.п.П.1. Л. 401 об.– 402).

⁴⁵ Напр., в Требнике конца XIV в.: (ГИМ. Синодальное собр. № 900. Л. 241).

полноты разнообразных чинов виделся многочисленным новым издателям предельно актуальным. Этому критерию как нельзя лучше соответствовал и Большой требник, и тем более — Требник Петра (Могилы).

Сегодня ситуация постепенно меняется в лучшую сторону. Дефицит религиозной литературы во многом преодолен. Однако указанные выше сборники, в которых содержатся чины с требованием отречься от несуществующего «всекованного бога», по-прежнему имеют широкое хождение и популярность.

VI. Вместо заключения

Каждый раз, когда разговор заходит о христианско-исламском диалоге и сотрудничестве, в каких бы формах они ни осуществлялись (работы Межрелигиозного совета, встреч архиереев с представителями мусульманского духовенства, проведения совместных конференций и т. д.), на просторах православного Рунета сразу закипают страсти.

Желание обосновать свои убеждения и найти для себя дополнительные аргументы перед лицом иной религиозной традиции вполне естественно и понятно. Неразумно было бы пытаться затушевывать различия между религиями, утверждая, что «все религии учат одному и тому же». Безусловно, это ложь, недостойная человека верующего. Вместе с тем попытки увидеть неправоту там, где ее нет, — путь не менее опасный и скользкий.

Но именно это мы наблюдали, разбирая судьбу коранического понятия *al-ṣamad* в греческих текстах, когда в полемических целях был совершен ряд смысловых подмен. По сути, византийские переводчики создали новую реальность, привнесли в священный для мусульман текст то, чего там не было и что противоречило самому духу строгого исламского монотеизма.

Впрочем, мораль истории «*al-ṣamad — ὁλόσφυρος*» состоит вовсе не в том, чтобы «обличить» злокозненность византийских писателей. Справедливости ради следует сказать, что ситуация искажения представлений о другой религиозной традиции довольно типична. Автору доводилось встречать и весьма поверхностные и даже не соответствующие действительности суждения о христианстве и православных духовных практиках, исходившие от очень авторитетных мусульманских лидеров.

Но, как неправильно было бы судить о христианском учении, основываясь на кораническом тексте, содержащем неверное представление о христианской вере и имеющем явно полемический характер, так неправильно было бы делать выводы об исламе, ссылаясь на мнения христианских средневековых полемистов.

Мы исходим из убеждения, что в христианском свидетельстве о *Том, Кто и есть Путь, и Истина, и Жизнь* (Ин 14:6), качество аргументов и исследовательская честность столь же важны, как и глубокая вера, внутреннее духовное делание и личный пример евангельского отношения к ближним.

Приведенные выше факты, касающиеся толкования одного из базовых коранических понятий сквозь призму православно-мусульманских отношений, дают возможность надеяться на развитие практики издания исправленных литургических чинов, продолжающих традицию Синодального издания 1895 г. и не содержащих, в частности, недоверенных суждений об исламе.

Важным начинанием было бы издание новой редакции пространного требника, который бы стал своеобразным компендиумом чинопоследований и вобрал бы в себя всё лучшее и из «Большого требника», и из Требника Петра (Могилы), а также других подобных книг. Это бы позволило, с одной стороны, сохранить благоговейное отношение к вышеперечисленным литургическим памятникам, связанным с историей православного богослужения, а с другой стороны, заменить их в практическом отношении через предложение более удобного и логически стройного сборника чинопоследований.

И конечно, нельзя не поддержать общий курс священноначалия Русской Церкви и лидеров исламской уммы России на выстраивание конструктивного диалога между

православием и исламом ради достижения мира и согласия в обществе, утверждения в жизни людей принципов добрососедства и взаимопонимания, основанного на прочном фундаменте достоверных знаний друг о друге.

Источники и литература

1. аль-Бухари (1997) — аль-Бухари М. Сахих аль-Бухари [Свод хадисов имама аль-Бухари]: в 5 т. Бейрут: аль-Мактаба аль-'асрийя, 1997. Т. 3. С. 1616. Хадис № 5015.
2. Арабские сочинения Феодора Абу Курры (2020) — Арабские сочинения Феодора Абу Курры, епископа Харранского / [Сост., комм., предисл., пер. с араб. прот. О. Давыденкова]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020.
3. Бенешевич (1987) — *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская кормчая. XIV титулов без толкований. София: Изд-во Болгарской Академии наук, 1987. Т. II.
4. Бернштейн (1986) — *Бернштейн С. Б.* Болгарско-русский словарь. М.: Русский язык, 1986.
5. Большаков (1998) — *Большаков О. Г.* История халифата: в 4 т. М.: Восточная литература, 1998. Т. 3.
6. Варфоломей Эдесский (2012) — *Варфоломей Эдесский.* Обличение агарянина / Пер. Е. П. Орехановой // Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии). М., 2012.
7. Византийские сочинения об исламе (2012) — Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии) / Под ред. Ю. В. Максимова. М., 2012.
8. Жаворонков (2003) — *Жаворонков П. И.* Варфоломей Эдесский // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2003. Т. VI. С. 718.
9. Звегинцев (2007) — *Звегинцев В. А.* История арабского языкознания: краткий очерк. М.: КомКнига, 2007.
10. Иоанн Дамаскин (2018) — *Иоанн Дамаскин, прп.* О ста ересьях вкратце // *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания / Пер. А. А. Бронзова. М.: РИПОЛ классик, 2018.
11. Кулиев (2010) — *Кулиев Э. Р.* Корановедение: учеб. пособие. М.: Изд-во МИУ, 2010.
12. Мейендорф (2007) — *Мейендорф И., прот.* Византийские представления об исламе // *Мейендорф И., прот.* Византийское наследие в Православной Церкви. Киев, 2007. С. 119–154.
13. Никита Хониат: *История — Никита Хониат.* История. Царствование Мануила Комнина. Кн. VII (6). URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/Xoniat/index.html> (дата обращения: 28.04.2021).
14. Сочинения епископа Феодора Абукары (1879) — Противомусульманские сочинения епископа Феодора Абукары в переводе с греческого языка Г. С. Саблукова // Миссионер. 1879. Вып. 19–24; Вып. 23. С. 181–185.
15. Срезневский (1912) — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: в 3 т. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1893–1912. Т. III.
16. Срезневский (1897) — *Срезневский И. И.* Обзорение древних русских списков Кормчей книги. СПб., 1897.
17. Требник Петра Могилы (1996) — Требник митрополита Петра Могилы. Киев, 1996.
18. Успенский (2002) — *Успенский Ф. И.* История Византийской империи: в 5 т. М., 2002. Т. IV.
19. Фролов (2014) — *Фролов Д. В.* Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Т. 3. Суры 98–114. М.: Восточная книга, 2014.
20. Щапов (1978) — *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси XI–XIII вв. М.: Наука, 1978.
21. Яблоков (1881) — *Яблоков А. П.* О происхождении чина присоединения мухаммедан к православной христианской вере. Казань, 1881.

22. Bacharach (2006) — *Bacharach J.L.* Islamic history through coins: an analysis and catalogue of tenth-century Ikshidid coinage. Cairo, 2006.
23. Cumont (1911) — *Cumont F.* L'origine de la formule Grecque d'abjuration imposée aux Musulmans // *Revue de l'histoire des religions*. 1911. Vol. 64. P. 143–150.
24. Griffith (2008) — *Griffith S.* The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the world of Islam. Princeton University, 2008.
25. Hanson (2000) — *Hanson C.L.* Manuel I Comnenus and the “God of Muhammad”: a study in Byzantine Ecclesiastical politics // *Medieval Christian perceptions of Islam: a book of essays* / Ed. by John V. Tolan. Routledge, 2000.
26. Høgel (2010) — *Høgel Ch.* An early anonymous Greek translation of the Qur'ān // *Collectanea Christiana Orientalia*. 2010. Vol. 7. P. 65–119.
27. John of Damascus and Theodore Abū Qurrah (1995) — John of Damascus and Theodore Abū Qurrah // *Schriften zum Islam* / Ed. and transl. by Reinhold Glei and Adel Theodor Khoury. (Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca, 3). Würzburg, 1995.
28. Khoury (1969) — *Khoury A.-T.* Les Théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII^e — XIII^e S.). 1969. P. 188–194.
29. Klein (1987) — *Klein E.* A comprehensive etymological dictionary of the Hebrew language for readers of English. Jerusalem; Tel-Aviv, 1987.
30. Lamoreaux (2001) — *Lamoreaux J.C.* Theodore Abū Qurrah and John the Deacon // *Greek, Roman and Byzantine studies*. 2001. Vol. 42. P. 368–386.
31. Lane (1968) — *Lane E.W.* Arabic-English lexicon: in 8 parts. London, 1874. [Reprinted: Beirut, 1968.] Part 4.
32. Patristic Greek Lexicon (1961) — *Patristic Greek Lexicon* / Ed. by G.W. Lampe. Oxford, 1961.
33. Rubin (1984) — *Rubin U.* Al-ṣamad and the high God: An interpretation of *sūra* CXII // *Der Islam*. 1984. No. 61. P. 197–217.
34. Sahas (1991) — *Sahas D. J.* Ritual of Conversion from Islam to the Byzantine Church // *Greek Orthodox Theological Review*. 1991. Vol. 36. P. 57–69.
35. Simelidis (2011) — *Simelidis Ch.* The byzantine understanding of the Qur'anic term *al-Ṣamad* and the Greek translation of the Qur'an // *Speculum*. 2011. Vol. 86. No. 4. P. 887–913.
36. The Commentary of the Qur'ān by al-Ṭabarī (1987) — *The Commentary of the Qur'ān by Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī* / Introd. and notes by John Cooper. New York: Oxford University Press, 1987. Vol. 1.
37. Theodore Abū Qurrah (2006) — *Theodore Abū Qurrah (Eastern Christian texts)* / Transl. by John C. Lamoreaux. Brigham Young University, 2006.
38. Tolan (2002) — *Tolan J.V.* Saracens: Islam in the Medieval European imagination. New York: Columbia University Press, 2002.
39. Versteegh (1991) — *Versteegh K.* Greek translations of the Qur'ān in Christian Polemics (9th century A. D.) // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 1991. No. 1 (141). P. 52–68.

*Священник Михаил Легеев,
иеромонах Мефодий (Зинковский)*

Типология исторического развития: τρόπος τῆς ἐνεργείας¹ Святой Троицы и его значение для истории

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_262

Аннотация: Современные исследования в области богословия истории предполагают поиск новых методологических подходов, ориентированных на типологизацию исследования исторических процессов. В русле такой задачи в настоящей статье выдвигается научная гипотеза, согласно которой возможно существование универсальной типологической модели, позволяющей проводить подобные исследования. В основу построения такой модели авторы полагают святоотеческий материал, касающийся личного Откровения Святой Троицы к человеку, выступающему субъектом истории в разных образах своего существования, таких как личность, социум и универсум. Образ действия (τρόπος τῆς ἐνεργείας) Лиц Святой Троицы может быть рассмотрен не только в статичном плане (указывающем на одновременность совместного дела Троицеских Лиц), но также и в динамическом плане — плане исторического *изменения характера* личного Откровения Святой Троицы. Согласно мысли авторов, это изменение характера не исчерпывается некоторой простой последовательностью, но может быть описано в рамках «двухвекторной модели», которая, в свою очередь, выступает фундаментом исторической типологии. Планируется продолжение настоящей статьи, в котором будет рассмотрена типология исторического развития на примерах отдельного человека и общины, а также уникальной истории Кафолической Церкви и мира на разных исторических отрезках.

Ключевые слова: богословие истории, образ действия Святой Троицы, закономерности истории, прогресс, регресс, историческое развитие, исторические процессы, свобода, типологическая модель истории.

Об авторах: **Священник Михаил Викторович Легеев**

Кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: m-legeev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4756-8202>

Иеромонах Мефодий (Зинковский) Станислав Анатольевич)

Доктор богословия, кандидат технических наук, доцент кафедры теологии Русской христианской гуманитарной академии.

E-mail: m.zink@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5221-544X>

Ссылка на статью: Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером. Типология исторического развития: τρόπος τῆς ἐνεργείας Святой Троицы и его значение для истории // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 262–275.

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

¹ Образ действия.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

*Priest Michael Legeev,
Hieromonk Methodius (Zinkovsky)*

Typology of Historical Development: τρόπος τῆς ἐνεργείας of the Holy Trinity and Its Significance for History

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_262

Abstract: Modern research in the field of theology of history presupposes the search for new methodological approaches focused on the typology of the study of historical processes. In line with such a task, a scientific hypothesis is put forward in this article, according to which the existence of a universal typological model is possible that allows such studies to be carried out. The authors believe that the basis for the construction of such a model is patristic material concerning the personal revelation of the Holy Trinity to a person who is the subject of history in different ways of his existence, such as personality, society and the universe. The mode of action (τρόπος τῆς ἐνεργείας) of the Persons of the Holy Trinity can be considered not only in a static plane (indicating the simultaneity of the joint work of the Persons), but also in a dynamic plane in terms of a historical change in the nature of the personal revelation of the Holy Trinity. According to the authors, this change in character is not limited to some simple sequence, but can be described within the framework of a “two-vector model”, which, in turn, is the foundation of a historical typology. It is planned to continue this article, which will consider the typology of historical development on the examples of the individual and the community, as well as the unique history of the Catholic Church and the world at different historical periods.

Keywords: theology of history, the way of action of the Holy Trinity, laws of history, progress, regression, historical development, historical processes, freedom, typological model of history.

About the authors: **Priest Michael Viktorovich Legeev**

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

E-mail: m-legeev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4756-8202>

Hieromonk Methodius (Zinkovsky Stanislav Anatolyevich)

Doctor of Theology, Candidate of Technical Sciences, Associate Professor of the Department of Theology of the Russian Christian Humanitarian Academy.

E-mail: m.zink@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5221-544X>

Article link: Legeev M., priest, Methodius (Zinkovsky), hieromonk. Typology of Historical Development: τρόπος τῆς ἐνεργείας of the Holy Trinity and Its Significance for History. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 262–275.

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

«Бог всё делает мерою и в порядке».
Иринея Лионский, 2008a, 329. IV:4:2

«Мера [творения] — Бог».
Григорий Богослов, 2011, 25. 7:95

«Божественность... — мера всего сущего».
Дионисий, 1994, 71–73, 2:10

1. Введение

Эпоха постмодерна привнесла принцип *концептуального релятивизма* в самые различные области человеческой деятельности, начиная от философии и науки (с доминированием теорий, исходящих из данного принципа) и заканчивая организацией практической деятельности тех или иных сфер социальной жизни, в том числе организацией функционирования самого научного процесса (см. также: [Легаев, 2019a, 499–511]).

Подобный общемировой «тренд» проявил себя и в области отношения к такому понятию, как «история». Один из знаковых философов истории конца XX — начала XXI вв. Фрэнсис Фукуяма свидетельствует об этом самым непосредственным образом: «Самые серьезные наши мыслители заключили, что не существует такого понятия, как История, — то есть осмысленного порядка в широком потоке событий, касающихся человечества» [Фукуяма, 2004, 30]. Понятие об истории как о законосообразном процессе, совершаемом в человеке и человечестве, утратив с секуляризацией историко-софской мысли Бога как одного из ключевых действующих субъектов, постепенно подошло к закономерному порогу самоуничтожения в том векторе человеческих мысли и опыта, который был назван блж. Августином Иппонским «земным градом», или «градом мира»².

Подход церковной науки к осмыслению истории, представляя традиционную антитезу релятивистскому антиисторизму, опирается на ряд ключевых критериев, главнейшим из которых следует полагать именно законосообразность исторических процессов.

Начальным основанием законосообразности истории в различных богословских системах неизменно полагалась внутренняя жизнь Святой Троицы, замыслившей и создавшей по Своему образу и подобию непосредственного субъекта истории — человека (Быт 1:26), составляющего как Церковь — стержень всех исторических процессов, так и формируемый «земной град» человечества, выстраивающий свою жизнь на периферии человеческих отношений с Богом.

Но как именно выход Святой Троицы к миру³ законообразует историю? Этот вопрос волновал церковную мысль начиная с конца II — начала III вв. Представители разных богословских школ, такие как Тертуллиан и Ориген, намечают подходы к его разрешению, однако наиболее значимым здесь представляется вклад сщмч. Иринея Лионского — первого из плеяды богословов древности, обратившегося к этой проблеме, в русле мысли которого последуют такие святые отцы, как свт. Афанасий Великий и капшадокийцы. Их опыт и послужил для нас преимущественным основанием исследований в данной области.

² Впрочем, следует заметить, что под «градом мира» следует понимать не только персонифицированный опыт, те или иные проявления греховного в мире, но и конкретную субъектную картину истории — совокупность конкретных субъектов сопротивляющегося Богу мира.

³ «Выход Богоначалия во-вне» [Дионисий Ареопагит, 1994, 73. 2:11]. Выражение «выход» представляет собою здесь антропатическое выражение, употребляемое святыми отцами.

2. Внутритроические отношения и домостроительство Троицы

Прежде всего следует отметить, что уже сами внутритроические отношения, непознаваемые в своей глубине, тем не менее, в некоторой своей открытости человеку преобразуют выход Святой Троицы к творению⁴.

- **Отец** — единое начало во Святой Троице⁵, которое «всё имеет в себе» [Григорий Богослов, 2011, 12. 2:5]; Он же — и источник всякого отечества, всякого начала в тварном мире, «Отец всех» (Еф 4:6), «первоначальная причина сотворённого» [Василий Великий, 2008а, 128. Гл. 16], «источник силы» [Григорий Нисский, 2006с, 179], «начало всего» [Григорий Нисский, 2006а, 258].
- **Сын** — «образ ипостаси» Отца (Евр 1:3), «живая печать Отца» [Григорий Богослов, 2011, 12. 1:30], выражение общения, обладатель общей природы Божества⁶; Он же — и источник всякого отображения и связи, всякой общности, согласия и законосообразности в тварном мире, Он «утверждает... и дарует бытие существующему» [Ириной Лионский, 2008b, 581. Гл. 5], «сочетает противоположное с противоположным, устроая из этого единую гармонию», «целое сочетая с частями и сводя воедино» [Афанасий Великий, 2015b, 95. Гл. 40, 42], «распределяет всё, чему положено в... совете (Божием) быть» [Григорий Богослов, 2011, 19. 5:35].
- **Дух** — выразитель троичной полноты⁷, испытатель «глубин Божиих» (1 Кор 2:10); Он же — и источник всякой цельности, благодатной завершённости в тварном мире, «устроитель целого» [Василий Великий, 2008b, 291. Кн. V], «совершенная сила всего» [Григорий Нисский, 2006а, 258], Он «упорядочивает и образует различия сил» [Ириной Лионский, 2008b, 581. Гл. 5], «окончательно совершает всё» [Василий великий, 2008b, 300. Кн. V].

Тертуллианом эта связь самого внутреннего порядка Святой Троицы и Ее домостроительного выхода к миру представлялась прямолинейной до детерминистической взаимозависимости того и другого⁸, однако уже ближайшие его в общеисторическом масштабе оппоненты справедливо настаивали как на предвечности всей Святой Троицы, так и на соприсутствии всех Троических Лиц в последующем обращении Бога к миру⁹.

Тем не менее осмысление Троического выхода к миру у святых отцов не ограничивается одной лишь статичной характеристикой, указывающей на относительное место участия того или иного Лица в общем процессе домостроительства («от Отца, через Сына, в Духе Святом») ¹⁰. Анализ святоотеческого материала свидетельствует

⁴ См. также в целом: «в словах „Из Него, Им и к Нему“ (Рим 11:36) в единое имя сведены отличительные свойства (ἰδιότητα) Отца и Сына и Святого Духа» [Василий Великий, 2008b, 306. Кн. V]. Впрочем, в другом месте свт. Василий указывает также на возможность более широкого отнесения каждого из этих эпитетов к любому из Лиц Святой Троицы: [Василий Великий, 2008а, 99–103. Гл. 5].

⁵ «Един Бог безначальный, из Которого богатство Божества, когда слово упоминает о Трёх... (так) мы славим пресветлое единодержавие» [Григорий Богослов, 2011, 15–16. 3:75].

⁶ «(Если) Родитель велик, как Бог... то и достопоклоняемому Рождению (Сына от) великого Отца не менее высоко иметь такое начало» [Григорий Богослов, 2011, 13. 2:25–30].

⁷ «Дух Святой... совосполняет Собой Святую Троицу» [Василий Великий, 2009b, 837].

⁸ «Таинство домостроительства... располагает Единицу в Троицу, производя Трёх — Отца, Сына и Святого Духа» [Тертуллиан, 2004, 246. 2:2]. Эта тенденция будет впоследствии проявлена в арианстве: «Бог (Отец)... восхотев создать нас, сотворил Единого некоего и наименовал Его Словом, Премудростью и Сыном, чтобы посредством Его создать нас» (фрагмент из «Фалии» Ария, цит. по: [Афанасий Великий, 2015а, 160. Гл. 5]).

⁹ «(Отец) всегда был Отцом, и рождал Сына, и имел Премудрость во все предшествующие времена или века, словом, в продолжение всего того, что может быть как бы то ни было обозначено на человеческом языке... То, что говорится об Отце, и Сыне, и Святом Духе, должно мыслить выше всех веков и выше всей вечности» [Ориген, 2008, 69, 388. 1:2:3; 4:28].

¹⁰ «Всё из Него, Им и к Нему» (Рим 11:36).

о том, что образ действия Лиц Святой Троицы имеет динамический, и именно исторический, характер.

3. Двухвекторная модель

Так, в церковной традиции мы находим указание на *два процесса*, или вектора, простирающейся последовательности проявления Святой Троицы в отношении к человеку:

1. «Выход» Божественных Лиц к творению, Их Откровение человеку, нисхождение ради человеческого спасения — *от Отца, через Сына, в Духе Святом*.
2. Возведение человека к Богу, производящее укоренение его, — *от Святого Духа, через Сына, в Отце*¹¹.

Сам порядок «выхода» Святой Троицы, являющий некоторый путь «от начала к концу», таким образом, может быть представлен как в прямом (где домостроительный план является отображением внутритроичного порядка), так и в реверсированном варианте¹².

Следует отметить, что известное выражение сщмч. Иринаея Лионского «руки Отца» [Ириней Лионский, 2008а, 323, 375, 462, 516. 4:1:4; 4:20:1; 5:6:1; 5:28:4 и др.], относящееся к Сыну и Святому Духу — к Их образу действия в отношении человека и его истории, также имеет свою *антитезу* в представлении о Святом Духе, призывающем к человеку Сына с Отцом¹³. Как Отец, так и Святой Дух представляются в этой образной системе координат инициаторами (и в определенном смысле возглавителями) вышеобозначенных двух исторических процессов.

Сопоставление следующих текстов сщмч. Иринаея Лионского, древнейшего из богословов, у которого мы находим ясное и даже систематическое представление об историческом характере Троического Откровения, указывает на *одновременность, а, следовательно, и взаимосвязанность*, даже *взаимозависимость* этих процессов. Учитывая это, их можно представлять, скорее, *двумя векторами единого исторического процесса*. Эти тексты — ключевые для понимания существа вопроса:

Плод свободы (человека) возрос и созрел... когда из него (Израиля) как плод произошел по плоти Христос... (Так) Бог всё делает мерою и в порядке, и ничего у Него нет неизмерного, потому что ничего нет беспорядочного... (так и) Сам неизмеримый *Отец* (домостроительно) принял меру в *Сыне*... Так и образ всего мира должен прейти с наступлением времени Его пришествия, дабы плод был собран в житницу, (когда Сын) „будет крестить вас *Духом Святым* и огнём“ (Мф 3:11; Лк 3:16) (Ириней Лионский, 2008а, 329–330. 4:4:1–3)¹⁴.

Бог... тогда (в ветхозаветное время) был видим пророчески через *Духа*, видим (и теперь) через *Сына* по усыновлению и будет видим *отечески* в Царстве

¹¹ См., напр.: «Без Духа невозможно видеть Сына и без Сына невозможно приступить ко Отцу... Духа же сообщает Сын... по благоволению Отца» [Ириней Лионский, 2008b, 582. Гл. 7]; «Путь боговедения — от единого Духа через единородного Сына к единому Отцу. И обратно, природная благодать, и природная святость, и царское достоинство — от Отца, через Единородного (Сына) простираются на Духа» [Василий Великий, 2008а, 137. 18:47].

¹² «Вместе с Богом (Отцом), Который производит разделения *результатов* действий, и с Господом (Иисусом Христом), Который производит разделение *служений*, пребывает и Святой Дух, Который полновластно домостроительствует в раздаении *дарований*... (Об этом говорит в 1 Кор 12:4–6) апостол, (который) за начало принял отношение к нам» [Василий Великий, 2008а, 127. Гл. 16].

¹³ «Когда в нас будет Дух, придут Сын и Отец и обитель в нас сотворят» [Афанасий Великий, 1994а, 65. Гл. 6].

¹⁴ Эти слова свт. Иринаея относятся к истории домостроительства Святой Троицы, а не к внутритроичным отношениям или свойствам.

Небесном» [Ириной Лионский, 2008а, 377. 4:20:5]; «некоторые из (людей)... видели (тогда) Дух пророческий и Его действия, простиравшиеся на все роды дарований; другие (затем) — пришествие Господа и бывшее от начала домостроительство... иные же — славу Отца, сообразную с временами... Так открывался Бог... Ибо слава Божия (Отчая) есть живущий человек, а жизнь человека есть видение Бога [Ириной Лионский, 2008а, 378–379. 4:20:6–7].

Помимо этого, имея в виду перманентный характер обращения Святой Троицы к миру и человеку, сщмч. Ириной отдельно указывает на подобную двухвекторность, двунаправленность Троического образа Откровения, связанного с процессом богопознания Святой Троицы человеком, как в отношениях Сына с Отцом¹⁵, так и в отношениях Сына со Святым Духом¹⁶. Указывает на нее и ближайший наследник сотериологии¹⁷ святого Ирины — свт. Афанасий Великий¹⁸, по их стопам идут и последующие святые отцы¹⁹.

Каппадокийское богословие вносит свой вклад в решение задачи законосообразного отношения Троического домостроительства и истории. Так, свт. Григорий Богослов представляет похожую двухвекторную картину, акцентируя **апофатический и катафатический векторы** развития единой истории во взаимном отношении ее с Откровением Святой Троицы:

(Бог) как детоводитель и врач, иные отеческие обычаи отменяет, а другие дозволяет, (временно) попуская... (Так), первый Завет, запретив идолов, допустил жертвы; а второй, отменив жертвы, не запретил обрезания. Потом, которые однажды согласились на отменение, те уступили и уступленное, одни — жертвы, другие — обрезание, и стали из язычников иудеями и из иудеев христианами... (Так) преобразование достигалось через **отменения** (несовершенного) [Григорий Богослов, 2010, 387. Гл. 25–26].

(Тот же путь может быть представлен) через достижение совершенства **прибавлениями**... (Так), Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такой ясностью Сына; Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа; ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. Небезопасно было прежде, нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, и прежде, нежели признан Сын, выражусь несколько смело, обременять нас проповедью о Духе Святом и подвергать опасности утратить последние силы, как бывает с людьми, которые обременены пищей, принятой не *в меру*, или слабое зрение устремляют на солнечный свет. Надлежало же, чтобы Троичный свет озарял просветляемых *постепенными прибавлениями*, как говорит Давид, „восхождениями“ (Пс 83:6), поступлениями от славы в славу и преуспеяниями... соразмеряясь с силой приемлющих [Григорий Богослов, 2010, 387. Гл. 26]²⁰.

¹⁵ «(В отличие от праведных, еретики) не получают от Отца познания о Сыне, ни Отца не познают от Сына» [Ириной Лионский, 2008а, 326. IV:2:5].

¹⁶ «Дух показывает Слово... но Слово дает образ Духу» [Ириной Лионский, 2008b, 581–582. Гл. 5].

¹⁷ Из которой вытекает и его богословие истории.

¹⁸ Сын Божий, являясь «Подателем Духа», одновременно «совершает всё через Духа» [Афанасий Великий, 1994b, 88. Гл. 20].

¹⁹ См., напр.: «(В Священном Писании говорится, что), то Отец открывает Сына, то Сын — Отца, то Дух равно — Сына и Отца. Посему всё Божество явлено тебе и призывается то в Отце, то в Сыне и Духе» [Василий Великий, 2008b, 310. Кн. VI]; Святой Дух «как Дух премудрости в величии Своём открывает Христа... Божию премудрость. А как Утешитель Он показывает в себе благодать пославшего Его (Сына)» [Василий Великий, 2008а, 136. 18:46].

²⁰ Ср.: «Подобно тому, как Спаситель, придя, сделался дополнением закона и пророков, так и Дух — дополнение Евангелия... Что в законе, то дополняет Христос, а что в учении Христа, то дополняет Дух» [Иоанн Златоуст, 1897, 894. Гл. 10].

Можно встретить у свт. Григория указание и на иной аспект соотношения образа действия Лиц Святой Троицы (здесь в его терминологии — Ума, Слова и Премудрости), совокупающий в себе *историю и вечность*. Такой план представляет собой сверхисторическую последовательность «вечность — история — вечность» энергичного проявления Бога, пробразовательный по отношению к чисто историческому плану — Откровению Бога миру уже внутри истории:

У Бога всё пред очами: и что будет, и что было, и что есть теперь. Для меня такой раздел положен временем, что одно впереди, другое позади, а для Бога всё сливается в одно... (Так) всё (в замысле Божиим) породил в себе **Ум** (то есть Отец), а рождение вовне (творение мира) совершилось впоследствии благовременно, когда открыло великое Божие **Слово**... (Так) иное явил нам Бог, а иное блюдет в тайниках Своей **Премудрости**... (и оно) явится в последние дни [Григорий Богослов, 2011, 18–19. 4:70–75; 5:35–40].

Такое представление восходит к историческому богословию Тертуллиана (и, возможно, даже апологетов), разумеется, упраздняя детерминистический компонент последнего. У свт. Василия Великого мы находим сходную мысль; Сын и Святой Дух, «бестелесные руки» Отца [Василий Великий, 2008b, 291 и др. Кн. V], согласно святому, обнимают собой начало и конец истории (взятой здесь не только как одно историческое целое, но также и как принцип любой исторической протяженности как таковой):

Кто отъемлет Сына, тот отъемлет *начало* созидания всяческих... Кто отъемлет Духа, тот отсекает *окончательное совершение* творимого... (Само) исходящее от Бога не во времени исходит, хотя Бог **во времени производит** твари [Василий Великий, 2008b, 302. Кн. V]²¹.

Встречаем мы у свт. Василия и прямо противоположный образ:

«Отец... есть *конец* и крайний предел блаженства... (Сын же) есть *начаток*, а не конец, по грубому, так сказать... учению, уразумеваемому относительно к нам» [Василий Великий, 2009a, 462–463].

Подводя некоторый итог сказанному и сводя воедино вышеуказанные акценты святоотеческой мысли, можно указать на принципиально общий момент — постепенность открытия человеку всей Святой Троицы на пути истории, каковая постепенность, вместе с тем, не имеет однозначного и простого характера, но сопровождается **изменением совокупного характера** дела Божественных Лиц. Это изменение, воспринимаемое человеком как «приращение» («Мы будем иметь *приращение (общения со всеми Лицами Святой Троицы)* в том же самом, (что имели изначально)» [Иринеи Лионский, 2008a, 343. 4:9:2]), таково, что каждый из исторических этапов истории человека²² оказывается связан со специфически особенным свидетельством Каждого из Божественных Лиц, характерным именно для этого периода:

1. различным образом свидетельства²³ Святого Духа и Отца о Сыне;
2. различным образом свидетельства Сына об Отце и Святом Духе;
3. целостным характером окончания домостроительства Св. Троицы.

²¹ Ср.: «О Духе Святом... опытное познание... и точное постижение предоставлено нам в грядущем веке» [Василий Великий, 2008b, 266. Кн. III].

²² Независимо от того, какой исторический формат будет взят для рассмотрения: история ли всего человечества, взятая в стержнеобразующем пути Церкви Христовой, или даже отдельного человека, устремляющегося на своем историческом пути к Богу, а, следовательно, и с Богом.

²³ «Сообщения» для нисходящего вектора, «возведения» — для восходящего.

На основании этого возможно выстроить следующую графическую модель (нумерация периодов (1, 2, 3) соответствует вышеприведенной)²⁴.



Настоящая модель показывает, что оба вектора движения — от Отца через Сына к Святому Духу и от Святого Духа через Сына к Отцу — представляют собой **единый «объемный» процесс** постепенного раскрытия Святой Троицы перед человеком и укоренения человека в Боге.

4. Синергичная связь Троического образа действия с историей человека

Тройственное простираение этого процесса, обусловленное характером внутри-троических отношений, тем не менее связано с совершенствованием самого человека:

Кто преступил первый и второй предел (познание Отца и Сына)²⁵, тот будет достоин меньшего наказания. А кто презрел и третий предел (познание Духа Святого), тому нет уже извинения... (Это не означает, что) учение Духа превышает собой учение Сына; напротив того, Сын нисходит к несовершенным, а Дух есть печать совершенных (т. е. христиан)... (Таким образом), есть еще извинение несовершенным, а... усовершенствовавшимся не остается никакого оправдания... (Потому, ведь Дух завершает выход всей Святой Троицы к человеку²⁶, те из христиан, которые хулят

²⁴ Черные стрелки показывают собственно процесс «приращения» [Иринея Лионский, 2008а, 343. 4:9:2], тогда как контурные стрелки показывают направление образа действия того или иного Лица Святой Троицы, сохраненное (накопленное) в домостроительном процессе истории.

²⁵ Ср.: «Тесные пределы» [Григорий Богослов, 2011, 22. 6:70–74].

²⁶ Ср.: «Где Святой Дух, там полнота Триипостасного Божества» [Симеон Новый Богослов, 2017, 66. Слово 1].

любого из Лиц Святой Троицы), творят хулу на (всю) святую и нераздельную Троицу [Афанасий Великий, 1994b, 77–78. Гл. 11–12. Ср.: Григорий Нисский, 2006c, 183–184. Гл. 20].

В продолжение веков были два знаменитых преобразования жизни человеческой, называемые двумя Заветами... Одно вело от идолов к Закону, а другое от Закона — к Евангелию. Благовествуя и о третьем потрясении — о преставлении от здешнего к тамошнему, непоколебимому и незыблемому. Они вводились не вдруг, не по первому приему за дело, (а постепенно). Для чего же? Нам нужно было знать, что нас не принуждают, а убеждают [Григорий Богослов, 2010, 386. Гл. 25].

Что спасает нас, это есть животворящая Сила, которой веруем под именем Отца и Сына и Святого Духа. Но неспособные к восприятию сей истины... приучаются взирать на единое Божество, и в едином Божестве уразумевают единую только силу Отца... Затем для ставших более совершенными при помощи закона открывается через Евангелие и едиnorodный Сын; после сего предлагается нам совершенная пища для нашего естества — Дух Святой [Григорий Нисский, 2006b, 297].

Сказанное оказывается актуально не только по отношению ко всеобщей истории человечества. Путь отдельного человека, отражая масштаб всеобщей истории, также сопровождается личным общением человека со Святой Троицей. Божественный «выход», или простираение, к отдельному человеку типологически коррелирует с таковым по отношению к человечеству, что обусловлено взаимосвязанностью самих исторических процессов: становление Церкви в истории и становление отдельного человека «как Церкви» представляются родственными процессами (см.: [Легеев, 2018, 73–83; Легеев, 2019a, 388–389, 402–406]). На это, в частности, указывает *образ восхождения на гору*²⁷, традиционно, прежде всего в александрийском богословии, изображающий исторический путь человека к Богу, сопровождаемый указаниями на исторический характер образа действия Лиц Святой Троицы.

Если же найдется такой, кто может взойти с Ним на гору, как Пётр, Иаков и Иоанн (ср.: Мф 17:1–3), тот просвещен будет не только светом Христа, но и гласом Самого Отца [Ориген, 2019, 78. Гомилия 1:7].

С другой стороны, реверсирование этой последовательности:

Дух (Святой с течением истории восхождения на гору всё)... громче звучал в своих орудиях, и звук делался более напряженным [Григорий Нисский, 2009, 71].

Таким образом, представленная модель способна выступать универсальным принципом «выхода», или «выступления», Святой Троицы к миру и человеку, не ограничиваясь контурами всеобщей истории²⁸, но соотносясь со всяким историческим процессом богопознания, процессом движения человека к Богу.

5. Терминология двухвекторной модели

У святых отцов мы не находим устойчивых терминов или выражений, характеризующих два вышеобозначенных вектора проявления Лиц Святой Троицы по отношению к человеку и его истории, взятых в их взаимном соотношении. Применяемое в современном догматическом богословии понятие «образ Откровения» также

²⁷ Могут быть использованы различные образы, такие как горы Синай и Фавор.

²⁸ Хотя именно они чаще всего занимают мысль святых отцов, представляя почву для рассуждений на исследуемую нами тему.

не имеет устойчивой связи с понятием об историческом характере личного Откровения Святой Троицы и представляет собой скорее статичную, чем динамическую характеристику (см., напр.: [Давыденков, 2013, 204–206]).

Некоторую картину дает отсылка к косвенным характеристикам, представляющим зависимые от образа действия Святой Троицы процессы, такие как исторический путь Христа или путь мира в их отношении к Троическому Откровению.

Так, например, представленная типологическая картина исторического проявления образа действия (τρόλος τῆς ἐνέργιας) Лиц Святой Троицы по отношению к миру и человеку может быть осмыслена через взаимное отношение понятий «первообраз» и «образ»²⁹, где **домостроительная прообразовательная связь** образа со своим первообразом (отпечатление первообраза в образе), с одной стороны, и возводящее человека **познание** первообраза через образ, с другой стороны, представляются двумя неразрывными гранями единой реальности³⁰. (Следует, однако, заметить, что в отличие от нисходящего вектора, представляющего некоторую *онтологическую последовательность, отображенную в домостроительном порядке* (Отец, Сын, Святой Дух), восходящий вектор представляет собой исключительно домостроительный компонент³¹.)

Другую пару образуют понятия **«излияние»** и **«возвышение»**, или «возведение», относимые к энергии Божией, двояко действующей – к миру и в мире:

Всякое излияние Отцом движимого света, благодатно на нас *нисходящее*, вновь как единотворящая сила, *возвышая*, нас наполняет и обращает к единству и боготворящей простоте Отца, Собирателя всех... „Ибо всё из Него и к Нему“ (ср. Рим 11:36) [Дионисий Ареопагит, 1997, 3. 1:1].

Данные характеристики, представляя общие процессы (нисходящий и восходящий) в отношении проявления единой благодати – общей *энергии* всех Лиц Святой Троицы, закономерно могут быть отнесены *также и к проявлению Ипостасей* (каковые и составляют из себя совокупный образ действия Ипостасей Троицы), а именно, – могут быть отнесены постольку, поскольку и сами Ипостаси соотносятся с единой природой Божества [Легеев, 2019b, 23–33].



Христология может дать собственные коннотации в представлении о характере двух рассматриваемых векторов; ведь образ действия Сына Божия, относящийся к Его Божественной Ипостаси (т. к. образ действия представляет собой именно ипостасную, а не природную характеристику), выступает компонентом совокупного образа

²⁹ В данном случае «первообразами» выступают Отец по отношению к Сыну и Сын по отношению к Святому Духу.

³⁰ «Образ Божий – Христос... образ же Сына – Дух, и причастники Духа делаются сообразными сынами» [Василий Великий, 2008b, 296. Кн. V]; «Образ Отца есть Сын, образ же Сына – Дух Святой; **а значит**, видевший Сына видел Отца, видевший Духа Святого видел Сына» [Симеон Новый Богослов, 2017, 127. Слово 3].

³¹ Можно предположить, что существовали ошибочные взгляды на онтологический порядок Лиц во Святой Троице: «Должно избегать и тех еще, которые... извращают порядок, какой предал нам Господь, и Сына ставят прежде Отца, и Духа Святого предпоставляют Сыну» [Василий Великий, 2009с, 633].

действия Святой Троицы. Так, по отношению ко Христу святоотеческая мысль говорит об этих векторах как о «**восхождении**» (ἀνάβασις) и «**нисхождении**» (κατάβασις)³², или как о «**смирении**» и «**преуспеянии**», представляющих единый исторический процесс Его земной жизни [Кирилл Александрийский, 2014, 248. Слово 28. 75:425] (где «преуспеяние»³³ должно пониматься так, что «в глазах видящих (Его) Он был всё более мудрым и благодатным... (а не как) Его собственное» [Кирилл Александрийский, 2014, 249. Слово 28. 75:428]).

Наконец, путь человека к Богу, представляя собой отображение исторического пути Христа³⁴ («Соучастие в **кенозисе** Христа является также соучастием в Его славе... путем к **обожению**» [Василий Кривошеин, 1996, 333]), а через Него — и домостроительства Святой Троицы, может быть — косвенным образом — также использован в этом терминологическом ряду противопоставлений, имеющих сходные характеристики, завершая его:

- *самоотдача — познание*
- *нисхождение — восхождение*
- *смирение — преуспеяние*
- *кенозис — теозис*

Очевидно, что все понятия, представленные в данных смысловых парах, относящиеся к нисходящему вектору, имеют апофатический и даже кенотический характер, — и оказываются связаны с выходом Бога к миру, Его самоотдачей, самоотвержением (антиномически связанном с таким понятием, как «преизбыток любви»), с умалением неумалимого, излиянием неиссякаемого и опорожнением неопорожняемого (прп. Симеон Новый Богослов использует выражение «неопустошаемое опустошение» (ἀκένωτου κενώσεως); цит. по: [Василий Кривошеин, 1996, 333]). Другой же, восходящий вектор, заключает в своем именовании своего рода катафатику, выражая приобретаемые через него человеком от Бога блага.

Любые процессуальные характеристики, относящиеся к выходу Бога к миру, так или иначе берут свое начало из восприятия этого выхода самим миром, а не из внутри-троического бытия — их источника. Понятия как «опорожнения» (греч. κένωσις — опорожнение), так и «наполнения» представляют в отношении образа действия Святой Троицы характеристики, связанные с человеком, а не с Богом; вся приведенная терминология здесь имеет антропоморфный характер. И то и другое совершается Богом в отношении к человеку и человеческому, тогда как Он Сам в себе пребывает совершенно неизменным.

«Нет ведь точного подобия между следствиями и причинами»³⁵, — говорит об этом автор „Корпуса Ареопагитикум“, — следствия воспринимают *образы причин*, сами же причины для следствий запредельны»; так, «Дух (Святой) пребывает выше... обожения (θέωσις)... (так и Сын Божий) пребывает сверхъестественным и сверхсущественным, нисколько не пострадав... в преисполнении Своего невыразимого опораживания (κενώσεως)... Эти благолепные исхождения во-вне (представляя)... Божественные имена, применяемые к (отдельным) богоначальным Ипостасям, следует воспринимать (и) как относящиеся ко всей богоначальной целостности (т. е. ко всей Троице) без изъятий», — добавляет он [Дионисий Ареопагит, 1994а, 67, 73, 77. 2:8, 10, 11]. Θεωσις (обожение) представляет собой образ самого Божественного, а κένωσις — образ неизреченного и «пресветлого сумрака» [Дионисий

³² «Изначала Слово Божие обывкло *восходить* и *нисходить* ради спасения бедствующих» [Иринея Лионский, 2008а, 351. 4:12:4].

³³ Даже «преуспеяние в благодати» [Кирилл Александрийский, 2014, 248. Слово 28. 75:425].

³⁴ С добавленным компонентом духовного преуспеяния — очищения от греха.

³⁵ «Причины (здесь)... — сверхсущее, то есть три ипостаси Святой Троицы» [Дионисий Ареопагит, 1994, 67. 2:8, комм.].

Ареопагит, 1994b, 341. 1:1], тогда как эти присущие самому Богу качества — и богатство Божества, и Его сокрытость — указывают на тайну всё превосходящей и неизменной Божественной жизни.

Следует также заметить, что традиционное по отношению ко Христу употребление понятия «кенозис»³⁶, означающее в сугубо христологическом (узком) смысле принятие на себя Сыном Божиим природы твари, последствий грехопадения, а затем страдания, «богооставленность» и смерть, приобретает в XX в. расширенное значение. В. Н. Лосский вводит понятие «кенозис Духа» [Лосский, 2007, 385], затем, вслед за прот. С. Булгаковым³⁷, исправляя и облагораживая его богословские интуиции, архим. Софроний (Сахаров) во второй половине столетия устойчиво дополняет его понятием «кенозис Отца»³⁸, тем самым атрибутируя понятие «кенозис» к области *Троического Откровения*, а вместе с тем — и самой триадологии, рассмотренной в ее экклезиологической перспективе. Этот акцент в православном богословии современности становится толчком для дальнейшего развития экклезиологической мысли.

5. Заключение

Какие субъектные «силы» исторических процессов могут быть рассмотрены в этой модели? Каков будет характер их взаимодействия друг с другом и каково будет его динамическое простираие? Оставшийся нераскрытым компонент «исторических сил» предполагает дальнейший анализ отображения *уже Самой Святой Троицы* как триипостасной реальности и образа *бытия* (уже не образа *действия*) в мире, а вернее сказать, в человеке. В рамках такого моделирования можно рассматривать Святую Троицу трояко: в качестве действительного **субъекта исторических процессов**³⁹, а также в качестве первообраза исторических сил тварного мира, то есть сил человека и человечества, *пробрауя в этом отношении как природу человека, так и его ипостасное бытие*.

Всё это также требует своего обоснования. Решение этих вопросов может послужить основанием для более широкого и типологического моделирования непосредственно исторических процессов. Этим темам будет посвящена наша следующая статья, представляющая типологию истории в широком историческом контексте.

Источники и литература

1. Афанасий Великий (1994a) — *Афанасий Великий, свт.* Послание 3 к епископу Серапиону Тмуитскому о Святом Духе // *Афанасий Великий, свт.* Творения: в 4 т. Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1902–1903. [Репринт: М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского м-ря, 1994.] Т. 3. С. 59–67.

2. Афанасий Великий (1994b) — *Афанасий Великий, свт.* Послание 4 к епископу Серапиону Тмуитскому о Святом Духе // *Афанасий Великий, свт.* Творения: в 4 т. Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1902–1903. [Репринт: М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского м-ря, 1994.] Т. 3. С. 67–92.

3. Афанасий Великий (2015a) — *Афанасий Великий, свт.* Против ариан слово первое // *Афанасий Великий, свт.* Творения: в 3 т. М.: Сибирская благовонница, 2015. Т. 1. С. 156–219.

³⁶ Как конкретно в христологии, так и по отношению к Сыну Божию как одному из Лиц Святой Троицы.

³⁷ Пререкаемая фигура самого о. С. Булгакова послужит слишком слабым основанием для аргументации в этом отношении.

³⁸ Который имеет, согласно его мысли, как внутритроический, так и домостроительный характер. См.: [Софроний Сахаров, 2009, 241 и др.].

³⁹ Вернее сказать, Трех Субъектов.

4. Афанасий Великий (2015b) — *Афанасий Великий, свт.* Слово против язычников // *Афанасий Великий, свт.* Творения: в 3 т. М.: Сибирская благовонница, 2015. Т. 1. С. 53–102.
5. Василий Великий (2008a) — *Василий Великий, свт.* О Святом Духе к святому Амфилохию епископу Иконийскому // *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2008. Т. 1. С. 93–168.
6. Василий Великий (2008b) — *Василий Великий, свт.* Против Евномия // *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2008. Т. 1. С. 169–318.
7. Василий Великий (2009a) — *Василий Великий, свт.* Письмо 8. К кесарийский монахам // *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2009. Т. 2. С. 455–468.
8. Василий Великий (2009b) — *Василий Великий, свт.* Письмо 243 (235) к италийским и галльским епископам // *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2009. Т. 2. С. 834–838.
9. Василий Великий (2009c) — *Василий Великий, свт.* Список исповедания веры, произнесённого святейшим Василием, и к которому подписался Евстафий, епископ Севастийский // *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2009. Т. 2. С. 630–633.
10. Григорий Богослов (2010) — *Григорий Богослов, свт.* Слово 31, о богословии пятое, о Святом Духе // *Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2010. Т. 1. С. 376–391.
11. Григорий Богослов (2011) — *Григорий Богослов, свт.* Стихотворения Богословские // *Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2011. Т. 2. С. 11–178.
12. Григорий Нисский (2009) — *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея законодателя // *Григорий Богослов, свт.* Экзегетические сочинения. Краснодар: Текст, 2009. С. 34–97.
13. Григорий Нисский (2006a) — *Григорий Нисский, свт.* Слово на день светов // *Григорий Нисский, свт.* Догматические сочинения: в 2 т. Краснодар: Текст, 2006. Т. 1. С. 254–264.
14. Григорий Нисский (2006b) — *Григорий Нисский, свт.* Слово о Святом Духе // *Григорий Нисский, свт.* Догматические сочинения: в 2 т. Краснодар: Текст, 2006. Т. 1. С. 297–299.
15. Григорий Нисский (2006c) — *Григорий Нисский, свт.* Слово о Святом Духе против македонян духоборцев // *Григорий Нисский, свт.* Догматические сочинения: в 2 т. Краснодар: Текст, 2006. Т. 1. С. 172–187.
16. Давыденков (2013) — *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 622 с.
17. Дионисий (1994a) — *Дионисий Ареопагит, св.* О божественных именах // *Дионисий Ареопагит, св.* О божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глагол, 1994. С. 10–339.
18. Дионисий (1994b) — *Дионисий Ареопагит, св.* О мистическом богословии // *Дионисий Ареопагит, св.* О божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глаголь, 1994. С. 340–367.
19. Дионисий (1997) — *Дионисий Ареопагит, св.* О небесной иерархии. СПб.: Глаголь; Изд-во РХГИ; Университетская книга, 1997. 188 с.
20. Иоанн Златоуст (1897) — *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа о Духе Святом // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: в 12 т. СПб.: Изд-во СПбДА, 1897. Т. 3. Кн. 2. С. 876–896.
21. Иринеи (2008a) — *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей // *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. С. 21–537.
22. Иринеи (2008b) — *Иринеи Лионский, сщмч.* Доказательство апостольской проповеди // *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. С. 576–637.
23. Кирилл (2014) — *Кирилл Александрийский, свт.* Книга сокровищ о Святой и Единственной Троице. СПб.: Изд-во О. Абышко; Сатисъ; Краснодар: Текст, 2014. 384 с.
24. Кривошеин (1996) — *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Н. Новгород: Изд-во братства во имя св. кн. Ал. Невского, 1996. 446 с.
25. Легеев (2018) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. 312 с.

26. Легеев (2019a) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. 656 с.
27. Легеев (2019b) — *Легеев М., свящ.* Образ действия как богословское понятие и его значение для богословия истории // *Христианское чтение*. 2019. № 4. С. 23–33.
28. Лосский (2007) — *Лосский В. Н.* Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // *Лосский В. Н.* Боговидение. Минск: Харвест, 2007. С. 366–389.
29. Ориген (2019) — *Ориген.* Гомилии на Бытие. М.: Познание, 2019. 312 с.
30. Ориген (2008) — *Ориген.* О началах // *Ориген.* О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. С. 35–402.
31. Симеон Новый Богослов (2017) — *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова нравственные // *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова богословские и нравственные. М.: Перервинская православная духовная семинария, 2017. 312 с.
32. Софроний (2009) — *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. М.: Св.-Троицкая Сергиева лавра; Эссекс: Св.-Иоанно Предтеченский м-рь, 2009. 272 с.
33. Тертуллиан (2004) — *Тертуллиан.* Против Праксея // *Тертуллиан.* Избранные сочинения. М.: АСТ, 2004. С. 245–269.
34. Фукуяма (2004) — *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2004.

Иеромонах Никон (Скарга)

**Преподобный Исаак Сирин
и Феодор Мопсуестийский: союз или разногласие?
(Обзор 1-го собрания прп. Исаака Сирина)**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_276

Аннотация: В статье исследуются параллели между учением Феодора Мопсуестийского и прп. Исаака Сирина в контексте Первого собрания. Благодаря сравнительному анализу удалось выявить сильное расхождение в богословских темах этих двух авторов. Недостаточно изученный контекст поучений прп. Исаака Сирина при более тщательном исследовании обнаруживает в себе скрытый пласт неожиданного фактологического материала, который требует дальнейшего осмысления и вызывает немало открытых вопросов. В настоящей статье предпринимается попытка с помощью святоотеческой православной методологии исследовать корпус сочинений, приписываемых прп. Исааку Сирину, и ответить на ряд априорных вопросов, связанных с данной проблематикой.

Ключевые слова: преподобный Исаак Сирин, Феодор Мопсуестийский, преподобный Ефрем Сирин, экзегеза, антропология, космология, контекст, сравнительный анализ.

Об авторе: **Иеромонах Никон (Скарга Денис Сергеевич)**

Насельник Введенского ставропигиального мужского монастыря Оптиной пустыни.

E-mail: ptr@optina.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4213-9903>

Ссылка на статью: Никон (Скарга), иером. Преподобный Исаак Сирин и Феодор Мопсуестийский: союз или разногласие? (Обзор 1-го собрания прп. Исаака Сирина) // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 276–294.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Hieromonk Nikon (Scarga)

Venerable Isaac the Syrian (Isaac of Nineveh)
and Theodore of Mopsuestia – Discrepancy or Agreement?
A Survey of the First Collection

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_276

Abstract: The article explores the parallels between the teachings of Theodore of Mopsuestia and St. Isaac the Syrian in the context of the First Collection. Through comparative analysis, it was possible to identify a strong discrepancy in theological themes of these two authors. The insufficiently studied context of the teachings of St. Isaac the Syrian, upon closer examination, reveals a hidden layer of unexpected factual material, which requires further understanding and raises many open questions. In this article, an attempt is made with the help of patristic Orthodox methodology to study the corpus of writings attributed to St. Isaac the Syrian, and answer a number of a priori questions related to this issue.

Keywords: Isaac the Syrian, Theodore of Mopsuestia, Ephrem the Syrian, exegesis, anthropology, cosmology, context, comparative analysis.

About the author: **Hieromonk Nikon (Scarga Denis Sergeevich)**

Resident of the Optina Hermitage Stauropegial Monastery.

E-mail: ptr@optina.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4213-9903>

Article link: Nikon (Scarga), hieromonk. Venerable Isaac the Syrian (Isaac of Nineveh) and Theodore of Mopsuestia – Discrepancy or Agreement? A Survey of the First Collection. *Khristskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 276–294.

Введение

Учение Феодора Мопсуестийского стало основным базисом, благодаря которому Церковь Востока приобрела свою специфическую богословскую линию. В то время как учение Феодора было осуждено на Пятом Вселенском Соборе, ряд соборов Церкви Востока утвердил его и сделал непререкаемым авторитетом. Учение Феодора Мопсуестийского повсеместно было принято в церковных учебных заведениях и монастырях, принадлежащих восточно-сирийской традиции, где его книги заняли важнейшее место в частом чтении всех монахов (см.: [Заболотный, 2020, 290]). Основной целью нашей статьи является ответ на следующий вопрос: насколько писания Феодора Мопсуестийского повлияли на прп. Исаака Сирина. При решении этого вопроса представим некоторые богословские мнения Феодора Мопсуестийского в его экзегетических сочинениях и сопоставим их с учением прп. Исаака Сирина.

1. Экзегеза Священного Писания у Феодора Мопсуестийского

В Антиохийской школе Феодор Мопсуестийский был столь значительным экзегетом, что его авторитет практически вытеснил влияние таких выдающихся и всемирно известных учителей антиохийского богословия, как прп. Ефрем Сирин и свт. Иоанн Златоуст. Его влияние доходило до крайностей: подвергались анафеме все те лица, которые пытались толковать Священное Писание вопреки Феодору, ссылаясь на вышеупомянутых учителей [Гурьев, 1890, 354].

Приверженность Феодора буквально историко-филологическому методу толкования привела к тому, что он стал первым реформатором библейского канона. Герменевтический метод Феодора подверг Библию деконструкции, которая неизбежно повела к критике текста, с одной стороны, а с другой — подвергла критике богооткровенное учение о Христе. По справедливому замечанию Валерия Яковлевича Саврея, «исходя из этого, можно утверждать, что крайнее направление Антиохийской школы явилось первым опытом деконструкции христианства» [Саврей, 2012б, 105; см.: Piro, 1913, 350–428].

Приведем свидетельство Леонтия Византийского о том, какой редакторской обработке Феодор Мопсуестийский подверг Библию: «Этот мудрый и великий Феодор, как его охотно называют его ревностные последователи, не удовольствовавшись борьбой с людьми, осмелился на борьбу против славы Святого Духа, так как возвышенные писания, переданные богодухновенными мужами, он толковал низким образом и отделял их от Богоопределенного числа книг» [Гурьев, 1890, 195–197; см.: Kihn, 1880, 72].

Далее Леонтий перечисляет книги Ветхого и Нового Заветов, которые Феодор не признавал богодухновенными. Гурьев приводит перечень книг Священного Писания, которые Феодор изъяснял из канонов Библии: книги Иова, Песнь Песней, 1-ю и 2-ю книги Паралипоменон, 1-ю книгу Ездры, книгу Неемии, а также надписания псалмов; из Нового Завета им были исключены соборные послания: Иакова, 2-е Петра, 2-е и 3-е Иоанна и Иуды, а также Апокалипсис Иоанна Богослова. Он исключил из канона еще и те ветхозаветные книги, которые не вошли в состав книг еврейского канона: Товит, Иудифь, Есфирь, книгу Премудрости Соломона, 2-ю и 3-ю книги Ездры и три книги Маккавейские [Гурьев, 1890, 197–198].

Причины, по которым Феодор Мопсуестийский исключил из канона Библии столько священных книг, в первую очередь заключаются в том, как замечают исследователи, что он руководствовался своим понятием о различных видах и степенях богодухновенности священных книг (см.: [Гурьев, 1890, 235–238; Саврей, 2012б, 104–105]). Многих писателей священных книг он не считал пророками Божиими в строгом смысле слова, но обладавшими только даром мудрости. Вторая причина заключается в том, что он, без сомнения, руководствовался историческим обозрением канона у иудеев: здесь Феодор полностью следует за Иосифом Флавием и повторяет его канон [Гурьев, 1890, 201–203].

Церковный историк Исихий прямо говорил, что Феодор, «взяв первые элементы своего учения из иудейского суесловия, написал сочинение о пророчестве псалмов, отвергающее все предсказания о Господе» [Гурьев, 1890, 238].

Феодор выбрал свой метод в типологии: «Где нет сходства, там нет и типов» [Саврей, 2012б, 104], — в результате большую часть мессианских пророчеств о Христе он не признавал. Например, в толковании при малых пророках он отметил, что «прямых пророчеств о Христе там нет совсем» [Тимофеев, 2016, 206]. Феодор был убежден, что слова пророков должны быть актуальными только для той эпохи, в которой они жили, поэтому все словесное пророчество он ограничил до эпохи Маккавеев [Тимофеев, 2016, 205]. Для того чтобы прояснить темные места в библейском тексте, он использовал широкий спектр филологического инструментария, но всякие метафорические домыслы отвергал [Тисельтон, 2011, 122]. Он также оспаривал и критиковал многих толкователей [Гурьев, 1980, 218], активно выступал против аллегорического метода толкования Священного Писания и «прямо сопоставлял аллереорию с толкованием снов как делом пустым и недостойным христианина» [Саврей, 2012б, 72].

Как справедливо замечает свящ. Борис Тимофеев, «не умея разрешить видимые противоречия в библейском тексте, Феодор Мопсуестийский почти полностью лишает сообщение Ветхого Завета его мессианского характера. В таком случае, его толкование Ветхого Завета, по меткому выражению Феодорита Кирского, бывает „больше выгодно для иудеев, чем для питомцев веры“. Поэтому во многих случаях Мопсуестийский епископ в своих толкованиях больше следует еврейской экзегетической традиции, чем христианскому преданию» [Тимофеев, 2016, 201–202].

2. Экзегеза Священного Писания у преподобного Исаака Сирина

Внимательная работа над текстами прп. Исаака Сирина приводит ученых к мнению, что «он далеко отходил от антиохийской традиции» [Флоровский, 2005, 542]. Брурия Биттон-Ашкелони прямо утверждает: «Он использует аллегорический метод толкования» [Конференция: *Приведенные к тишине*, 2014, 243].

Приведем несколько примеров его аллегорической экзегезы. «Рай, — говорит он, — есть любовь Божия», а также и Древо жизни для прп. Исаака — «любовь Божия»: «От древа сего был отстранен Адам советом диавольским. Древо жизни есть любовь Божия, от которой отпал Адам, и с тех пор не встречала его уже радость, но работал и трудился он на земле терний» (Isaacus Ninivita, 1909, 314. Сap. 43; Исаак Сирин, 1911, 397). Терние, по прп. Исааку, — это страсти: «Действительно же страсти суть терния и произрастают в нас от семия в тело» (ср. Гал 6:8). «Но с той ночи, в которую Господь излиял пот (в Гефсиманском саду), переменял Он пот, извездий терния и волчцы, на пот, проливаемый в молитве и вместе в делании правды...» (Isaacus Ninivita, 1909, 203. Сap. 28; Исаак Сирин, 1911, 78).

Экзегетическим ключом прп. Исаак считал молитву. «К словесам таинств, заключенным в Божественном Писании, не приступай без молитвы и испрошения помощи у Бога, но говори: дай мне, Господи, приять ощущение заключающейся в них силы» (Isaacus Ninivita, 1909, 329. Сap. 45; Исаак Сирин, 1911, 408).

Герменевтический метод у прп. Исаака разбит на три этапа:

- 1) «Чтение твое да будет в невозмущаемой ничем тишине».
- 2) «Будь свободен от многопопечительности о теле и от житейского мятежа, чтобы вкусить тебе в душе своей сладчайший вкус сладостным разумением».
- 3) «Молитву почитай ключом к истинному разумению сказанного в Божественных Писаниях» (Isaacus Ninivita, 1909, 329. Сap. 45; Исаак Сирин, 1911, 408).

Вообще, какую бы герменевтическую процедуру прп. Исаак ни производил с библейским текстом, он всюду преследует одну цель — актуализация его и вовлечение в свой духовный опыт. Такой метод толкования в антиохийской традиции был впервые намечен прп. Ефремом Сириным, который «создал символическую интерпретацию как жанр, используя полисемантические свойства знака... Так, Адам,

Самсон и Давид символизируют каждого из нас, оставаясь самими собою» [Саврей, 2012а, 154].

Прп. Исаак без сомнения проводит параллели между событиями ветхозаветных праведников и своим личным опытом: «Кто из собственного стяжания посеивает учение в слух внемлющих ему, тот с дерзновением отверзает уста свои, говоря своим духовным чадам, как и престарелый Иаков сказал целомудренному Иосифу: *Аз же даю ти единую часть свыше братии твоея, юже взях у аммореев мечем и луком моим* (Быт 48:22)» (Isaacus Ninivita, 1909, 9. Cap. 1; Исаак Сирий, 1911, 8). Прп. Исаак также уподобляет душу всему стану Израильскому, который днем был покрываем облаком, а ночью ему светил столп огненный (Исх 40:38). «Если душа просияла памятованием о Боге и неуспынным бдением днем и ночью, то Господь устроит там к ограждению ее облако, осеняющее ее днем и светом огненным озаряющее ночь» (Isaacus Ninivita, 1909, 83. Cap. 6; Исаак Сирий, 1911, 308).

Типология прп. Исаака выходит за ограниченные рамки метода Феодора Мопсуестийского. Параллели проводятся там, где не только отсутствует «сходство типов», но и где созерцание (θεωρία) находится в отрыве от истории, что является также нарушением экзегетического метода Диодора Тарсийского [Саврей, 2012б, 162].

Прп. Исаак выстраивает параллели между чистотой ума и местом Богоявления на Синайской горе: «Когда ум совлечется ветхого человека, и облечется в человека нового, благодатного, тогда узрит чистоту свою, подобно небесному цвету, которую старейшины сынов Израилевых наименовали местом Божиим (Исх 24:10), когда Бог явился им на горе» (Isaacus Ninivita, 1909, 174–175. Cap. 22; Исаак Сирий, 1911, 67).

Таким образом, экзегеза у прп. Исаака Сирина носит мистический характер, посредством которого извлекается сокровенный смысл и происходит единение с Духом, изрекшим эти слова. Типологический метод выступает в роли своеобразного аскетического делания, благодаря которому осуществляется актуализация библейского текста путем постоянного обнаружения параллелей между теми или иными событиями Священной истории и личным опытом подвижника. Здесь прп. Исаак Сирий если не предвосхищает, то, по крайней мере, примыкает и находится в лоне одной традиции с такими выдающимися византийскими толкователями Священного Писания, как прп. Максим Исповедник, свт. Андрей Критский и прп. Симеон Новый Богослов.

3. Библейский канон. Использование библейских книг прп. Исааком Сирином

Как было сказано выше, Феодор Мопсуестийский выступил одним из первых радикальных реформаторов библейского канона. Двадцать библейских книг счел не богодухновенными. В свою очередь, прп. Исаак цитирует в своих творениях Песнь Песней (Исаак Сирий, 1911, 192), приводит в подражание ревность Маккавеев (Исаак Сирий, 1911, 32), неоднократно приводит в пример Иова (Исаак Сирий, 1911, 119, 151, 292). Впрочем, можно констатировать, что прп. Исаак в своем цитировании использовал почти весь корпус Священного Писания. Из двадцати книг, которые отверг Феодор, прп. Исаак не цитирует только семь [Муравьев, 2016, 124].

Как можно видеть, в отношении цитирования Священного Писания Феодор Мопсуестийский не оказал существенного влияния на прп. Исаака Сирина. Библия для прп. Исаака остается неисчерпаемым «морем Писания».

4. Богословие библейских комментариев Феодора Мопсуестийского

Основной источник, который объективно отражает богословскую мысль Феодора Мопсуестийского, — это комментарии на различные книги Священного Писания, переведенные с греческого языка на сирийский. По этой причине именно экзегетическим методам и размышлениям Феодора над библейским текстом

необходимо уделить особое внимание при изучении данной проблемы (см.: [Заболотный, 2020, 29]; (Феодор Мопсуестийский: *Фрагмент комментария на Книгу Бытия*, 2020, Слово 1)).

5. Космология и ангелология Феодора Мопсуестийского

В своем комментарии на книгу Бытия Феодор учил, что разумные невидимые существа были сотворены вместе с видимым миром, а не прежде него по той причине, что они не иначе могли познавать собственные блага, как чрез сравнение себя с другими творениями (Theodorus Mopsuestenus, 1869, ϰ-ϳ [1–2]); [Гурьев, 1890, 70]. «Блаженный Моисей, — говорит Феодор, — не пользуется выражением *Бог сказал* относительно того, что было прежде всего сотворено, но говорит просто: *В начале сотворил Бог небо и землю*, потому что Он творит это одною только Своею волею, не пользуясь словом, так как не было еще никого такого, кто мог бы поучаться от Его слова... Именно когда появились такие существа, которым надлежало познавать из слова сокрытого по Своему существу Творца, тогда, по воле Его, слово стало предшествовать действию... И это послужило для разумных и невидимых существ к познанию Того, Кто повелением Своим создал творение» (Theodorus Mopsuestenus, 1869, ϰ [4]); [Гурьев, 1890, 259]. Феодор учил о двух актах творения: одно происходило волею, а второе — и словом. Все творения разделялись им на два последовательных ряда: «К первому ряду относятся все те, которые появились вместе с небом и землею, а ко второму — те, которые появились уже после них». Ангелы, по мнению Феодора, были сотворены вместе с небом и землею и другими видимыми предметами, о которых Моисей не упоминает (см.: (Theodorus Mopsuestenus, 1869, ϰ [7]); [Гурьев, 1890, 25]). В подтверждение такого мнения Феодор приводил доводы из 148-го псалма и из Первого послания к Коринфянам ап. Павла: «Мы сделали позором для мира, для ангелов и человеков» (1 Кор 4:9). «Апостол Павел, — как думает Феодор, — не признает создание ангелов прежде видимого мира, потому что он поставляет их на ряду с прочими тварями» [Гурьев, 1890, 259]. Также Феодор приводил и другие соображения по этому вопросу. Например, он считал, что «разумные и невидимые существа должны познавать Бога, но познавать Его они могут только из Его Творения. А если так, то они должны были быть сотворены вместе с видимыми предметами, а иначе они были бы совершенно лишены знания о Боге», а также «разумные невидимые существа не иначе могут познавать дарованные им от Бога блага, как чрез сравнение себя с прочими творениями» [Гурьев, 1890, 259].

Здесь можно согласиться с замечанием Гурьева: «Феодор, — говорит он, — далеко не все в истории творения понимал согласно с учением Церкви... Желая обосновать свой неправильный вывод, он выработал себе своеобразное представление о двух творениях» [Гурьев, 1890, 262]. По этой причине Феодор, хотя и пытается следовать библейскому шестодневу, но уже заданная «двойственность» творения, подталкивала его к новаторству, которое далеко отступало от библейского повествования. «Два, — говорит он, — творения: одно видимое, а другое невидимое — Бог создал не вместе с первыми вещами, а в конце из ничего привел их в бытие. Видимое по природе — это есть свет, а невидимое по природе — это наши души» (Theodorus Mopsuestenus, 1869, ϰ [5]); [Гурьев, 1890, 260].

Итак, в учении Феодора о творении видимого мира и невидимого можно выделить несколько пунктов, которые были присущи его пониманию и которые, в то же время, расходились с толкованиями других экзегетов, таких как свт. Василий Великий и свт. Григорий Богослов, а также представителей антиохийского направления — свт. Иоанна Златоуста и прп. Ефрема Сирина [Гурьев, 1890, 262. Примеч. 1].

Главное расхождение заключается в учении Феодора о двух актах творения, которое заметно нарушает последовательность шестоднева. В результате получается, что некоторые вещи, которые были сотворены в определенные дни шестидневного творения (например, свет — в первый день творения, твердь — во второй день,

собрание вод — в третий день) оказываются уже сотворенными в первом акте творения. У Феодора свет создается после всех вещей.

Своеобразным представляется мнение Феодора о человеческой душе, которую он относит к «невидимой природе», причём природа души творится после всех вещей. Ангельское же естество, которое также относится Феодором к «невидимой и разумной природе», творится «одновременно с видимыми вещами» (Феодор Мопсуестийский: *Фрагмент комментария на Книгу Бытия*, 2020, Слово 1). При этом можно заметить, что сотворение ангелов Феодор помещает после сотворения низших существ: «затем Он сотворил и разумных существ, которые выше всего предыдущего» (Феодор Мопсуестийский: *Фрагмент комментария на Книгу Бытия*, 2020, Слово 1).

В комментарии на книгу Бытия Феодор, очевидно, далеко отошел от предшествующей ему экзегетической традиции и создал свое представление, которое во многом не согласуется с библейским повествованием. Теперь рассмотрим, какое представление о шестидневном творении находится в писаниях прп. Исаака.

6. Космология и ангелология прп. Исаака Сирина

Преподобный Исаак пишет: «В первый день сотворено девять¹ духовных природ в молчании, и одна природа — словом, и это — свет» (Isaacus Ninivita, 1909, 188. Cap. 25; Исаак Сирин, 1911, 71). Сотворение «света» у преподобного отца соответствует библейскому повествованию, а сотворение ангелов основывается на предшествующей экзегетической традиции, согласно которой ангельские сущности были сотворены прежде видимого творения (см.: Григорий Богослов, 2010, 445; Григорий Богослов, 2011, 18, 23–24)). В этих двух пунктах прп. Исаак расходится с мнением Феодора.

Также прп. Исаак не согласен с Феодором в том, что ангелы для познания Творца нуждаются в творении, через которое познают и себя. Напротив, прп. Исаак учит, что ангелы богоподобны: «их ведение основано не на изучении или достигнуто через символы, но они созерцают Божество непосредственно» [Конференция: *Ангелология св. Исаака Сирина*, 2014, 144].

Далее преподобный отец пишет: «они (ангелы. — *и. Н.*) наши учителя, равно как учителя и взаимно друг другу... учатся одни у других, восходя постепенно до той единицы, которая имеет учителем Святую Троицу... Каждый чин приемлет передавание от другого чина... пока тайна перейдет таким образом ко всем чинам. Но многие из тайн останавливаются на первом чине... И некоторые тайны доходят до третьего и четвертого чина. И еще, в откровениях, видимых святыми Ангелами, бывают приращение и умаление» (Isaacus Ninivita, 1909, 198–199. Cap. 27; Исаак Сирин, 1911, 74–75). То есть, по мнению прп. Исаака, ангелы самодостаточны и учатся не от видимого творения, но от самих себя, один чин обучает другой, а высшие чины обучает Сама Святая Троица.

Можно сказать, что учение об ангельской иерархии прп. Исаак всецело воспринял от учения Дионисия Ареопагита, на которого он неоднократно ссылается (Isaacus Ninivita, 1909, 169, 186. Cap. 22, 25²; Исаак Сирин, 1911, 63, 70), и в этом вопросе полностью расходится с мнением Феодора Мопсуестийского.

Перейдем к следующим пунктам толкования Феодора Мопсуестийского. В конце книги толкования на Бытие Феодор касается неправильных мнений языческих ученых: «Так, он порицает мнение, по которому небо вращается, как шар, а земля кружится в одной точке, уподобляя защитников этого мнения пьяным, которые воображают,

¹ В сирийском тексте и греческом переводе в этом месте имеется разночтение. Как бы то ни было, исследователи под духовными природами подразумевают сотворение ангелов (см.: [Иларион Алфеев, 2017, 97; Конференция: *Ангелология св. Исаака Сирина*, 2014, 141. Примеч. 17]).

² В издании Поля Беджана в данном месте стоит имя Диодора Тарсийского, однако Маркелл Пирар, основываясь на сопоставлении с западносирийскими рукописями, считает это искажением подлинного текста (см.: *Ἰσαὰκ ὁ Σύρος* 2012. Σελ. 44, 884)).

что небо всегда кружится» (Theodorus Mopsuestenus, 1869, ⲛ [11]; Гурьев, 1890, 71). Он критикует мнение, что «небо является сферой, окружность которой словно описана циркулем». Феодор считает вздором представление, что «небо не твердо стоит, а постоянно вращается — пребывает в вечном и непрерывном круговом движении». Феодор считает, буквально «блещением» «идеи о небесном круге» и представление того, что небо подобно «шару». Он иронизирует: «Кружится их голова от хмеля, а не небо, которому Создатель определил стоять твердо и недвижно» (Феодор Мопсуестийский: *Фрагмент комментария на Книгу Бытия*, 2020, Слово 1).

Интересно будет отметить, что под это ироничное порицание подпадает и сам прп. Исаак Сирий, который пишет, что Бог устроил «высшее небо — как кожу и свод и куб» (ср.: Ис 40:22)³, а «второе небо — как колесо, примкнутое к первому небу» (Isaacus Ninivita, 1909, 188. Cap. 25; Исаак Сирий, 1911, 71). Слова «второе небо, как колесо», безусловно, подразумевают круговращение. Можно предположить, что прп. Исаак в этом месте следует за «Беседами на Шестоднев» свт. Василия Великого, мнение которого буквально повторяет также и прп. Иоанн Дамаскин (Иоанн Дамаскин: *Творения. Источник Знания*, 2002, 192). Свт. Василий считает, что, хотя отцы и усвоили это мнение от философствовавших о небе, они не посчитали его излишним для того, чтобы объяснить мироустройство вселенной (Василий Великий: *Беседы на Шестоднев*, 2012, 351–353). Учение о «втором небе»⁴ также отсутствует у Феодора Мопсуестийского. В целом представление о мироустройстве вселенной у прп. Исаака, с одной стороны, следует библейскому повествованию, не нарушая соответствия дням творения. С другой стороны, видно, что прп. Исаак, вопреки Феодору, не гнушался мнением языческих философов, считая эти мнения достоянием современной ему науки.

Из этого следует вывод, что прп. Исаак не принимал толкований Феодора, которые, впрочем, могли быть ему известны. Для того чтобы в этом окончательно убедиться, необходимо перейти к следующим пунктам сравнительного анализа.

7. Антропологические воззрения Феодора Мопсуестийского. Образ Божий в человеке, состояние природы до грехопадения и после

Рассуждая об образе Божиим в человеке, Феодор в своих комментариях на книгу Бытия посчитал достойным смеха тех учителей, которые утверждали, что образ Божий в человеке заключается в разумной душе или в господственном положении⁵. По мнению Феодора Мопсуестийского, образ заключался в объединении двух природ: духовной и телесной, которое является как бы некоторым залогом связи для всего творения (см.: (Theodoretus Sugi, 1642, 20–21)).

Феодор считал, что «словами по образу Божию сотворил его Моисей обозначил... то, что в нем все творения соединяются и что чрез него, как образ, они приступают к Богу, исполняя служением своим для Него данные Богом законы» [Гурьев, 1890, 276].

Феодор не признавал учения о первородном грехе, и даже вел активную борьбу в этом направлении с блаженными Августином, епископом Иппонийским, и Иеронимом Стридонским [Гурьев, 1890, 155]. По учению Феодора, Адам был сотворен смертным (см.: (Theodorus Mopsuestenus: *Ex libro contra defensores peccati originalis et ex libro quinto commenti de creatura*. PG. 66. Col. 1006–1010, 640–641; Theodorus Mopsuestenus: *Ex his quae sunt in Evangelium secundum Matthaem*, 1971, 64–65; Деяния, 1996, 332–333)⁶, и даже

³ В сирийском тексте стоит одно слово ⲛⲕⲁⲥ.[keptā] — свод, арка.

⁴ О «втором небе» говорит свт. Василий Великий (Василий Великий: *Беседы на Шестоднев*, 2012, 353).

⁵ Так учили три великих каппадокийца: свт. Василий и два Григория и прп. Ефрем Сирий (см.: (Василий Великий: *Беседа первая о сотворении человека по образу*, 2012, 435; Григорий Богослов, 2011, 31; Ефрем Сирий: *Толкование на первую книгу Моисея Бытие*, 1853, 268); [Гурьев, 1890, 274–275].

⁶ Это учение Феодора анафематствует 120-е правило Карфагенского Поместного Собора: «Угодно было: всякому, кто говорит, что Адам, первозданный человек, сотворен смертным,

если бы не согрешил, то должен бы был все равно умереть [Гурьев, 1890, 278]. Феодор утверждал, что человечество в целом не наследует вины своего праотца Адама за преслушание воли Божией. Для того чтобы объяснить феномен общей греховности рода человеческого, у него оставался один выход — назвать причиной греха страх смерти (см.: [Саврей, 2012б, 107]; ср.: (Theodorus Mopsuestenus. *Ex libro contra defensores peccati originalis*. PG. 66. Col. 1006–1012)⁷. «Взяв эту мысль у апостола Павла (Евр 2:14–15), антиохийский богослов положил ее в основу своей антропологии» [Саврей, 2012б, 107].

Феодор полагал, что потомки Адама удобопреклонны ко греху не по той причине, что унаследовали от него греховную порчу природы, а потому, что они по природе смертны. Так, он пишет: «...мы очень часто впадаем в прегрешения из-за удовольствия, получаемого от пищи и питья и от внешнего мира... так как многие из нас пользуются этим неумеренно. Но все это не может иметь значения для природы бессмертной. Какое удовольствие, какая любовь к деньгам могут иметь место у природы бессмертной? Но так как мы созданы по природе смертными и такими существуем, то мы очень сильно волнуемся названными страстями и весьма часто увлекаемся ими ко грехам» (Theodorus Mopsuestenus. *Commentarii in epistolam ad Romanos V*, 21. PG. 66. Col. 800); [Гурьев, 1890, 291]. «Смертные, — говорит он, — всецело служат греху... в нас грех господствует со всею необходимостью, хотя бы душа тысячу раз научалась своему долгу... Поелику мы смертны по природе, то необходимо весьма часто отягощаемся грехами» (Theodorus Mopsuestenus. *Commentarii in epistolam ad Romanos VIII*, 3. PG. 66. Col. 820–821); [Гурьев, 1890, 292].

Такой взгляд на антропологию привел Феодора Мопсуестийского к тому мнению, что и Христос принял смертную природу, «явившись в этом смертном и подлежащем грехам естестве... уничтожил в нем смертность и вместе с тем истребил даже бремя греха» (Theodorus Mopsuestenus. *Commentarii in epistolam ad Romanos VIII*, 3. PG. 66. Col. 820); [Гурьев, 1890, 304]. Отличительная черта учения Феодора заключалась в том, что очищение человеческой природы во Христе происходило не сразу, а «только постепенное свободное нравственное развитие воспринятого человека должно было обуславливать все более и более тесное соединение его с Богом Словом» (Деяния, 1996, 316–317, 325. Собрание IV, §§ 4, 6, 11, 27); [Гурьев, 1890, 253]. И все-таки, полное соединение Иисуса Христа с Богом Словом при жизни не совершилось: оно стало возможным только по воскресении Его из мертвых (см.: [Гурьев, 1890, 253; Сидоров, 2011, 167; Леонов, 2015, 181–185]). Теперь посмотрим, каково мнение прп. Исаака на этот счет.

8. Антропологическое учение прп. Исаака Сирина. Образ Божий в человеке, состояние природы до грехопадения и после

Об образе Божиим в человеке прп. Исаак говорит: «Мы веруем (بنوع متصحي) так, что Бог созданного по образу сотворил бесстрастным. Созданным же по образу разумею по отношению не к телу, но к душе⁸, которая невидима. Ибо всякий образ снимается с подлежащего изображения» (Isaacus Ninivita, 1909, 21. Сар. 3; Исаак Сирин,

так что независимо от того, согрешил бы он или нет, он умер бы телом, т. е. вышел бы из тела не в наказание за грех, но по необходимости природы, да будет анафема» (Пидалион, 2019, 331).

⁷ Интересно отметить, что для прп. Исаака Сирина страх смерти не является такой роковой или «онтологической» причиной, а представляет собой нечто преходящее. «Всякому человеку, который живет нечисто, вожделенна жизнь временная. Второй по нем, кто лишен ведения. Прекрасно сказал некто, что страх смертный печалит мужа, осуждаемого своею совестью. А кто имеет в себе доброе свидетельство, тот столько же желает смерти, как и жизни» (Isaacus Ninivita, 1909, 10. Сар. 1; Исаак Сирин, 1911, 8). И еще: «Будем всегда памятовать о смерти, и в сем помышлении приближаться к Богу сердцем своим, и пренебрегать суету мира, и презренными сделаются в глазах наших мирские удовольствия» (Isaacus Ninivita, 1909, 464. Сар. 65; Исаак Сирин, 1911, 176).

⁸ Ср.: «Не страсти заключены в образе Божиим, а разум, владыка страстей» (Василий Великий: *Беседа первая о сотворении человека по образу*, 2012, 435).

1911, 18). Здесь мы видим, что ортодоксия прп. Исаака находится вне феодорианской концепции образа Божия в человеке. Стоит также отметить, что прп. Исаак вслед за свт. Василием Великим настаивает на бесстрастии души, что также не согласуется с учением Феодора. В этом же слове, несколько ниже, прп. Исаак пишет: «душа бывает вне своего естества, как скоро приходит в страстное движение, как утверждают **питомцы Церкви**. Поэтому, страсти привзошли в душу впоследствии, и несправедливо говорить, будто бы страсти в естестве души» (Isaacus Ninivita, 1909, 22. Cap. 3; Исаак Сирий, 1911, 18)⁹. Как мы видим, учение Феодора Мопсуестийского о страстности души прп. Исаак называет неверным, ошибочным, «несправедливым».

Интересно будет узнать также, кого подразумевает прп. Исаак под «питомцами Церкви» или, как говорится в сирийском тексте, «всеми чадами Церкви». Концепцию Феодора Мопсуестийского о страстности и смертности человеческого естества, а также его учение об образе Божиим в человеке как связующем звене всего видимого и невидимого полностью усвоила Церковь Востока (см.: [Селезнев, 2016, 33; Бумажнов, 2012, 189–190. Примеч. 32]).

Напротив того, учение о бесстрастности человеческого естества до момента грехопадения, о том, что образ Божий заключается в разумной части души, усвоила вся Вселенская Церковь, включая и некоторые отколовшиеся от нее части: монофизитство и католичество. По этой причине, скорее всего, под «питомцами Церкви» следует понимать «имперскую» Церковь, то есть Православную.

9. Состояние природы Адама до грехопадения

Преподобный Исаак Сирий, вопреки феодоровской концепции, различает состояние человеческой природы до падения Адама и после. Преподобный отец пишет: «Приближается ли смиренномудрый к губительным зверям... они поникают своими главами, лижут руки и ноги его, потому что ощутили от него то благоухание, какое исходило от Адама **до его преступления**, когда звери собраны были к Адаму и нарекал он им имена в раю. Это отнято было у нас; **но обновил и даровал нам сие паки** пришествием Своим Иисус. Сим-то и помазано благоухание человеческого рода» (Isaacus Ninivita, 1909, 577. Cap. 82; Исаак Сирий, 1911, 253)¹⁰. Под благоуханием здесь понимается утраченная слава, святость и бессмертие, так как именно это «обновил и даровал» нам Господь. Также и в другом месте прп. Исаак пишет: «О душевных страстях, как дознано и всеми признается¹¹, что душе естественна чистота, должно смело сказать, что страсти нимало не естественны душе, потому что болезнь позднее здравия. А одному и тому же естеству невозможно быть вместе и добрым, и лукавым... если добродетель естественным образом есть здравие души, то недугом души будут уже страсти, нечто случайное, прившедшее в естество души и выводящее ее из собственного здравия» (Исаак Сирий, 1911, 20–21). Здесь снова прп. Исаак, со всей очевидностью, не согласуется с Феодором, но скорее следует за прп. Ефремом Сирином¹².

Из сказанного можно видеть, насколько различны мнения этих двух авторов, относящиеся к учению о состоянии человеческой природы до падения Адама и после

⁹ В сирийском тексте буквально: «все чада Церковные» (ܟܠܗܘܢܗܘܢ ܥܠܡܝܢܗܘܢ).

¹⁰ Ср.: «...животные не могли взирать на светлый зрак Адамов. Потупив очи, проходили они перед ним, когда нарекал им имена, потому что очи их не могли взирать на славу его», и еще: «Змий, приступив к людям... предстал пресмыкающимся, с поникшими долу глазами, потому что не мог взирать на сияние зрака той, которую хотел искусить» (Ефрем Сирий, 1853, 280, 283. Гл. 3).

¹¹ Или «всеми исповедуется» (ܟܠܗܘܢܗܘܢ ܥܠܡܝܢܗܘܢ).

¹² Ср.: «Поскольку тело Адама (создано) было ранее, чем явились в нем расстройства, потому и Христос не принял расстройств, которые позднее получил Адам, так как они были некоторым придатком немощности к здоровой природе. Итак, Господь здоровой принял ту природу, здравость которой погибла, дабы человек через здоровую природу Господа возвратил себе здравость первобытной своей природы» (Ephraem Syrus, 1876, 2. Cap. I; Ефрем Сирий, 1896, 12).

него. Стоит привести еще несколько примеров, чтобы окончательно убедиться, что прп. Исаак не только не следовал за Феодором Мопсуестийским, но и считал заблуждением его учение.

Необходимо сказать, что слова 3 и 4 (по нумерации Соболевского)¹³ написаны в жанре вопросо-ответов и полностью посвящены преодолению или разрешению недоумений, связанных с учением Феодора Мопсуестийского, по разбираемой нами теме.

Таблица 1

Прп. Исаак Сирийский	Феодор Мопсуестийский
<p>«Божественное Писание много говорит и часто употребляет именованя не в собственном смысле (ⲉⲥⲁⲗⲉ ⲛⲉⲛⲁⲗⲉ; τίθησι καταχρηκῶς ὀνόματα). <u>Иное свойственное телу, но сказуется о душе. И наоборот, свойственное душе сказуется о теле.</u> И Писание не разделяет сего, но разумные понимают это. Так, из свойственного Божеству Господа (ⲉⲓⲁ ⲉⲃⲁⲟⲩⲁⲛⲁⲗⲉⲛⲁ ⲁⲗⲟⲩ; τὰ τῆς θεότητος Κυρίου) иное, не применимое к человеческой природе, сказано в Писании о всесвятом теле Его; и наоборот, уничтожительное, свойственное Ему по человечеству (ἄτινά ἐστι κατὰ τῆς ἀνθρωπότητος), сказано о Божестве Его. И многие, не понимая цели Божественных словес, поползнулись в этом, погрешив неисправимо. Так, в Писании не различается строго свойственное душе и свойственное телу. Посему, если добродетель естественным образом есть здравие души, то недугом души будут уже страсти, нечто случайное, прившедшее в естество души и выводящее ее из собственного здравия» (Isaacus Ninivita, 1909, 24; Ἰσαὰκ ὁ Σύρος, 2012, 241–242; Исаак Сирийский, 1911, 20).</p>	<p>«Если кто хочет назвать Сына Божия, Божие Слово, не в собственном смысле (abusive) сыном Давидовым, пусть называет, потому что храм Бога Слова произошел от Давида; и того, кто произошел от семени Давидова, пусть называют Сыном Божиим по благодати, а не по естеству... не называя телесным того, кто безтелесен, и не говоря, что он и прежде веков от Бога и от Давида, и страстный и безстрастный, <u>Тело не бывает безтелесным; что находится долу, то не находится горе; что прежде веков, то не есть уже от семени Давидова; что страстно, то не есть безстрастно;</u> ибо все это не может соединиться в одном и том же понятии. Что принадлежит телу, то не принадлежит Богу Слово; а что свойственно Богу Слово (quae sunt corporis, non sunt Dei Verbi, et quae sunt Dei Verbi propria), то не свойственно телу. Естества станем исповедывать, и домостроительств отвергать не станем» (Cyrillus Alexandrinus, 1971: <i>Ex primo libro eorum quae contra Theodorum scripsit</i>, 74; Деяния, 1996, 341).</p>

В таблице четко прослеживаются текстовые и терминологические совпадения, отличием выступает смысловое содержание. То, что для прп. Исаака считается вполне допустимым, у Феодора отвергается, а именно отнесение свойств человеческой природы к воплощенному Слову и отнесение свойств Божественной природы к человеческому телу. Для Феодора такие соотношения природ были неприемлемы (см.: [Заболотный, 2020, 186]), но характерной чертой его экзегетического метода было различие и разделение как свойств, так и действий «воспринятого человека» и обитающего в нем Божественного Логоса.

При такой расстановке смыслов интересен и тот факт, что метод прочтения Священного Писания и экзегеза этих двух авторов, как сказано было выше, также различны. Нам представлялось важным найти, на кого ссылается прп. Исаак, когда говорит,

¹³ В сирийской версии это один трактат.

что «Писание не разделяет сего (ἡ θεία γραφή... οὐ χωρίζει ταῦτα)» и чуть ниже: «в Писании не различается строго», то есть когда он исповедует взаимообщение свойств (communicatio idiomatum). Ближайшим по времени к прп. Исааку авторов, которых он цитирует и которые придерживаются такого же мнения, оказался прп. Марк Подвижник. Наиболее интересно то, что трактат, в котором изложен экзегетический и богословский метод, который использует в исследуемом фрагменте прп. Исаак Сирий, имеет название «Против несториан (о Воплощении)». Основная мысль этого трактата заключается в том, что Священное Писание везде исповедует воплощенного и неразделимого Сына Божия (Марк Подвижник, 2000, 162. Гл. XXXVII). Так же, как и прп. Исаак, прп. Марк говорит: «Покажи мне Его в Писании разделенным (δείξέ[ν] μοι ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ χωρίζόμεν[ο]ν αὐτόν) хоть когда-нибудь или где-нибудь, или в какой-либо силе или деле...» (Марк Подвижник, 2000, 143. Гл. XVII). Выступая против несторианского *разделения*, прп. Марк утверждает, что Божественное Писание повсюду говорит о Едином Христе — Боге Слове с Его собственной плотью (Марк Подвижник, 2000, 164. Гл. XXXVIII). Даже «когда Его бьют, предают, гонят... когда Он алчет или утруждается — словом, во всех [случаях] о которых говорит Божественное Писание, оно говорит об одном и том же Боге Слове, неразделимо соединенном с Его собственной плотью, Который есть Иисус Христос, Сын Бога Живого» (Марк Подвижник, 2000, 164. Гл. XXXVIII). Для наглядности представим таблицу, в которой отражены экзегетические методы трех авторов.

Таблица 2

Прп. Марк («Против несториан»)	Прп. Исаак Сирий	Феодор Мопсуестийский
<p>«Итак, если ты слышишь, что Иисус сотворил или сказал нечто телесное, не считай, что Он не мог сотворить и большее... и не сравнивай [эти] бывшие ради нас человеческие дела со всей силой Христовой, чтобы таким образом не <i>разделить</i> Его через <i>разделение</i> (μερίζειν αὐτόν κατὰ τὰς διαφοράς) [Его] дел, и не приписать некоторые из них простой плоти, а другие — чистому Божеству» (Марк Подвижник, 2000, 175–176. Гл. XLIX)¹⁴.</p>	<p>«Божественное Писание много говорит и часто употребляет именованья не в собственном смысле. Иное свойственно телу, но говорится о душе. И наоборот, свойственное душе говорится о теле. И Писание не разделяет (χωρίζει) сего, но разумные понимают это. Так, из собственного Божеству Господа иное, не применимое к человеческой природе, сказано в Писании о всесвятом теле Его; и наоборот, уничижительное, свойственное Ему по человечеству, сказано о Божестве Его. И многие, не понимая цели Божественных словес, погрешив несправимо. Так, в Писании</p>	<p>«Вот какое псалом показывает нам <i>различие</i> (differentiam) между Богом Словом и воспринятым человеком; это <i>разделение</i> (divisa haec) обретается и в Новом Завете, когда Господь относит к Себе первые стихи псалма, в которых говорится, что он есть творец мира, что великолепие его превыше небес и что имя его чудно по всей земле, а апостол относит к себе вторую половину псалма, которая — о человеке, заслужившем столь великого благодеяния. Как не очевидно, что Божественное писание учит нас, что иное — Бог Слово и иное — человек, и показывает нам, что различие</p>

¹⁴ Ср. еще: «Будем же верить, что Слово бесстрастно претерпело и сотворило всё то, о чем сказано в Божественном Писании... зачем нам разыскивать, как [именно], или пытаться *разделять* (μερίζειν) Его в [Его] делах и приписывать некоторые из них Его Телу, а другие — Обитающему [в Телу]?» (Марк Подвижник, 2000, 162. Гл. XXXVII).

	<p>не различается строго свойственное душе и свойственное телу (Исаак Сирин, 1911, 20; см.: Isaacus Ninivita, 1909, 24; Ἰσαὰκ ὁ Σύρος, 2012, 241–242).</p>	<p>(differentia) между ними большое?» (Theodorus Mopsuestenus: <i>Ex interpretatione octavi psalmi</i>, 1971, 52; Деяния, 1996, 322, 320–321).</p>
--	---	---

Из таблицы видно, что прп. Исаак придерживается и следует за богословским и экзегетическим методом, который использует прп. Марк Подвижник в своем трактате «Против несториан». Интересным представляется вывод прп. Исаака относительно тех, кто «не понял цели Божественных словес» и ввел *разделение* или *различие* в толкование христологических фрагментов Священного Писания. Третий столбик в таблице показывает, кто это сделал. Вывод прп. Исаака недвусмысленно показывает, что в этой области «погрешил неисправимо» именно Феодор Мопсуестийский¹⁵. В подтверждение того, что прп. Исаак в этом фрагменте говорит о погрешности именно Феодора¹⁶, выступает, во-первых, контекст, в котором подробно обсуждается вопрос о состоянии природы человека до падения Адама и возникновение страстей в природе после грехопадения. В этом вопросе, как было показано выше, прп. Исаак сильно расходится с Феодором. Во-вторых, по справедливому замечанию Алексея Владимировича Муравьева, в этом христологическом фрагменте прп. Исаак затрагивает вопрос о взаимоотношении свойств [Муравьев, 2016, 217. Примеч. 111], однако известно, что Феодор «отрицал взаимообращение свойств (communicatio idiomatum)» [Заболотный, 2020, 34], отрицал его также и Диодор Тарсийский [Заболотный, 2020, 181]. По этой причине христологическое рассуждение прп. Исаака в этом фрагменте более направлено против несторианских авторов. В-третьих, в таблице 2 наглядно показано, что мысль прп. Исаака движется в русле антинесторианского прочтения христологических фрагментов Священного Писания. Более того, смысловые и терминологические совпадения между 1-м и 2-м столбцами таблицы свидетельствуют о том, что прп. Исаак, с большой долей вероятности, опирался в своем рассуждении на трактат прп. Марка «Против несториан». И наконец, в-четвертых, в монашеской традиции учение о страстях и бесстрастии человеческого естества имеет фундаментальное значение, по каковой причине этот важный аспект аскетического учения, естественно, затрагивается прп. Исааком в самом начале его книги. Можно заметить, что в вопросо-ответах, посвященных этой теме, прп. Исаак пытается устранить неправильное мнение, которое бытовало в Церкви Востока и принадлежало

¹⁵ То, что прп. Исаак не называет имени того, кто «погрешил неисправимо», свидетельствует о ситуации, сложившейся в его эпоху вокруг имени Феодора Мопсуестийского. Так, например, поступал блж. Феодорит: когда он оспаривал Феодора или его почитателей, то никогда не называл его имени. Причину этого свт. Кирилл Александрийский, как он указывал в письме к свт. Проклу Константинопольскому, усматривал в том, что имя Феодора в первые годы после его смерти было славно на всем Востоке. По этой же причине и отцы Ефесского и Халкидонского Соборов, осудив символ веры Феодора, умолчали об имени автора (см.: [Гурьев, 1890, 167–168]).

¹⁶ Некоторые исследователи полагали, что прп. Исаак в этом фрагменте подразумевает монофизитов (см.: [Иларион Алфеев, 2017, 109]). С этим трудно согласиться по нескольким причинам. Во-первых, вышеуказанная таблица показывает, что контекст поучения имеет антинесторианский. Во-вторых, акцент поучения делается прп. Исааком не на христологию, а на аскетическом учении в контексте антропологии. Отправными точками, разумеется, служат антропологическая модель в христологии и экзегеза Св. Писания, которое одни, а именно «разумные», — понимают, а другие, «не понимая цели Божественных словес, поползнулись». В результате этого поползновения и вышло неправильное учение в антропологии, повлекшее к ошибке и в христологии, которое прп. Исаак исправляет в этом слове. Учение монофизитских авторов в этом пункте как раз расходится с учением Феодора Мопсуестийского и согласуется с мнением прп. Исаака: монофизиты также считают, что природа Адама до момента грехопадения была здоровой и не имела страстей (см.: (Philoxenus Mabbugensis: *Epistola ad Patricium*, 1963, 792–793. Ср. 46, 6–9)). По этой причине тезис о том, что прп. Исаак в этом месте выступает против монофизитов, становится несостоятельным.

Феодору Мопсуестийскому, а именно — сотворение человеческой природы (Адама) в смертном, страстном и, можно сказать, полугреховном состоянии. Впоследствии данный экзегетический тезис Мопсуестийского богослова был доведен до крайности несторианскими писателями, которые, в конечном счете, начали утверждать, что и мир был сотворен с грехом. Для прп. Исаака такая позиция была неприемлема, поэтому, выстроив по пунктам свою аргументацию, в конце вопроса-ответов прп. Исаак выдвигает главный тезис: «Никто да не хулит Бога, будто бы Он в естество [наше] вложил страсти и грех» (ܨܚܘܩܬܐ ܕܢܗܘܪܐ ܕܩܘܪܕܐ ܕܘܫܘܒܐ ܕܘܫܘܒܐ ܕܘܫܘܒܐ ܕܘܫܘܒܐ ܕܘܫܘܒܐ ܕܘܫܘܒܐ) (Isaacus Ninivita, 1909, 26. Cap. 3; Исаак Сирийский, 1911, 21). По сути дела, прп. Исаак называет богохульством учение Феодора Мопсуестийского и, что самое интересное, учение автора «Гностических глав», которые в научной среде приписывают прп. Исааку Сирию (sic!). Дмитрий Федорович Бумажнов в своей статье «Мир, прекрасный в своей слабости» [Бумажнов, 2012, 177–194] обстоятельно показал, что такое учение восходит к Феодору Мопсуестийскому и наглядно представлено в писаниях автора «Гностических глав», приписываемых прп. Исааку Сирию. Здесь мы помещаем фрагмент из 4-й сотницы, содержащий в себе, по мнению прп. Исаака Сирина, богохульное учение, о том, что Бог сотворил мир с грехом и присутствующими ему страстями, то есть «вложил в естество страсти и грех».

«7. Однако Бог, премудрый во всем <и> Господин вселенной, прекрасно устроил этот мир в [его] слабости. 8. И Он восхотел сотворить его [именно] таким, как он течет теперь, а не желая [создать] нечто другое: будь то безгрешность (ܬܘܒܐ ܕܘܫܘܒܐ ܕܘܫܘܒܐ ܕܘܫܘܒܐ ܕܘܫܘܒܐ) или отсутствие соблазнов или невосприимчивость к изменению и слабости. 9. [И] этот мир не перешел помимо Его воли в нечто другое, тогда как [Бог] желал бы, чтобы он тек иначе» [Бумажнов, 2012, 181].

Как мы видим, парадигмы мышления у прп. Исаака и у автора «Гностических глав» совершенно противоположные¹⁷. Перед тем как приступить к выводу, мы хотели бы затронуть еще одну известную тему, без которой наше исследование оказалось бы неполным.

10. Концепция двух веков

Пожалуй, нельзя обойти стороной одну известную феодорианскую идею, оказавшую влияние на многих сирийских мистиков. Схожие места можно обнаружить и у прп. Исаака Сирина. Это учение о двух мирах, или концепция двух веков. В представлении Феодора концепция двух веков сводилась к следующему: Бог одновременно сотворил два мира, один — изменяемый, то есть тот мир, в котором сейчас живет человек с присущими ему страстями, и мир неизменяемый, будущий, в который перейдут все после всеобщего воскресения (см.: [Devreesse, 1948, 89; Vries, 1958, 309]).

Как было отмечено Нестором Каввадасом, учение о двух веках у прп. Исаака находится в несколько измененном виде [Kavvadas, 2010, 72–73] и, как нам представляется, его содержание не выходит за рамки святоотеческой парадигмы: «мир горний» и «мир дольний», временный мир — как школа, а будущее Царство — как отдохновение. В некоторых местах у прп. Исаака можно найти несогласие с Феодором в этом вопросе. Феодор учил: «Если бы тотчас, с самого начала, Он сделал нас бессмертными и неизменяемыми, то мы, не зная в собственном смысле добра, ничем не отличались бы от существ неразумных, потому что, не узнавши изменяемости, мы не узнали

¹⁷ Необходимо сказать, что так называемые «Гностические главы» вошедшие в состав 2-го собрания, по своему объему соперничают с вторым собранием и до настоящего времени остаются не изданными критически. Тем не менее, в исследовательской среде идеи богословия прп. Исаака Сирина в основном почерпаются именно из этого сочинения. Автор настоящих строк вполне разделяет мнение большинства ученых, что авторство 2-го собрания, изданного Себастьяном Броком в 1995 г. (Isaac, 1995), по большей части принадлежит прп. Исааку Сирию. Однако более детальный обзор 2-го собрания позволяет сделать вывод, что далеко не все трактаты, вошедшие в состав этого корпуса, могут быть атрибутированы прп. Исааку. В дальнейшем по этому вопросу нами будет подготовлена отдельная публикация.

бы блага неизменяемости, не зная смерти, мы не знали бы цены бессмертия, не изведавши тления, мы не могли бы хвалить нетление, не испытавши тяготы страстей, мы не стали бы удивляться бесстрастию. Коротко сказать: не изведавши опытом зла, мы не могли бы стяжать познания добра» (Theodorus Mopsuestenus, 1971, 64–65; Деяния, 1996, 332).

Преподобный Исаак возражает такому представлению: «И если скажем, что Бог обучает их (святых) без их собственного о том познания, то это значит уже сказать, что Бог хочет соделать их подобными волам и ослам, не имеющим ни в чем свободы, и что человек, если не бывает искушен сперва испытанием худого, не имеет понятия о добром, чтобы, когда встретится им доброе, с ведением и свободно воспользоваться тем, как своею собственностью» (Isaacus Ninivita, 1909, 427–428. Cap. 61; Исаак Сирин, 1911, 157). В богословии Феодора имеет место принципиальный подход — «желание сохранить во все времена строгое различие между Творцом и творением, между Богом и человеком» [Конференция: *Аскетизм как политическое богословие*, 2014, 267] — в этом заключается главная мысль концепции «двух веков». Однако в богословии прп. Исаака можно встретить совершенно противоположные утверждения, например: «мир смешался с Богом и творение с Творцом сделались едино!» (Исаак Сирин, 2013, 97). Это высказывание показывает, что концепция двух веков у прп. Исаака Сирина, по большей части, не имеет ничего общего с учением Феодора Мопсуестийского.

Встречающиеся у прп. Исаака Сирина рассуждения об изменчивости этого мира не стоит обязательно ставить в зависимость от учения Феодора — это общий топос святоотеческой мысли, который можно встретить, например, у прп. Ефрема Сирина (Ephraem Syrus, 1743, 426, 462. Cap. X, XXIV; Ефрем Сирин, 1850, 255, 301) или у свт. Григория Богослова [Конференция: *Св. Григорий Богослов и св. Симеон Новый Богослов*, 2017, 290]. Под внешней схожестью выражений здесь проглядывает заметное различие.

Основные итоги

Сравнительный анализ учений прп. Исаака Сирина и Феодора Мопсуестийского, как нам представляется, наглядно показал, что мнения этих авторов во многом разительно отличаются. Обзор богословских тем в сочинениях двух авторов выявил, что прп. Исаак сознательно игнорирует экзегетическую традицию Феодора. Как ни странно, прп. Исаак по некоторым богословским вопросам высказывает такие мнения, которые Феодор буквально высмеивал: это относится к аллегорическому методу толкования, к цитатам из языческих философов и к их мнениям относительно устройства вселенной, а также к антропологии и аскетической практике.

Вышеприведенное исследование текстов прп. Исаака и Феодора Мопсуестийского показывает, что прп. Исаак скорее был привержен к более ранней экзегетической традиции, восходящей к прп. Ефрему Сирину, с одной стороны, которая после V в. в Церкви Востока воспринималась как маргинальная [Заболотный, 2020, 28; Муравьев, 2016, 136], а с другой — к византийским богословам: святителям Василию Великому, Григорию Богослову и автору корпуса «Ареопагитики». В свою очередь, такая констатация фактов может вызвать вопрос: в какое время и в каком месте прп. Исаак получил такое образование, которое чуждо феодорианской традиции? Вызывает удивление и полемика прп. Исаака с неправильным или ошибочным мнением Феодора (который, впрочем, не назван по имени) о страстности человеческой природы и неправильного толкования христологических фрагментов, находящихся в 3-м трактате¹⁸.

Необходимо отметить, что в научной среде исследователи темы влияния Феодора Мопсуестийского на прп. Исаака Сирина, с одной стороны, в основном опираются на те места, где присутствуют цитаты или отсылки к комментариям Феодора Мопсуестийского, с другой, большую часть цитат берут из 2-го собрания. Например, если

¹⁸ В переводе Соболевского 3–6 слова.

посмотреть на исследование Нестора Каввадаса [Каввадас, 2016, 137–142], то можно заметить, что практически все ссылки, исключая две из 33, взяты из 2-го собрания, причем большая их часть — из «Гностических глав», текст которых до настоящего времени не имеет критического издания. Отметим определенную зависимость прп. Исаака от учения Феодора, Н. Каввадас обнаружил и имеющиеся между этими двумя авторами противоречия: в сотериологии [Каввадас, 2016, 140], в христологии [Каввадас, 2016, 141], отчасти в пневматологии и, главным образом, в учении об обожении [Каввадас, 2016, 142]. Интересным примером является противоречивая отсылка прп. Исаака к учению Феодора о необходимости постоянного коленопреклонения, тогда как подобные утверждения были чужды Феодору [Каввадас, 2016, 139]. Каввадас попытался даже сделать смелое предположение, что, возможно, Исаак «приводит текст иного, неизвестного нам толкователя, ошибочно приписанный Феодору» [Каввадас, 2016, 139].

Нам представляется, что опора на ссылки, где присутствует имя Феодора, не приведет в данном случае к объективно верному решению. Только сверка контекста и проведение параллелей с другими схожими местами сможет объективно показать ту или иную зависимость или же, наоборот, то или иное расхождение между двумя авторами. Проведя несколько подобных процедур, мы обнаружили довольно сильное расхождение в учении этих двух писателей. При этом важно отметить, что детальный разбор контекста вскрывает немало нового фактологического материала, который в научной среде еще не был осмыслен.

Пренебрежение указанной методологией приводит к тому, что для исследователей остается незамеченным тот факт, что прп. Исаак называет богохульством учение Феодора Мопсуестийского и, что самое главное, — учение автора «Гностических глав», которые в научной среде приписываются прп. Исааку Сирину!

Поднятый нами вопрос, разумеется, не может быть окончательно решен. Для нас, например, остается непонятым, каким образом прп. Исаак Сирий мог сослаться на Феодора Мопсуестийского и цитировать его, называть его «блаженным толкователем», возвеличивать, «как одного из апостолов», а тех, «кто вносит споры по поводу его толкований или сомневается относительно его произведений»¹⁹, предавать анафеме (Исаак Сирий, 2013, 273), тогда как богословие самого прп. Исаака, в широком смысле слова, расходится с учением Феодора, а в некоторых местах находится в оппозиционной конфронтации. Более того, прп. Исаак считает Феодора «погрешившим неисправимо»²⁰! Для разрешения этого недоумения нам представляется необходимым на рукописном материале провести определенную ревизию тех мест, где находятся цитаты Феодора Мопсуестийского. Детальный контекстуальный анализ этих мест поможет определить, являются ли эти цитаты аутентичным прочтением, или же они представляют порчу текста — интерполяцию. В следующей статье мы намерены перейти к этой части нашего исследования.

Источники и литература

Источники

1. Василий Великий (2012) — *Василий Великий, свят.* Творения. М.: Сибирская Благовонница, 2012. Т. 1.
2. Григорий Богослов (2010) — *Григорий Богослов, свят.* Творения. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1.
3. Григорий Богослов (2011) — *Григорий Богослов, свят.* Творения. М.: Сибирская Благовонница, 2011. Т. 2.

¹⁹ Мы видим, что прп. Исаак и спорит и сомневается насчет правильности толкований Феодора Мопсуестийского.

²⁰ См. таблицы 1 и 2 и комментарий к ним.

4. Деяния (1996) — Деяния Вселенских Соборов. Т. 3: Константинопольский 2-й. Вселенский V. СПб.: Воскресение, 1996.
5. Ефрем Сирин (1850) — *Ефрем Сирин, прп.* Творения. М.: в Типографии В. Готье, 1850. Ч. 5, кн. 3. С. 255; С. 301 (ТСО; т. 16).
6. Ефрем Сирин (1853) — *Ефрем Сирин, прп.* Творения. М.: в Типографии В. Готье, 1853. Ч. 8, кн. 2 (ТСО; т. 22).
7. Ефрем Сирин (1896) — *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Сергиев Посад: 2-я типография А. И. Снегиревой, 1896. Ч. 8, [кн. 1] (ТСО; т. 61).
8. Иоанн Дамаскин (2002) — *Иоанн Дамаскин, прп.* Творения. Источник Знания. М.: Индрик, 2002.
9. Исаак Сирин (1911) — *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1911.
10. Исаак Сирин (2013) — *Исаак Сирин, прп.* О Божественных тайнах и о духовной жизни: новооткрытые тексты / Пер. с сирийского, прим., предисл. и послесл. митрополита Илариона (Алфеева). СПб.: Издательство Олега Абышко, 2013.
11. Исаак Сирин (2016) — *Исаак Сирин, прп. (Мар Исхак Ниневиийский).* Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / Общ. ред. и пер. с сир., араб., греч. А. В. Муравьева. М.: Издательский дом «Яск», 2016.
12. Марк Подвижник (2000) — *Марк Подвижник, прп.* Против несториан / Пер. с греч., комм. Б. Барчунова // Богословский сборник. М., 2000. № 5. С. 125–181.
13. Пидалион (2019) — *Пидалион.* Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т.: пер. с греч. Т. 3: Правила Поместных Соборов. Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019.
14. Феодор Мопсуестийский (2020) — *Феодор Мопсуестийский.* Фрагмент комментария на Книгу Бытия. Слово 1 / Пер. с сир. А. Тармазов. URL: https://bogoslov.ru/article/6026455#_ftn3 (дата обращения: 30.11.2020).
15. Efraem Syrus (1743) — *Ephraem Syrus. Paraenesis // Ephraem Syrus. Opera omnia.* Т. III / Ed. S. E. Assemanus, archiep. Apamensis. R.: Ex Typographia Pontificia Vaticana, 1743. P. 367–561.
16. Efraem Syrus (1896) — *Ephraem Syrus. Evangelii concordantis expositio / In lat. transl. a J.-B. Aucher, ed. G. Moesinger. Venetiis: Libraria pp. mechitaristarum in monasterio S. Lazari, 1876.*
17. Efraem Syrus (1963) — *Éphrem, saint.* Commentaire de l'Évanile concordant: texte syriaque (manuscrit Chester Beatty 709) / Éd. & tr. par L. Leloir. Dublin: Hodges Figgis & Co., 1963.
18. Isaac (1995) — *Isaac of Nineveh (Isaak the Syrian).* The Second Part, Chapters IV–XLI. Vol. 1 / Ed. S. Brock. Louvain: Peeters, 1995 (Corpus scriptorium christianorum orientalium; vol. 554. Scriptores syri; vol. 224).
19. Isaacus Ninivita (1909) — *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa / Ed. P. Bedjan. P., Leipzig: Otto Harrassowitz, 1909.*
20. Philoxenus Mabbugensis (1963) — *Philoxenus Mabbugensis. Epistola ad Patricium 46, 6–9 // La lettre à Patricius de Philoxène de Mabbug / ed. R. Lavenant. Paris: Firmin-Didot et Cie, 1963 (Patrologia Orientalis; vol. 30).*
21. Theodoretus Cyri (1642) — *Theodoretus, episcopus Cyri. Quaestiones in Genesin XX // Theodoretus, episcopus Cyri. Opera omnia.* Т. I. Lutetiae Parisiorum: sumptibus Claudii Sonnii & Dionysii Bechet, 1642.
22. Theodorus Mopsuestenus (1869) — *Theodorus Mopsuestenus. Fragmenta Syriaca / ed. E. Sachau. Lpz.: Typis Guilelmi Drugulini, 1869.*
23. Theodorus Mopsuestenus (1882) — *Theodorus Mopsuestenus. In epistolas B. Pauli commentarii.* Vol. II / Ed. H. B. Swete. Cambridge: At the University Press, 1882.
24. Theodorus Mopsuestenus (1971) — *Theodorus Mopsuestenus. Ex libro quinto commenti de creatura // Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Concilii actiones VIII / ed. J. Straub. Berolini: In aedibus Walter de Gruyter & Co., 1971 (Acta Conciliorum Oecumenicorum; [T. IV], vol. I). P. 64–65.*
25. Ἰσαὰκ ὁ Σύρος (2012) — *Ἰσαὰκ ὁ Σύρος, ὁσιος.* Λόγοι ἀσκητικοί / Κριτ. ἔκδ. Μ. Πιράρ. Ἁγιον Ὅρος: Ἱερά μονή Ἰβηρῶν, 2012.

Литература

26. Бумажнов (2012) — *Бумажнов Д. Ф.* Мир, прекрасный в своей слабости. Св. Исаак Сирин о грехопадении Адама и несовершенстве мира по неопубликованному тексту *Centuria 4*, 89 // Символ. 2012. № 61. С. 177–194.

27. Гурьев (1890) — *Гурьев П. В.* Феодор, епископ Мопсуестский. М.: Типография Л. и А. Снегиревых, 1890.

28. Заболотный (2020) — *Заболотный Е. А.* Сирийское христианство между Византией и Ираном. СПб.: Наука, 2020.

29. Каввадас (2016) — *Каввадас Н.* Мир идей Мар Исхака. Антиохийское основание богословия Исхака // *Исаак Сирин, прп. (Мар Исхак Ниневийский)*. Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / Общ. ред. и пер. с сир., араб., греч. А. В. Муравьева. М.: Издательский дом «Яск», 2016. С. 137–142.

30. Конференция (2014) — Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. Материалы Первой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М., 2014.

31. Конференция: *Приведенные к тишине* (2014) — *Биттон-Ашкелони Б.* Приведенные к тишине // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. Материалы Первой международной патристической конференции общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М.: [Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия], 2014. С. 242–258.

32. Конференция: *Ангелология св. Исаака Сирина* (2014) — *Сеппала С., свящ.* Ангелология св. Исаака Сирина // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. Материалы Первой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М. 2014. С. 137–161.

33. Конференция: *Аскетизм как политическое богословие* (2014) — *Хагман П.* Аскетизм как политическое богословие: подвижник как таинство у св. Исаака Ниневийского // Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие. Материалы Первой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М.: [Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия], 2014. С. 259–273.

34. Конференция (2017) — Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие. Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Москва, 11–13 декабря 2014 года. М.: [Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия], 2017.

35. Конференция: *Св. Григорий Богослов и св. Симеон Новый Богослов* (2017) — *Фокин А. Р.* Св. Григорий Богослов и св. Симеон Новый Богослов о «двух мирах» и «двух солнцах»: новое осмысление старой парадигмы // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие. Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Москва, 11–13 декабря 2014 года. М.: [Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия], 2017. С. 290–311.

36. Леонов (2015) — *Леонов В., прот.* Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2015.

37. Муравьев (2016) — *Муравьев А. В.* Мир идей Мар Исхака. Источники и контекст // *Исаак Сирин, прп. (Мар Исхак Ниневийский)*. Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / Общ. ред. и пер. с сир., араб., греч. А. В. Муравьева. М.: Издательский дом «Яск», 2016. С. 123–136.

38. Саврей (2012а) — *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории христианской мысли. М.: Издательство Московского университета, 2012.

39. Саврей (2012б) — *Саврей В. Я.* Антиохийская школа в истории христианской мысли. М.: Издательство Московского университета, 2012.

40. Селезнев (2002) — *Селезнев Н.Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М.: Euroasiatica, 2002.
41. Селезнев (2016) — *Селезнев Н.Н.* Йоханнан Бар Зо'би и его «Истолкование Таин»: Критический текст, перевод, исследование. М.: Ассирийская Церковь Востока, 2016.
42. Сидоров (2011) — *Сидоров А.И.* Святоотеческое наследие и Церковные древности. М.: Сибирская Благовонница, 2011. Т. 1.
43. Тисельтон (2011) — *Тисельтон Э.* Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011.
44. Тимофеев (2016) — *Тимофеев Б., свящ.* Типология в толковании пророчеств у Феодора Мопсуестийского // *Христианское чтение.* 2016. № 2. С. 193–207.
45. Флоровский (2005) — *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы. М.: АСТ, 2005.
46. Kavvadas (2010) — *Kavvadas N.* Pneumatologie und Soteriologie in der ostsyrischen Mystik: Isaak von Nineve und Johannes von Dalyatha. (Dissertation an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen). Tübingen, 2010.
47. Kihn (1880) — *Kihn H.* Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg im Breisgau: Weissenburg, 1880.
48. Devresse (1948) — *Devresse R.* Essai Sur Théodore Mopsueste. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana, 1948.
49. Pirot (1913) — *Pirot L.* L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste. 350–428 après J.-C. Romae: Sumptibus Pontificii institute biblici, 1913.
50. Vries (1958) — *Vries W. de.* Das Eschatologische Heil Bei Theodor Von Mopsuestia // *ОСР.* 1958. № 24. P. 309–338.

Иеромонах Иона (Черкасов)

Отношение православного духовенства Симбирской епархии к проблеме пересмотра богослужебного языка в начале XX века

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_295

Аннотация: Данная статья посвящена истории обсуждения и решения проблемы о пересмотре языка богослужения православным духовенством Симбирской епархии в начале XX в. В ходе миссионерской деятельности по просвещению населения губернии руководство Симбирской епархии неоднократно обращалось к проблеме понимания и правильного восприятия языка богослужения. Однако церковно-исторические исследования по данному вопросу в пределах епархии в начале XX в. не проводились. Предлагаемая статья – попытка осветить вопрос о пересмотре языка богослужения начиная с начала XX в. до 1918 г. Результаты изученных материалов доказывают, что вопрос о пересмотре богослужебного языка поднимался православным духовенством Симбирской епархии на миссионерском и общепархиальном съездах, в отзыве епархиального архиерея обер-прокурору Святейшего Синода по вопросу о церковных реформах, в отчетах Синоду о деятельности епархии и на страницах церковных периодических изданий. На проводимых епархией съездах по данному вопросу были приняты организационные и практические решения. Предложенные исторические сведения по вопросу пересмотра богослужебного языка в начале XX в. в границах Российской империи могут быть использованы при обобщающих исследованиях, а также в принятии решений о внесении или невнесении исправлений в богослужебный язык в настоящее время. Применение исторических сведений, изложенных в данной работе, возможно в учебных пособиях и курсах лекций по истории Симбирской епархии.

Ключевые слова: Симбирская епархия, православное духовенство, проблема пересмотра богослужебного языка, миссионерская деятельность.

Об авторе: **Иеромонах Иона (Черкасов Игорь Валерьевич)**

Магистр богословия, аспирант кафедры Церковной истории Московской духовной академии, настоятель храма св. мц. Татианы п. Октябрьский Мелекесской епархии.

E-mail: prof_bez@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1722-4516>

Ссылка на статью: Иона (Черкасов), иером. Отношение православного духовенства Симбирской епархии к проблеме пересмотра богослужебного языка в начале XX века // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 295–304.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Hieromonk Iona (Cherkasov)

The Attitude of the Orthodox Clergy
in the Simbirsk Diocese to the Problem of the Revision
of the Liturgical Language at the Beginning of the 20th Century

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_295

Abstract: This article is devoted to the history of the discussion and solution of the problem of revising the language of worship by the Orthodox clergy of the Simbirsk Diocese at the beginning of the 20th century. In the course of missionary activities to educate the population of the province, the leadership of the Simbirsk Diocese has repeatedly addressed the problem of understanding and correctly perceiving the language of worship. However, church-historical research on this issue within the diocese at the beginning of the 20th century were not carried out. This article is an attempt to highlight the issue of revising the language of worship from the beginning of the 20th century until 1918. The results of the materials studied prove that the issue of revising the liturgical language was raised by the Orthodox clergy of the Simbirsk Diocese at missionary and general diocesan congresses, in the response of the diocesan bishop to the Ober-Procurator of the Holy Synod on the issue of church reforms, in reports to the Synod and on the activities of the diocese church periodicals. At the congresses held by the diocese, organizational and practical decisions were made on this issue. The proposed historical information on the revision of the liturgical language at the beginning of the 20th century within the borders of the Russian Empire can be used in general research, as well as in deciding on making or not making corrections to the liturgical language at the present time. The use of the historical information presented in this work is possible in textbooks and lecture courses on the history of the Simbirsk Diocese.

Keywords: Simbirsk Diocese, Orthodox clergy, the problem of the revision of the liturgical language, missionary activity.

About the author: **Hieromonk Iona (Cherkasov Igor Valeryevich)**

Master of Theology, Graduate Student of the Department of Church History of the Moscow Theological Academy, Dean of the Holy Martyr Tatiana Church, village of Oktyabrsky of the Melekess Diocese.

E-mail: prof_bez@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1722-4516>

Article link: Iona (Cherkasov), hieromonk. The Attitude of the Orthodox Clergy in the Simbirsk Diocese to the Problem of the Revision of the Liturgical Language at the Beginning of the 20th Century. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 295–304.

В начале XX в. в Российской империи проблема богослужения вызывает повышенный интерес во многих слоях общества. Особое внимание представители богословской науки, духовенства, интеллигенции уделяют вопросу пересмотра языка богослужения, так как многие из них убеждены, что содержание богослужебных книг, псалмов, песнопений непонятно большинству православных людей.

Тема пересмотра языка богослужения становится предметом многочисленных дискуссий, как в периодической печати, так и на разного рода собраниях духовенства [Балашов, 2001, 23]. Рассматриваются различные предложения об изменении языка богослужения. Некоторые уверенно заявляют, что необходимо перевести богослужение на русский язык, доступный для понимания каждого христианина, при этом напоминая слова ап. Павла: «Но в церкви хочу лучше пять слов сказать умом своим, чтобы и других наставить, нежели тьму слов на незнакомом языке» (1 Кор 14:19). Другие утверждают, что проведение богослужения возможно только на церковнославянском языке. Естественно, активное участие в решении данного вопроса принимает православное духовенство.

В ходе своей миссионерской деятельности по просвещению населения губернии духовенство Симбирской епархии тоже неоднократно обращалось к решению проблемы понимания языка богослужения. Однако церковно-исторические исследования по данному вопросу в пределах епархии в рассматриваемый период не проводились. Предлагаемая статья — попытка осветить вопрос о пересмотре языка богослужения в Симбирской епархии в период начала XX в., вплоть до 1918 г. Автор статьи не ставит перед собой задачу подробного анализа или критики сторонников и противников использования русского языка в богослужении. Задача состоит в том, чтобы показать отношение духовенства Симбирской епархии к вопросу о целесообразности пересмотра богослужебного языка и пути решения этой проблемы в указанный период.

Первые предложения о пересмотре богослужебного языка духовенством Симбирской епархии обнаружены в архивных документах за 1905 г.: дело по обсуждению манифеста 1905 г. о свободе вероисповедания (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 919. Л. 1–160). В деле содержится циркулярный указ Симбирской духовной консистории от 20 сентября 1905 г., где в одном из пунктов предписывается обсудить на окружных благочиннических собраниях священнослужителей вопросы о способах обращения заблудших и утверждения в вере нетвердых в православном учении пасомых, и по результатам обсуждения предоставить акты собраний в консисторию (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 919. Л. 1–2). В данном указе сказано, что в дальнейшем обсуждение этих вопросов планируется рассмотреть на общепархиальном съезде. На основании этого указа последовали рапорты от благочинных с актами о проведении собраний духовенства. Так, в докладной записке от священника 4 округа Алатырского уезда с. Сурский Майдан Иоанна Сурминского поступило предложение о возможности допускать время от времени совершение богослужений на русском языке. В связи с этим автор записки предлагает разработать богослужение на русском языке, а также и песнопения перевести на русский язык (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 919. Л. 106–107).

Через полгода вопрос о пересмотре языка богослужения официально обсуждался на II Симбирском пастырско-миссионерском съезде депутатов Симбирской епархии, проходившем с 16 по 23 января 1906 г. в Симбирске (ГАУО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 29. Л. 5–5 об.).

Согласно программе съезда, планировалось обсудить вопросы, имеющие миссионерский характер и касающиеся мер по усилению просветительской пастырской деятельности духовенства. Вторым вопросом программы Миссионерского съезда предполагалось обсуждение темы о пересмотре мер пастырского воздействия на православных с целью повышения их нравственно-религиозного сознания. В подпункте этого вопроса предусматривалось рассмотреть тему о богослужении — насколько желательно его изменение или исправление (ГАУО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 29. Л. 20–21).

На рассмотрение Миссионерского съезда Симбирской епархии поступило два доклада: от подготовительной комиссии по разработке вопросов общепастырского характера и подготовительной миссионерской комиссии. Заключение подготовительных

комиссий готовились на основании актов благочиннических собраний и предложений миссионеров Симбирской епархии (ГАУО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 29. Л. 3–3 об.).

В докладе подготовительной комиссии по разработке вопросов общепастырского характера, в частности, указывалось, что храм и богослужение народ любит, но в богослужении участвует более сердцем, чем разумом, так как чин и язык церковного богослужения для него не совсем понятны. В итоге общепастырская комиссия, учитывая проблему доступности богослужения для народного понимания, внесла на рассмотрение съезда следующие предложения:

- шестопсалмие, где это будет удобно, читать на русском языке, вразумительно и обязательно посреди храма;
- богослужебные часы 3-й и 6-й, великое повечерие, где это будет удобно, читать на русском языке;
- желательно ввести новый, более осмысленный перевод Херувимской песни с греческого языка на славянский.

В целом, комиссия высказала мнение о желательности введения русского языка в некоторые части богослужения при соблюдении постепенности и величайшей осторожности (ГАУО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 29. Л. 28 об.–29).

Подготовительная миссионерская комиссия, состоящая из 16 депутатов под председательством епархиального миссионера Милия Ионовича Головкина, подготовила доклад. Согласно этому докладу, комиссия указала, что в богослужебных книгах много непонятных слов, и предложила в целях достижения наибольшей удобопонимаемости прихожанами церковных молитв и песнопений при новых изданиях богослужебных книг заменять их на более понятные синонимичные слова и вставлять их в словарь или помещать на полях книг.

Таким образом, две подготовительные комиссии выразили кардинально разные мнения по этому вопросу. Общепастырская подготовительная комиссия высказалась о желательности постепенного и осторожного введения в некоторые части богослужения русского языка, а миссионерская подготовительная комиссия предложила пояснение труднопонятных славянских слов выносить на поля богослужебных книг (ГАУО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 29. Л. 32–33).

19 января 1906 г. духовенство съезда, согласно журналу № 8 (ГАУО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 29. Л. 68–69), рассмотрело доклады двух комиссий по вопросу о богослужении и после прений пришло к следующим единогласным решениям:

1. Духовенство не находит принципиальных препятствий к частичному введению в богослужебное чтение русского языка, но в том лишь случае, если с этим введением согласны единодушно прихожане.

2. В целях популяризации идеи русского богослужебного языка необходимо перевести на этот язык богослужебные книги, но не для церковного употребления, а только для домашнего и школьного.

3. К постепенному введению русского языка в богослужение необходимо готовить прихожан путем пастырских бесед.

4. Какие-либо решительные меры съезд считает возможными лишь тогда, когда в соборных совещаниях примут участие и миряне.

После рассмотрения журнала съезда епископ Симбирский и Сызранский Гурий (Буртасовский) наложил резолюцию, что он согласен с постановлением съезда и надеется на его всестороннее обсуждение на очередном Поместном Всероссийском Соборе. Архипастырь предложил настоятелям церквей епархии приобрести Псалтирь в переводе на русский язык еп. Порфирия, так как этот перевод, по его мнению, — один из лучших по точности и выразительности мыслей и чувств, а выражения доступны для понимания (ГАУО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 29. Л. 68).

Интересен тот факт, что Симбирская духовная консистория после рассмотрения всех 23 журналов проведенного съезда предложила еп. Гурию (Буртасовскому) журнал № 8 не опубликовывать в средствах массовой информации, ссылаясь на то, что в нем содержится постановление о совершении некоторых молитвословий на русском

языке. Это, по мнению консистории, могло дать «расколо-сектантам» прекрасное средство в обвинении духовенства Симбирской епархии в стремлении к новшествам и изменениям в богослужении. Поэтому консистория рекомендовала при донесении Святейшему Синоду высказать это постановление как предположение (ГАУО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 29. Л. 111–112 об.). Епископ Симбирский и Сызранский Гурий (Буртасовский) с мнением консистории согласился (ГАУО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 29. Л. 111). В дальнейшем данный журнал не был опубликован, но сведения о нем сохранились в архиве.

Вскоре после окончания Симбирского миссионерского съезда, 15 марта 1906 г., в местной церковной периодической печати — «Симбирских епархиальных ведомостях» — была опубликована статья священника Симбирской епархии Стагирова «К вопросу о замене славянского языка при богослужении русским». Автор статьи напоминал, что великие просветители славян святые братья Кирилл и Мефодий более тысячи лет тому назад перевели богослужение с греческого на славянский язык, чтобы сделать богослужение понятным для славянских народов. Поэтому, следуя их примеру, в настоящее время духовенство епархии не погрешит, если сделает богослужение понятным для русского народа, то есть сделает то же, что и святые братья. Далее автор сообщал, что для представителей нерусских народностей, населяющих Российскую империю, Святейший Синод разрешил для лучшего понимания перевести богослужение на их родные языки. И, таким образом, только русские лишены возможности слышать церковное богослужение на своем родном языке. Выход из создавшегося положения автор видел в двух направлениях: или совершать церковную службу по-русски, или научить народ понимать славянский язык.

Автор выражал уверенность, что, несмотря на изучение в народных школах церковнославянского языка согласно учебной программе, народ по-прежнему не понимает славянскую речь и, соответственно, богослужение. Причина, по его мнению, кроется в том, что учителя земских школ совершенно незнакомы со славянским языком. Несколько лучше этот вопрос поставлен в церковных школах, так как там преподают священнослужители. Но по окончании школы учащиеся со временем забывают не только славянский язык, но и умение читать и писать по-русски. В итоге автор статьи пришел к следующим выводам:

1. Для устранения одной из главных причин привязанности сектантов к их молитвенным собраниям нужно составить и издать на русском языке православные песнопения и употреблять их на богослужении, так как церковнославянский язык является одной из причин удаления сектантов от Церкви. Простой русский народ совершенно не понимает богослужебного славянского языка — церковных песнопений, Евангелия и апостольских Посланий;

2. Дьяконы, чтецы и певцы тоже не совсем понимают, о чем поют и читают;

3. Самый естественный выход из создавшегося положения — заменить церковнославянское богослужение русским (Стагиров, 1906, 195–203).

В мае того же года на страницах местной церковной печати была опубликована статья священника Симбирской епархии Иоанна Анастасиева «Где же начало болезни?». Автор статьи признал, что славянский язык устарел и перестал быть понятным для прихожан, поэтому необходимо его упростить, то есть заменить славянский на русский. Но реализация такого перевода опасна, так как множество людей может покинуть церковную ограду (Анастасиев, 1906, 316–317).

8 августа 1905 г. в Симбирскую духовную консисторию поступил указ Святейшего Правительствующего Синода № 8 от 27 июля 1905 г. с копией предложения синодального обер-прокурора № 100 от 28 июня 1905 г.: епископу Симбирскому и Сызранскому Гурию (Буртасовскому) необходимо было предоставить не позднее 1 декабря 1905 г. отзыв по вопросам, предложенным к рассмотрению на Поместном Соборе Всероссийской Церкви (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 827. Л. 1–6). Накануне Предсоборного присутствия данные отзывы были запрошены Святейшим Синодом от всех епархиальных архиереев с требованием описать стороны жизни Русской Церкви, которые, по их мнению, нуждаются в изменениях или реформе [Мейендорф, 1977, 46].

Для подготовки отзыва еп. Гурий (Буртасовский) 2 сентября 1905 г. поручил создать в Симбирской епархии две комиссии: одна будет рассматривать вопрос об усовершенствовании духовно-учебных школ под председательством ректора Симбирской семинарии; а вторая рассмотрит прочие вопросы под председательством протоиерея кафедрального собора Сергея Медведкова (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 827. Л. 12). Второй комиссии было предоставлено право составить из членов епархиального города три подкомиссии, одна из которых занималась бы вопросом о благоустройстве прихода в религиозно-нравственном, просветительском и благотворительном отношениях. 23 октября 1905 г. членом указанной подкомиссии свящ. Михаилом Лебязьевым был представлен на рассмотрение епархиального преосвященного проект «Устройство православного прихода в религиозно-нравственном, благотворительном и просветительном отношениях» (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 827. Л. 44–59 об.).

В данном проекте в разделе о богослужении было высказано мнение, что причиной малоучастливого отношения мирян к богослужению является чрезмерная трудность языка богослужебных книг, богослужебных чтений и песнопений не только для малограмотных, но и для сравнительно образованных мирян. Перевод на русский язык автор проекта считал неудобным по причине утраты торжественности и величественности богослужения, но посчитал возможным и необходимым следующее:

- упростить славянский текст богослужебных книг;
- исправить неточности и неправильности перевода с греческого, особенно в Псалтири и канонах;
- заменить некоторые слова и выражения богослужебных книг, которые коробят слух, например: «блядива», «блядующий», «понос», «нескверная» и др. (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 827. Л. 48–51).

В указанный проект была внесена корректировка: вычеркнуто красным карандашом предложение о нерусских народностях, населяющих нашу необъятную Россию, которые несравненно счастливее коренного русского населения, так как с благословения духовного начальства имеют богослужение на понятном для них родном языке (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 827. Л. 48).

Еп. Гурий 10 ноября 1905 г. в своей резолюции, с учетом указанной корректировки, признал достоинство данного проекта и согласился с ним (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 827. Л. 44). К предстоящему Поместному Собору Всероссийской Церкви 2 декабря 1905 г. был направлен Святейшему Правительствующему Синоду отзыв преосвящ. Гурия (Буртасовского) по вопросам о церковных реформах (ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 827. Л. 30).

В апреле 1906 г. на страницах центральной периодической печати — в «Церковных ведомостях» — был опубликован (Материалы, 1906, 695–702) этот отзыв. Раздел о богослужении в нем полностью идентичен с предложенным и утвержденным преосвящ. Гурием (Буртасовским) упомянутым проектом (Материалы, 1906, 700).

В июне 1908 г. духовенство Симбирской епархии в очередной раз обсуждало тему о пересмотре богослужебного языка на общепархиальном съезде, за месяц до проведения IV Всероссийского миссионерского съезда в Киеве. В программу Симбирского съезда (Вопросы, подлежащие обсуждению, 1908, 118–122) был включен конкретный вопрос о возбуждении ходатайства перед Святейшим Синодом об ускорении пересмотра и исправления славянского перевода церковно-богослужебных книг. Председателем съезда на тот момент был архиепископ Симбирский и Сызранский Иаков (Пятницкий).

Интересно мнение архиеп. Иакова о внесении исправлений в существующий славянский перевод богослужебных книг, высказанное им (на тот момент архиепископом Ярославским) в 1906 г. в документе к предстоящему Всероссийскому Церковному Собору «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе». В своем отзыве он указал, что в богослужебных книгах более чем достаточно архаизмов, которые непонятны как прихожанам, так и священникам с богословским образованием. Поэтому владыка предложил рассмотреть проблему исправления действующего перевода богослужебных книг путем исключения из него всех непонятных слов

и выражений или начать новый перевод на всем доступный к пониманию новославянский язык. [Отзывы епархиальных архиереев, 2004, 1003].

Таким образом, автор данной статьи полагает, что руководство и духовенство Симбирской епархии было заинтересовано в скорейшем решении этого вопроса.

На съезд был представлен для обсуждения доклад протоиерея Симбирской епархии Иакова Благовидова, в котором он обратил особое внимание на трудность понимания ирмосов и указал, что язык богослужбных церковных книг по причине имеющихся в них непонятных слов малодоступен как для простого народа, так и для образованных людей. Докладчик говорил, что для понимания некоторых церковных песнопений нужно серьезно потрудиться даже священнику, окончившему курс не только духовной семинарии, но и духовной академии. Поэтому для большинства прихожан, не изучавших славянский язык, богослужение — это только одни звуки, которые услаждают слух, но не касаются сердца. Далее в докладе указывается, что по причине непонимания богослужения прихожане переходят из православия в другие конфессии и секты, потому что там богослужение доступнее и понятнее. Главную причину непонятности богослужения автор доклада видел в трудности языка и просил духовенство съезда усиленно просить правящего архиерея ходатайствовать перед Святейшим Синодом о скорейшем пересмотре языка богослужбных книг с целью замены в них непонятных выражений более понятными и доступными для каждого молящегося (Благовидов, 1908, 128–129).

Во время проведения съезда была опубликована в местной церковной печати статья священника Симбирской епархии П. Павлова, в которой автор рекомендовал пастырскому собранию составить книги с изложением повторяющихся богослужбных чтений на славянском и русском языках с указанием порядка богослужения и кратким объяснением его в обрядовых действиях и содержании. Эти книги предлагалось иметь в достаточном количестве как в церкви, так и в школе (Иванов, 1908а, 381–382).

После рассмотрения данного вопроса съезд духовенства Симбирской епархии принял постановление о том, чтобы просить архиепископа Симбирского и Сызранского Иакова (Пятницкого) ходатайствовать перед Святейшим Синодом о следующем:

1. Заменить непонятные слова и выражения в богослужбных книгах понятными, с внесением их в текст, а не на поля;
2. Перевести на русский язык для школьного и домашнего употребления богослужбные книги;
3. Позволить некоторые части богослужения совершать на русском языке в тех приходах, где от этого не произойдет соблазна (Иванов, 1908б, 467–468).

Хранившееся в архиве дело с журналами заседаний Симбирского епархиального съезда 1908 г., к сожалению, не имеет сведений заседаний духовенства по рассмотрению вышеуказанного вопроса (ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1035. Л. 1–78), поэтому информация о результатах съезда взята из местной церковной периодической печати.

Вскоре в местной церковной печати была опубликована статья, в которой неизвестный автор высказал мнение о том, что участники съезда приняли решение о нежелательности радикального изменения церковно-богослужбного чина из-за возможности нового раскола (Заметки к журналам съезда, 1908, 682–683).

После окончания Симбирского епархиального съезда 1908 г. архиепископ Симбирский и Сызранский Иаков (Пятницкий) присутствовал с 12 по 26 июля 1908 г. на Всероссийском миссионерском съезде в г. Киеве (Всероссийский миссионерский съезд, 1908, 473) и участвовал в обсуждении и принятии решений съезда. По вопросу об исправлениях в церковном богослужении Миссионерский съезд принял решение приступить к новому переводу церковно-богослужбных книг на упрощенный, более близкий к русской речи славянский язык и издать молитвы для домашнего употребления с подстрочными примечаниями и с параллельным переводом на русский язык (РГИА. Ф. 1276. Оп. 4. Д. 835. Л. 55–55 об.). Следует иметь в виду, что постановления съезда никакого обязательного значения не имели, так как подлежали дальнейшему рассмотрению и утверждению Святейшим Синодом (РГИА. Ф. 1276. Оп. 4. Д. 835. Л. 2).

В отчете Святейшему Синоду о состоянии Симбирской епархии за 1910 г. епископ Симбирский и Сызранский Вениамин (Муратовский) представил доклад, где указал, что чтение во время богослужения не везде внятно, раздельно и осмысленно, и объяснил это тем, что псаломщики из-за недостаточности образования сами не понимают особых слов и оборотов церковнославянского языка (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2416. Л. 14 об.).

В защиту совершения богослужения на церковнославянском языке от духовенства Симбирской епархии публикаций на страницах местной церковной периодической печати не обнаружено. Однако в 1913 г. из центральной газеты «Россия» была перепечатана в «Симбирские епархиальные ведомости» статья неизвестного автора «В защиту богослужебного языка». Смысл статьи сводился к тому, что автор видел трудность понимания церковнославянского текста не в языке, а в содержании. Он с уверенностью заявлял, что если будет хорошее и внятное чтение, например, апостольских Посланий из Священной и церковной истории, то смысл будет вполне понятен для прихожан. Если же апостольское Послание содержит наставление отвлеченного характера или излагает высокое христианское учение о вере и нравственности, то такое понимание затруднительно, но не из-за славянского языка, а по трудности содержащихся самих идей. То же самое автор относит и к паремиям (В защиту богослужебного языка, 1913, 288–291).

Известно, что вопросы о переводе богослужебных книг и богослужения на русский язык обсуждались с 9 по 26 сентября 1917 г. особым подотделом на Поместном Всероссийском Соборе. В результате были выработаны тезисы, которые после обсуждения послужили принятию в июле 1918 г. проекта Соборного Деяния, согласно которому за церковнославянским языком сохранился статус основного богослужебного языка, но с разрешения церковной власти допускалось совершение богослужения и на русском языке [Кравецкий, Плетнев, 2001, 157–158].

В работе Поместного Собора принимали участие и представители от Симбирской епархии: архиепископ Симбирский и Сызранский Вениамин (Муратовский); прот. Владимир Садовский; псаломщик Петр Доброхотов; крестьянин И. Малов; епархиальный наблюдатель церковно-приходских школ В. Рождественский и член окружного суда С. Руднев (Священный Собор, 1918, 99, 107). Выступления и мнения представителей от Симбирской епархии по вопросу о богослужебном языке в опубликованных документах Деяний Собора отсутствуют.

Других материалов по рассматриваемому вопросу не выявлено. Дальнейшая реализация на практике вышеуказанных решений двух съездов в Симбирской епархии — совершалось ли богослужение частично на русском языке, или с заменой непонятных славянских слов и оборотов — не установлена.

В результате автор полагает сделать следующие выводы:

1. Во всех предложенных в данной статье исторических источниках поднимается проблема непонимания частью православного духовенства и прихожанами Симбирской епархии некоторых частей славянского текста и, соответственно, богослужения. На наш взгляд, это свидетельствует о том, что вопрос о целесообразности пересмотра языка богослужения признавался актуальным и требовал принятия конкретных решений.

2. При обсуждении на съездах и собраниях вопроса о целесообразности пересмотра богослужебного языка руководство и большинство духовенства Симбирской епархии допускало при определенных условиях совершение богослужения частично на русском языке. И в то же время при докладе своего мнения Святейшему Синоду о пересмотре языка богослужения архипастыри Симбирской епархии предлагали только исправление или замену непонятных слов на новославянский язык. Предложения о полной или частичной замене на русский язык ими не высказывались.

3. Руководство Симбирской епархии не принимало поспешных решений в этом сложном вопросе, а подходило к данной проблеме с величайшей осторожностью.

Общим итогом исследования стало воссоздание истории отношения духовенства Симбирской епархии к проблеме пересмотра языка богослужения. Этот вопрос

актуален и в настоящее время и является объектом активных дискуссий в среде духовенства и мирян нашей Церкви. Предложенные исторические сведения по вопросу пересмотра богослужебного языка в начале XX в. в границах Российской империи могут быть использованы при обобщающих исследованиях, а также в принятии решений о внесении исправлений в богослужебный язык или оставлении его в неизменности в настоящее время. Полагаю, что применение исторических сведений, изложенных в данной работе, возможно в учебных пособиях и курсах лекций по истории Симбирской епархии.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Киев, 2008.
2. Анастасиев (1906) — *Анастасиев И., свящ.* Где же начало болезни? // Симбирские епархиальные ведомости. 1906. № 9. Отдел неофиц. С. 309–319.
3. Благовидов (1908) — *Благовидов И., прот.* О необходимости скорейшего пересмотра языка богослужебных церковных книг. Приложение № 2 // Симбирские епархиальные ведомости. 1908. № 8. Отдел офиц.
4. Вопросы, подлежащие обсуждению (1908) — Вопросы, подлежащие обсуждению на предстоящем в июне месяце 1908 года Епархиальном Съезде // Симбирские епархиальные ведомости. 1908. № 8. Отдел офиц.
5. Всероссийский миссионерский съезд (1908) — Всероссийский миссионерский съезд в Киеве // Симбирские епархиальные ведомости. 1908. № 15. Отдел неофиц. С. 472–477.
6. В защиту богослужебного языка (1913) — В защиту богослужебного языка // Симбирские епархиальные ведомости. 1913. № 6. Отдел неофиц. С. 288–291.
7. ГАУО — Государственный архив Ульяновской области. Ф. 134. Оп. 1. Д. 29; Оп. 3. Д. 919; Д. 1035; Оп. 8. Д. 827.
8. Заметки к журналу съезда (1908) — Заметки к журналам епархиального съезда 1908 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1908. № 22. Отдел неофиц. С. 682–689.
9. Иванов (1908а) — *Иванов П., свящ.* Обзор деятельности Епархиального съезда июньской сессии 1908 года // Симбирские епархиальные ведомости. 1908. № 15. Отдел неофиц. С. 463–472.
10. Иванов (1908б) — *Иванов П., свящ.* О пастырских собраниях // Симбирские епархиальные ведомости. 1908. № 12. Отдел неофиц. С. 376–386.
11. Материалы (1906) — Материалы к предстоящему Всероссийскому церковному собору. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. № 24 преосвященного Гурия, епископа Симбирского // Прибавления к «Церковным ведомостям». 1906. № 13–14.
12. РГИА — Российский Государственный исторический архив (Санкт-Петербург). Ф. 796. Оп. 442. Д. 2416; Ф. 1276. Оп. 4. Д. 835.
13. Священный Собор (1918) — Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. 1. Вып. 1. М., 1918.
14. Статиров (1906) — *Статиров В., свящ.* К вопросу о замене славянского языка при богослужении русским // Симбирские епархиальные ведомости. 1906. № 6. Отдел неофиц. С. 195–203.

Литература

15. Балашов (2001) — *Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. [М.]: Культурно-просветит. центр «Духовная библиотека», 2001. 508 с.

16. Кравецкий, Плетнев (2001) — *Кравецкий А. Г., Плетнева А. А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX в.). М.: Языки русской культуры, 2001. 398 с.
17. Мейендорф (1977) — *Мейендорф И., прот.* Русский епископат и церковная реформа (1905 г.) // Вестник Русского христианского движения. 1977. № 122. С. 45–58.
18. Отзывы епархиальных архиереев (2004) — Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе [Текст] / [редкол.: Валентин Чаплин и др.]. М.: Об-во любителей церковной истории; Изд-во Крутицкого подворья, 2004. (Материалы по истории Церкви). Кн. 34. Ч. 2. 1055, [1] с.

А. В. Ведяев

Нормативное регулирование деятельности церковного суда в Русской Православной Церкви: история, современное состояние, проблемы и перспективы

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_305

Аннотация: Целью статьи является рассмотрение церковных нормативных документов, регламентирующих деятельность церковного суда в Русской Православной Церкви. Ее актуальность обусловлена немногочисленностью исследований в этой сфере, особенно применительно к современному периоду. Используется методология исторического исследования и юридического анализа документов. Новизна исследования заключается в комплексном изучении церковно-судебного законодательства с исторической и практической точек зрения, в возможности использования при разработке поправок в действующие церковные документы. Рассматривается вопрос исторического развития регламентации деятельности церковного суда Русской Православной Церкви, с особым акцентом на современный период и последние поправки в этой области, анализируется действующее церковное законодательство в этой сфере, указываются проблемы, существующие в ней, предлагаются способы их решения и совершенствования церковного законодательства и практики. В частности, отмечается отсутствие четкой нормативной базы права церковных наказаний, проблемы в сфере публикации решений церковных судов разных инстанций, в вопросах состава церковного суда и в механизме продления полномочий церковных судей, ставится вопрос о введении определенных требований и гарантий для них, отмечается необходимость устранения недостатков церковного законодательства, в частности, в целях приведения его в соответствие с иными документами Русской Православной Церкви. Статья написана на основе доклада, сделанного автором на IV Барсовских чтениях (Санкт-Петербургская духовная академия, 07.12.2020).

Ключевые слова: каноны, церковное право, Устав Русской Православной Церкви, Положение о церковном суде, судопроизводство, церковные наказания, церковный суд, Высший общецерковный суд, епархиальный суд, Архиерейский собор, история Русской Православной Церкви.

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>

Ссылка на статью: 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.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Alexey V. Vedyayev

**Normative Regulation of the Activities of the Ecclesiastical
Court of the Russian Orthodox Church: History,
Current State, Problems and Prospects**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_305

Abstract: The purpose of the article is to review the church regulations governing the activities of the church court in the Russian Orthodox Church. Its relevance is due to the paucity of research in this area, especially in relation to the modern period. The methodology of historical research and legal analysis of documents is used. The novelty of the research lies in a comprehensive study of church-judicial legislation from a historical and practical point of view, in the possibility of using amendments to existing church documents in the development of amendments. The article considers the issue of the historical development of the regulation of the activities of the church court of the Russian Orthodox Church, with special emphasis on the modern period and the latest amendments in this area, analyzes the current church legislation in this area, indicates the problems that exist in it, suggests ways to solve them and improve church legislation and practice. In particular, it notes the lack of a clear regulatory framework for the law of church punishments, problems in the field of publishing decisions of church courts of various instances, in matters of the composition of the church court and in the mechanism for extending the powers of church judges, the question of introducing certain requirements and guarantees for them is noted, as well as the need to eliminate shortcomings in church legislation, in particular, in order to bring it into line with other documents of the Russian Orthodox Church. The article was written on the basis of a report made by the author at the IV Barsov Readings (St. Petersburg Theological Academy, July 12, 2020).

Keywords: canons, church law, Regulation of the Russian Orthodox Church, position of the church court, jurisdiction, church punishments, church court, higher church court, diocesan court, council of bishops, history of the Russian Orthodox Church.

About the author: **Alexey Viktorovich Vedyayev**

Candidate of Theology, Chair of the Department of Church-Practical Studies at Samara Theological Seminary, Associate Professor of the Department.

E-mail: wedalv@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9395-8741>

Article link: Vedyayev A. V. Normative Regulation of the Activities of the Ecclesiastical Court of the Russian Orthodox Church: History, Current State, Problems and Prospects. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 305–320.

1. Введение

Церковный суд занимает важное место в церковной жизни, поскольку именно этот институт часто является последним средством для восстановления справедливости, наказания виновных и обуздания произвола. Церковно-судебная деятельность имеет очень длительный срок существования, она появилась в Церкви практически с момента ее возникновения. Не является здесь исключением и Русская Православная Церковь. Однако в церковной отечественной истории последнего столетия церковный суд пребывал в плачевном состоянии из-за неблагоприятной политической ситуации. Только всего лишь пару десятилетий назад церковный суд стал активно развиваться: были созданы суды, отделенные от других церковных органов, приняты церковно-нормативные акты, регламентирующие их деятельность, стали регулярными заседания церковных судов разных инстанций. Однако все же приходится констатировать, что современная церковно-судебная система Русской Православной Церкви в настоящее время является очень молодой, с небольшим количеством опыта, который постепенно все больше нарабатывается. Конечно, в ней есть недостатки и несовершенства, которые необходимо устранять. Это касается как практической сферы, так и области нормативного регулирования церковного суда. Кроме того, исследования по церковному суду немногочисленны, особенно по его современному состоянию. Поэтому рассмотрение этих тем представляется востребованным и актуальным.

2. История нормативного регулирования деятельности церковного суда в Русской Православной Церкви и его современное состояние

Церковно-судебная власть является одной из форм церковной власти, которой обладает епископат, и существовала в Церкви с момента ее появления в виде единоличного суда епископа или деятельности определенных церковных органов. Существование этой сферы деятельности Церкви неизбежно в силу несовершенства нашего мира.

В Русской Православной Церкви церковный суд существовал с первых времен ее появления. Вопрос об истории нормативного регулирования его деятельности достаточно обширный, особенно в досинодальный и синодальный периоды, поэтому здесь будут отмечены только самые важные и наиболее известные документы. Это однозначно Уставы русских князей (Владимира и Ярослава) (см.: [Цыпин, 2009, 626]). Прот. В. Цыпин пишет следующее: «Влияние Устава на русское право огромно — по существу дела, вплоть до эпохи Петра I судебная власть Церкви по тяжбам и уголовным делам сохранялась в тех пределах, которые очерчены были Уставом святого Крестителя Руси» [Цыпин, 2009, 231]. В досинодальный период в этой области также действовали отдельные постановления соборов, документы епископов в пределах своих епархий, а также акты государства и его отдельных частей. В синодальный период существовало достаточно много нормативных определений Синода по этому вопросу, а также действовали отдельные кодифицированные акты, затрагивающие и сферу церковного суда. В частности, это Устав духовных консисторий и Духовный регламент (см.: [Цыпин, 2009, 629]).

Серьезные изменения в области церковного суда произошли уже в новейшую эпоху. Поместным Собором 1917–1918 гг. осознавалась необходимость реформирования церковно-судебной системы и упорядочения законодательства о церковных наказаниях. В этом сфере им были разработаны два проекта — «Устав об устройстве церковно-судебных установлений» (Устав об устройстве церковно-судебных установлений: Проект, 1917–1918) и «Устав о церковных наказаниях» (Устав о церковных наказаниях: Проект, 1917–1918). В связи с неблагоприятным развитием церковной политики государства того времени эти документы так и не были приняты, а церковный суд в советский период существовал в очень стесненных обстоятельствах. Первый проект предусматривал выделение судебных инстанций, отделенных от иных органов церковного

управления, второй представлял из себя кодифицированный сборник норм о церковных наказаниях, основанный на канонах и отдельных синодальных постановлениях. Его можно было бы назвать «церковным Уголовным кодексом». В послесоборное время церковно-судебная деятельность осуществлялась епархиальными архиереями в пределах епархий и Синодом на общецерковном уровне. Впрочем, последний долгое время не имел регулярности заседаний и постоянства состава, хотя им было рассмотрено большое количество дел, в основном в отношении обновленческих деятелей.

Положение об управлении Русской Православной Церкви 1945 г. (Положение об управлении РПЦ, 1945, 1961), сменившее решения Поместного Собора, не называло инстанций церковного суда и не устанавливало порядок их деятельности, лишь упоминая в преамбуле о принадлежности высшей церковной власти Поместному Собору, в т. ч. в судебных вопросах. Не изменилась ситуация и после внесения в него поправок в 1961 г.

В 1988 г. был принят Устав об управлении Русской Православной Церкви (Устав об управлении РПЦ, 1988), взамен документа 1945 г. (ст. 2 гл. 15 Устава в первоначальной редакции). В нем устанавливались следующие органы церковно-судебной власти: Поместный Собор, Архиерейский Собор, Священный Синод и епархиальные советы (гл. 1 ст. 8). Поместный Собор указывался как высший орган власти, в т. ч. в судебных вопросах (гл. 2 ст. 1), в период между Поместными Соборами полнотой власти (в т. ч. судебной) обладал Архиерейский Собор (гл. 3 ст. 2), Синод назывался органом центральной власти (в т. ч. судебной) между Поместными и Архиерейскими Соборами (гл. 5 ст. 1). В документе устанавливалась подсудность дел судам. Епархиальный совет был судом первой инстанции по делам клириков и мирян, с правом архиерея налагать прещения, утверждать решения суда и смягчать их (гл. 7 ст. 19 п. «б» и «в», ст. 45, 48, 50 (в первоначальной редакции)). Синод рассматривался как апелляционная инстанция по отношению к епархиальным советам и как первая в отношении архиереев и по разногласиям между ними (гл. 5 ст. 32). Архиерейский Собор рассматривался как апелляционная инстанция на решения Синода, принятые по первой инстанции, и как первая в отношении особо важных дел, переданных ему Синодом (гл. 3 ст. 6). Поместный Собор рассматривал дела, переданные ему Архиерейским Собором, а также решал вопрос о суде над патриархом, после рассмотрения этого вопроса Архиерейским Собором (гл. 2 ст. 7, гл. 3 ст. 6, гл. 4 ст. 12).

В 1990 г. Определением Архиерейского Собора (р. II) (Определения Архиерейского Собора, 1990) было принято Положение об Экзархатах (Положение об Экзархатах, 1990) с введением его текста в качестве 7-й главы в текст Устава. Положение устанавливало, что нумерация главы Устава «Епархии» (7-я на момент принятия документа) и последующих увеличивалась, а также вводило некоторые иные поправки в Устав, затронувшие и судебные вопросы: в перечне судебных органов (гл. 1 ст. 8) был упомянут Синод Экзархата; он становился апелляционным по отношению к епархиальным судам Экзархата (гл. 7 ст. 17). Итак, по поправкам в структуре судебных органов появилась новая инстанция для отдельных частей Русской Православной Церкви (на тот момент осталось два Экзархата — Украинский и Белорусский).

Юбилейным Архиерейским Собором 2000 г. был принят новый Устав Русской Православной Церкви (Устав РПЦ, 2000), с отменой документа 1988 г. (ст. 2 гл. 18 Устава 2000 г. в первоначальной редакции). В последующем в документ были внесены многочисленные поправки, последняя из которых датируется 2017 г. Во вводной главе Устава перечисляются три судебных инстанции — епархиальный суд, Общецерковный суд, суд Архиерейского Собора (гл. 1 ст. 8). Более детально эти положения развивает новая глава «Церковный суд» (гл. 7 в первоначальной редакции). Судебная компетенция Архиерейского Собора установлена также в главе про него (гл. 3 ст. 5). Прот. В. Цыпин справедливо отмечает про документ 2000 г. следующее: «Устав устанавливает три инстанции церковного суда и впервые в истории Русской Церкви действительно вводит отдельные церковные судебные учреждения, о которых в некоторых Определениях Собора 1917–1918 гг. есть только упоминания» [Цыпин, 2009, 634].

Осенью 2004 г. Священный Синод своим Определением (журнал № 69) (Определение Священного Синода от 01.10.2004) принял «Временное положение для епархиальных судов и епархиальных советов, выполняющих функции епархиальных судов» (Временное положение для епархиальных судов и советов, 2004) с рекомендацией применять их в епархиях и в течение двух лет направить отзывы в Синод. Это был первый в отечественной церковной истории самостоятельный документ по церковно-судебным вопросам. Его назначением было регламентировать церковно-судебную деятельность на низшем уровне.

Архиерейский Собор 2008 г. Определением «О церковном суде» (О церковном суде: Определение, 2008), принял Положение о церковном суде (Положение о церковном суде, 2008) и соответствующие поправки в Устав (Поправки в Устав, 2008), приведшие его текст в соответствие с новым документом, а также избрал состав Общецерковного суда. Новое Положение, фактически заменившее документ 2004 г. (хотя прямо про это не было сказано), уже регулировало деятельность церковных судов всех уровней (а не только епархиального) и детализировало содержание главы Устава «Церковный суд», в которой была ссылка на этот документ еще в первоначальной редакции. Поправки в Устав коснулись следующих церковно-судебных вопросов (ст. 2 Определения): подсудность дел Архиерейскому Собору и Общецерковному суду (гл. 3 ст. 5 п. «б» и «в», гл. 7 ст. 18), уточнение статуса церковных судов (гл. 7 ст. 1), корректировка порядка наложения высших прещений (гл. 7 ст. 5), состава епархиального суда и досрочного отзыва председателя (гл. 7, ст. 12 и 13), порядка вступления в силу решений епархиального суда (гл. 7 ст. 16). Изменения коснулись в основном главы «Церковный суд». Наиболее важные нововведения: устанавливалась подсудность для руководителей синодальных учреждений (Общецерковному суду по первой инстанции и Архиерейскому Собору по апелляционной), решения архиереев о наложении высших прещений (отлучения от Церкви, пожизненное запрещение в служении, лишение сана) теперь утверждались патриархом (с исключением нормы об обязательном рассмотрении этих вопросов церковным судом), Общецерковный суд теперь считался судом как первой, так и второй инстанции (ранее — только второй). Как видно, подсудность дел очень похожа на установленную в Уставе 1988 г., но с выделением отдельных судебных органов и с исключением Поместного Собора из сферы церковного суда.

Поправки, внесенные в Устав Архиерейским Собором 2011 г., не затронули церковно-судебную сферу. Аналогичная ситуация была с Архиерейским Собором 2016 г.

В 2013 г. Архиерейский Собор своим Определением (О новой редакции Устава, 2013) принял новую редакцию Устава 2000 г. (Устав 2000 г.: Редакция, 2013). В церковно-судебной сфере произошли следующие изменения: уточнен статус Архиерейского Собора (гл. 9 ст. 4 в редакции 2013 г.), скорректирован порядок наложения высших прещений в Украинской Церкви (гл. 9 ст. 5) и порядок суда над патриархом (гл. 3 ст. 6, гл. 4 ст. 12 в редакции 2013 г.). В связи с включением в Устав новых глав глава «Церковный суд» стала девятой. В отношении Украинской Православной Церкви высшие прещения в ее пределах теперь стал утверждать киевский митрополит, в отношении суда над патриархом введен механизм, похожий на Устав 1988 г., — Архиерейский Собор в составе Поместного, с последующим утверждением последним (ранее — Архиерейский Собор).

Архиерейский Собор 2017 г. впервые в истории внес поправки в Положение о церковном суде Определениями об избрании членов общецерковного суда (Об избрании членов Общецерковного суда, 2017) и о внесении поправок в ряд документов Русской Православной Церкви (О внесении изменений и дополнений в Устав РПЦ, 2017). Последним документом также вносились корректировки в Устав, затронувшие церковно-судебную сферу, с целью приведения его в соответствие с новым текстом Положения. В преамбуле документа о внесении поправок указаны причины — поступившая от Белорусского экзархата просьба по внесению изменений в Положение. В Уставе произошли следующие изменения (ст. I.6 и I.7 Определения): во всех его

статьях наименование «Общецерковный суд» заменено на «Высший общецерковный суд»; установлено отсутствие юрисдикции этого суда в Украинской Православной Церкви; в перечень судебных инстанций (гл. 9 ст. 4) была добавлена новая — высшие церковные суды отдельных частей Русской Церкви (Украинская Церковь, Автономные и Самоуправляемые Церкви, Зарубежная Церковь, Экзархаты и Митрополичьи округа) — при их наличии, с юрисдикцией в соответствующей части Церкви. Фактически здесь были легализованы уже существовавшие на тот момент суды некоторых из таких частей Русской Церкви (возможность существования судов Зарубежной Церкви и Самоуправляемых Церквей и ранее упоминало Положение (ст. 1 п. 2)). Выше уже отмечалось существование судов Экзархатов в лице их Синодов по поправкам от 1990 г. Недостаток внесенных поправок — не изменена аналогичная норма, устанавливающая перечень судов, во вводной главе (ст. 8 гл. 1).

В Положении были внесены следующие изменения (р. 2 Определения о внесении поправок): во всех статьях изменено наименование Общецерковного суда, скорректирован перечень инстанций церковных судов (ст. 1 п. 2), порядок судопроизводства в Высшем общецерковном суде по апелляционной инстанции (ст. 28 п. 2) и на Архиерейском Соборе (ст. 31 п. 2), право апелляции руководителей синодальных учреждений (исключен п. 6 ст. 50), урегулирован порядок рассмотрения дел в высших инстанциях отдельных частей Русской Православной Церкви (добавлена новая статья в р. 6 с изменением нумерации последующих статей, фактически была добавлена в начало раздела и получила номер 51, хотя по логике текста поправок должна была быть включена в его конец и получить номер 58).

Следует обратить внимание на низкое качество подготовки документа: логичнее было бы перечислить конкретные статьи, в которых меняется название Общецерковного суда (что относится также к поправкам в Устав), отсутствие указания номера новой статьи (логичнее было бы пронумеровать «50.1» вместо смещения нумерации последующих статей, что часто приводит к путанице). Кроме того, в Положении название Общецерковного суда часто упоминается в заголовках, что тоже требует корректировки, хотя прямо про это не говорится.

Наименование «Высший общецерковный суд», вероятно, было дано для того, чтобы отличать его от высших судебных инстанций отдельных частей Русской Церкви. Интересен и тот факт, что по упомянутому проекту 1917–1918 гг. (Устав об устройстве церковно-судебных установлений: Проект, 1917–1918) высший суд должен был называться «Высший церковный суд» (ст. 1).

В перечень церковных судов в Положении добавлены упомянутые высшие суды отдельных частей Русской Церкви, ограничение юрисдикции высшего общецерковного суда, отменена апелляция руководителей синодальных отделов Архиерейскому Собору. В отношении инстанций рассмотрения дел добавлены следующие нормы: при наличии в отдельной части Русской Церкви своего высшего суда жалоба на решение епархиального суда подается туда, а Высший общецерковный суд рассматривает апелляции на решения таких высших судов, принятых как по первой, так и по апелляционной инстанции (кроме дел, рассмотренных в Украинской Церкви, которые ему не подведомственны). Поправки в отношении руководителей синодальных учреждений лишают их права на обжалование вынесенного решения. В то же время аналогичная норма Устава (гл. 3 ст. 6), устанавливающая это право, не исключена, и этот пробел требует устранения. Кроме того, Положение устанавливает подсудность дел по первой инстанции руководителей синодальных отделов, только если они являются клириками или иными лицами (если эти архиереи, они сами по себе подсудны этому суду), и только по нарушениям, связанным с деятельностью в такой должности (иные рассматриваются епархиальными судами) (ст. 28 п. 1). Логичнее было бы во всех случаях рассматривать дела соответствующими епархиальными судами. Несправедливой выглядит и норма о том, что направление дела на повторное рассмотрение в Высший общецерковный суд, действующий по первой инстанции, — это право, а не обязанность патриарха, даже при наличии ходатайства стороны (п. 2 ст. 50).

Т. о., руководители синодальных отделов, не являющиеся архиереями, могут претендовать лишь на повторное рассмотрение дела тем же судом, и только при положительном решении патриарха, в то время как любой архиерей может обжаловать решение о применении к нему самых строгих наказаний на Архиерейский Собор даже без повторного рассмотрения дела судом (ст. 50).

Определение 2017 г. об избрании членов Высшего общецерковного суда ввело нормы о советниках в составе епархиального суда (новый п. 7 в ст. 25) и Высшего общецерковного суда (новый п. 4 в ст. 29). Такие могут назначаться соответственно епархиальным архиереем и Архиерейским Собором с правом присутствия и совещательного голоса (во втором случае пожизненно, в первом — с досрочным освобождением от должности на общих основаниях). Советником Высшего общецерковного суда назначен единственный из судей, не переизбранный рассматриваемым документом — митрополит Владимирский и Суздальский Евлогий (Смирнов) (на покое с 28 декабря 2018 г., † 22 июля 2020 г.). К недостаткам рассматриваемого документа можно отнести совмещение в нем нормативных и правоприменительных норм¹, что может свидетельствовать о спонтанном возникновении идеи о советниках. Логичнее было бы включение норм о них в документ о внесении поправок или же издание дополнительного акта по этому вопросу.

Стоит сказать несколько слов о статусе церковного суда и его компетенции. В настоящее время подавляющее большинство государств не признают церковное право частью своей правовой системы. В отечественной истории такое положение существует с послереволюционного времени. Поэтому церковное право можно назвать корпоративным правом: это внутренние правила Церкви, обязательные для соблюдения ее членами и обеспечиваемые мерами церковного принуждения (в частности, церковными наказаниями). Государство признает церковное право в качестве внутренних установлений религиозных организаций, имеющих право на существование, но при условии отсутствия противоречий с действующим законодательством (в противном случае приоритет имеет последнее). Поэтому и церковный суд является внутрицерковным органом, призванным рассматривать вопросы, связанные с внутрицерковной деятельностью, только в отношении членов Церкви и только относительно их церковного статуса. Его решения не имеют правового значения для государства, хотя в некоторых случаях косвенные последствия могут наступать (например, сотрудника церковного подразделения отлучили от Церкви, в результате чего трудовой договор с ним был расторгнут).

Итак, в Русской Православной Церкви в разные исторические периоды применялись разные основные нормативные акты в сфере церковного суда, с различной степенью регламентации его деятельности. В настоящее время этот вопрос регулируется Уставом Русской Православной Церкви 2000 г. (с последующими поправками, последняя из которых датируется 2017 г.) и Положением о церковном суде (с поправками от 2017 г.), более детально раскрывающим уставные положения. Данный документ всеобъемлюще регламентирует деятельность всех инстанций церковного суда, однако в нем есть недоработки и коллизии с Уставом (в частности, в вопросах подсудности руководителей синодальных отделов).

3. Проблемы и перспективы нормативного регулирования деятельности церковного суда в Русской Православной Церкви

Как и любой правовой документ, Положение о церковном суде не является идеальным. В любом нормативном акте всегда найдутся юридические пробелы, коллизии

¹ В юридической теории под правоприменительным актом понимается документ, который использует нормы права однократно, к конкретному лицу; под нормативным актом — рассчитанный на многократное применение к неопределенному кругу лиц (см.: [Матузов, Малько, 2004, 290, 337–338]).

и отставание от реальной жизни. Выше уже были указаны коллизии норм Положения о церковном суде с Уставом в отношении подсудности руководителей синодальных отделов. Кроме этого, в тексте Положения и в практике его применения есть иные проблемные места.

Устав (ст. 5 гл. 15) и Положение о митрополиях (Положение о митрополиях, 2018) (ст. 5) говорят о Высшем общецерковном суде как о вышестоящей инстанции для епархиальных судов митрополии. Для единственной митрополии, расположенной за пределами России (Минской, созданной в октябре 2014 г.) на самом деле таковым является Высший суд Белорусской Православной Церкви (после поправок 2017 г.). Действующее Положение о митрополиях было принято уже после поправок 2017 г., однако в нем забыли про этот аспект. Впрочем, он не был скорректирован и в предшествующей редакции Положения. Про необходимость корректировки норм Устава, вероятно, тоже забыли, когда принимали поправки. Эти коллизии в документах должны быть устранены.

Высший общецерковный суд наделен правом издания разъяснений (инструкций) по вопросам применения Положения епархиальными судами (ст. 63 п. 3 в действующей редакции). Он воспользовался этим правом всего один раз, издав 4 февраля 2014 г. разъяснение по вопросу порядка подачи заявлений и рассмотрения дел (Разъяснение Общецерковного суда, 2014). Данный документ состоит из 4 статей, он достаточно короткий. Большой интерес представляет ст. 3, говорящая о том, что Общецерковный суд неоднократно рассматривал апелляции на решения епархиальных судов без предусмотренного обязательного требования о повторном рассмотрении дела тем же судом, в связи с чем в исключительных случаях решением председателя Общецерковного суда такой подход может быть применен для изменения подсудности дела по заявлению лиц, не обладающих правом на обращение в этот суд в соответствии с Положением.

Положение устанавливает право архиерея разрешения дела как единоличным решением, так и посредством передачи в епархиальный суд (ст. 3 п. 2), в то же время право на обжалование в Высшем общецерковном суде установлено только после рассмотрения дела в епархиальном суде, причем двойного (первое по существу, второе в случае несогласия епархиального архиерея либо стороны по делу с принятым решением, причем даже здесь архиерей наделен правом, но не обязанностью отправлять дело на повторное рассмотрение) (ст. 48). Исходя из этих норм, лицо может быть или вообще лишено права на обжалование наложенного наказания (в случае единоличного решения епархиального архиерея или его отказа от повторного рассмотрения), либо вынуждено будет рассматривать этот же вопрос в том же суде (что приведет к напрасной потере времени, поскольку вряд ли будет вынесено иное решение). Фактически разъяснение отменило эти нормы, однако последующие Архиерейские Соборы (2016 и 2017 гг.) не внесли соответствующие изменения в документ. Правила о повторном рассмотрении тем же судом установлены также для решений Высшего общецерковного суда первой инстанции (ст. 50). Но они также выглядят достаточно абсурдно и на практике могут привести к еще большей трате времени в связи с редким проведением его заседаний. В связи с этим представляется целесообразным приведение норм Положения в соответствие с рассматриваемым разъяснением и добавление аналогичных правил в отношении Высшего общецерковного суда первой инстанции.

В свое время был издан документ с некоторыми пояснениями о составе епархиальных судов. Он не был нигде официально опубликован, однако о нем и о его содержании упоминает прот. П. Адельгейм [Адельгейм, 2010, 83–84]. Это циркуляр Московской Патриархии от 24 марта 2011 г. № 01/1574. В нем говорится о невозможности совмещения должностей епархиальных судей с руководящими должностями в епархии (епархиальный секретарь, благочинные и проч.). Такая позиция представляется правильной, поскольку иной подход может приводить к злоупотреблению властью. Однако данная норма не была включена в Положение последующими

Архиерейскими Соборами, что целесообразно сделать, приняв поправки к ст. 25 документа, регламентирующей состав епархиального суда.

Еще одна проблема — необходимость во всех инстанциях замены судей в случае самоотвода при наличии некоторых обстоятельств (ст. 9 Положения). В связи с тем, что во всех инстанциях большинство дел рассматривается судом в полном составе (ст. 25 п. 6, ст. 29 п. 3), для реальной замены судей потребуется инициирование механизма назначения судей, что непросто, особенно в отношении Высшего общецерковного суда. Поэтому должен быть предусмотрен какой-то резерв судей, рассмотрение дел меньшим составом или же механизм назначения заместителей. Нормы о составе судов для рассмотрения дел нуждаются в переформулировке — указание конкретного количества судей, поскольку эти правила говорят о минимальном количестве членов, допуская и большее как для епархиального суда (ст. 25 п. 1), так и для Высшего общецерковного (ст. 19 гл. 9 Устава; в то время как в Положении говорится о фиксированном количестве членов для него (ст. 29 п. 1), и это противоречие тоже должно быть устранено). Исходя из этой логики, сколько членов суда назначено, столько и должно присутствовать на заседаниях (в Высшем общецерковном — только при рассмотрении дел в отношении архиереев, в отношении клириков — не менее 3 судей (ст. 29 п. 3)). Проблемы из-за этого могут возникать также в связи отсутствием судей по уважительной причине.

Несмотря на создание Высшего общецерковного суда в 2008 г., его первое заседание состоялось только 17 мая 2010 г. (Первое заседание Общецерковного суда, 2010). По состоянию на ноябрь 2020 г. прошло 16 заседаний, на которых было рассмотрено 43 дела. Заседания проходят нечасто (в среднем где-то один раз в 8 месяцев, что составляет 1,6 заседаний в год), за все время было рассмотрено небольшое количество дел (в среднем 2,7 за заседание, 4,3 в год).

В соответствии с Положением о церковном суде председатель и четыре судьи Высшего общецерковного суда избираются Архиерейским Собором на срок 4 года (ст. 29 п. 1). Понятно, что такой срок установлен в соответствии с периодичностью проведения Архиерейских Соборов, установленной в Уставе, — не реже одного раза в 4 года (гл. 3 ст. 3). В то же время рассматриваемая норма Положения приводит к проблемам в тех случаях, когда периодичность проведения Архиерейских Соборов превышает этот срок. В частности, заседание суда от 23 октября 2012 г. (Решения Общецерковного суда 23.10.2012) проводилось судьями с истекшим сроком полномочий: они были избраны Архиерейским Собором лета 2008 г. Уставные сроки периодичности проведения Собора здесь не были нарушены: в январе 2009 г. был внеочередной Архиерейский Собор, а следующий был в феврале 2013 г. (нормы Устава не указывают, от какого конкретно Архиерейского Собора считать 4-летний срок, что можно толковать как возможность его отсчета и от внеочередного, что подтверждается практикой последних лет). Похожая ситуация была при проведении заседания 11 октября 2017 г. (Выписка из Решения по делу № 01-01-2017; Выписка из Решения по делу № 01-02-2017). Полномочия 3 судей истекли в феврале 2017 г. (состав суда был полностью переизбран Архиерейским Собором 2013 г. (*Об избрании состава Общецерковного суда, 2013*), уставная периодичность проведения Соборов не была нарушена, если учитывать Собор 2016 г. Еще двое судей, избранных в 2013 г., вскоре были освобождены Священным Синодом по собственному желанию, с назначением иных лиц, что было утверждено Постановлениями Архиерейского Собора февраля 2016 г. (ст. 18) (Постановления Архиерейского Собора, 2016, 37–39). Именно такой порядок закреплен в ст. 29 Положения. В то же время решение Собора можно толковать как назначение этих лиц на 4-летний срок. Однако для проведения заседания Высшего общецерковного суда требуется полный состав при рассмотрении дела в отношении архиерея и не менее 3 для иных лиц (включая председателя или заместителя). В любом случае только два судьи имели действующий срок полномочий. Возможно, существовали какие-то акты церковных органов или должностных лиц по продлению полномочий истекших полномочий судей, однако официально они не были опубликованы.

Заседание Высшего общецерковного суда от 23–24 сентября 2020 г., рассмотревшего три дела (Выписка из Решения по делу № 01-И-2020; Выписка из Решения по делу № 02-И-2020; Выписка из Решения по делу № 03-И-2020) тоже вызывает вопросы о сроке полномочий судей, который истек в феврале 2020 г. у избранных Архиерейским Собором 2016 г. Однако решением Священного Синода от 25 августа 2020 г. (журнал № 66) (Определения Священного Синода от 25.08.2020) в составе суда произошли следующие изменения со ссылкой на ст. 29 Положения: в связи со смертью бесценного председателя суда митрополита Екатеринодарского и Кубанского Исидора († 08.08.2020) временно исполняющим обязанности председателя назначен митрополит Курский и Рыльский Герман (Моралин) до избрания председателя Архиерейским Собором; в связи с ограничениями из-за эпидемиологической ситуации, повлекшими невозможность пересечения российской границы судьями из Украины и Беларуси, временно исполняющими обязанности судей назначены до снятия ограничений митрополит Томский и Асиновский Ростислав (Девятов) и архиепископ Каширский Феогност (Гузиков). Здесь однозначно имеются в виду митрополит Тернопольский и Кременецкий Сергей (Генсицкий) и архиепископ Новогрудский и Слонимский Гурий (Апалько) — именно они были назначены в 2016 г. Хотя все же непонятна сама постановка вопроса о назначении заместителей судей, срок полномочий которых истек. В заседании от ноября 2020 г. суд рассматривал дела в отношении клириков, но, к сожалению, не указано, в каком составе. Если участвовали хотя бы трое судей с действующим сроком (в т. ч. из новоназначенных), то этого достаточно для решения таких дел, и проблема с легитимностью заседания частично отпадает.

По российскому уголовно-процессуальному праву рассмотрение дела судом в незаконном составе может служить основанием для отмены или изменения его решения (ст. 389.17 УПК, см.: (УПК от 18.01.2001 № 174-ФЗ по состоянию на 27.10.2020)). Аналогичные нормы существуют в других отраслях российского процессуального законодательства (гражданского и арбитражного). Конечно, в церковном праве рассмотрение дела формально нелегитимным из-за истечения срока полномочий составом суда вряд ли будет иметь такие серьезные последствия.

В то же время следует отметить иные перестановки в составе Высшего общецерковного суда. Синодальным решением от декабря 2019 г. (журнал № 154) (Определения Священного Синода от 26.12.2019) по собственному желанию от должности секретаря суда был освобожден митрополит Воскресенский Дионисий (Порубай), с назначением вместо него епископа Солнечногорского Алексия (Поликарпова). Синодальным решением от ноября 2020 г. (журнал № 83) (Определения Священного Синода от 20.11.2020) в связи усугублением эпидемиологической ситуации в России были назначены дополнительные заместители для отсутствующих судей из этой страны (присутствующие к своим обязанностям после назначенных в августе) — епископ Балашихинский Николай (Погребняк) и епископ Павлово-Посадский Фома (Мосолов). Также была констатирована необходимость внесения ближайшим Архиерейским Собором поправок в Положение о церковном суде о порядке назначения заместителей судей. Актуально это будет и в контексте упомянутых проблем с продлением срока полномочий и с самоотводом.

Проблема с продлением истекшего срока полномочий судей Высшего общецерковного суда до ближайшего Архиерейского Собора как-то должна решаться. Самый простой способ — Священным Синодом, что можно подвести под заполнение образовавшихся вакансий в порядке ст. 29 Положения. Упомянутое синодальное решение от ноября 2020 г. (журнал № 81) разрешило епархиальным архиереям в связи с эпидемиологической ситуацией продлевать на год своими указами истекшие полномочия членов епархиального совета и суда в случае переноса проведения епархиального собрания. Другой вариант — замена правила о 4-летнем сроке на срок до ближайшего Архиерейского Собора (либо очередного, либо любого). Упомянутый проект 1917–1918 гг. (Устав об устройстве церковно-судебных установлений: Проект, 1917–1918) предусматривал избрание состава Высшего церковного суда Поместным Собором

на срок до следующего Поместного Собора (ст. 32). Такой орган, как Архиерейский Собор, в то время в Русской Православной Церкви не существовал. В любом случае корректировка Положения в этой сфере однозначно необходима. Отчасти это осознается священноначалием, что видно из синодальных решений от ноября 2020 г.

Большой проблемой является отсутствие четкой материально-правовой базы права церковных наказаний. Использование сборника канонов неудобно из-за отсутствия систематического изложения норм и серьезных различий в практике их применения. Перечень церковных правонарушений, к которому отсылает Положение (ст. 24 и 28), был принят Синодом во исполнение заключительных норм Положения (ст. 62 п. 2 в первоначальной редакции). Он очень короткий и содержит лишь перечисление шести категорий дел, подлежащих рассмотрению церковными судами. Какой-либо конкретики там нет. Представляется возможным использовать упомянутый проект 1917 г. (Устав о церковных наказаниях: Проект, 1917–1918), с адаптацией к современным условиям. В настоящее время Межсоборным присутствием разрабатывается проект документа о церковных наказаниях клириков. В частности, он обсуждался 7 июня 2018 г. [Проект документа о церковных наказаниях клириков, 2018]. Однако пока это только проект, причем не затрагивающий архиереев и мирян. Поэтому представляется целесообразным принятие такого документа, причем рассчитанного на все слои церковного общества.

Перспективным, но вряд ли возможным в ближайшем будущем является установление требований и гарантий для судей церковных судов. В светском праве таковые обычно являются обязательными и являются важными для обеспечения нормального и независимого судопроизводства. В церковной сфере они сейчас отсутствуют. В частности, российской Конституцией и законодательством для судей установлены требования наличия высшего юридического образования и стажа работы по специальности, минимальный возраст, прохождение аттестационного экзамена; гарантируются принципы несменяемости и бессрочного осуществления полномочий, их прекращение и приостановление только судебной коллегией по установленному перечню оснований, в т. ч. связанных с уголовными и дисциплинарными правонарушениями [Савюк, 2004, 333, 335, 340–341].

Проблему с профессиональной подготовкой церковных судей можно было бы решить путем введения в духовных школах специальных курсов и усиления преподавания каноники и основ юриспруденции в рамках существующих образовательных программ. К сожалению, очень часто церковные судьи всех инстанций не имеют даже базовых представлений о юриспруденции и слабо подготовлены по канонике. В частности, в двух из упомянутых решений заседания Высшего общецерковного суда от сентября 2020 г. были указаны серьезные процессуальные нарушения, допущенные нижестоящими судами (епархиальные суды Выборгской и Полоцкой епархий, суд Белорусского Экзархата), в связи с чем соответствующим каноническим подразделениям было рекомендовано проведение курсов повышения квалификации судей. В целом представляется целесообразным введение в нормативные документы Русской Православной Церкви требования об обязательной профессиональной подготовке церковных судей.

Проблема с независимостью судей более серьезная. Если порядок назначения судей Высшего общецерковного суда Архиерейским Собором на 4-летний срок (гл. 9 ст. 14 Устава и соответствующие нормы Положения) подразумевает определенную самостоятельность, то порядок назначения судей епархиального суда — нет (на 3-летний срок троих назначает епархиальный архиерей, а двоих избирает епархиальное собрание) (гл. 9 ст. 12 Устава и соответствующие нормы Положения). Поэтому епархиальный суд часто лишь оформляет волю архиерея. Выходом из ситуации было бы наделение вышестоящих церковных судов полномочиями по утверждению назначения судей епархиальных судов и прекращения их полномочий, а также по согласованию перемещений судей на другие места служения, что часто используется как инструмент давления на них. По упомянутому проекту 1917 г. члены епархиального суда

утверждались Высшим церковным судом (ст. 18). Целесообразно также исключение норм о назначении судей всех инстанций на определенный срок.

Следует также отметить отсутствие принципа самостоятельности в церковном судопроизводстве. На этот аспект обращает внимание К. А. Чернега (ныне — игуменья Ксения) (см.: [Чернега, 2008]). В юридической литературе отмечается следующее: «Состязательность судебного процесса означает такое его построение, при котором функция суда по разрешению дела отделена от функции обвинения и защиты. Она — чуткий индикатор демократичности правосудия...» [Савюк, 2004, 135]. Представляется целесообразным выделение в церковном суде в качестве отдельной стороны обвинения и введения защиты подсудимого.

Перспективным представляется улучшение качества издания решений и иных документов церковных судов. К сожалению, решения епархиальных судов обычно вообще не публикуются, решения Высшего общецерковного суда и единственное его разъяснение опубликованы лишь в сети Интернет, обзоры судебной практики, предусмотренные Положением (ст. 63 п. 5 в действующей редакции), вообще ни разу не издавались. В ряде последних решений Высшего общецерковного суда нет указания на состав, в котором он рассматривал дело (в частности, в уже упомянутых решениях от октября 2017 г. и от ноября 2020 г.), хотя этот вопрос достаточно важен для юридического анализа документа. Отсутствует четкая унифицированная нумерация решений Высшего общецерковного суда (часто менялась за время его существования). Представляется целесообразным большее внимание священноначалия к этим вопросам, а также введение практики официального печатного опубликования этих документов в региональных и общецерковных официальных печатных журналах. Доступ к решениям церковных судов необходим для обобщения, анализа и развития практики правоприменения, в т. ч. с научной точки зрения.

Итак, к проблемам действующего церковно-судебного законодательства следует отнести необходимость согласования Положения о церковном суде с некоторыми иными церковно-нормативными актами, устранение некоторых внутренних коллизий внутри документов, а также решение вопроса о механизме продления истекающих полномочий судей Высшего общецерковного суда. Перспективным представляется введение норм о профессиональных требованиях к судьям, об их несменяемости, а также об улучшении качества публикации решений церковных судов.

4. Заключение

Церковный суд существовал в Русской Православной Церкви практически с момента ее возникновения, хотя имел и разный объем полномочий в разные периоды отечественной истории. Наиболее известные документы, регламентирующие его деятельность в синодальный и синодальный периоды, — уставы великих князей (Владимира и Ярослава Мудрого), Духовный регламент, Устав духовных консисторий. Поместный Собор 1917–1918 гг. выработал два проекта в этой сфере: о практике наложения церковных наказаний и о реформировании церковного судопроизводства. Однако из-за изменившейся политической ситуации они не стали действующими документами, а церковный суд практически весь XX в. функционировал в очень стесненных обстоятельствах. Лишь очень косвенно он упоминался в Положении об управлении Русской Православной Церкви 1945 г. и в Уставе об управлении Русской Православной Церкви 1988 г.

Ныне действующий Устав, принятый в 2000 г., впервые в отечественной церковной истории предусматривал создание церковных судов, отделенных от других церковных органов. Принятые в этом контексте Временное положение о церковном судопроизводстве (2004 г.) и сменившее его Положение о церковном суде (2008 г.) более детально конкретизировали судебные нормы Устава. Отдельные нюансы были скорректированы поправками в Устав, принятыми Архиерейскими Соборами 2013 г. и 2017 г., а также поправками в Положение о церковном суде, принятыми в 2017 г.

Положение в настоящее время является основным документом, регламентирующим деятельность церковных судов всех инстанций.

В сфере нормативного регулирования деятельности церковных судов существует ряд проблем: некоторые коллизии между Уставом и Положением и внутри этих документов, противоречие текста Положения принятому в 2014 г. Общецерковным судом разъяснению, необходимость включения в текст Положения норм циркуляра от 2011 г., выработка механизма назначения заместителей при самоотводе, проведение ряда заседаний Высшего общецерковного суда (октябрь 2012 г., ноябрь 2017 г.) в формально нелегитимном составе из-за окончания срока полномочия судей и невозможности их продления без проведения Архиерейского Собора, отсутствие четкой материально-правовой нормативной базы церковного судопроизводства.

К перспективам развития церковно-судебного законодательства и практики следует отнести следующие: принятие Архиерейским Собором поправок в Положение о церковном суде, устраняющих указанные недостатки, введение стороны защиты подсудимого, внедрение регулярной практики публикации обзоров судебной практики, а также решений епархиальных судов, повышение качества публикаций решений Высшего общецерковного суда (в т. ч. в печатных средствах массовой информации), повышение профессионального уровня и статуса судей церковных судов (введение принципов несменяемости и обязательной профессиональной подготовки).

Стоит выразить надежду, что современная судебная система Русской Православной Церкви, которая еще достаточно молода, постепенно будет развиваться и совершенствоваться, в т. ч. на нормативном уровне.

Источники и литература

Источники

1. Временное положение для епархиальных судов и советов (2004) — Временное положение о церковном судопроизводстве для епархиальных судов и епархиальных советов, выполняющих функции епархиальных судов: Принято Священным Синодом Русской Православной Церкви 1 октября 2004 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/print/418932.html> (дата обращения: 10.07.2021).

2. Выписка из Решения по делу № 01-01-2017 — Выписка из решения Общецерковного суда Русской Православной Церкви по делу № 01-01-2017 // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5071120.html> (дата обращения: 10.07.2021).

3. Выписка из Решения по делу № 01-02-2017 — Выписка из решения Общецерковного суда Русской Православной Церкви по делу № 01-02-2017 // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5071093.html> (дата обращения: 10.07.2021).

4. Выписка из Решения по делу № 01-I-2020 — Выписка из решения Общецерковного суда Русской Православной Церкви по делу № 01-I-2020 // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5717127.html> (дата обращения: 10.07.2021).

5. Выписка из Решения по делу № 02-I-2020 — Выписка из решения Общецерковного суда Русской Православной Церкви по делу № 02-I-2020 // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5717156.html> (дата обращения: 10.07.2021).

6. Выписка из Решения по делу № 03-I-2020 — Выписка из решения Общецерковного суда Русской Православной Церкви по делу № 03-I-2020 // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5717105.html> (дата обращения: 10.07.2021).

7. О внесении изменений и дополнений в Устав РПЦ (2017) — О внесении изменений и дополнений в Устав Русской Православной Церкви и другие документы Русской Православной Церкви: Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 30 ноября 2017 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5074390.html> (дата обращения: 10.07.2021).

8. О новой редакции Устава (2013) — О принятии новой редакции Устава Русской Православной Церкви: Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 5 февраля 2013 г. // Журнал Московской Патриархии. 2013. № 6. С. 7.

9. О церковном суде: Определение (2008) — О церковном суде: Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 26 июня 2008 г. // Русская Православная Церковь. Отдел внешних церковных связей. URL: <https://mospat.ru/archive/2008/06/41613/> (дата обращения: 10.07.2021).

10. Об избрании состава Общецерковного суда (2013) — Об избрании состава Общецерковного суда Русской Православной Церкви: Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 3 февраля 2013 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2774791.html> (дата обращения: 10.07.2021).

11. Об избрании членов Общецерковного суда (2017) — Об избрании членов Общецерковного суда Русской Православной Церкви: Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 30 ноября 2017 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5074451.html> (дата обращения: 10.07.2021).

12. Определения Архиерейского Собора (1990) — Определения Архиерейского Собора 30–31 января 1990 г. // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 5. С. 6–7.

13. Определения Священного Синода от 01.10.2004 — Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 1 октября 2004 г. // Журнал Московской Патриархии. 2004. № 10. С. 4–7.

14. Определения Священного Синода от 26.12.2019 — Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 26 декабря 2019 г. // Журнал Московской Патриархии. 2020. № 1. С. 8–16.

15. Определения Священного Синода от 20.11.2020 — Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 20 ноября 2020 г. // Журнал Московской Патриархии. 2020. № 10. С. 6–10.

16. Определения Священного Синода от 25.08.2020 — Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 25 августа 2020 г. // Журнал Московской Патриархии. 2020. № 7. С. 6–13.

17. Положение о митрополиях (2018) — Положение о митрополиях Русской Православной Церкви: Принято Священным Синодом Русской Православной Церкви 15 октября 2018 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5284256.html> (дата обращения: 10.07.2021).

18. Положение о церковном суде (2008) — Положение о церковном суде: Принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 26 июня 2008 г. (в редакции Определения Архиерейского Собора 29 ноября — 2 декабря 2017 г.) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 1: Нормативные документы. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2013. С. 116–155; О внесении изменений и дополнений в Устав Русской Православной Церкви и другие документы Русской Православной Церкви: Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 30 ноября 2017 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5074390.html> (дата обращения: 10.07.2021).

19. Положение об управлении РПЦ (1945, 1961) — Положение об управлении Русской Православной Церкви: Принято Поместным Собором Русской Православной Церкви 31 января 1945 г. (с изменениями от 1961 г.) // Православный церковный календарь на 1946 год. М.: Изд-во Московской Патриархии. С. 58–60; Журнал Московской Патриархии. 1961. № 8. С. 15–17.

20. Положение об Экзархатах (1990) — Положение об Экзархатах Московского Патриархата: Принято Архиерейским Собором 30–31 января 1990 г. // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 5. С. 9–12.

21. Поправки в Устав (2008) — О внесении поправок в Устав Русской Православной Церкви: Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 27 июня 2008 г. // Журнал Московской Патриархии. 2008. № 8. С. 19–20.
22. Постановления Архиерейского Собора (2016) — Постановления Архиерейского Собора Русской Православной Церкви: Приняты Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 3 февраля 2016 г. // Журнал Московской Патриархии. 2016. № 3. С. 37–39.
23. Разъяснение Общецерковного суда (2014) — Разъяснение Общецерковного суда Русской Православной Церкви о порядке подачи заявлений и рассмотрения дел от 4 февраля 2014 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3554665.html> (дата обращения: 10.07.2021).
24. Решения Общецерковного суда 23.10.2012 — Решения Общецерковного суда Московского Патриархата от 23 октября 2012 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2577477.html> (дата обращения: 10.07.2021).
25. УПК от 18.01.2001 № 174-ФЗ по состоянию на 27.10.2020 — Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации от 18.01.2001 г. № 174-ФЗ (по состоянию на 27.10.2020 г.) // Консультант-плюс. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_34481/ (дата обращения: 10.07.2021).
26. Устав о церковных наказаниях: Проект (1917–1918) — Устав о церковных наказаниях: Проект 1917–18 гг. // *Белякова Е. В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни. М.: Культурный центр «Духовная Библиотека», 2004. С. 576–602.
27. Устав об управлении РПЦ (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.: Изд-во Московской Патриархии, 1990. С. 24–49; Журнал Московской Патриархии. 1990. № 5. С. 6–7, 9–12; Журнал Московской Патриархии. 1995. № 12. С. 3–7.
28. Устав об устройстве церковно-судебных установлений: Проект (1917–1918) — Устав об устройстве церковно-судебных установлений: Проект 1917–1918 гг. // *Белякова Е. В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни. М.: Культурный центр «Духовная Библиотека», 2004. С. 561–575.
29. Устав РПЦ (2000) — Устав Русской Православной Церкви: Принят Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 13–16 августа 2000 г. (первоначальная редакция) // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Нижний Новгород, 2000. С. 251–285.
30. Устав РПЦ 2000 г.: Редакция (2013) — Устав Русской Православной: Принят Юбилейным Архиерейским Собором 13–16 августа 2000 г. (в редакции Архиерейского Собора 2–5 февраля 2013 г., с изменениями от 2016 г. и 2017 г.) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 1: Нормативные документы. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. С. 23–90; Журнал Московской Патриархии. 2016. № 3. С. 42; О внесении изменений и дополнений в Устав Русской Православной Церкви и другие документы Русской Православной Церкви: Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 30 ноября 2017 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5074390.html> (дата обращения: 10.07.2021).

Литература

31. Адельгейм (2010) — *Адельгейм П., прот.* Современные проблемы каноники и экклезиологии в Русской Православной Церкви. М., 2010. 141 с.
32. Матузов, Малько (2004) — *Матузов Н. И., Малько А. В.* Теория государства и права: Учебник. М.: Юрист, 2004. 512 с.
33. Первое заседание Общецерковного суда (2010) — Состоялось первое заседание Общецерковного суда // Журнал Московской Патриархии. 2010. № 8. С. 43.
34. Проект документа о церковных наказаниях клириков (2018) — Комиссия по церковному праву Межсоборного присутствия обсудила проект документа о церковных наказаниях

клириков // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5217846.html> (дата обращения: 10.07.2021).

35. Савюк (2004) — *Савюк Л. К.* Правоохранительные органы: Учебник. М.: Юрист, 2004. 671 с.

36. Цыпин (2009) — *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2009. 863 с.

37. Чернега (2008) — *Чернега К. А.* Сравнительная характеристика Положения о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата) и актов государственного законодательства, регулирующих вопросы судостройства и судопроизводства // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/426316.html> (дата обращения: 10.07.2021).

Священник Владислав Баган

Формирование церковного права как научной дисциплины в России в конце XVIII — начале XX вв.

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_321

Аннотация: В настоящей статье автор представляет обзор развития церковного права как научной дисциплины в системе гуманитарного знания в Российской империи в конце XVIII — начале XX вв. Процесс формирования церковного права детерминирован систематизацией российского права, начавшейся при императоре Николае I. Сложное развитие научной дисциплины «церковное право» дало дореволюционной юриспруденции новые правовые категории (особая правовая область (система), свобода совести, светское государство и другие) и некоторые институты права. В статье проанализированы монографии крупнейших канонистов второй половины XIX в., оставивших значительное наследие, — архимандрита Гавриила (Воскресенского), архимандрита Иоанна (Соколова), И. С. Бердникова, И. М. Скворцова, Н. С. Суворова и др. В заключении представлена сложность и актуальность указанной проблематики при изучении канонического права на современном этапе.

Ключевые слова: каноническое право, церковное право, система церковного права, источник церковного права, наука церковного права, история права.

Об авторе: **Священник Владислав Владимирович Баган**

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

E-mail: baganvlad@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8092-9965>

Ссылка на статью: Баган В., священник. Формирование церковного права как научной дисциплины в России в конце XVIII — начале XX вв. // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 321–336.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Priest Vladislav Bagan

**The Formation of Ecclesiastical Law as a Scholarly Discipline
in Russia in the Late 18th – Early 20th Centuries**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_321

Abstract: In this article, the author provides an overview of the development of church law as a scholarly discipline in the system of humanitarian knowledge in the Russian Empire in the late 18th – early 20th centuries. The process of formation of ecclesiastical law is determined by the systematization of Russian law that began under Emperor Nicholas I. The complex development of the scholarly discipline of “ecclesiastical law” gave pre-Revolutionary jurisprudence new legal categories (special legal area / system, freedom of conscience, secular state, and others), and some institutions of law. The article analyzes the monographs of the greatest canonists of the second half of the 19th century who left a significant legacy – Archimandrite Gabriel (Voskresensky), Archimandrite John (Sokolov), I. S. Berdnikov, I. M. Skvortsov, N. S. Suvorov, etc. In conclusion, the author presents the complexity and relevance of these issues in the study of canon law today.

Keywords: canon law, church law, system of church law, source of church law, study of church law, history of law.

About the author: **Priest Vladislav Vladimirovich Bagan**

Candidate of Theology, Candidate of Legal Sciences, Lecturer at the Department of Theological and Church-Historical Disciplines at the Smolensk Theological Seminary (Smolensk, Russia).

E-mail: baganvlad@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8092-9965>

Article link: Bagan V., priest. The Formation of Ecclesiastical Law as a Scholarly Discipline in Russia in the Late 18th – Early 20th Centuries. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 321–336.

Отношения церковного права с областью светской юриспруденции остаются до сих пор актуальной проблемой. Несмотря на тысячелетнее практическое существование в России области церковных канонов и норм, большая часть экспертного сообщества в области права до сих пор затрудняется идентифицировать место церковного права в системе государственного права Российской империи. Это, в свою очередь, мешает определить статус и положение церковного права в правовом пространстве современной России. Тем не менее, общепринятым суждением является утверждение, что большая часть правовых институтов как Западной Европы, так и России находилась под глубоким влиянием церковного права. Подобные затруднения связаны с тем, что долгое время, вплоть до XVIII в., сама сфера церковного права была не систематизирована и не представляла из себя объекта научных исследований. Лишь в постсоветский период исследователи обратились к изучению формирования научной дисциплины церковного права в Российской империи в XIX столетии. В дореволюционных работах предметом научного исследования в основном были системы ключевых представителей церковного права, либо правоведы упоминали вскользь церковно-правовую проблематику в контексте общей периодизации истории права. Поэтому в данной статье мы попытаемся представить картину становления церковного права как самостоятельной научной дисциплины в системе гуманитарного знания в Российской империи в XIX столетии. Эта историческая реконструкция будет основываться на выполнении нескольких задач: описании институциональных изменений университетского образования на примере феномена преподавания учебной дисциплины «церковное право»; репрезентации отдельных опытов научной систематизации церковного права за авторством отечественных канонистов; анализе и исторической периодизации процесса формирования церковного права как научной дисциплины.

Тематикой истории научной систематизации церковного права активно занимались такие ученые-канонисты рубежа XIX–XX вв., как М. А. Остроумов, П. А. Прокошев, И. С. Бердников.

М. А. Остроумов в своем фундаментальном историко-каноническом обзоре «Очерк православного церковного права» [Остроумов, 1893] дал экспертную оценку работам российских канонистов XIX в. М. А. Остроумов дал четкую периодизацию истории церковного права как научной дисциплины. Церковное право последовательно прошло три стадии «науки церковного права в России»: «критико-эксегетический» (1776–1814), «богословский» (1814–1869) и «юридический» (с 1870) [Остроумов, 1893, 89–90]. В данной статье нас больше всего интересует заключительный, «юридический» этап преподавания церковного права. Он связан с фактом преподавания церковного права в светских университетах.

Буквально в то же время П. А. Прокошев в своем монографическом исследовании «Канонические труды Иоанна, епископа Смоленского» [Прокошев, 1895] выступил с похожим обзором отечественных систем церковного права, основываясь на компаративистском анализе опытов построения церковного права в первой половине XIX столетия. Центральной системой, как это видно из названия монографии, стал исследовательский опыт церковного права преосвящ. Иоанна (Соколова) [Иоанн Соколов, 1851], и он оценивался Прокошевым как эталонное учебное пособие для образовательных заведений середины XIX в.

Наконец, И. С. Бердников в своем не устаревающем донныне учебнике «Краткий курс церковного права Православной Церкви» [Бердников, 1903] представил исчерпывающий обзор канонической литературы XIX в.

Итак, перейдем к подробному рассмотрению систем церковного права Русской Православной Церкви в XIX столетии.

Среди современных правоведов постсоветского периода проблематикой становления церковного права как научной дисциплины в Российской империи в XIX столетии занималась А. А. Дорская в своем диссертационном исследовании «Церковное право в системе права Российской империи конца XVIII — начала XX вв.» [Дорская, 2008]. Стоит отметить, что большая часть фактического материала данной диссертации

основывается на детальной рецепции историко-канонических наработок указанных дореволюционных работ М. А. Остроумова, П. А. Прокошева, И. С. Бердникова и др. Работа Дорской по этой причине представляет собой суммирующее дореволюционные историко-канонические свидетельства информационно-справочное пособие, способное облегчить ознакомление с историей формирования научной дисциплины церковного права в Российской империи в XIX столетии.

Уже к XVIII в. был зафиксирован факт заинтересованности светских исследователей в предметной сфере церковного права. Потребность в изучении церковного права не могла ограничиваться профессиональной категорией священнослужителей. Как писал профессор, протоиерей И. М. Сворцов, церковное право не могло быть сферой исключительно клерикальных интересов, хотя безусловна превалирующая роль церковного священства в вопросе толкования правил и канонов. И. М. Сворцов считал, что знание «церковного законоведения» является делом полезным для любого просвещенного христианина так же, как и знание гражданского законодательства: «Церковь есть также наше Отечество духовное, а живя в Отечестве, мы тем лучше можем пользоваться его благами и сами вернее споспешествовать благу общему, чем лучше и полнее знаем законы отечественные» [Сворцов, 1848, 2]. И. М. Сворцов настаивал на систематизации церковного права и доскональном изучении его светскими юристами, «потому что наши законы отечественные, с древнейших времен, имеют теснейшую связь с законами нашей Церкви Православной» [Сворцов, 1848, 2].

Еще к XVIII в. практика преподавания церковного права вышла далеко за рамки только духовных учебных заведений. И практика эта выглядела довольно налаженной. Так, уже в 1769 г. в Императорском Московском университете, который был создан в 1755 г., изучалась Кормчая Книга [Шевырев, 1998, 149]. Устав Императорского Московского университета от 5 ноября 1804 г. предусматривал обязательное наличие штатной должности профессора богословия на Отделении нравственных и политических наук (пункт I § 4), и профессора на этой должности совершенно логичным образом в своем преподавании касались тематики церковных канонов. Аналогичное положение содержалось в Уставе Императорского Харьковского университета от 1804 г. (пункт I § 22) и в Уставе Императорского Казанского университета от 1804 г. (пункт I § 22). В Уставе Императорского Дерптского (ныне — Тарту) университета от 1820 г. было предусмотрено преподавание на юридическом отделении (факультете) теоретического и российского правоведения, а на богословском отделении — церковной истории, где опять же невозможно было обойтись без церковного права.

Практика преподавания церковного права как отдельной дисциплины в дальнейшем вошла в университетское образование. В Императорском Александровском университете в Финляндии (по крайней мере, по состоянию уже на 1829 г.) ординарный профессор богословского нравоучения был обязан преподавать «церковное правоведение и прочие к пастырским знаниям принадлежащие науки» (пункт 4 росписи порядка исполнения профессиональных обязанностей) [УИАУФ, 1829, 88].

Процесс формирования церковного права как самостоятельной научной дисциплины связан с началом систематизации всего российского права в период царствования Николая I.

Далее «Общий устав императорских российских университетов» от 26 июля 1835 г. предусматривал преподавание церковного права под наименованием «церковное законоведение» в российских университетах на обязательной основе [ПСЗРИ, 1835, 841–855]. Согласно 14-му пункту того же «Устава...» от 26 июля 1835 г., «для догматического и нравоучительного богословия, церковной истории и церковного законоведения определяется особая, не принадлежащая никакому факультету, кафедра для всех вообще студентов греко-российского исповедания» [ПСЗРИ, 1835, 841–855]. Таким образом, обозначилось преподавание учебной дисциплины церковного права в высших образовательных учреждениях Российской империи.

В том же 1835 г. состоялось еще одно важно событие: Св. Синод направил запрос императору, у которого испрашивал разрешения на сбор и систематизацию архивных

документов, касающихся церковного права, начиная со времени Петровской реформы духовного управления в 1721 г.

В этот период, как указывал И. С. Бердников, церковное право имело, как правило, преобладающее теологическое направление. Представлялась следующая довольно противоречивая картина: перед студенческой аудиторией православного исповедания на кафедрах юриспруденции с лекциями по церковному праву выступали преимущественно профессора богословия [Бердников, 1903, xvi]. Так, на юридическом факультете Московского университета ординарный профессор П. М. Терновский в 1837–1854 гг. читал курс церковного законоведения [Шевырев, 1998, 562–563]. Но было и немало исключений, когда этот курс читали правоведы. Так, ординарный профессор А. С. Коровицкий в 1841–1854 гг. читал курс исторического обозрения законодательства Царства Польского, церковного права и административных законов Царства Польского [Шевырев, 1998, 562–563].

В 1850 г. Св. Синод постановил поручить правлению Киевской духовной академии немедленно распорядиться составлением программы для преподавания «церковного законоведения в университетах и других высших учебных заведениях» [Аскоченский, 1863, 278]. Параллельно в 1851 г. Конференция Санкт-Петербургской духовной академии (по определению Св. Синода) составила программу по церковному законоведению для «учебных заведений Министерства народного просвещения» [Чистович, 1857, 413].

Параллельно в императорских университетах активно велись научные наработки, защищались диссертации. Так, например, 26 мая 1856 г. в Киевском университете Св. Владимира была успешно защищена диссертация Алексея Андрияшева «О правах Православной Русской Церкви на имущества» на соискание ученой степени магистра гражданского права.

Развитие дисциплины церковного права было обусловлено несколькими причинами. Общая потребность в систематизации российского права, возникшая при Александре I и частично реализованная при Николае I, предопределила схожие процессы приведения к системе церковного права. Свод законов Российской империи не систематизировал церковное право, но дал свежее направление, а именно «систематизацию церковного права». Кроме того, западные канонисты, пусть и грубо, но справедливо отмечали зачаточное состояние церковного права в Российской империи, анемично подражающего византийской системе [Заозерский, 1888, 2]. В восприятии западноевропейской академической среды церковное право Русской Православной Церкви было второстепенной частью гражданского права Российской империи. Такое утверждение шло вразрез с господствовавшей трехчастной идеологией Николая I, где безусловно важную роль играло православие. Тезис относительности незначительности русского церковного права мог быть опровергнут лишь через создание самобытных систем церковного права. Возможное становление русского церковного права связывалось с господствовавшими на тот момент идеями исторической школы права. Будущие системы церковного права могли опереться на тогдашние теоретические опыты исследования «генезиса и развития русского права» [Акчурина, 2000, 19].

В 1863 г., исходя из пунктов новой редакции «Общего устава императорских российских университетов», учебная дисциплина церковного права должна была быть введена на юридических факультетах всех российских университетов. В «Общем уставе императорских российских университетов» от 18 июня 1863 г. (пункт 13 § 15) [ОУИРУ, 1872, 2] церковное право (опять же под наименованием «церковное законоведение») было предписано преподавать учащимся юристам в качестве, как указывал И. С. Бердников, «особой от богословия самостоятельной юридической науки» [Бердников, 1903, xvi].

До принятия вышеописанного «Устава...» от 18 июня 1863 г. в академической среде проходили интересные дискуссии по поводу специфики преподавания церковного права. В изначальной редакции этого документа преподавание данной дисциплины оставалось за профессорами богословия, представителями духовного сословия.

Но некоторые университеты (в частности, Московский и Харьковский) настаивали на том, чтобы преподавание церковного права приобрело юридическую специализацию и осуществлялось гражданами-правоведами, а не профессорами богословия. В частности, профессорско-преподавательская корпорация Московского университета, оценивая церковное право как междисциплинарный предмет (на стыке юриспруденции и теологии), ратовала за привлечение к преподаванию этого предмета специалистов-правоведов [Замечания, 1862, 246]. Профессор Петербургского университета И. Е. Андреевский обратил внимание на концептуальные различия церковного и канонического права. Для Андреевского церковное право имеет своим источником государственную власть и регулирует положение религиозных организаций и их приверженцев; каноническое право истекает от самого церковного источника и охватывает внутрицерковную жизнь верующих. Эти дисциплины смешиваются. Но И. Е. Андреевский считал, что каноническое право должны были преподавать представители богословия, а церковное — профессора-юристы [Замечания, 1862, 142]. В настоящей работе термины «церковное» и «каноническое» право воспринимаются как синонимичные; в большей степени используется термин «церковное право».

По поводу дисциплины «церковное законоведение» существуют характерные свидетельства в документе «Комментарии к новому университетскому уставу». Ранее для студентов православного исповедания предполагалось преподавание курса «догматического и нравоучительного богословия и церковной истории» [ПНУУ, 1863, 100–102]. Такой курс, по обыкновению, составлялся профессором богословия из духовных лиц. Важно отметить, что для студентов юридического факультета читался т. н. курс церковного законоведения. Комментарии к новому университетскому уставу отмечали недостаточность преподавания одним профессором всех богословских дисциплин. Такое преподавание не давало бы той глубины и полноты, что свойственны университетскому курсу. В новом уставе преподавание богословских наук было значительно усилено. В большинстве высших учебных заведений появилась кафедра богословия. Стоит отметить тот факт, что существовало два типа кафедр теологии: «церковная история» на историко-филологическом факультете и «церковное законоведение» на юридическом, со своими преподавателями. В помощь этим профессорам богословских наук могли быть еще назначены и доценты. Все эти изменения были направлены на усовершенствование преподавания богословских наук в соответствии с университетскими стандартами [ПНУУ, 1863, 100–102]. Соответственно, существовало три вида богословских степеней: доктор богословия, доктор церковного права, доктор церковной истории.

Согласно утвержденному 19 июня 1878 г. императором Александром II Временному положению о Военно-юридической академии, в 1878 г. в Военно-юридической академии курс церковного права был введен в общий курс юридических наук академии для преподавания слушателям-офицерам в числе вспомогательных специальных предметов [Альбов, 1882, 133–134, 147, 149]. Как и ранее, лишь Св. Синод обладал правом присуждения указанных ученых степеней [Бердников, 1892, 79].

Тенденция привнесения юридического статуса в дисциплину церковного права осуществилась уже в следующем университетском уставе. В «Общем уставе императорских российских университетов» от 15 августа 1884 г. каждый университет должен был иметь юридический факультет (пункт 3). Более того, было предусмотрено преподавание дисциплины церковного права под наименованием «церковное право» (подпункт 10 пункта 57). Однако, как считает проф. М. А. Остроумов, данные изменения в «Общем уставе императорских российских университетов» не привнесли каких-то радикальных перемен в способах преподавания дисциплины «церковное право» [Остроумов, 1893, 95]. Учреждение отдельной кафедры церковного права на юридических факультетах не дало ощутимых результатов. М. А. Остроумов объясняет это нехваткой экспертов-правоведов, в частности, большая часть кафедр церковного права занималась преимущественно профессорами с богословским образованием. Более того, проф. Остроумов обращал внимание на отсутствие отечественных систем «церковного права юридического направления» [Остроумов, 1893, 95].

Становление науки церковного права во второй половине XIX в., тем не менее, не было таким безоблачным. Существовало несколько фундаментальных проблем теоретического и социо-политического характера. Во-первых, это социальная ангажированность данной дисциплины, ведь светские юристы, специалисты по церковному праву, обязаны были поддерживать сложившийся вариант церковно-государственных отношений (Духовный Регламент), а также быть весьма осторожными с заключениями, которые могли идти вразрез с утвержденной церковной доктриной. Во-вторых, кафедры церковного права оставались непрестижными, более того, они плохо финансировались, поэтому лучшие специалисты церковного права подрабатывали лекциями в смежных дисциплинах (к примеру, по римскому праву), что негативно сказывалось на построении систем церковного права. В-третьих, стоит отметить парадоксальное отношение к западноевропейским опытам построения церковного права. С одной стороны, отсутствие опыта подталкивало отечественных специалистов к приобретению теоретических знаний у западных коллег. Однако православные исследователи подозрительно относились к достижениям церковного права у католиков и протестантов, в конечном счете, рецепция ограничивалась теоретическими обзорами западных работ.

К середине XIX в. возник фундаментальный вопрос о способах преподавания церковного права. Проблема заключалась в том, что исследователям было трудно идентифицировать место церковного права в системе гуманитарных наук. К чему более склоняется церковное право, в сторону теологии или юриспруденции? Существовало несколько вариантов решения этой фундаментальной проблемы. В рамках объяснения И. А. Чистовича, первоначально церковное право имело собирательный, компилятивный вид [Чистович, 1857, 291]. Исследователь зафиксировал тот момент, что сфера церковного права граничит как с богословскими, так и с юридическими областями. Церковное право оценивалось как специфическое направление теологии, причем теологии «правительственной» (раздел церковного устройства и управления). Частично церковное право соседствует с систематическим богословием, с вводными темами в православное богословие [Чистович, 1857, 275, 276, 279]. Профессор церковного права, протоиерей Иоанн Скворцов отмечал разнообразие «правил и законов, употребляемых Церковью» [Скворцов, 1848, 11], по своей сущности церковных и церковно-гражданских, правительственных и судебных, богослужебных и нравственных. Всему этому своду правил необходима была строгая систематизация, которую можно было осуществить на основании принципов юридической науки. Церковное право как самостоятельная научная дисциплина не могло оставаться в первоначальном виде свода законов. Оно должно оперировать определенными принципами и закономерностями, апеллировать к историческим и богословским аргументам. Проф. М. А. Остроумов отметил, что в развитии церковного права ожидается тупик без углубления познаний в теории права: «не имея понятия о праве вообще, нельзя выяснить себе понятия о церковном праве в частности» [Остроумов, 1893, 2]. Для исследователя сам факт существования церковного права образуется на стыке богословского и юридического компонентов: «содержание церковного права находится в ближайшем отношении к наукам богословским и юридическим» [Остроумов, 1893, 51–53]. А проблема уже заключается в степени их соотношения. Эта проблема корреляции юридического и богословского в церковном праве в полной мере не снята до сих пор, по истечении столь большого срока. В преподавании церковного права существует множество проблем. И залог их решения в немалой степени видится в обращении к истории организации преподавания церковного права в Российской империи.

Современный историк правоведения П. Верт объясняет резкое увеличение с 40-х гг. XIX в. исследований по церковному праву Русской Православной Церкви политической конъюнктурой. Всем известен факт закрепощения Русской Православной Церкви государственными институтами Российской империи в т. н. синодальный период. Дело в том, что такое правовое положение Русской Церкви достаточно жестко структурировало деятельность православных Российской империи. С другой стороны,

в период с 1770 до 1840 г. самодержавная власть Российской империи предоставила католикам и протестантам, а также представителям иных конфессий и вероисповеданий, многочисленные послабления в области права и социальных институтов. Иностранные конфессии все более «свободно дышали», а православие стало заложником в тисках синодальной системы. Это и было одним из важных факторов, способствовавших усилению изучения русского церковного права. Ведь сложившаяся ситуация грозила «господствующему и первенствующему положению» русского православия. Поэтому с середины XIX в. обозначается этап интенсивного увеличения числа монографий, связанных со сферой церковного права. Улучшалось и качество таких работ, расширялся их тематический горизонт.

«Первые ученые труды по науке церковного права в России принадлежали ученым духовной богословской школы» [Красножен, 1900, 13]. Так, в 1844 г. профессор богословия и канонического права Казанского университета архим. Гавриил (Воскресенский) стал зачинателем науки церковного права, когда издал краткое учебное пособие «Понятие о церковном праве и его история» [Гавриил Воскресенский, 1844]. Эта работа станет впоследствии классическим введением в предмет церковного права. Как первый отечественный ученый-канонист определял понятие учебной дисциплины церковного права? «Церковное право есть наука о законах, принятых Апостолами, соборами, святыми Отцами и всею Церковью во всегдашнее руководство при суждении о делах, суду церковному подлежащих, с тою целью, чтобы в обществе Христианском все благообразно и благочинно происходило» [Гавриил Воскресенский, 1844, 3]. Стоит отметить, что предметом церковного права отец архимандрит считал «внешнее благоустройство Церкви»: «церковное право есть богословие, раскрытое в законах и законоправильных, а особенно обрядовых и таинственных действиях, составляющих видимую жизнь Церкви» [Гавриил Воскресенский, 1844, 3]. Буквально через несколько лет с таким же определением предмета церковного права (точнее, «церковного законоведения») выступил архим. Иоанн (Соколов): «изучение содержания церковных законов, изложение их в общей связи между собой и в систематическом порядке» [Иоанн Соколов, 1851, 9–10]. Архим. Гавриил (Воскресенский) впервые ввел классификацию источников церковного права. Источники церковного права разделялись на две неравноценные группы. К «первичным» относились Писание, каноны Соборов и св. отцов, Кормчая книга, богослужебный Устав, Духовный регламент и пр. В состав «вспомогательных» входили многочисленные сочинения христианских писателей, правовой опыт иных Поместных Православных Церквей или других конфессий [Гавриил Воскресенский, 1844, 7–9].

Хотя фундаментальное исследование архим. Гавриила редко упоминалось последующими канонистами, бесспорным является тот факт, что оно стало определяющим для последующих построений систем церковного права. Все же можно сказать, что «Понятие о церковном праве и его история» в какой-то степени дало общее направление движения церковного права как юридической науки, несмотря на принадлежность автора духовному сословию.

В 1848 г. вышло в свет учебное пособие прот. Иоанна Скворцова по церковному праву (буквально — «церковному законоведению») [Скворцов, 1848]. Фактически это было первое отечественное пособие по церковному праву [Цыпин, 2012, 390].

Возглавлявший в Петербургской духовной академии кафедру церковного законоведения в 1840–1850-е гг. архим. Иоанн (Соколов) сильно поспособствовал становлению церковного права как самостоятельной научной дисциплины. На основании его курса лекций по церковному законоведению был составлен учебник «Опыт курса церковного законоведения» [Чистович, 1857, 491]. Кстати, за публикацию «Опыта курса церковного законоведения» архим. Иоанн (Соколов) получил степень доктора богословия. Более того, «Опыт» был переработан и издан как полноценный учебник в двух томах еще в 1851 г. [Иоанн Соколов, 1851]. Как оценивают эту работу современные историки церковного права? «Опыт курса церковного законоведения» был не просто компиляцией, но «первой научной системой церковного права»,

отличавшейся глубокой интерпретацией и критическим подходом в оценке источников [Цыпин, 2012, 390].

В 1868 г. вышла программная статья «О судьбе науки церковного права» известного правоведа, профессора Московского университета Н. К. Соколова [Соколов, 1868], а в 1870 г. — другая его публикация, «О влиянии Церкви на историческое развитие права» [Соколов, 1870]. В 1874 г. увидел свет авторский учебный курс Н. К. Соколова «Из лекций по церковному праву» [Соколов, 1874–1875]. Представленное учебное пособие отличалось «ясностью изложения и основательностью» [Цыпин, 2012, 390]. Н. К. Соколов пытался дать определение церковному праву через идею об его двойственности. В авторском учебном курсе «Из лекций по церковному праву» Н. К. Соколова мы находим такое определение церковному праву: «церковное право представляет собой тот внешний, необходимый, от личной воли независимый порядок, который должен господствовать в религиозном союзе, установленном для осуществления целей христианства. Таково понятие о праве Церкви в объективном смысле. В смысле субъективном оно есть совокупность различных прав и обязанностей, принадлежащих членам Церкви, сообразно с различным положением, занимаемым ими во внешнем церковном союзе» [Соколов, 1874–1875, 13]. Многие из правоведов в дальнейшем выделяли двойственную сущность церковного права, разделяя его объективные и субъективные стороны.

С 1860-х гг. осуществляется масштабное смещение научной дисциплины церковного права из сферы теологии в область юриспруденции. В этот период, как мы уже упоминали, отечественная юриспруденция двигалась в концептуальном русле «исторической школы права», поэтому приоритетным исследовательским направлением стали изучение и анализ источников церковного права. С этого переломного периода многие писатели духовного сословия стали признавать юридический характер дисциплины «церковного права» [Альбов, 1882, 1–2].

Необходимость создания «полной и цельной системы науки церковного права» [Альбов, 1882, iv] отмечал в 1882 г. профессор богословия в Военно-юридической академии, священник Михаил Альбов. Интересно, что сам проф. Альбов в своем «Кратком курсе лекций по церковному праву» от изложения «полной и цельной системы науки церковного права» отказался в пользу отражения лишь «существенного — государственных и церковных законов» в отношении церковной жизни [Альбов, 1882, 4]. Такой несистемный подход вызвал возражение со стороны многих коллег-канонистов [Никодим Милаш, 1897, 28]. Свящ. Михаил Альбов задавался вопросом взаимоотношений богословского и церковно-правового компонентов в построении церковного права. Он считал, что содержательным элементом церковного права должен быть лишь юридический, а не догматический или богослужебный материал [Альбов, 1882, 4]. Проф. Альбов дифференцировал систему церковного права следующим образом: общая и особенная части. К общей он относил исследование церковно-государственных отношений, их исторические прецеденты и вариации [Альбов, 1882, 28]. К этому разделу он добавлял законодательство, касающееся правового положения религиозных сообществ, а также т. н. законы о свободе совести. К особенной части проф. Альбов относил материал, касающийся внутрицерковного права (управление, устройство, суд и пр.). Дореволюционные исследователи довольно критически отнеслись к «Краткому курсу лекций по церковному праву» по причине его структурной неполноты: «курс не включает в себя многие отделы, входящие в науку церковного права» [Бердников, 1903, XVIII]. Также Альбову и его работе вменяли чересчур государственный характер; он считал, что предметом изучения церковного права могут быть лишь те каноны, которые получили санкцию государства и тем самым имели правовой статус [Прокошев, 1895, 72]. Тем не менее, труд Альбова демонстрирует то, какой мощный скачок совершила научная дисциплина церковного права буквально за полстолетия; некоторые разделы «Краткого курса лекций по церковному праву», в частности, посвященные области церковной власти и исследованию церковных источников, до сих пор выглядят свежо и актуально.

Ярким защитником юридического направления в развитии церковного права стал профессор Николай Семёнович Суворов. Хотя Н. С. Суворов и отрицал нахождение церковного права в реестре теологических наук, он признавал важность догматических формулировок как Церкви в целом, так и церковных институций в частности. Н. С. Суворова можно считать одним из основоположников отечественной науки церковного права и ярчайшим представителем юридического подхода в этой учебной дисциплине. Н. С. Суворов, как апологет юридического направления, отмечал «неизбежное сближение начал церковного права с воззрениями времени, со светским правосостоянием и, следовательно, с наукой права в обширном смысле» [Суворов, 1876].

В 1877 г. вышла вступительная лекция Н. С. Суворова по церковному праву, предваряющая последующие старания в этой области [Суворов, 1877]. Публикацию фундаментального труда «Курс церковного права» Н. С. Суворова можно считать вершиной его исследовательской карьеры. В 1889 г. вышел первый том «Курса церковного права» [Суворов, 1889]. Его структура традиционно раскрывалась вводными темами: понятие и определение церковного права, место церковного права в системе наук, источники церковного права. Второй том включал уже в себя изложение конкретных явлений церковного права: церковное управление, церковное устройство, внешнее право Церкви [Суворов, 1890].

Н. С. Суворов предваряет вторую книгу «Курса церковного права» интересным замечанием: западное церковное право и его богатый опыт ввиду своего юридически ориентированного построения должны оцениваться как «отправная точка для целесообразного освещения институтов русского церковного устройства» [Суворов, 1890, 1]. Учебное пособие Н. С. Суворова было хорошо тем, что в нем был переработан громадный массив материалов, связанный с достижением западноевропейской науки. Специфически католические и протестантские подходы к изучению церковного права были восприняты Н. С. Суворовым в силу его православного исповедания без должной критики. М. А. Остроумов в резкой форме раскритиковал данную методику Н. С. Суворова: «Для знакомства с правом католической и евангелической церковью „Курс“ может быть очень полезной книгой» [Остроумов, 1893, 125–126]. В конечном итоге многие проблемы церковного права воспринимались исследователем через призму чужих исповеданий; в частности, церковно-государственные отношения, юрисдикция церковной власти оцениваются с методологических позиций протестантизма. Тем не менее, важно отметить, что «Курс церковного права» Н. С. Суворова в дореволюционный период переиздавался целых пять раз. Этот труд исследователи воспринимали как продолжение научной линии свящ. Михаила Альбова, правда, уличая Суворова в чрезмерных симпатиях к иноконфессиональным суждениям относительно церковного права [Прокошев, 1895, 73–74].

Критики системы церковного права Н. С. Суворова порицали не только его прозападные симпатии. Многим не по душе была и апология синодальной системы. В частности, прот. Владислав Цыпин положительно оценивает исследовательские работы Н. С. Суворова как ученые труды превосходного специалиста в области юриспруденции, свободно ориентирующегося как в западных, так и в восточных источниках церковного права. Но все же отец Владислав вменяет в вину Н. С. Суворову чрезмерную концептуальную привязанность к синодальной системе [Цыпин, 1996, 20], защищающей религиозную политику в Российской империи. Суворов, по мнению о. В. Цыпина, совершенно неоправданно рассматривает систему «цезарепапизма» (глава Церкви — монарх) как норму для церковно-государственных отношений [Цыпин, 2012, 390].

Профессор Московской духовной академии Николай Александрович Заозерский, один из наиболее известных церковных правоведов XIX в. и автор многочисленных монографий по церковному праву, не оставил нам полноценного учебника. Тем не менее, его можно назвать одним из крупнейших представителей юридического направления в науке церковного права. Главной концептуальной работой, где полнее всего раскрыто авторское понимание церковного права как научной

дисциплины, является монография «Право православной греко-восточной Русской Церкви как предмет специальной юридической науки» [Заозерский, 1888]. В данной монографии Н. А. Заозерский пошел от общего к частному, проанализировав прежде всего категорию «право», исследовав все вводные темы, касающиеся правоведения: происхождение права, классификация права, виды права, публичное и частное право. После обширной вводной части он рассматривает церковное право как особый вид права. Далее проф. Заозерский обращается к тематике церковно-государственных отношений в исторической ретроспективе, сконцентрировав свое внимание на конкретном случае правового положения русского православия в Российской империи в хронологической последовательности. Тематика правовой специфики Церкви в России примечательна и самобытна: верность греко-восточным традициям, пиетет перед царской властью, статус российского государя в Церкви. Свою краткую монографию Н. А. Заозерский завершает размышлением относительно задач научной дисциплины церковного права. Первостепенными задачами этой науки проф. Заозерский считал научную кодификацию канонов и систематизацию церковного права. Эти задачи осуществлялись им на основании строгого исторического исследования источников церковного права [Заозерский, 1888, 141]. Самостоятельность церковного права как отдельной научной дисциплины обусловлена, по его мнению, двумя факторами: расположение норм церковного права в системе общего права и сравнительный анализ с иными юридическими и богословскими науками.

Профессор Императорского Санкт-Петербургского университета прот. М. И. Горчаков не оставил учебного пособия по церковному праву. Тем не менее, на основании его лекций можно охарактеризовать видение проблемы систематизации церковного права [Горчаков, 1894]. Прот. М. Горчаков считал, что в отношении проблематики задач церковного права существует двойственное суждение: 1) «систематическое изложение всей совокупности норм устройства Церкви, отправлений, внутреннего управления и отношений ее к государству и другим общественным союзам; 2) выяснение внутреннего соответствия норм церковного права как с целями Церкви, так и с положениями науки права вообще» [Горчаков, 1894, 27].

Профессор кафедры церковного права Таврического университета Михаил Андреевич Остроумов предложил, как мы уже упоминали, оригинальную периодизацию истории церковного права как научной дисциплины, состоящую из трех стадий: «критико-экзегетический», «богословский» и «юридический» периоды [Остроумов, 1893, 89–90]. М. А. Остроумов также ввел трехчастную систему церковного права: «публичное церковное право — нормы регулируют отношения внутри церковного общества как целого; частное церковное право — нормы регламентируют приватную жизнь верующих; общее церковное право — нормы регулируют деятельность отдельных корпораций, в частности приходских общин или монастырей» [Остроумов, 1893, 43–44]. М. А. Остроумов, следуя концептуальным наработкам Н. К. Соколова, определял понятие церковного права через его двойственность: «Церковное право в объективном смысле есть совокупность не зависящих от частной воли членов Церкви норм или правил, определяющих внутренние и внешние отношения Церкви, как видимого общества, поскольку такие отношения служат целям существования Церкви на земле. Система прав и обязанностей членов Церкви, устанавливаемая определением этих отношений, есть церковное право в субъективном смысле» [Остроумов, 1893, 21]. Как признавался сам М. А. Остроумов, «характер системы церковного права постепенно изменяется, и она все более и более приобретает историко-каноническую конструкцию» [Остроумов, 1893, 92]. М. А. Остроумов предложил общее введение к церковному праву и систематизировал памятники церковного права, но дальше этого, к сожалению, не дошел.

Несомненно, самым выдающимся учебным пособием рубежа XIX–XX вв. стала публикация «Курса церковного права» профессора кафедры церковного права юридического факультета Московского Императорского университета Алексея Степановича Павлова. Это издание было осуществлено посмертно в Свято-Троицкой

Сергиевой лавре в 1902 г., как итог отдельных публикаций на протяжении 1899–1902 гг. в журнале «Богословский вестник» [Павлов, 1902]. В пособии А. С. Павлова уже видна ясная система и четкая структура церковного права. Учебник А. С. Павлова «Курс церковного права» состоит из традиционных разделов: источники церковного права; церковное устройство; церковное управление; внешнее право Церкви [Павлов, 1902, 7]. Коллега А. С. Павлова проф. И. С. Бердников положительно оценивал «Курс церковного права»: «изложение ясное, доступное всякому, стройное, увлекательное... система одна из лучших» [Бердников, 1903, XX]. И действительно, означенный «Курс церковного права» знакомил со всеми основными областями церковного права.

Профессор церковного права Императорского Юрьевского университета Михаил Егорович Красножен оставил большое количество работ, посвященных области церковного права. В «Кратком очерке церковного права» [Красножен, 1900], учебном пособии, опубликованном в 1900 г., ученый предложил собственную систему церковного права: общие основы церковного права (определение и содержание науки, ее задачи, история учебной дисциплины), источники церковного права; внешнее право Церкви (церковно-государственные отношения в разных конфессиях); внутреннее право Церкви (устройство Церкви и церковное управление). М. Е. Красножен считал, что в задачу церковного права входит необходимость «построить систему основных законов церковного устройства, управления и жизни на основании собственных положительных церковных начал и собственных источников» [Красножен, 1900, 10].

Проф. М. Е. Красножен ввел наиболее четкую классификацию источников церковного права [Красножен, 1900, 37–42]. Ее можно идентифицировать как «историческую». Источники церковного права в России М. Е. Красножен классифицировал на три типа. Первый тип: источники, унаследованные Русской Церковью от Греко-Восточной. Следующий тип: русское церковное законодательство. Последнюю группу составляло государственное законодательство по делам Церкви. Но в целом стоит отметить, что господствующей стала двухчастная классификация источников церковного права, без конкретизации по признаку происхождения, предложенной М. Е. Красноженом. Итак, это — государственное законодательство в отношении религиозных образований, а также церковные каноны, получившие государственную санкцию и тем самым получившие статус нормы позитивного права.

В 1880-е гг. вышло несколько значимых для исследуемого тематического горизонта трудов проф. И. С. Бердникова. На примере этого исследователя церковного права можно проследить развитие отечественной науки права в последние два десятилетия XIX в. В 1885 г. вышла вводная лекция И. С. Бердникова по церковному праву [Бердников, 1885]. Далее, в 1888 г. выходит передовое на тот момент пособие «Краткий курс церковного права Православной Греко-Российской Церкви с указанием главнейших особенностей католического и протестантского церковного права» [Бердников, 1888]. И. С. Бердников выдвигает самобытную систему церковного права, состоящую из обширного числа разделов, куда входят определение церковного права как совокупности норм Церкви (они относятся к публичному или частному праву), источники церковного права и собрания церковных правил, и пр. [Бердников, 1888, 1].

Учебник И. С. Бердникова «Краткий курс церковного права Православной Греко-Российской Церкви» был переиздан со значительными изменениями и дополнениями в 1903 г. [Бердников, 1903]. В том числе была значительно пересмотрена система церковного права. Труд значительно увеличился в размерах и был поделен на две части. Первая часть была посвящена тематике источников церковного права [Бердников, 1903]. Вторая часть учебника была посвящена конкретной проблематике и явлениям церковного права, но вышла достаточно поздно — в 1913 г. [Бердников, 1913]. Бердников ввел раздел о церковно-имущественном праве, сильно увеличил раздел церковно-государственных отношений, используя исторические прецеденты мировой и российской истории, поместил «много нового материала о религиозно-просветительных и богослужебных полномочиях церковной власти» [Бердников,

1913]. В итоге, мы увидели, как политическая повестка делала актуальными новые темы в церковном праве, которые были этой области не свойственны до первой русской революции.

«Краткий курс церковного права Православной Греко-Российской Церкви» прот. Владислав Цыпин назвал самым полным из учебников церковного права того времени и отмечал, помимо того, как достоинство ориентацию этого курса на богословское истолкование канонов [Цыпин, 2012, 390]. Еще дореволюционным канонистом А. С. Павловым курс Бердникова рассматривался как богословский по преимуществу и «не удачный» по своей системе [Павлов, 1902, 30]. Этот перекокс от юридического компонента в сторону богословского связан с особенной акцентуацией на теме источников церковного права. Однако сам И. С. Бердников считал этот отдел важнейшим, таким, который нельзя обойти посредством поверхностных обобщений и краткого изложения [Бердников, 1903, I–II]. Более того, осуществленный проф. И. С. Бердниковым пространственный теологический анализ правовых явлений и процессов до сих пор прекрасно усваивается современной аудиторией.

Итак, вышеописанные и другие труды выступили своего рода фундаментом для дальнейшего построения научной системы церковного права.

Церковное право в России как самостоятельная научная дисциплина прошло несколько этапов развития. В первый, «узко богословский» период (конец XVIII в. — 50-е гг. XIX в.), церковное право создавалось исключительно лицами духовного сословия. Исследования были сконцентрированы на научном изучении источников «церковного права». Далее осуществлялись попытки конструирования системы церковного права, выявления методологии этой богословской дисциплины. Церковное право рассматривалось как сугубо теологическая дисциплина. Как уже ранее отмечалось, «первые ученые труды по науке церковного права в России принадлежали ученым духовной богословской школы» [Красножен, 1900, 13]. Но в 60-х гг. XIX в. происходит заметное смещение от богословского акцента к юридическому в построении церковного права. С середины XIX в. наметилась новая тенденция развития церковного права, связанная с активным изучением этой дисциплины светскими юристами. Хотя основы юридического направления в изучении церковного права были заложены архим. Гавриилом (Воскресенским).

Далее попытки научной систематизации церковного права были предприняты в трудах отечественных канонистов Н. К. Соколова, М. И. Горчакова, М. П. Альбова, М. А. Остроумова, Н. С. Суворова, И. С. Бердникова, А. С. Павлова, М. Е. Красножена, Н. А. Заозерского и др. Подход данных исследователей связан с использованием юридических категорий и методологии для построения научной дисциплины церковного права. В конечном итоге, каждая система церковного права зависела от концептуальных предпочтений конкретного исследователя. Что объединяло ученых, придерживающихся юридического подхода в науке церковного права? Большинство представителей юридического направления настаивали на утверждении о двойственной природе церковного права. Соответственно, самые различные системы науки церковного права строились на едином принципе — дифференциации внешнего и внутреннего права Церкви.

Всё больше отечественные исследователи пользовались наработками западноевропейских ученых-канонистов. Менялись тематические приоритеты, и теперь основными исследовательскими вопросами стали: соотношение светского и церковного права, место церковного права в структуре гуманитарных наук, влияние западноевропейских правовых институтов.

К концу XIX в. исследовательская область церковного права все более расширяется под воздействием общественных и законодательных изменений. Вне зависимости от направления церковного права предметом изучения этой науки стали конкретные институты, такие как церковно-имущественное право, пенитенциарное учреждение Церкви, семейное право, церковно-процессуальное право. Актуальными становятся вопросы существования и правового положения иных христианских конфессий

в Российской империи, гражданский статус и права российских подданных иных вероисповеданий, вопросы брака и семейного права, правовое положение приходов.

До начала XX в. не существовало четкого определения церковного права с научной точки зрения ввиду смещения государственного и церковного законодательства в Российской империи. Существовало несколько авторских систем церковного права, одобренных академическим сообществом, на основании которых можно было строить последующие научные дискуссии. XIX столетие — особый период формирования научной дисциплины церковного права. Господствующим стало утверждение, постулирующее бинарную природу церковного права: с одной стороны, это совокупность законов и норм, регулирующих отношения Церкви с обществом, государством, социальными институтами, а с другой — каноны, регулирующие жизнь верующих в Церкви. На этом тезисе построены многие системы церковного права отечественных исследователей, отталкивающихся от дифференциации внешнего и внутреннего права Церкви.

Следует напомнить, что история церковного права как научной дисциплины в системе гуманитарного знания в Российской империи в XIX в. еще мало изучена. Остается целый комплекс вопросов, требующих своего разрешения. К примеру, современные исследователи до сих пор не пришли к единому общему мнению в отношении места церковного права в системе права Российской империи XIX столетия. Практически совсем не исследовалась региональная проблематика научных центров церковного права в XIX в. Устоявшаяся на данный момент классификация направлений (богословского и юридического) церковного права в XIX в. может быть существенно конкретизирована и расширена. Для текущего развития учебной дисциплины церковного права будет полезно изучение особенностей структуры отдельных систем церковного права.

Источники и литература

Источники

1. ОУИРУ (1872) — Общий устав императорских российских университетов // Россия. Законы и постановления. Киев: Унив. тип., 1872.
2. ПНУУ (1863) — По поводу нового университетского устава // Университетский устав 1863 года. СПб.: Тип. Огрязко, 1863. 108 с.
3. ПСЗРИ (1835) — Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Второе. 12 декабря 1825 — 28 февраля 1881 гг. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. 1830–1885. Т. X. Отделение первое: 1835. С. 841–855.
4. УИАУФ (1829) — Устав Императорского Александровского университета в Финляндии. СПб.: Тип. Департамента народного просвещения, 1829. 223 с.
- 5.

Литература

6. Акчурина (2000) — *Акчурина Н.В.* Историческое направление в русском правоведении XIX века. Автореф. дис. ... докт. юрид. наук. Саратов, 2000.
7. Альбов (1882) — *Альбов М., свящ.* Краткий курс лекций по церковному праву. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1882. 249 с.
8. Аскоченский (1863) — *Аскоченский В.И.* История Киевской духовной академии, по преобразовании ее в 1819 году. СПб.: Тип. Э. Веймара, 1863. 282 с.
9. Бердников (1885) — *Бердников И. С.* Церковное право, как особая самостоятельная правовая область и его отношение к общей системе права. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1885. 31 с.

10. Бердников (1892) — *Бердников И. С.* Краткий очерк учебной и ученой деятельности Казанской духовной академии за пятьдесят лет ее существования (1842–1892). Казань: Тип. Имп. ун-та, 1892. 115 с.
11. Бердников (1888) — *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права Православной Греко-российской Церкви, с указанием главнейших особенностей католического и протестантского церковного права, составленный профессором И. С. Бердниковым. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1888. 468 с.
12. Бердников (1892) — *Бердников И. С.* Краткий очерк учебной и ученой деятельности Казанской духовной академии за пятьдесят лет ее существования (1842–1892). Казань: Тип. Имп. ун-та, 1892. 115 с.
13. Бердников (1903) — *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права православной церкви. 2-е изд., перераб. Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1903. 324 с.
14. Бердников (1913) — *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права Православной церкви. 2-е изд., перераб. Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1913.
15. Гавриил Воскресенский (1844) — *Гавриил (Воскресенский), архим.* Понятие о церковном праве и его история. Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1844.
16. Горчаков (1894) — *Горчаков М. И., прот.* Записки церковного права по лекциям, читанным профессором Императорского Санкт-Петербургского университета протоиереем М. И. Горчаковым, изданные студентами университета в 1893–1894 гг. СПб., 1894.
17. Дорская (2009) — *Дорская А. А.* Церковное право Российской империи XIX — начала XX вв. как отрасль права // История государства и права. 2009. № 9. С. 34–37.
18. Дорская (2008) — *Дорская А. А.* Церковное право в системе права Российской империи конца XVIII — начала XX вв. Дис. ... докт. юрид. наук. М., 2008.
19. Замечания (1862) — Замечания на проект Общего Устава Императорских российских университетов. СПб., 1862. Ч. 1.
20. Заозерский (1888) — *Заозерский Н. А.* Право православной Греко-восточной Русской Церкви как предмет специальной юридической науки. М., 1888.
21. Иоанн Соколов (1851) — *Иоанн (Соколов), архим.* Опыт курса церковного законоведения. СПб.: Тип. Фишера, 1851. Т. 1.
22. Красножен (1900) — *Красножен М. Е.* Краткий очерк церковного права. Юрьев: Тип. К. Матгисена, 1900. 160 с.
23. Остроумов (1893) — *Остроумов М. А.* Очерк православного церковного права. Харьков: Тип. Губ. правл., 1893. Ч. 1. 672 с.
24. Павлов (1902) — *Павлов А. С.* Курс церковного права. Св. Троице-Сергиева лавра, 1902.
25. Скворцов (1848) — *Скворцов И. М.* Записки по церковному законоведению. Киев: Унив. тип., 1848. 276 с.
26. Соколов (1868) — *Соколов Н. К.* О судьбе науки церковного права (Вступ. лекция, чит. 15 нояб. 1867 г.). М.: Унив. тип., 1868. 14 с.
27. Соколов (1870) — *Соколов Н. К.* О влиянии Церкви на историческое развитие права. М.: Унив. тип., 1870. 103 с.
28. Соколов (1874–1875) — *Соколов Н. К.* Из лекций по церковному праву: в 2 т. М.: Унив. тип., 1874–1875. Вып. 1–2.
29. Суворов (1876) — *Суворов Н. С.* О церковных наказаниях: Опыт исследования по церковному праву Н. Суворова. СПб.: Тип. и хромолитогр. А. Граншеля, 1876. [4], III, 337 с.
30. Суворов (1877) — *Суворов Н. С.* Вступительная лекция по церковному праву. Ярославль, 1877.
31. Суворов (1889) — *Суворов Н. С.* Курс церковного права: в 2 т. Ярославль: Типолитография Г. Фальк, 1889. Т. 1. 382 с.
32. Суворов (1890) — *Суворов Н. С.* Курс церковного права: в 2 т. Ярославль: Типолитография Г. Фальк, 1890. Т. 2. 515 с.
33. Цыпин (1996) — *Цыпин В., прот.* Церковное право: Учеб. пособие. [2-е изд.]. М.: Круглый стол по религиоз. образованию в Рус. православ. церкви; Изд-во МФТИ, 1996. 442 с.
34. Цыпин (2012) — *Цыпин В., прот.* Каноническое право // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. XXX: Каменец-Подольская

и Городокская епархия — Каракал. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. С. 367–392.

35. Чистович (1857) — *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб.: Тип. Я. Трея, 1857. [8], 458, IV с.; 24 см.

36. Шевырев (1998) — *Шевырев С. П.* История императорского Московского университета, написанная к столетнему его юбилею, 1755–1855. [Репр. изд.]. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1998. XII, 581, [5] с.

А. Ю. Бердникова

А. Бергсон и Э. Гуссерль в философской системе Н. О. Лосского

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_337

Аннотация: В статье предпринимается историко-философская реконструкция рецепции идей интуитивизма А. Бергсона и феноменологии Э. Гуссерля в философской системе Н. О. Лосского. Показано, какую роль эти идеи сыграли в формировании гносеологии русского мыслителя (основным выражением этого становления стал его труд «Обоснование интуитивизма», 1906), а также его онтологической концепции («Мир как органическое целое», 1917). Продемонстрировано, какие изменения претерпевало восприятие Лосским идей Бергсона и Гуссерля не только в дореволюционный период, но и в эмиграции. Проанализированы отклики, которые давали современники Лосского на рецепцию идей Бергсона и Гуссерля в его творчестве (С. А. Алексеев (Аскольдов), С. И. Гессен, С. А. Голованенко, Б. П. Вышеславцев и др.). Исследован историко-теоретический контекст написания специальных работ мыслителя, касающихся этой рецепции («Интуитивная философия Бергсона», 1914; «Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля», 1939; и т. д.). Сделан вывод о том, что изначально феноменологическое учение было ближе по духу метафизике Лосского, идеи же Бергсона воспринимались им в более критическом ключе. Но при этом в своем более позднем творчестве русский мыслитель разочаровывается и в идеях Гуссерля, полностью сосредотачиваясь на построении своего собственного персоналистического учения. Показано, как рецепция идей Гуссерля и Бергсона в творчестве Лосского нашла свое развитие и продолжение в концепциях его учеников, в частности С. А. Левицкого.

Ключевые слова: Н. О. Лосский, А. Бергсон, Э. Гуссерль, интуитивизм, феноменология, идеал-реализм, персонализм.

Об авторе: **Александра Юрьевна Бердникова**

Научный сотрудник Института философии РАН, кандидат философских наук.

E-mail: alexser015@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1607-5061>

Ссылка на статью: Бердникова А. Ю. А. Бергсон и Э. Гуссерль в философской системе Н. О. Лосского // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 337–346.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Aleksandra Yu. Berdnikova

Henri Bergson and Edmund Husserl
in Nikolay Lossky's Philosophical System

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_337

Abstract: The article is devoted to the historical and philosophical reconstruction of H. Bergson and E. Husserl's reception in N.O. Lossky's philosophical system. The role of these ideas in Lossky's epistemology is shown (the main expression of which was his work "Justification of Intuitionism", 1906). The author also shows which role these ideas played in the formation of his ontological concept ("The World as an Organic Whole", 1917). The evolution of Lossky's perception of Bergson and Husserl's ideas in the pre-Revolutionary period and during the emigration is demonstrated. The analysis of the responses given by Lossky's contemporaries to the reception of the ideas of Bergson and Husserl in his work (Sergey Alekseev (Askoldov), Sergey Hessen, Sergey Golovanenko, Boris Vysheslavtsev, etc.) is given. The historical and theoretical context of Lossky's special works concerning this reception is investigated ("Intuitive Philosophy of Bergson", 1914; "Transcendental-Phenomenological Idealism of Husserl", 1939; etc.). It is concluded that initially the phenomenological doctrine was closer to Lossky's metaphysics, while Bergson's ideas were perceived by him in a more critical way. At the same time, in his later work Lossky became disillusioned with the ideas of Husserl, completely focusing on his own personalistic doctrine. The development of Lossky's reception of Husserl and Bergson's ideas in the concepts of his successors, in particular, Sergey Levitsky, is shown.

Keywords: Nikolay Lossky, Henri Bergson, Edmund Husserl, intuitionism, phenomenology, ideal-realism, personalism.

About the author: **Aleksandra Yurievna Berdnikova**

Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, PhD in Philosophy.

E-mail: alexser015@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1607-5061>

Article link: Berdnikova A. Yu. Henri Bergson and Edmund Husserl in Nikolay Lossky's Philosophical System. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 337–346.

Систему взглядов Н. О. Лосского, в особенности его гносеологию и онтологию, построением которых он занимался до революции 1917 г., многие исследователи ставят в один ряд с учением западных философов рубежа XIX–XX вв.: В. Шуппе, И. Ремке, М. Шелера, Ш. Ренувье, В. Вундта, Г. Фехнера, Э. Гартмана, У. Штерна, Ж. Лакруа, У. Джеймса, Т. Липпса, Р. Г. Лотце и др. (см.: [Блауберг, 2017, 106]). В эволюции идей Лосского также не последнюю роль сыграли концепции современных ему западных мыслителей, лекции которых он имел возможность посетить лично во время своих заграничных поездок. В 1901–1903 гг. Лосский два раза стажировался в Германии, где посещал лекции и семинары В. Вундта в Лейпциге, В. Виндельбанда и Л. Циглера в Страсбурге, Г. Риккерта во Фрайбурге, а также Г. Э. Мюллера в Геттингене, где на момент стажировки Лосского работал и преподавал Э. Гуссерль. Несмотря на довольно широкий диапазон имен европейских философов, чьи идеи, по мнению исследователей, в той или иной степени могли оказать влияние на Лосского, двоих из них стоит здесь отметить особо: это Анри Бергсон и Эдмунд Гуссерль. О важном месте, которое именно эти две фигуры занимали в творчестве Лосского, говорит и оценка его взглядов некоторыми мыслителями (в частности, В. Н. Ильиным) как «синтеза Бергсона и Гуссерля на русской почве» [Ильин, 1997, 390].

С творчеством как первого, так и второго Лосский изначально познакомился с подачи своего университетского друга С. А. Алексеева (Аскольдова) (см.: [Половинкин, 2004, 48–80; Половинкин, 2020, 295–302]). При этом, в отличие от Аскольдова, Лосский (по крайней мере в начале своего творческого пути) более склонялся к идеям феноменологии Гуссерля и критиковал бергсоновский вариант интуитивизма, взамен ему предпочитая учение о мистическом восприятии В. С. Соловьева (см.: [Гайденко, 2001, 211–242]).

Лосский был одним из первых мыслителей в России, обратившим свое внимание на философию Бергсона. В своих «Воспоминаниях» он связывает момент знакомства с идеями французского мыслителя с собственным учением о *гносеологической координации*, разработкой которого он занимался в 1908–1915 гг.: «Одно непосредственное влияние на развитие моих взглядов я могу указать точно. С. А. Алексеев, беседуя со мною, однажды указал на то, что связь душевных процессов с телесными рассмотрена французским философом Бергсоном в духе, благоприятном для разработки моего интуитивизма. Я тотчас выписал „Essai sur les données immédiates de la conscience“ и „Matière et mémoire“» (речь здесь идет о первых двух крупных работах французского философа: докторской диссертации «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889) и последовавшим за ней трудом «Материя и память» (1896)) (Лосский, 2008, 108). Обращаясь к мысли Бергсона, Лосский пытался прежде всего разрешить важный для себя самого вопрос о *трансубъективных ощущениях*, поставленный им в работе «Обоснование интуитивизма». К данному вопросу его привели размышления о том, «каким образом субъект может созерцать непосредственно и в подлиннике не только собственные переживания, но и внешний мир, события прошлого и будущего» [Нэтеркотт, 2008, 168]. В поисках разрешения данного противоречия изначально Н. О. Лосский пытался признавать в равной степени истинность и ложность как наивного реализма, утверждающего, что все ощущения, *данные* сознанию, внетелесны и трансубъективны, так и учения, постулирующие изначальную *субъективность* этих ощущений. По Лосскому, любое ощущение одновременно является внешним по отношению к субъекту (как «не-я») и вместе с этим имманентно присутствующим ему, *внутрителесным* (Лосский, 1906, 78). Такая позиция после выхода «Обоснования интуитивизма» была подвергнута критике многими рецензентами данной работы; в частности, «неубедительной» ее признавал С. А. Алексеев (Аскольдов) [Алексеев (Аскольдов), 1906, 413–441]. Обратившись к изучению философии Бергсона, Лосский, по собственному признанию, осознал, что «не только умозрительно открываемая сущность и строение внешних предметов, но и чувственные качества их суть нечто принадлежащее к их составу, независимому ни от познающего индивидуума, ни от его тела» (Лосский, 2008, 109). Отражение этого переосмысления Н. О. Лосским

своих изначальных взглядов можно найти уже во втором издании «Обоснования интуитивизма», вышедшем в 1908 г., а также в следующем «программном» сочинении мыслителя, посвященном «обоснованию метафизики» — книге «Мир как органическое целое» (1917).

Дальнейшее развитие рецепция идей Бергсона получила в лекциях, прочитанных Н. О. Лосским в Санкт-Петербургском университете в 1910–1911 гг. (В 1911 г. на основе этих лекций Лосским была издана работа «Введение в философию», см.: (Лосский, 1911).) Отражение этой рецепции можно найти и в специальной серии докладов, подготовленных Лосским для выступления на заседаниях Московского психологического общества в 1913 г. («Критические замечания о гносеологии Бергсона» и «Критические замечания о психологии Бергсона», см.: [Нэтеркотт, 2008, 360].) Параллельно переводами работ Бергсона на русский язык начинает заниматься ученица Лосского, бывшая его студенткой на Бестужевских курсах, — В. А. Флёрова, принимавшая активное участие в издании первого русскоязычного пятитомного собрания сочинений Бергсона в 1913–1914 гг. Основным результатом всей этой деятельности становится работа Лосского «Интуитивная философия Бергсона», изданная им в 1914 г. В России на тот момент это была всего вторая исследовательская работа, посвященная А. Бергсону. Автором первой («Философия Бергсона. Критика внутреннего опыта») был Б. Н. Бабынин, она вышла в 1911 г. в книгах 108 (III) и 109 (IV) журнала «Вопросы философии и психологии» (см.: [Блауберг, 2003, 595–596].) Свообразным «пролегоменом» к этой работе стала статья Лосского «Недостатки гносеологии Бергсона и влияние их на его метафизику» (1913, см.: (Лосский, 1913, 224–235)), вошедшая затем в финальную версию книги в качестве седьмой главы. В работе «Интуитивная философия Бергсона» Лосский делает акцент на следующих вопросах философской системы французского мыслителя: роль нервной системы в познавательных процессах; разграничение в процессе познания роли «телесной» и «духовной» памяти; влияние *исторической* и *духовной* памяти на непосредственное восприятие настоящего; учение о свободе как «*факте*, наиболее ясном из всех констатируемых» и о *свободе воли* как частном ее проявлении; учение о материи (в котором Лосский видит сходство с неоплатонизмом и учением Плотина); учение о жизни как о феномене, имеющем органическую и целостную природу, и т. д. (см.: (Лосский, 1922, 14, 40)). Лосский также находит здесь параллели между учением Бергсона и философией прагматизма (У. Джеймса, Ф. К. С. Шиллера) в интерпретации истины рассудочного познания как «такого правила, которое способно служить полезным, выгодным руководством при достижении практических целей» (Лосский, 1922, 16). Одной из основных заслуг Бергсона он полагает идею об *интуитивном схватывании* человеческого «я», или нашей собственной личности, пребывающей в постоянном потоке внутренних, имманентно присущих ей изменений (Лосский, 1922, 18).

Но далеко не все идеи Бергсона принимаются Лосским безоговорочно; скорее, наоборот, можно сказать, что русский философ критически относился к учению своего французского единомышленника. Так, к примеру, одним из основных недостатков системы Бергсона Лосский полагал «внутреннее смещение» предметных сфер гносеологии, психологии, физиологии и метафизики (Лосский, 1922, 93). Критике Лосского подвергалась и идея Бергсона о строгой дихотомии рассудочного и интуитивного начал в познании. По мысли Лосского, такое противопоставление невозможно, поскольку и рассудок по своей природе *интуитивен* (Лосский, 1922, 40). С этой идеей, согласно рассуждениям Лосского, в философии Бергсона тесным образом оказывается связан *гносеологический дуализм* рассудка и интуиции, естественных наук и метафизики, рационального и иррационального познания (Лосский, 1922, 98). Метафизика, построенная на таком «ненадежном фундаменте», по Лосскому, попросту «неосуществима: если даже понятия единства и множества не выражают характера подлинного бытия, то это значит, что оно *несказанно*, и подвиг Бергсона, написавшего три довольно большие книги, содержащие в себе положительные метафизические усилия, пропал даром» (Лосский, 1922, 98). Во многом опираясь на свою критику этого

«гносеологического дуализма» у Бергсона, Н. О. Лосский выстраивает аргументацию в пользу собственного учения *идеал-реализма* и представления о мире как органическом целом.

Книга Лосского «Интуитивная философия Бергсона» не осталась незамеченной современниками. С рецензиями на нее выступили С. А. Алексеев (Аскольдов), С. И. Гессен, С. А. Голованенко (см.: [Алексеев (Аскольдов), 1914а, 50–51 (3-я пагин.); Гессен, 1914, 340–341; Голованенко, 1914, 181–184 (2-я пагин.)]); также прямые отклики на этот труд можно найти в работах С. А. Алексеева (Аскольдова) «Мысль и действительность» (1914), Б. П. Вышеславцева «Этика Фихте» (1914) и т. д. Интересно, что практически все эти отзывы носили критический характер. Аскольдов и Голованенко подчеркивали, что в своей книге Лосский излагает скорее не идеи, относящиеся к философскому учению Бергсона, а пытается на их фоне утвердить собственные взгляды. Вышеславцев обращал внимание на излишний *иррационализм* у Бергсона и *психологизм* у Лосского. Гессен же рассматривал работу Лосского с неокантианских позиций и в своей рецензии указывал на интеллектуальную близость русского мыслителя к немецкой философии (И. Г. Фихте, Г. В. Ф. Гегелю, Г. Когену), поскольку тот признавал рассудочное знание истинным наравне с интуитивным (в отличие от Бергсона).

Учение Бергсона не выходит из поля зрения Лосского и в эмиграции. Так, в 1932 г. он выступает с отзывом на недавно вышедшую работу французского мыслителя «Два источника морали и религии» («Deux sources de la morale et de la religion»). Здесь он делает акцент на таких моментах «завершающей философскую систему» Бергсона книги, как: различие «двух типов морали» — *замкнутой* («биологической») и *открытой* («мистической»), а также двух типов религии — *статической* («инфраинтеллектуальной») — выражающей «сферу божественного в ограниченных образах и понятиях») и *динамической* («супраинтеллектуальной») — опирающейся на «мистическое соединение души человека с Богом, дающее опытное доказательство бытия Бога») (Лосский, 1932, 99). В качестве несомненного достоинства он выделяет рассуждения Бергсона о мистицизме и об «объективности мистического опыта» (Лосский, 1932, 100). Но, как и в более ранних работах Н. О. Лосского, посвященных анализу философии Бергсона, в данном отзыве критических замечаний содержится больше, чем указаний на достоинства рецензируемой книги. К примеру, Лосский указывает на неполноту раскрытия у Бергсона некоторых существенных для философии религии вопросов: идеи Бога как воплощения Любви, отношения Бога и тварного мира, соотношения теизма и пантеизма, проблемы бессмертия души и смертности тела и т. д. В рассуждениях Бергсона об этике и религии Лосский усматривает «крайний биологизм», следствием которого становится «утилитарно-эвдемонистическое понимание замкнутой морали и статической религии, а также субъективирование содержания статической религии» (Лосский, 1932, 100–101). Для преодоления этого недостатка, полагает Лосский, необходимо дополнить религиозную концепцию Бергсона учением «о положительном значении относительных ценностей земного бытия... об их иерархии и восприятии их человеком» (Лосский, 1932, 101).

Таким образом, Н. О. Лосский восхищался философией Бергсона еще в раннем своем творчестве, но и подвергал критике некоторые моменты системы взглядов французского мыслителя, в особенности отвергая «бергсоновскую дихотомию интуитивного и интеллектуального знания и утверждая, напротив, их взаимодополнительность» [Нэттеркотт, 2008, 175]. У Бергсона Лосский заимствует представление о субъекте познания как о живой, единственной в своем роде действительной личности, «я». Его, наравне с учением Лейбница о монадах, он кладет в основу своей теории *субстанциальных деятелей*.

Примечательно, что Лосский был одним из первых русских мыслителей, обративших внимание не только на творчество А. Бергсона, но и на идеи феноменологии Э. Гуссерля (наравне с С. Л. Франком и Г. Г. Шпетом). Пути Лосского и Гуссерля могли пересечься еще в 1903 г., во время стажировки русского мыслителя в Геттингене

у профессора Г. Э. Мюллера. Как впоследствии вспоминал сам Лосский, «философ Э. Гуссерль был также в это время в Геттингене, но я не знал еще его имени и не интересовался его лекциями» (Лосский, 2008, 104).

Феноменологию Гуссерля Лосский, в отличие от Аскольдова, считавшего, что «Гуссерлевские интенции... — это образец гносеологического тумана» [Алексеев (Аскольдов), 1914b, 351], переосмысливал в позитивном плане (см.: (Лосский, 1939, 37–57)); правда, все же считая неверной его идею о трансцендентальном субъекте и противопоставляя ей учение о конкретном «я» как конкретном *субстанциальном деятеле*. Можно сказать, что монадология Лейбница, ставшая одним из важных источников для формирования его «идеал-реализма» и «иерархического персонализма», была воспринята Лосским именно сквозь призму гуссерлевской феноменологии.

У Гуссерля Лосского особенно привлекала идея *беспредпосылочности* процесса познания, призвы вернуться от теорий «назад, к самим вещам» (см.: [Молчанов, 2016, 86–111; Лехциер, 2016, 112–126]). Как справедливо отмечает австрийский мыслитель Йозеф Зайферт, следование данному призыву является особенно характерным именно для русских философов (Н. О. Лосского в частности). Тем самым изначальная феноменологическая доктрина Гуссерля в их учениях трансформируется в *реалистическую феноменологию* [Зайферт, 1997, 55].

Впервые Лосский обращается непосредственно к идеям феноменологии еще в 1906 г., за три года до появления первого перевода Гуссерля на русский язык, в своей работе «Обоснование интуитивизма». Здесь он выступает с критикой учения об общих элементах, отстаивая при этом позицию *концептуализма*, согласно которой «различие между общим и индивидуальным состоит только в том, что общее есть многообъемлющая индивидуальность (*Gesamt individualität*), а индивидуальное в узком смысле этого слова есть неразложимый далее член (*Glied individualität*) многообъемлющей индивидуальности» (Лосский, 1906, 282). Опираясь на концептуализм, Лосский идет дальше и разрабатывает познавательную стратегию, которую именует *крайним феноменализмом*: «превратив классы вещей в индивидуальные вещи, мы превращаем теперь вещи в индивидуальные состояния, процессы, явления и т. п.» (Лосский, 1906, 278). В идеале, делает вывод Лосский, феноменалистическая концепция позволяет исследователю на основе психологии разработать *феноменологию знания*, что полностью совпадает с задачей разработки «чистой», свободной от психологизма логики, которую ставил перед собой Гуссерль.

Также Лосский становится первым мыслителем, откликнувшимся на русский перевод первого тома «Логических исследований» Гуссерля, осуществленный С. Л. Франком в 1909 г. (см.: [Dennes, 1997, 47]). В своей рецензии, вышедшей в 12-м номере журнала «Русская мысль» за 1909 г. (Лосский, 1909, 292–293), он уделяет много внимания вопросу демаркации трансцендентального и психологического. Гуссерль считал, что при анализе явлений, данных нам в опыте, следует исходить из понятия *истины*. Истину как чистый феномен, по Гуссерлю, невозможно отрефлексировать, она дается только в переживании своей *непосредственности и очевидности*: «Переживание совпадения мыслимого с присутствующим, пережитым, которое мыслится, — между пережитым смыслом высказывания и пережитым соотношением вещей — есть очевидность, а идея этого совпадения — истина» [Гуссерль, 2001, 165]. Исходя из контекста понятия истины Н. О. Лосский делает вывод о том, что пересечение психологии и логики возможно в двух случаях: во-первых, когда «истина, как нечто обусловленное психической организацией человека, имеет лишь относительное значение (релятивизм)»; во-вторых, когда процессы мышления рассматриваются, «имея в виду не норму, не идеал, а факт (то, что есть, а не то, что должно быть)» (Лосский, 1992, 182). И Лосский, и Гуссерль понимают мир истин как сферу чистой науки, населенную платоновскими идеями, «идеальными призраками предметности» [Ланц, 1909, 438]. Для Гуссерля «миру бытия в себе соответствует мир истины в себе» [Ланц, 1909, 438]; эти два мира коррелятивны друг другу, они не существуют один без другого, но в то же время по своей сути они являются *трансцендентными*

друг другу. Для Лосского же такая позиция неприемлема; истина, трансцендентная человеческому сознанию, в его системе просто исключается из сферы знания: «Знание не может быть трансцендентным: познаваемое бытие не может находиться за пределами суждения, оно должно быть налицо в суждении» (Лосский, 1906, 129). Таким образом, в своем определении понятия истины Лосский начинает постепенно уходить от постулатов феноменологии в сторону создания своей собственной, аутентичной доктрины *интуитивизма*, согласно которой истина и бытие вещи по сути своей *имманентны* друг другу, а верховным критерием истины будет являться «само свидетельство предмета о себе» [Половинкин, 2004, 65].

В своих более поздних работах Н. О. Лосский окончательно «сворачивает с пути» феноменологии, поскольку не ставит, подобно Гуссерлю, перед собой цели построить «чистую» логику. Конечной целью для него является постижение явлений такими, какие они есть, в синтезе внешнего и внутреннего, субъект-объектных отношений. Здесь ему снова оказывается более близок интуитивизм А. Бергсона.

Рассуждая в своих работах о природе субстанциального деятеля, Лосский отмечает, что субстанциальный деятель — это не «трансцендентальное „я“ в системе Гуссерля, но индивидуальное человеческое „я“, которое творит свои индивидуальные умственные акты внимания, воспоминания, желания и т. п.» (Лосский, 1991, 292). Согласно рассуждениям Лосского, объекты, равно как и их смыслы, даются нам такими, какие они есть, в едином акте творческой интуиции, который становится возможным единственно благодаря тому, что каждое «я» любой существующей вещи по сути своей *субстанциально*: «Для Гуссерля мир постепенно пробуждается, для имманентизма — мир уже находится во мне как явный, и мне достаточно посмотреть на вещь» [Счастливцева, 2010, 78].

В 1939 г., находясь в эмиграции, Н. О. Лосский публикует в 60-м номере журнала «Путь» критическую статью «Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля», в которой разбирает некоторые принципы феноменологии, в частности, те, которые он использовал в качестве исходного материала для построения своей системы в начале века. Лосского прежде всего волнует проблема соотношения общего и частного в процессе познания. Если каждый человек является индивидуумом, единственной и неповторимой личностью, *монадой*, то каким образом возможно объективное познание? По мнению Лосского, Гуссерль, разрабатывая свою феноменологическую парадигму мышления, уходит слишком далеко в общие, абстрактные термины, забывая при этом о конкретно-идеальном, *живом*, присущем каждому индивиду бытию, в чем Лосский усматривал проявление *догматизма*.

Критике Лосского подвергается положение Гуссерля об интенциональном конституировании субъектом феноменов внешнего мира в своем сознании. По Лосскому, у субъекта не может возникнуть присущих лишь ему переживаний, полностью независимых от воздействий объектов реальности на него извне. Н. О. Лосский здесь оправдывает наивный реализм, допускающий, что мы познаем мир таким, каков он есть сам по себе, но при этом требует его переосмысления, синтеза с абсолютным идеализмом Гегеля (признавая Гуссерля в какой-то степени его прямым наследником). Оба учения — своего рода крайности, и поэтому не имеют перспектив дальнейшего развития, следовательно, нужно искать между ними компромисс. Даже индивидуальные реакции, которыми личностное «я» каждого человека отвечает на внешние события (например, радость или испуг), не могут быть унифицированы и типологизированы по заранее заданному образцу. Как же тогда быть с общими, объективными критериями восприятия и оценки событий, внешних по отношению к моему «я», аффицирующих мою чувственность извне, к тому, что изначально дано мне как «немое»? Здесь Лосский выходит к проблеме соотношения «трансцендентального я» у Гуссерля, «общего для всех отдельных монад» (Лосский, 1939, 48), и интерсубъективного мира, что также подвергается им острой критике.

По мнению Лосского, структура «трансцендентального я» у Гуссерля не отражает в полной мере индивидуальные особенности каждого частного конкретного «я».

Главным отличительным признаком каждого субъекта в качестве индивидуального «я» Лосский видит его *деятельность*. Он уходит от критики феноменологического метода Гуссерля к разработанной им самим проблеме *субстанциальных деятелей*. Снова, частично обращаясь к учению Бергсона, Лосский находит здесь выход в *интуитивном схватывании* действительности. В таком случае человек как субъект познает окружающий мир, сам являясь непосредственной его частью, его познание укоренено в его жизни, а его жизнь является составной частью мирового жизненного процесса. Но при этом, сосредоточившись на критике понятия «трансцендентального я», Н. О. Лосский упускает из виду, что на заключительном этапе процедуры феноменологической редукции у Гуссерля возникает модус «я есмь» [Гуссерль, 1998, 58]. Именно это «я есмь» и является онтологическим утверждением наличного бытия моей, индивидуальной и неповторимой личности, более того, именно признание «я есмь» является единственно возможным условием выхода на общий, трансцендентальный уровень для каждой личности-монады.

Таким образом, нельзя сказать, что попытку Лосского использовать идеи Гуссерля как основу для разработки своей теории познания можно назвать успешной. С одной стороны, он пытался преодолеть рамки строгой гуссерлевской логики, опираясь при этом на интуитивизм Бергсона; но, с другой стороны, такой «уход в сторону» имел и свои минусы, в частности, не была до конца решена проблема демаркации общего и частного.

Отголоски трактовки Лосским идей Бергсона и Гуссерля можно найти и у его учеников. Так, С. А. Левицкий продолжает традицию их осмысления в работе «Трагедия свободы» (1958). Он согласен здесь с позицией своего учителя, подвергая критике учение Бергсона как «субъективистское»: «Иначе говоря, к элементу „чистого“ восприятия материи как чистой длительности всегда прибавляются субъективные примеси (категория пространства, память и т. п.), которые искажают это „чистое“ восприятие внешнего мира, лишенного, в глубине, всякой внешности (ибо условие возможности внешних отношений между вещами — пространство — есть субъективная категория, действительная лишь для отвлеченного рассудка)» [Левицкий, 1995, 87]; а метод «феноменологической редукции» Гуссерля, напротив, считая «необходимой основой реально беспредпосылочного процесса познания» [Левицкий, 1995, 83], что, по его мнению, и составляет подлинную суть гносеологии.

Таким образом, можно сказать, критическое переосмысление в творчестве раннего Лосского основных положений интуитивизма А. Бергсона и феноменологии Э. Гуссерля (наравне с имманентной философией В. Шuppe и И. Ремке, учением о всеединстве В. С. Соловьева, панпсихизмом А. А. Козлова и т. д.) прямым образом способствовало формированию его собственной оригинальной системы «идеал-реализма», или «иерархического персонализма», продолжение и развитие основные принципы которой получили в дальнейшем у многих представителей как западной, так и отечественной философской мысли. В этом плане можно согласиться с характеристикой наследия Н. О. Лосского у С. А. Левицкого, писавшего, что «то новое, что Лосский внес в русскую и мировую философию, далеко еще должным образом не усвоено, и условия эмиграции не благоприятствовали тому, чтобы у него образовалась своя школа последователей. Но заслуги Лосского признаются во всех странах с развитой философской культурой» [Левицкий, 1981, 146].

Источники и литература

Источники

1. Лосский (1906) — *Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма: Пропедевтическая теория знания. СПб., 1906. 368 с.
2. Лосский (1909) — *Лосский Н. О.* [Рец. на:] Гуссерль Э. Логические исследования. Часть первая. Прологомены к чистой логике. Разрешенный автором перевод с немецкого Э. А. Бернштейн под редакцией и с предисловием С. Л. Франка. Книгоиздательство «Образование». СПб., 1909, 224 с. // *Русская мысль*. 1909. № 12. С. 292–293.
3. Лосский (1911) — *Лосский Н. О.* Введение в философию. Ч. 1: Введение в теорию знания. СПб., 1911. IV + 275 с.
4. Лосский (1913) — *Лосский Н. О.* Недостатки гносеологии Бергсона и влияние их на его метафизику // *Вопросы философии и психологии*. 1913. Кн. 118 (III), май-июнь. С. 224–235.
5. Лосский (1922) — *Лосский Н. О.* Интуитивная философия Бергсона. Изд. 3-е. М., 1922. 109 с.
6. Лосский (1932) — *Лосский Н. О.* N. Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion. F. Alcan, Paris 1932 (346 p. p.) // *Новый Град (Cité nouvelle)*. Париж, 1932. No. 5. P. 99–101.
7. Лосский (1939) — *Лосский Н. О.* Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // *Путь*. 1939. № 60. С. 37–56.
8. Лосский (1991) — *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
9. Лосский (1992) — *Лосский Н. О.* Гуссерль. Логические исследования. Часть первая. Прологомены к чистой логике // *Антология феноменологической философии в России. Т. I / Сост., общая редакция, предисл. и комм. И. М. Чубарова*. М.: Русское феноменологическое общество; Логос, 1992. С. 180–182.
10. Лосский (2008) — *Лосский Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б. Н. Лосского; вступ. ст. О. Т. Ермишина; коммент., публ. текстов в прилож. О. Т. Ермишина и С. М. Половинкина. М.: Викмо; Русский путь, 2008. 400 с.

Литература

11. Алексеев (Аскольдов) (1906) — *Алексеев (Аскольдов) С. А.* Новая гносеологическая теория Н. О. Лосского // *Журнал Министерства народного просвещения*. 1906. Октябрь. Отд. I. С. 413–441.
12. Алексеев (Аскольдов) (1914а) — *Алексеев (Аскольдов) С. А.* [Рец. на:] Н. Лосский. Интуитивная философия Бергсона. Изд. «Путь». Москва, 1914 г. // *Русская мысль*. 1914. № 2. С. 50–51. (3-я пагин.).
13. Алексеев (Аскольдов) (1914б) — *Алексеев (Аскольдов) С. А.* Мысль и действительность. М., 1914. 387 с.
14. Блауберг (2003) — *Блауберг И. И.* Анри Бергсон. М.: Прогресс-традиция, 2003. 658 с.
15. Блауберг (2017) — *Блауберг И. И.* Эволюция персоналистических идей в учении Н. О. Лосского // *История философии*. 2017. Т. 22. № 1. С. 106–120.
16. Гайденок (2001) — *Гайденок П. П.* Иерархический персонализм Н. О. Лосского // *Гайденок П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 211–242.
17. Гессен (1914) — *Гессен С. И.* Рецензия на книгу Лосского «Интуитивная философия Бергсона». М., 1914 // *Логос*. 1914. Т. I. Вып. 2. С. 340–341.
18. Голованенко (1914) — *Голованенко С. А.* [Рец. на:] Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. М.: «Путь», 1914 // *Богословский вестник*. 1914. Т. 1. № 1. С. 181–184. (2-я пагин.).
19. Гуссерль (1998) — *Гуссерль Э.* Картезианские размышления / Пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: Наука; Ювента, 1998. 315 с.

20. Гуссерль (2001) — *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. 3 (1): Логические исследования. Т. II (1) / Пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Гнозис; Дом интеллектуальной книги, 2001. 576 с.
21. Ильин (1997) — *Ильин В. Н.* Н. О. Лосский и его значение в русской и мировой философии // *Ильин В. Н.* Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. С. 384–411.
22. Зайферт (1997) — *Зайферт Й.* Философия как строгая наука. К основанию реалистического феноменологического метода в критическом диалоге с гуссерлевской идеей о философии как строгой науке // *Логос.* 1997. № 9. С. 54–76.
23. Ланц (1909) — *Ланц Г. Э.* Эдмунд Гуссерль и психологины наших дней // *Вопросы философии и психологии.* 1909. № 98. С. 393–443.
24. Левицкий (1981) — *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философской и общественной мысли: в 2 т. Frankfurt am Main: Посев, 1981. Т. 2. 231 с.
25. Левицкий (1995) — *Левицкий С. А.* Трагедия свободы // *Левицкий С. А.* Сочинения: в 2 т. М.: Канон, 1995. Т. 1. 512 с.
26. Лехциер (2016) — *Лехциер В. Л.* Интуитивизм Н. О. Лосского в контексте феноменологических идей Э. Гуссерля (сюжеты влияния) // *Николай Онуфриевич Лосский / Под ред. В. П. Филатова.* М.: РОССПЭН, 2016. С. 112–126.
27. Молчанов (2016) — *Молчанов В. И.* Позиции и предпосылки. Теория знания Н. О. Лосского и феноменология // *Николай Онуфриевич Лосский / Под ред. В. П. Филатова.* М.: РОССПЭН, 2016. С. 86–111.
28. Нэтеркотт (2008) — *Нэтеркотт Ф.* Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917) / Пер. с франц. И. И. Блауберг. М.: Модест Колеров, 2008. 432 с.
29. Половинкин (2004) — *Половинкин С. М.* Иерархический персонализм Н. О. Лосского // *Вестник ПСТГУ.* 2004. № 3. С. 48–80.
30. Половинкин (2020) — *Половинкин С. М.* Русский персонализм. М.: Синтаксис, 2020. 1156 с.
31. Счастливецова (2010) — *Счастливецова Е. А.* Реалистическая феноменология Н. О. Лосского и трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля // *Вече. Журнал русской философии и культуры.* 2010. Вып. 21. С. 71–82.
32. Dennes (1997) — *Dennes M.* L'influence de Husserl en Russie au début du XX^{ème} siècle et son impact sur les émigrés russes de Prague // *Cahiers de l'ILSL.* 1997. No. 9/ P. 45–65.

Священник Максим Никулин

«Ум, который один управляет всей вселенной». Ионийская ноология: рецепция и критика

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_347

Аннотация: Настоящая статья посвящена исследованию учений об Уме древнегреческих философов ионийской школы, а также рецепции и критике их взглядов в трудах последующих античных авторов, языческих и христианских. В статье рассматриваются доктрины Фалеса в контексте гилопсихизма; Гераклита о Разуме (Логосе), всеобщем божественном законе, управляющем вселенной; Анаксагора об Уме (Нусе), всеведущем перводвижателе и организаторе космоса; а также ноологии Архелая и Диогена Аполлонийского. Представлено позднейшее восприятие философии Гераклита в трудах неоплатоников Плотина и Прокла. Анализируется отношение Аристотеля к ноологии Анаксагора, а также ее критика Евдемом и Цицероном. Приводится анализ онтологии и гносеологии Гераклита и Анаксагора в трудах Теофраста, Плутарха, Секста Эмпирика, Симплиция. Кроме того, исследуется восприятие ионийской ноологии в творчестве патристических авторов: Климента Александрийского, сщмч. Ипполита Римского, блж. Августина Иппонийского и др.

Ключевые слова: ноология, досократики, натурфилософия, Фалес, Гераклит, Анаксагор, Архелай, Диоген Аполлонийский, Аристотель, Плотин.

Об авторе: **Священник Максим Сергеевич Никулин**

Кандидат богословия, master de sciences humaines et sociales, старший преподаватель и научный сотрудник кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии; старший преподаватель кафедры теологии Русской христианской гуманитарной академии; аспирант Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

E-mail: maxniculin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6396-3301>

Ссылка на статью: Никулин М., свящ. «Ум, который один управляет всей вселенной». Ионийская ноология: рецепция и критика // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 347–356.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Priest Maksim Nikulin

“The Mind that Alone Rules the Entire Universe”.
Ionian Noology: Reception and Criticism

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_347

Abstract: The article is devoted to the study of the ancient Greek “Ionian school” philosophers’ teachings on the Mind, as well as the reception and criticism of their views in the works of subsequent ancient authors, pagan and Christian. The article examines the doctrines: of Thales in the context of hylopsychism; of Heraclitus on Reason (Logos), the general divine law governing the universe; of Anaxagoras on Mind (Nous), the omniscient prime mover and organizer of the cosmos; as well as the noology of Archelaus and Diogenes of Apollonia. The later perception of Heraclitus’ philosophy in the works of the neoplatonists Plotinus and Proclus is presented. Aristotle’s attitude to Anaxagoras’ noology is analyzed, as well as the criticism of the latter by Eudemus and Cicero. The analysis of Heraclitus and Anaxagoras’ ontology and epistemology in the works of Theophrastus, Plutarch, Sextus Empiricus, and Simplicius is given. In addition, the author explores the perception of Ionian noology in the works of patristic authors: Clement of Alexandria, St. Hippolytus of Rome, St. Augustine of Hippo and others.

Keywords: noology, presocratics, natural philosophy, Thales, Heraclitus, Anaxagoras, Archelaus, Diogenes of Apollonia, Aristotle, Plotinus.

About the author: **Priest Maksim Sergeevich Nikulin**

Candidate of Theology, Master de Sciences Humaines et Sociales; Senior Lecturer and Research Assistant, Department of Theology, Saint Petersburg Theological Academy; Senior Lecturer, Department of Theology, Russian Christian Humanitarian Academy; Post-graduate Student, Institute of Human Philosophy, Herzen State Pedagogical University of Russia.

E-mail: maxniculin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6396-3301>

Article link: Nikulin M., priest. “The Mind that Alone Rules the Entire Universe”. Ionian Noology: Reception and Criticism. *Khristsianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 347–356.

Традиционно к Милетской школе относят Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена. Диоген Лаэртий (1-я пол. III в. по Р. Х.), автор единственной сохранившейся биографической истории древнегреческой философии «Жизни и мнения прославленных философов», выделяет «ионийскую школу», но понимает ее весьма широко, включая туда также Анаксагора, Архелая, платоников, киников, стоиков и перипатетиков. В настоящей статье мы ограничимся рассмотрением ноологических взглядов милетцев и их географических «соседей» Гераклита, Анаксагора и его учеников.

Доксографический компендий «Мнения философов»¹ сообщает, что Фалес Милетский (640–562 до Р. Х.) считал, что Бог — Ум (νοῦς) космоса, что мир одушевлен и полон демонов и что божественная сила пронизывает и сообщает движение первичной влаге (11 А 23²; Плс. I, 7, 11). По мнению Цицерона, основатель Милетской школы первым рассматривал теологические вопросы, поскольку он занимался проблематикой первоначала (ἀρχή) и считал им воду, но полагал, что космос из воды был создан именно Умом (mens = νοῦς) (11 А 23; Cic. Nat. D. I, 10, 25). Однако несостоятельность этих свидетельств, делающих Фалеса дуалистом и сближающих его с Анаксагором, доказал еще аббат В. Канай (V. Canaye) в своем трактате «О философии Фалеса» (1778). Фалес, несомненно, не дуалист и не материалист, но гилозоист или гилопсихист, то есть он признает оживленность или одушевленность материи. Фалес не выделял особое движущее начало, отдельное от материальной основы [Маковельский, 1999, 42, 76].

Гераклит Эфесский (ок. 540 — ок. 480 до Р. Х.), рассматриваемый Диогеном как философ-одиночка, изрек известную максиму: «Многознание уму не научает» (πολυμαθὴ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει) и отказал в наличии ума своим предшественникам — Гесиоду, Пифагору, Ксенофану и Гекатею (22 В 16; DK 22 В 40; D. L. IX, 1).

Вульгарное эконоцианство полагает, что наука развивается посредством накопления информации с последующим установлением всеобщих законов. С этой точки зрения, понимание является продуктом «многознания». Однако Дж. Барнс ставит под сомнение интерпретацию Гераклита как протеста против такой ранней формы эконоцианства. По мнению исследователя, предметом осуждения Гераклита является не первая, а вторая часть слова πολυ-μαθὴ. С этой позиции вина Пифагора не в том, что он много знал, а то, что он заимствовал мысли других. Глагол μαθηάω означает учиться, в особенности учиться у других. Студенты часто не ищут себя, и именно поэтому, как бы много они ни выучили, не могут претендовать на понимание. Дж. Локк утверждал, что свидетельство других может лишь поддержать вероятное мнение, но никогда не способствует знанию. Именно такую эпистемологическую концепцию исследователь атрибутирует Гераклиту [Barnes, 2005, 115].

Климент Александрийский использует слова Гераклита «Как можно утаиться от того, что никогда не заходит?» в экзегезе стиха Ис 29:15, в котором говорится о людях, думающих утаить свой замысел от Господа. Климент понимает это изречение философа в смысле указания на невозможность скрыться от умопостигаемого (νοητόν) света, в отличие от света чувственного (αἰσθητόν φῶς) (22 В 81; DK В 16; Clem. Paed. II, 99, 5).

Представитель среднего платонизма Цельс (2-я пол. II в. по Р. Х.) в полемике с христианами хотел показать им, что мысль св. ап. Павла «Мудрость (σοφία) мира

¹ Сборник кратко сообщает о физических воззрениях античных философов от Фалеса до перипатетика Ксенаρχа. Г. Дильс реконструировал текст на основании «Компендия физических мнений философов» Псевдо-Плутарха (сост. ок. 150 до Р. Х.), «Физических эклогов» Иоанна Стобея (нач. V в. по Р. Х.) и цитат патристических авторов. Ученый считал автором сборника Аэтия, однако современные исследователи оспаривают его датировку и атрибуцию, отдавая предпочтение авторству Арию Дидиму (ок. 70 — после 9 до Р. Х.), учителю Августа. Согласно Г. Дильсу, «Мнения философов» используют материал «Физических мнений» Теофраста для периода от Фалеса до Платона [Гайденко, 2008, 204]. В данной статье мы будем ссылаться на этот источник как на Плс.

² Здесь и далее таким образом оформляются ссылки на «Фрагменты ранних греческих философов» под редакцией А. В. Лебедева.

сего — глупость (μωρία) для Бога» (1 Кор 3:19) заимствована у эллинских философов, учивших о различии человеческой и божественной мудрости. В доказательство этого тезиса философ приводит цитату Гераклита «Человеческая натура (ἦθος) не обладает разумом (γνώμας), а божественная обладает» (22 В 90; DK 22 В 78; Orig. С. Cels. VI, 12) и близкую по смыслу «Мужчина слывет неразумным (νήλιος) для божества (δαίμονος), как мальчик — для мужчины (перевод мой. — *свящ. М. Н.*)» (22 В 92; DK 22 В 79; Orig. Ibid.). В связи с этим можно упомянуть и еще одно выражение Гераклита: «личность — божество человека» (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων) (22 В 94; DK 22 В 119; Stob. IV, 40, 23).

Космологию Гераклита Э. Хасси резюмирует следующим образом. Всеобщий космический процесс можно рассматривать как два эпизода — возгорание и затухание вечного огня. Каждый из них подразделяется на два субпроцесса: нагревание и высушивание; охлаждение и увлажнение. Это соответствует четырем классическим космическим противоположностям — горячее, холодное, мокрое, сухое. Четыре стихии возникают как сочетание пар оппозиций: земля = холодное + сухое; вода = холодное + мокрое; огонь = горячее + сухое; воздух = горячее + мокрое. Все эти процессы повторяются с разной периодичностью (суточный, годовой и др. циклы). В определенный момент весь космос пребывает в огненной фазе [Hussey, 2006, 99–100]. По свидетельству сщмч. Ипполита Римского, Гераклит считал Бога «умным огнем» (22 А 4; Hippol. Ref. I, 4). То есть святой сближал пирологию Гераклита с его ноологией, к рассмотрению которой мы и переходим.

Доксограф и педагог Иоанн Стобей (нач. V в. по Р. Х.) передает следующие слова философа: «Кто намерен говорить с умом (ξὺν νόῳ λέγοντας), те должны крепко опираться на общее (ξυνῶι) для всех, как граждане полиса — на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и (все) превосходит» (22 В 23а; DK 22 В 114; Stob. III, 1, 179). Здесь Гераклит с помощью игры слов соотносит ум с общим. Существует один божественный закон, источник человеческого законодательства, которому должны следовать граждане. С точки зрения Гераклита, лишь та речь (логос) человека хороша и истинна, которая согласна со всеобщим законом. Только дураки, говорит он, восхищаются любой речью (λόγῳι) (22 В 109; DK 22 В 87). Систематизатор идей античного скептицизма Секст Эмпирик (2-я пол. II в. по Р. Х.) сохранил следующую мысль эфесца: «Поэтому должно следовать общему (ξυνῶι), но хотя разум (λόγῳι) — общ (ξυνοῦ), большинство (людей) живет так, как если бы у них был особый рассудок (ἰδίαν ... φρόνησιν) (22 В 23а; DK 22 В 2; Sext. Adv. math. VII, 133), или, в другом варианте: «Здравый рассудок (τὸ φρονεῖν) — у всех общий (ξυνόν)» (DK 22 В 113; 22 В 23d; Stob. III, I, 179). Здесь Гераклит говорит о едином Разуме (Логосе) человечества, которому надлежит следовать, но, к сожалению, люди изолируют свое сознание от всеобщего. Таким образом, речь человека должна соответствовать единому Логосу, а его рассудок — всеобщему Уму. Плотин, ссылаясь на слова Гераклита «мышление есть общее» (ξυνὸν τὸ φρονεῖν), рассуждает, что «мышление есть целое для всех» (τὸ φρονεῖν ἅσιν ὅλον), иначе бы оно зависело от места, поэтому человеческие сознания не разорваны друг с другом. Интересной в экклезиологическом плане является мысль Плотина о том, что каждый отдельный человек слаб умом, а все истинные общины (ἐκκλησίαι) и собрания (σύνοδος) приводят людей к единству (εἰς ἓν) и через это обретают истинное мышление (τὸ φρονεῖν) (Plot. Enn. VI, 5, 10). Неоплатоник Прокл Диадох в своем «Комментарии к „Алквиаду I“ Платона» выражает сходную мысль о том, что более близкое к природе Единого в большей степени обладает умом и сознанием, а по мере плюрализации и индивидуации происходит удаление от истинного знания. При этом он ссылается на слова Гераклита, обличающего глупость массового сознания: «В своем ли они уме? В здравом ли рассудке? (τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν;) Они дуреют от песен деревенской черни и берут в учителя толпу, того не ведая, что многие — дурны, немногие — хороши» (22 В 101; DK 22 В 104; Procl. In Alc. 255, 15).

В непосредственной связи с ноологией Гераклита является и его учение о Логосе. Он называл Логосом судьбу (εἰσαρμένα), все предопределяющую, пронизывающую субстанцию вселенной и творящую все вещи через «бег-в-противоположные-стороны» (22 В 28 с1; DK 22 В 137; Plac. I, 27, 1; I, 28, 1; I, 7, 22). Сщмч. Ипполит Римский передает нам следующее изречение Гераклита: «οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἔν παντα εἶναι» (DK 22 В 50; Hippol. Ref. IX, 9, 1) — «Для тех, кто услышал не меня, но Логос, мудро признавать, что все есть одно (перевод мой. — *свящ. М. Н.*)», которое вследствие синтаксической двусмысленности может быть переведено и так: «...есть одно мудрое Существо, которое есть все» (перевод мой. — *свящ. М. Н.*). Это Мудрое (σοφόν) от всего обособлено (κεχωρισμένον) (DK 22 В 108; 22 В 83; Stob. III, 1, 174) и является Умом (γνώμην), управляющим (ἐκυβέρνησε) вселенной (22 В 85; DK 22 В 41; D. L. IX, 1). Последний фрагмент А. В. Лебедев улучшает так: «ἐν τὸ Σοφὸν ἐλίστασθαι ὁ Γνώμην ἦτε οἷη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων» и переводит следующим образом: «Следует признавать только одно мудрое Существо (т. е. Бога): Ум, который один управляет всей вселенной». По мнению исследователя, архаичное понятие Демиурга было не изобретено, а воскрешено Платоном. Божественный космический Разум Гераклита и Анаксагора также функционирует в качестве Демиурга. Все вещи произошли от первоначального огня, «подобно тому как плавают золотой песок» (22 В 53bis; Arist. De cael. 304 а 21), что свидетельствует о том, что уже огонь Гераклита понимался как Демиург. Стоический «огонь-ремесленник» (πῦρ τεχνικόν) и связанная с ним идея «творческой природы» (φύσις τεχνίτης), по мнению ученого, также восходит скорее к Гераклиту, чем к платоновскому «Тимею» (связь воззрений Гераклита и стоиков постулирует и Калкидий, см. ниже). Ибо для Платона Демиург (Ум) был нематериальной сущностью в оппозиции к материи, тогда как и стоики, и Гераклит отождествляют творческое начало с физической сущностью, огнем. Гераклит и стоики следуют традиции ионийского натуралистического монизма, тогда как Платон развивает пифагорейский дуализм [Lebedev, 2019, 659].

По мнению Секста Эмпирика, в основании гносеологии Гераклита лежит его учение о Логосе, поскольку он считал критерием истины разум (λόγος), а не данные чувственного опыта. В подтверждение своего мнения Секст приводит слова Эфесского философа: «Глаза и уши — дурные свидетели для людей, если души у них варварские» (22 В 13; DK 22 В 107; Sext. Adv. math. VII, 126). Приведем весьма интересное, на наш взгляд, понимание Секстом учения Гераклита. Мерилом (κριτήν) истинного знания является не индивидуальный, а всеобщий (κοινόν) и божественный (θεῖον) логос. Окружающий человека мир разумен (λογικόν) и обладает сознанием (φρενής). Человек втягивает в себя божественный разум (λόγον) вместе с дыханием и таким образом становится разумным (νοεοί). Во время сна нарушается связь индивидуума с внешним миром, поэтому заключенный в человеке ум (νοῦς) обособливается, лишается полноты связи с Объемлющим (τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας) и сохраняет ее малую часть через дыхание. Вследствие этого спящий утрачивает память, а по пробуждении вновь через активизировавшиеся сенсорные каналы контактирует с Объемлющим и восстанавливает рациональную способность (λογικὴν ... δύναμιν). Секст уподобляет отношение Логоса и человека с огнем и углями, которые раскаляются вблизи пламени и гаснут при удалении от него. (22 В 116; DK 22 А 16; Sext. Adv. math. VII, 127–130). Латинский платоник и, возможно, христианин Калкидий (V в. по Р. X.) в своем «Комментарий к „Тимею“ Платона», утверждает, что учение стоиков близко мнению Гераклита о связи человеческого и божественного Разума (Логоса). Однако, по Калкидию, Гераклит одобрял практику гадания, поскольку учил, что во сне человек не утрачивает связь с Логосом, а, наоборот, усиливает ее и может даже получать от него откровения о будущем (22 В 116с; DK 22 А 20; Calc. In Tim. 260, 20).

Прежде рассмотрения ноологии Анаксагора Клазоменского (500–428 до Р. X.), систематизатора основных проблем предшествующей натурфилософии, приведем краткое изложение его физической теории, которую Д. Грэм выражает следующими тезисами. Принцип нестановления означает, что никакая субстанция не появляется и не исчезает.

Вселенская смесь обеспечивает то, что все есть во всем. Вследствие бесконечной делимости материя может делиться *ad infinitum*. Принцип преобладающей субстанции, количество которой наиболее присутствует в смеси, имеет свои качества преимущественно представленными в результирующей субстанции. Из-за гомеомерности каждая субстанция состоит из порций абсолютно одного характера, то есть она гомогенна повсюду. Последний тезис остается спорным, так как элементы Анаксагора часто считают гомогенными, поскольку Аристотель называет их гомеомериями (подобочастными, то есть имеющими части как целое). Гомеомерии Аристотеля — это вещества, которые можно разделить на части того же вида (например, кровь и ее капли). Но неясно, объясняет ли здесь Аристотель элементы Анаксагора как гомеомерии, или просто отождествляет их с гомогенными в своей системе. Единственная вещь, которую Анаксагор эксплицитно идентифицирует как гомогенную, есть Ум, который контрастирует с изменчивостью элементов [Graham, 2006, 163–164].

Анаксагор считал Бога Умом, творящим космос (*νοῦν κοσμοποιῶν τὸν θεόν*) (59 A 48; Plac. I, 7, 15). За свою ноологическую концепцию и сам философ получил прозвище Ум (59 A 1), и ему, как герою, был воздвигнут алтарь с надписью «Уму» или, по-другому свидетельству, «Истине» (59 A 24; Aelian. Var. hist. VIII, 19). Изложение учения Анаксагора об Уме целесообразно начать с цитирования важнейшего сохранившегося фрагмента:

Все [вещи] содержат долю (*μοῖραν*) всего, Ум (*νοῦς*) же есть нечто неограниченное (*ἄπειρον*) и самовластное (*αὐτοκράτης*) и не смешан ни с одной вещью (*μέμικτα οὐδενὶ χρήματι*), но — единственный (*μόνος*) — сам по себе (*αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ*). Если бы он не был сам по себе (*ἐφ' ἑαυτοῦ*), но был смешан с чем-то другим, он был бы причастен (*μετέχεν*) всем вещам [сразу], будь он смешан с чем-то [одним]. Ибо, как я сказал выше, во всем содержится доля всего (*ἐν παντί γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστί*). Примешанные [вещи] препятствовали бы ему, [не давая] править (*κρατεῖν*) ни одной вещью так, как [он правит] в одиночку и сам по себе. Ибо он тончайшее (*λεπτότατον*) и чистейшее (*καθαρότατον*) из всех вещей, и предрешает (*γνώμην ... ἴσχει*) абсолютно все, и обладает величайшим могуществом (*ισχύει μέγιστον*). И всеми [существами], обладающими душой (*ψυχὴν*), как большими, так и меньшими, правит (*κρατεῖ*) Ум. И совокупным круговращением (*περιχώρησις*) [мира] правит Ум, так что [благодаря ему это] круговращение вообще началось. Сперва круговращение началось с малого, [теперь] оно расширилось, а в будущем расширится еще больше. И то, что смешивается (*σμμισγόμενά*), и то, что выделяется [из смеси] (*ἀλοκρινόμενα*), и то, что разделяется (*διακρινόμενα*), — все это предрешает (*ἔγνω*) Ум. И все, чему суждено было быть, и все, что было, но чего теперь нет, и все, что есть теперь и будет в будущем, — все это упорядочил (*διεκόσμησε*) Ум, равно как и это круговращение (*περιχώρησιν*), в котором кружатся теперь выделяемые звезды, Солнце, Луна, воздух и эфир (59 B 12; Simpl. In Phys. 164, 24).

Из этого фрагмента К. Тэйлор выделяет ряд тезисов о природе и деятельности Ума. По природе ум безграничен, самоуправляющийся, отделенный от всего прочего, тончайший и чистейший, везде одинаковый. Деятельность Ума заключается в том, что он мыслит о всем, обладает величайшей силой, управляет одушевленным, инициирует и продолжает космическую ротацию, ведает все смешения и разделения всего, организует все бывшее, сущее и будущее. Вероятно, Анаксагор под Умом имеет в виду как ум вообще, предельный в различных индивидуальных сознаниях, так и единый вселенский Ум. Перечисленные природные свойства дифференцируют ум от прочих конститuentов вселенной и характеризуют все умы, «большие и меньшие», то есть космический и индивидуальные — животные и человеческие. Энергичные свойства относятся к единому высшему Разуму, упорядочивающему космос как целое. Умы человека и животных явно подчинены космическому, но способ субординации не очевиден. Неясно, являются ли индивидуальные умы частями вселенского или агентами под его управлением [Taylor, 2005, 200–201].

По мнению Дж. Барнса, термин *νοῦς* функционирует у Анаксагора как неисчисляемое существительное. Указание на тонкость Ума представляет попытку выразить его бестелесность, но он, определенно, протяжен в пространстве. По мнению исследователя, Анаксагор имел склонность приписывать Уму материальное существование и природу [Barnes, 2005, 319].

Демокрит высмеивал учение Анаксагора об Уме как движущей причине в космогеническом процессе (59 A 5; D. L. IX, 41). Платон указывает на разочарование, испытанное его учителем по поводу доктрины Анаксагора. Сократ, услышав об учении философа о том, что причина и устроитель всех вещей — Ум, сначала пришел в восторг и думал, что нашел себе учителя по уму, поскольку считал, что Ум должен был оптимальным образом устроить космос. Он думал найти у Анаксагора объяснение причин всех вещей исходя из принципа наивысшего Блага, но, ревностно прочитав его книги, разочаровался, поскольку не нашел в них указания на подлинные причины порядка, а только отсылки на стихии (59 A 47; Plat. Phaed. 97). В другом месте Сократ, рассматривая этимологию понятия справедливое (*τὸ δίκαιον*), ссылается в том числе на Анаксагоров Ум, поскольку он упорядочивает все вещи, проходя через (*διὰ ἰόντα*) них (59 A 55; Plat. Crat. 413 c 4).

Аристотель среди предшественников своей идеи о космическом Уме-Перводвигателе, помимо Анаксагора, называет еще более раннего предсказателя Гермотима Клазоменского (59 A 58; Arist. Met. A 3. 984 b 15). Стагирит представляет учение Анаксагора как признание двух начал: Одного и Иного, то есть простого и несмешанного Ума и неопределенного смешения, которое впоследствии через сопричастность частному виду (*ἄйдосу*) получает свое определение (59 A 61; Arist. Met. A 8, 989 a 30). Однако началом *par excellence* у Анаксагора является простой и чистый Ум, обладающий способностью как познания, так и движения (59 A 55; Arist. De an. A 2, 405 a 15). При этом свойства бесстрастности и беспримесности Ума позволяют ему, соответственно, двигать, оставляя недвижимым, и господствовать над материей (59 A 55; Arist. Phys. Θ 5, 256 b 24).

Тем не менее, Аристотель приписывал Анаксагору признание также души (*ψυχή*) принципом движения, хотя он и учил, что космос получил первоначальный импульс от Ума (59 A 99; Arist. De an. A 2, 404 a 25). Кроме того, Аристотель отмечает, что в одних случаях, в отличие от Демокрита, у Анаксагора ум и душа различаются, а в других отождествляются, например, когда он говорит о присущности ума (в смысле разума — *φρόνησις*) всем живым существам (59 A 100; Arist. De an. 404 b 1). По некоторым сведениям, Анаксагор считал душу телом, состоящим из воздуха, тогда как ум внедряется извне (59 A 93; Plac. IV, 3, 2; Ibid. IV, 5, 11). При этом всем живым существам (*ζῳαί*) присущ лишь активный разум (*λόγος ... ἐνεργητικόν*), но не пассивный ум (*νοῦν ... λαθητικόν*), толкователь ума (*νοῦ ἑρμηνεία*) (59 A 101; DK Ibid.; Plac. V, 20, 3). Приблизженный Ирода Великого перипатетик Николай Дамасский (ок. 64 — после 4 до Р. X.) сообщает, что Анаксагор, Демокрит и Эмпедокл учили о наличии ума (*intellectus = νοῦς*) и понимания (*intelligentia = φρόνησις*) даже у растений (59 A 117; De plant. I, 1. 815 a 15).

В то же время Стагирит подвергает критике ноологию Анаксагора по ряду моментов. Ему кажется, что Анаксагор использует это понятие как *deus ex machina* (*μηχανή*) всякий раз, когда он не может точно установить причину (59 A 47; Arist. Met. A 4, 985 a 18). Во-вторых, Аристотель видит противоречие в том, что, с одной стороны, Ум Анаксагора не испытывает воздействий, а с другой, обладает способностью познания (59 A 100; Arist. De an. 405 b 19). Наконец, Аристотель указывает на нестыковку в том, что по мнению Анаксагора, с одной стороны, Ум стремится разделить вещи, а с другой, они окончательно никогда не разъединятся (59 A 53; Arist. Phys. A 4, 188 a 5).

Теофраст Эресский (ок. 370 — между 288 и 285 до Р. X.), крупнейший представитель перипатетической школы, ученик и преемник Аристотеля, в «Физических мнениях» понимает Ум Анаксагора как причину движения и возникновения, под действием которого гомеомерии породили космосы. При этом Теофраст отрицает признание Анаксагором бесконечного числа начал, сводя их к двум — бесконечной

смеси и Уму (59 A 41; Simpl. In Phys. 27, 2). Гносеологию Анаксагора Теофраст передает как признание ума принципом всех ощущений (62 2; Theophr. De sensu. 38).

Другой ученик Аристотеля, Евдем Родосский (ок. 360 — ок. 300 до Р. Х.), оспаривал мнение Анаксагора об Уме как причине движения. В таком случае, рассуждает родосец, Ум мог бы однажды прекратить всякое движение так же немотивированно, как некогда его запустил. Кроме того, Евдем считал, что негативная оппозиция (покой) не может предварять позитивную (движение) (59 A 59; Simpl. In Phys. 1185, 9). В то же время он замечает, что Анаксагор, по большей части, объясняет генезис вещей самопроизвольностью (αὐτοματίζων) (59 A 47; Simpl. In Phys. 327, 26).

Пиццерон также критиковал ноологию Анаксагора. По мнению римского философа, в Уме не может быть ни движения, чувственного или протяженного в бесконечность, ни ощущения, позволяющего ему чувствовать и приводить вселенную в движение. Если Ум — живое существо, то должно быть более внутреннее основание его жизни. Однако нет ничего внутренней ума, а внешним телом он окружен быть не может. Поэтому, заключает Пиццерон, чистый, простой и отрешенный Ум находится за пределами понимания (59 A 48; Cic. Nat. D. 1, 11, 26).

Средний платоник и священнослужитель Плутарх Херонейский (ок. 45 — ок. 127 по Р. Х.) признает Анаксагора первым, кто выставил принципом (ἀρχήν) устройства вселенной не случай (τύχην) или необходимость (ἀνάγκην), но чистый и несмешанный Ум (νοῦν ... καθαρόν καὶ ἄκρατον), который во всех остальных смешанных предметах выделяет однородные частицы (ὁμοιομερείας) (59 A 15; Plut. Pericl. 4). Диоген Лаэртский также считает, что Анаксагор первый наряду с материей заговорил об Уме: «Все вещи были вперемешку, затем пришел Ум и их упорядочил» (πάντα χρίματα ἦν ὁμοῦ εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν) (D. L. II, 6).

Климент Александрийский в «Увещании к эллинам» хвалит философов Анаксимандра, Анаксагора и Архелая за то, что они в поисках первоначала превзошли стихии и поднялись к более возвышенному принципу — бесконечному (τὸ ἄλειρον), причем последние два поставили над бесконечностью разум (νοῦς) (12 A 15; Clem. Protr. 5, 66). В то же время Александрийский дидакал считает Ум Анаксагора бездейственным и глупым, поскольку творящей причиной является, в конечном счете, не он, а «дурацкие вихри» (59 A 57; Clem. Strom. II, 14). Сщмч. Ипполит Римский также упоминает Анаксагора в связи с его учением о двух причинах — Уме как творящей и материи как становящейся (59 A 42; Hippol. Ref. I, 8, 1).

Неоплатоник и ученик Аммония Александрийского Симплиций Киликийский (ок. 490–560 по Р. Х.) довольно точно резюмирует теорию космогенеза Анаксагора в связи с его ноологией. Ум является причиной движения (κινεῖν) всего, в результате чего в ходе круговращения (περιχώρησις) из движущегося происходит выделение (ἀλεκρίνεται) и разделение (διεκρίθη), что и является происхождением всего (59 B 13; Simpl. In Phys. 300, 27). Кроме того, Симплиций, ссылаясь на вышеприведенную пространную цитату Анаксагора, считает его предтечей учения платонизма о двух мирах, умопостигаемом и чувственном. (59 B 14; Simpl. In Phys. 157, 5). Ум, Творец космоса, разделив виды (εἶδη), т. е. гомеомерии, придал кинетический импульс вещам, пребывавшим вперемешку бесконечное время (59 A 45, Simpl. In Phys. 1123, 21). При этом, основываясь на мысли Анаксагора «Ум все знает (ἔγνων)» (см. выше), неоплатоник утверждает, что существует конечное число видов вещей, потому что бесконечное непознаваемо (59 B 7; Simpl. In De caelo. 608, 23). Вероятно, Симплиций здесь имеет в виду, что Ум может действительно знать каждый ингредиент смеси, поэтому каждый отделим аналитически, даже если и не актуально. В таком случае каждый ингредиент будет обладать необходимыми парменидовскими свойствами, чтобы служить базовой сущностью. Поэтому П. Курд характеризует теорию Анаксагора как рациональную космологию, совместимую с плюрализмом элеатов [Curd, 2006, 46–47].

Ученик Анаксагора и учитель Сократа Архелай Афинский (род. ок. 485 до Р. Х.), по свидетельству сщмч. Ипполита Римского, в отличие от своего учителя считал, что в Уме изначально также было некое количество смеси. Началом движения

является разделение горячего и холодного, причем первое движется, а второе покоится. Также Архелай считал ум присущим всем животным в равной мере. Отличия их в уровне разумности зависит от скорости его использования (60 A 4; Hippol. Ref. I, 9, 1). Согласно «Мнениям философов», Архелай считал, что Бог — воздух и ум (ἀέρα καὶ νοῦν), но ум не миротворящий (κοσμοποιὸν) (60 A 12; DK Ibid. Plac. I, 7, 14). Блж. Августин Иппонийский в труде «О граде Божием» сообщает, что, по мнению Архелая, вечным гомемериям имманентен Разум, управляющий ими посредством соединения и разделения (60 A 10; Aug. Civ. D. VIII, 2). Христианский неоплатоник Иоанн Филопон (ок. 490–570) в «Комментарии к трактату „О душе“ Аристотеля», ссылаясь на Стагирита, утверждает, что Архелай также под умом понимал и душу, поскольку именно она приводит в движение (60 A 18; Io. Philop. In De an).

Ученик Анаксагора Метродор Лампсакский (2-я пол. V в. до Р. X.) вслед за учителем занимался аллегорической натурфилософской экзегезой поэм Гомера. По свидетельству византийского историка монаха Георгия Синкелла (VIII–IX в.), секретаря свт. Тарасия Константинопольского, Метродор, как и прочие анаксагоровцы, толковал мифического Зевса как Ум (61 6; Georg. Sync. 140C).

Естествоиспытатель и натурфилософ Диоген Аполлонийский (2-я пол. V в. до Р. X.) пытался синтезировать аэрологию Анаксимена с ноологией Анаксагора. При этом он рассматривал космический Ум не как отдельную субстанцию, а как имманентное свойство воздуха. Так, блж. Августин свидетельствует, что Диоген, ученик Анаксимена, считал первоначалом (materiam) вещей воздух (aerem), наделенный божественным разумом (comptem divinae rationis), иначе он ничего не смог бы произвести (64 A 8; Aug. Civ. D. VIII, 2). Также и Симплиций сообщает, что Диоген в трактате «О природе» доказывает на основании аргументов, что в признаваемом им начале (ἀρχή) имеется много сознания (νόησις πολλαή) (64 B 2; Simpl. In Phys. 151, 28). Теофраст считает, что Диоген устанавливал зависимость между уровнем мышления и качеством вдыхаемого воздуха. Человек мыслит (φρονέω) чистым и сухим воздухом. Влага препятствует уму, вследствие чего во сне, во хмелю и при переедании человек хуже соображает. Потому и животные слабее разумом (διάνοια), что дышат не чистым воздухом и питаются влажной пищей (64 A 19; Theophr. De sensu. 44). Поэтому логичным является заключение о том, что Ум является самой чистой и теплой формой воздуха, дающей жизнь и когнитивные способности животным и людям [Гатри, 2017, 608].

Таким образом, можно сделать следующие выводы касательно ионийской ноологии. Учение Фалеса об Уме, если признавать долю истинности за позднейшими свидетельствами, следует понимать в контексте гилопсихизма.

Гераклит учил об Уме (γνώμη), управляющем вселенной. Он является одновременно всеобъемлющим и обособленным мудрым существом. Эфесский философ также именуется его λόγος или νοῦς. Это всеобщий божественный закон, с которым следует соотносить свою речь. По мнению Гераклита, разум (γνώμη) принадлежит только божественной, а не человеческой природе, которой свойствен рассудок (φρόνησις). Плотин и Прокл развивают мысль философа о том, что критерием истинности является близость к всеобщему, целому, единому.

Анаксагор считал природу ума (νοῦς) безграничной, самоуправляющейся, отделенной от всего прочего, тонкой, везде одинаковой. Такой ум (или душа) присущи всем живым существам. Космический Ум мыслит о всем, обладает величайшей силой, управляет одушевленными существами, инициирует и поддерживает космическую ротацию, ведает все смешения и разделения, организует сущее. Аристотель видит в Анаксагоре предшественника своего учения об Уме-Перводвигателе, но также критикует непоследовательность ноологии Клазоменца вместе с Евдемом и Цицероном. Теофраст, Плутарх, сщмч. Ипполит Римский и Симплиций относят Анаксагора к дуалистам, а Диоген Лаэртий и Климент Александрийский признают его первым, сделавшим высшим началом Ум.

Ум Гераклита и Анаксагора также функционирует в качестве Демиурга. Секст Эмпирик считает рационалистической гносеологию Гераклита, а Теофраст — Анаксагора.

Архелай и Диоген Аполлонийский синтезировали ноологию Анаксагора и аэрологию Анаксимена, делая мышление имманентным свойством воздуха.

В заключение хотелось бы заметить, что проблема раннегреческого идеализма остается открытой. Следует ли соглашаться с мнением А. Ф. Лосева о том, что в ранней классике идеальное — это всего лишь тонкое, легкое и светлое материальное, что ни Нус Анаксагора, ни Логос Гераклита, ни мышление Диогена Аполлонийского не изолированы от материальности, но являют собой собственную упорядоченность и закономерность вещей [Лосев, 2000, 571]? Или лучше последовать мнению А. В. Лебедева, доказывающего существование в ранней греческой метафизике идеализма (ментализма, то есть ноологии) и рассматривающего творение божественным Умом как форму такого объективного идеализма [Lebedev, 2019, 653–661]?

Источники и литература

1. Greek New Testament. 5th ed / Ed. by B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Munster, 2014.
2. Гайденко (2008) — Античная философия. Энциклопедический словарь / Ред. П. П. Гайденко, М. А. Солопова, С. В. Месяц и др. М., 2008.
3. Гатри (2017) — *Гатри У. К. Ч.* История греческой философии. Т. 2: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита. СПб., 2017.
4. Лосев (2000) — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 1: Ранняя классика. М., 2000.
5. Маковельский (1999) — *Маковельский А. О.* Досократики. Доэлеатовский и элеатовский периоды. Минск, 1999.
6. Плотин. Шестая Эннеада. Трактаты I–V / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2016.
7. Фрагменты ранних греческих философов / Под ред. А. В. Лебедева. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989.
8. Barnes (2005) — *Barnes J.* The Presocratic Philosophers. London; New-York, 2005.
9. Curd (2006) — *Curd P.* Parmenides and After: Unity and Plurality // Blackwell Companion to Ancient Philosophy / Ed. by M. L. Gill, P. Pellegrin. Malden, 2006. P. 34–55.
10. DK — Die Fragmente der Vorsokratiker / Hrsg. von Diels H., Kranz W. B. 1–3. Berlin, 1959–1960.
11. Graham (2006) — *Graham D. W.* Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy / Ed. by A. A. Long. Cambridge, 2006. P. 159–180.
12. Hussey (2006) — *Hussey E.* Heraclitus // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy / Ed. by A. A. Long. Cambridge, 2006. P. 88–112.
13. Lebedev (2019) — *Lebedev A. V.* Idealism (Mentalism) in Early Greek Metaphysics and Philosophical Theology: Pythagoras, Parmenides, Heraclitus, Xenophanes and Others (with Some Remarks on the «Gigantomachia about Being» in Plato's Sophist) // Индоевропейское языкознание и классическая филология—XXIII: Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. СПб., 2019. С. 651–704.
14. Plotinus / Ed. by A. H. Armstrong. London, 1979.
15. Taylor (2005) — *Taylor C. C. W.* Anaxagoras and the atomists // Routledge History of Philosophy. V. 1: From the Beginning to Plato / Ed. by C. C. W. Taylor. London; New York, 2005. P. 192–224.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2021

А. П. Дмитриев

Борис Федорович Егоров как исследователь славянофильства

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_357

Аннотация: В статье, сочетающей жанровые особенности научного некролога и библиографического исследования, анализируются основные этапы жизненного пути и творческой деятельности выдающегося филолога и культуролога Бориса Федоровича Егорова. Целью работы является выяснение его вклада в изучение славянофильства в контексте общего состояния исследований по этой научной проблеме в СССР в 1960–1980-х гг. и в Российской Федерации в 1990–2010-х гг. Уделено внимание неизвестным ранее фактам противостояния ученого органам советской цензуры за возможность научного издания славянофильского наследия и публикации объективных исследований о нем, не искаженных идеологической конъюнктурой. Выясняются психологические причины особой близости Б. Ф. Егорова к основному объекту его изучения — Алексею Хомякову (их сближают личностные качества: жизнелюбие и веселость; культ романтической рыцарской этики, любовь к человеку, истине, Отечеству). Продемонстрированы в форме библиографического обзора основные направления деятельности Б. Ф. Егорова и его учеников по изучению славянофильства. Публикуется текст выступления ученого на конференции, посвященной 200-летию Ю. Ф. Самарина (2019).

Ключевые слова: Борис Егоров, некролог, славянофильство, Алексей Хомяков, Юрий Самарин, консерватизм, полемика, советская цензура, текстология.

Об авторе: **Андрей Петрович Дмитриев**

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук.

E-mail: apdspb@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8460-4578>

Ссылка на статью: Дмитриев А. П. Борис Федорович Егоров как исследователь славянофильства // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 357–369.

Финансирование: Статья подготовлена при поддержке Российского научного фонда в рамках проекта № 20-68-46021, «Славянофильство в религиозно-философском диалоге: 1836–1917» в Институте философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Andrey P. Dmitriev

Boris Fedorovich Egorov
as a Researcher of Slavophilism

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_357

Abstract: The article, combining the genre features of the scientific obituary and bibliographic research, analyzes the main stages of the life and creative activity of the outstanding philologist and culturologist Boris F. Egorov. The aim of the work is to clarify his contribution to the study of Slavophilism in the context of the general state of research into this scientific problem in the USSR in the 1960s–1980s and in the Russian Federation in the 1990s–2010s. Attention is paid to the previously unknown facts of the scientist's opposition to the bodies of the Soviet censorship for the possibility of scientific publication of the Slavophile heritage and the publication of objective research about it, not distorted by ideological conjuncture. The psychological reasons for the special closeness of B. F. Egorov to the main object of his study – Alexei Khomyakov (they are brought together by personal qualities: love of life and gaiety, the cult of knightly ethics, love of man, truth, Fatherland) are clarified. The main directions of the activity of B. F. Egorov and his disciples in the study of Slavophilism are demonstrated (in the form of a bibliographic review). The text of the scientist's speech at the conference dedicated to the 200th anniversary of Yu. F. Samarin (2019) is published.

Keywords: Boris Egorov, obituary, Slavophilism, Alexey Khomyakov, Yuri Samarin, conservatism, polemics, Soviet censorship, textual criticism.

About the author: **Andrey Petrovich Dmitriev**

Doctor of Philology, Leading Researcher at the Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: apdspb@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8460-4578>

Article link: Dmitriev A. P. Boris Fedorovich Egorov as a Researcher of Slavophilism. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 357–369.

Funding: The article was prepared with the support of the Russian Science Foundation within the framework of the project no. 20-68-46021, “Slavophilism in the religious-philosophical dialogue: 1836–1917” at the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.

Весть о кончине Бориса Федоровича Егорова (29.V.1926–3.X.2020), крупного русского ученого-гуманитария и замечательного, чистой души и необыкновенной доброты человека, потрясла всех знавших и любивших его. В первые же дни в газетах и интернете было опубликовано не менее двух десятков теплых поминальных статей, вышла большая передача на петербургском радио. Несмотря на, казалось бы, преклонный возраст (в мае 2021 г. мы готовились чествовать Бориса Федоровича в день его 95-летия), он был необычайно деятелен и крепок, буквально каждый год выпускал новую книгу — если не монографию, то тщательно подготовленный сборник сочинений какого-либо писателя — как правило, такого, чье наследие ученый возвращал из области забвения в активный научный оборот. В сентябре 2020 г., когда волна пандемии коронавируса зримо пошла на спад, Борис Федорович, по совету лечащего врача, лег для профилактики на 10 дней в кардиологический стационар Городской больницы № 2 в Озерках, вернулся домой бодрый и внутренне посвежевший. Однако через день у него пропал аппетит, он стал ощущать усталость. Спустя еще 5 дней поднялась температура и он был срочно госпитализирован в Боткинскую больницу — как оказалось, с острой двусторонней пневмонией, развивавшейся стремительно, и на четвертые сутки скончался в реанимационном отделении. Родные, коллеги и ученики церковно помянули почившего на заочном отпевании 8 октября на подворье Коневского монастыря, что на Загородном проспекте, в нескольких кварталах от его дома.

В лице Бориса Федоровича мы лишились выдающегося, разностороннего литературоведа, талантливого историка и культуролога, видного специалиста по истории русской литературы и общественной мысли XVIII–XX вв. Он принадлежал к числу тех ученых, которых не было нужды представлять особо. «Ветеран российского литературоведения» [Пять книг, 2013], «выдающийся филолог», «патриарх литературоведения» [Патриарх, 2016] — таковы были обычные определения о нем многотиражных газет, причем в прижизненных редакционных статьях. В родном Петербурге его имя-отчество (без упоминания фамилии), Борис Федорович, звучало столь же общепонятно и весомо, как и имена-отчества его хороших товарищей Дмитрия Сергеевича (Лихачева) и Даниила Александровича (Гранина).

В России и на Западе он был известен прежде всего как ученый, вместе со своим другом и единомышленником Ю. М. Лотманом стоявший у истоков Тартуской семиотической школы. В те годы в голове Ю. М. Лотмана родилось дружеское прозвище БорФед — в обмен на соответствующее ЮрМих и с оглядкой на повесть Г. Белых и А. Пантелеева «Республика ШКИД». БорФедом его в 1950-х гг. именовали и другие друзья: З. Г. Минц, Л. С. Столович, С. Г. Исаков... Это прозвание было удержано несколькими поколениями младших коллег Бориса Федоровича, его аспирантов и студентов, которыми употреблялось, конечно, заглазно, но не с меньшими уважением и любовью, как и произносимое при живом общении полное имя-отчество.

Борис Федорович был одним из руководителей знаменитых издательских серий «Библиотека поэта» (заместитель главного редактора в 1962–1971 гг.) и «Литературные памятники» (член редколлегии с 1971 г., заместитель председателя с 1978 г., председатель в 1991–2003 гг., снова заместитель председателя в 2003–2020 гг.) в период их расцвета. В последнее время, с 2007 г., являлся главным редактором фундаментального 7-томного биографического словаря «Русские писатели, 1800–1917». Опубликовал более двух десятков книг и около 700 научных статей по литературной критике, истории отечественной культуры, теории литературы, эстетике, методологии литературоведения, структурализму, программированию и искусственному интеллекту (с начала 1960-х гг. он разрабатывал тему «Кибернетика и литературоведение») и многим другим научным направлениям. Некоторые его труды переведены на английский, французский, итальянский, немецкий, болгарский, польский, китайский языки [Дмитриев, 2016].

Он родился 29 мая 1926 г. в городе Балашове Саратовской области (том самом, который в 1917 г. был увековечен пастернаковским стихом: «Большой, как солнце, Балашов») в семье учителя рисования и черчения. Из-за перемены мест работы отца жил на Донбассе, в г. Лисичанске (1930–1936), затем в Старом Осколе (1936–1942). Разносторонность интересов и жажда познания были присущи ему с детства: он усиленно занимается математикой, ставит химические опыты; одновременно пишет роман для пионерской газеты (не принятый редакцией) и «издает» свои рукописные журнальчики: «Юный химик», «Муха» и «Ёж», заполняя их страницы, как и положено, разножанровыми материалами: передовыми статьями, беллетристкой, ребусами и шахматными задачами (в архиве ученого сохранился десяток экземпляров).

В 1943–1947 гг. Борис Федорович обучался в Ленинградском институте авиационного приборостроения (до 1945 г. институт находился в эвакуации в Ташкенте). Переехав в Ленинград, параллельно поступил на заочное отделение филологического факультета Ленинградского университета, и решающий выбор оказался в пользу литературоведения. Защитив диплом в 1948 г., он обучался в аспирантуре Ленинградского государственного педагогического института им. М. Н. Покровского, где в 1952 г. успешно защитил кандидатскую диссертацию на тему «Н. А. Добролюбов и проблемы фольклористики». Преподавал в Тартуском университете (1952–1962), получил там звание доцента; заведовал кафедрой русской литературы в 1954–1960 гг., превратив ее научный центр, впоследствии приобретший всемирную известность. В 1962 г. передал заведование кафедрой Ю. М. Лотману и вернулся в Ленинград, где до 1968 г. преподавал в ЛГУ, одновременно организуя работу редакторского коллектива «Библиотеки поэта».

Защитив в 1867 г. докторскую диссертацию «Русская литературная критика 1848–1861 гг.», в следующем году стал профессором и заведующим кафедрой русской литературы в Ленинградском педагогическом институте им. А. И. Герцена, где, в отличие от университета с его нездоровой, заидеологизированной атмосферой, Борис Федорович в короткий срок сумел создать творческий оазис, подобный тартуанскому. Его ученица, ныне профессор РГПУ им. А. И. Герцена, доктор филологических наук Л. Е. Ляпина вспоминала: «1968–1978 годы, когда Борис Федорович руководил кафедрой, вошли в память учеников и коллег как особенно плодотворное, „золотое“ время в жизни коллектива. Человек внутренне свободный, Борис Федорович был чужд авторитарности, демократичен. Но его энтузиазм и умение обнаруживать и развивать интересные и значительные идеи в науке, литературе, жизни — заражали окружающих, и кафедра жила напряженной творческой жизнью. Проблемы и споры (например, методологические) — были; склоки и сплетни — нет» [Ляпина, 2016, 217].

Став в 1978 г., по приглашению академика Д. С. Лихачева, заместителем председателя редколлегии академической серии «Литературные памятники», Борис Федорович являлся научным сотрудником Института истории АН СССР; в 1993 г. в должности главного научного сотрудника работал в Санкт-Петербургском отделении Института социологии РАН, а в 1997 г. вернулся главным научным сотрудником в Санкт-Петербургский Институт истории РАН (как он теперь стал называться). Литературоведческие труды в этот период перемежались с историческими и культурологическими. Немалый общественный резонанс вызвали монографии: «О мастерстве литературной критики» (Егоров, 1980), «Борьба эстетических идей в России середины XIX века» (Егоров, 1982), «Петрашевцы» (Егоров, 1988), «Борьба эстетических идей в России середины 1860-х годов» (Егоров, 1991а), «Очерки по русской культуре XIX века» (Егоров, 1996), «Жизнь и творчество Ю. М. Лотмана» (Егоров, 1999), «Аполлон Григорьев» (Егоров, 2000), «Боткины» (Егоров, 2004а), «Российские утопии» (Егоров, 2007), «Избранное. Эстетические идеи в России XIX века» (Егоров, 2009а), «Обман в русской культуре» (Егоров, 2012), «Творческая жизнь Бориса Чичибабина» (Егоров, 2016); сборники статей «Структурализм. Русская поэзия. Воспоминания» (Егоров,

2001) и «От Хомякова до Лотмана» (Егоров, 2003б), две мемуарные книги (Егоров, 2004б и 2013), полное издание его переписки с Ю. М. Лотманом и З. Г. Минц (Лотман и др., 2018) и многие другие подготовленные им научные издания, прежде всего в академической серии «Литературные памятники».

Воспитанник петербургской филологической школы, Борис Федорович в своих трудах опирался, как правило, на изучение забытых книг, малоизвестной периодики, архивных материалов, открывая неведомые дотоле литературные и исторические факты, исследуя их с дотошностью первоклассного историка и на этом прочном основании возводя теоретические обобщения, заключенные в талантливые, запоминающиеся формулировки, которые оказывали и продолжают оказывать стимулирующее влияние на ход историко-литературной и общественной мысли. Новосибирский профессор Ю. В. Шатин, размышляя об этом удивительном творческом даре, писал: «Любое прикосновение Егорова-исследователя к литературному материалу различной давности, в том числе и почти двухсотлетней, оживляет этот материал, придает ему свежесть не меньшую, чем только что прозвучавшая новость» [Шатин, 2006, 5].

Всё это в полной мере относится и к работам Бориса Федоровича по славянофильству.



«Давно пора всерьез заняться славянофилами. Проблема эта жива...» — таким призывом 43-летний ленинградский литературовед Б. Ф. Егоров начал свою статью «Проблема, которую необходимо решать» (Егоров, 1969б, 128). По предложению члена редколлегии этого издания С. И. Машинского он принял участие в дискуссии, посвященной литературно-эстетической программе раннего славянофильства. Споры по этому вопросу отчетливо засвидетельствовали, насколько глубоко в тот период идейное обоснование этого важного общественно-литературного направления русской мысли было укоренено в политико-социологическую почву 1920–1930-х гг., то есть было упрощено, искажено и частично вульгаризировано. Причем, как констатировал Б. Ф. Егоров, «славянофилов именовали и крепостниками, и либеральными буржуа, и демократами. Таких разноречивых мнений, кажется, не было высказано ни об одном общественном явлении» (Егоров, 1969б, 128–129).

В своей статье он не стал раздражительно полемизировать с другими участниками дискуссии по частным проблемам, а избрал куда более плодотворный путь — спокойным тоном, свидетельствующим о продуманности и нравственной обеспеченности излагаемых убеждений, он, по его словам, «раскрыл прежде всего свой взгляд на природу славянофильства» (Егоров, 1969б, 129). Этот взгляд не имел никакого отношения к марксистской методологии, а базировался на изучении трудов авторитетных дореволюционных исследователей: Н. П. Барсукова, С. А. Венгерова, В. Н. Ляскового, В. В. Завитневича и др. (их имена, впрочем, вынужденно не назывались), а также, конечно, на внимательном чтении самих первоисточников — сочинений А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, Ю. Ф. Самарина, К. С. и И. С. Аксаковых. Разумеется, как и все работы Б. Ф. Егорова, эта его статья о славянофильстве изобилвала яркими, талантливыми формулировками, оригинальными наблюдениями, неожиданными, но убедительными сопоставлениями. Очевидно, что ему была ближе позиция славянофилов, нежели их оппонентов западников. Приведем примеры. Первые, по словам Б. Ф. Егорова, «с опаской и подозрительностью смотрели на западный путь», «проницательно охарактеризовали реальные недостатки западной цивилизации: обуржуазивание жизни, обездушивание человека». У славянофилов «возникло противопоставление *реальной* Западной Европы *идеальной* России» (Егоров, 1969б, 130); «правда, „золотой век“ был для них не впереди, а позади» (Егоров, 1969б, 131); «своеобразный мессианиззм, уверенность в том, что именно русский народ призван указывать другим народам путь к идеалу, приводили славянофилов не к националистическому высокомерию, а, наоборот, к чрезвычайной требовательности к себе и своей стране» (Егоров, 1969б, 132) и т. д.

Неудивительно, что вариант этой статьи уже вскоре, в 1971 г., был затребован у автора редакцией «Краткой литературной энциклопедии» и украсил соответствующий том (Егоров, 1971в).

Молодой профессор, уже достаточно известный к тому времени своими работами о Добролюбове, Чернышевском, Белинском, Ап. Григорьеве, М. Л. Михайлове, Некрасове и ряде малоизученных литературных критиков середины XIX в., отныне стал восприниматься и как один из ведущих специалистов по славянофильству, фактически призвавший освободить это явление от не выдерживающих критики догм и прочих идеологизированных ярлыков-наростов и изучать его *ab ovo* — непредвзято и ответственно. И прежде всего ставилась задача издания трудов славянофилов, что для советской цензуры в тот период было почти столь же неприемлемо, как, например, и обнародование сочинений белоэмигрантов или диссидентов.

В неопубликованной заметке «Один из последних могикиан — граф Н. Н. Бобринский», посвященной правнуку Хомякова, Борис Федорович вспоминал: «Когда я в 1960-х гг. стал заниматься славянофилами, и в первую очередь А. С. Хомяковым, то с грустью узнал о разрушении знаменитого дворянского гнезда в Москве — Собачьей Площадки и ликвидации родового дома Хомяковых. Зато мне удалось узнать адрес и телефон внучки Алексея Степановича Марии Алексеевны. Она — дочь Ольги Алексеевны, младшей дочери славянофила. <...> Мария Алексеевна любезно откликнулась на мою просьбу посетить ее, я был дружелюбно принят, но с кратким „экзаменом“, в который входил и важный для нее вопрос: „Как вы относитесь к православию?“ (я честно ответил, что вырос в разночинной нерелигиозной семье и сам далек от Церкви; а славянофилами и православием интересуюсь как ценными объектами нашей культуры; сердечно славянофилы мне близки характерами и воззрениями)» (Архив Б. Ф.).

Чуть позже в том же 1969 г., когда развернулась журнальная полемика о славянофильстве, вышел том «Стихотворения и драмы» А. С. Хомякова в Большой серии «Библиотеки поэта» (подписан в печать 7 августа), целиком подготовленный Б. Ф. Егоровым и поныне признаваемый образцовым в научном отношении. Это был настоящий прорыв. Любопытно, что именно пронизательными суждениями о религиозной составляющей поэзии Хомякова он спустя 20 лет привлек сочувственное внимание такого видного специалиста, как профессор Питтсбургского университета Л. Г. Кёлер-Земмеринг (в монашестве Иоанна). В исследовании «Православие и русская литература» (1988) она сочувственно цитировала давнюю статью Бориса Федоровича: «Хомяков говорит не только как пророк: некоторые его стихотворения перелагают как бы „глас Божий“ („Суд Божий“, „По прочтении псалма“). Поэт как бы выступает непосредственно от имени Бога, стихотворения его приобретают библейскую четкость, торжественность» (Егоров, 1969а, 38); [Кёлер, 1988, 468]. Здесь ученый в подцензурной советской печати совершенно свободно и бесстрашно формулировал ключевые характеристики, отличавшие духовную лирику Хомякова от тематически схожих произведений Пушкина, Лермонтова, Некрасова.

Правда, ранее, в 1960 г., в той же книжной серии «Библиотека поэта» А. Г. Дементьев и Е. С. Калмановский издали том «Стихотворений и поэм» И. С. Аксакова. Однако откровенно негативное отношение публикаторов к славянофильству как таковому заставило их прибегнуть к известной формуле «вопреки...» и к месту и не к месту утверждать, что «всеми своими достоинствами... поэзия И. Аксакова обязана тому, что она во многом отступает от славянофильского правоверия и следует за самой жизнью» [Дементьев, Калмановский, 1960, 30].

Гроза разразилась в 1964 г., когда С. И. Машинский подготовил для «Библиотеки поэта» том «Поэты кружка Н. В. Станкевича», включавший значительную часть поэтического наследия «старшего славянофила» Константина Аксакова, сопровождаемую весьма сочувственной биографической статьей о нем [Машинский, 1964]. В течение нескольких месяцев цензоры и некоторые именитые поэты (прежде всего член редколлегии «Библиотеки поэта» А. А. Прокофьев) требовали изъять ряд

славянофильских и религиозных стихотворений. В результате книга вышла с купюрами и небывало малым тиражом (10 000 экз.). Впрочем, Б. Ф. Егорову, к тому времени ставшему заместителем главного редактора серии, удалось отстоять значительную часть предназначенных к изданию текстов, послав гранки в московскую цензуру и в ЦК партии и объехав с разъяснением сложившейся ситуации членов редколлегии, чтоб заручиться их поддержкой. 12 июня он записал в Дневнике: «...пришлось вести долгую беседу с цензором, убеждая его, что стихи кружка Станкевича не представляют опасности для современной молодежи. А он мне всё нудел о религиозных и упаднических мотивах, кот<орые> могут повлиять (Господи, грош цена тогда той молодежи, которая соблазнится в религию или декаданс от плохих стихов 150-летней давности!..)» (Егоров, 2020, 413–414). 27 сентября С. И. Машинский подписал экземпляр многострадальной книги ее главному защитнику: «Дорогому Борису Федоровичу Егорову, с чувством душевной приязни. С. Машинский» (Архив Б. Ф.).

Мы подробно остановились на этой истории, связанной с борьбой за право исследователей научно издавать литературное наследие прошлого, не подстраиваясь под идеологическую конъюнктуру, потому как, вероятно, явная несправедливость запретов и необходимость отстаивания позиций науки сыграли свою роль в том, что впоследствии Б. Ф. Егоров стал, говоря высоким слогом, рыцарственно служить вечно гонимым (как в XIX, так и в XX в.) славянофилам, разумеется, не идеализируя их, но стремясь честно исследовать их труды и жизненный путь.

Прорывным проектом оказался не только том поэзии Хомякова 1969 г., но и изданный спустя без малого 20 лет том его статей и очерков под названием «О старом и новом» (Хомяков А., 1988)¹. Оба эти издания были снабжены добротным историко-литературным комментарием, содержали сведения о первых публикациях, отзывах современников, цензурных перипетиях и др. В тексте очерка «Разговор в Подмосковной» (1856) по рукописи были даны две страницы, отсутствовавшие в его предыдущих публикациях. Главное же — Борис Федорович стал первопроходцем в сложнейшей текстологической работе: он, исследовав все доступные рукописные и печатные источники произведений Хомякова в архивах и главных книгохранилищах страны, изучив многочисленные цензурные документы, мемуарные и эпистолярные свидетельства, материалы, затерявшиеся на полосах малодоступных газет и журналов XIX столетия, в результате представил корпус художественного и публицистического наследия основоположника славянофильства, который заслуженно был признан научным сообществом собранием канонических текстов писателя-классика.

Б. Ф. Егоров подготовил также двустороннюю переписку Хомякова с князем В. Ф. Одоевским (Одоевский, Хомяков, 1970), неизданную статью Хомякова о латышах (Хомяков А., 1990) и заметки его отца о постановках на сцене трагедии «Ермак» (Хомяков С., 1998); опубликовал интересную статью «А. С. Хомяков и украинский вопрос» (Егоров, 2002а), подготовил том статей и лирики Хомякова к его 200-летию (Хомяков А., 2004).

В 2017 г. в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, при Центре по изучению традиционалистских направлений в русской литературе Нового времени, инициативная группа под руководством Б. Ф. Егорова приступила к подготовке Полного собрания сочинений и писем Хомякова, которое предполагается выпустить в 12 томах. Первый том увидел свет в мае 2021 г., и открылся он обстоятельной статьей Б. Ф. Егорова «А. С. Хомяков — поэт и религиозный публицист» (Егоров, 2021).

Почему же из всех славянофилов именно Хомяков так привлекал ученого? Думаю, он сам ответил на этот вопрос — в своей вступительной статье к тому «Стихотворения и трагедии», когда писал о присущих писателю (в отличие от его товарищей-славянофилов) веселости, радости, «оптимистичности мироощущения»:

¹ О связанных с реализацией проекта сложностях, в течение без малого десяти лет преодолевшихся благодаря энергии и настойчивости Б. Ф. Егорова, см. в статье Д. А. Федорова [Федоров, 2016, 909–910].

«...жизнь в идеале мыслилась Хомяковым не только гармонической, но и *радостной*»; «хомяковскую веселость следовало бы отождествить именно с *радостью*, но он любил веселость и как остроумие, необычность, изменчивость, уничтожающую автоматизм, банальность размеренной жизни, даже жизни религиозной» (Егоров, 1969а, 32); «сам Хомяков всегда был полон надежд. Оптимистичность взгляда, вера в будущее своеобразно окрасили его поэзию» (Егоров, 1969а, 33).

В этом отношении Хомякову был особенно близок его исследователь. Жизнелюбие и веселость, склонность к шутке, к розыгрышу, мистификации, каламбуру — эти качества Б. Ф. Егорова особенно проявились в дружеском общении с Ю. М. Лотманом и его женой З. Г. Минц (Егоров, 2008). Лицо Бориса Федоровича всегда излучало радость, светилось доброжелательностью, его улыбка согревала и вызывала ответную добрую реакцию. Это был стиль его жизни и, как мне кажется, прежде всего в этом заключался секрет его творческого долголетия и необыкновенного обаяния его личности.

И еще одна существенная особенность характера Хомякова была глубоко укоренена в структуре личности Б. Ф. Егорова. Он писал о поэте: «Культ рыцарства, рыцарской этики своеобразно соединится с другими чертами хомяковской идеологии. Сила и мужественность всегда будут для Хомякова положительными ценностями, но обязательно в сочетании с благородством и милосердием» (Егоров, 1969а, 9). Конечно, концепт «рыцарство» здесь освобожден от каких-либо узкоконфессиональных, прежде всего католических, коннотаций, — для Хомякова это в первую очередь знак приобщения к романтическому культу великодушия и жертвенной преданности Богу и ближним. И, словно сговорившись, рыцарем называли Хомякова и такие выдающиеся его современники, как К. С. Аксаков (в поэтическом послании «К А. С. Х[омякову]» — «Спеши, о рыцарь нежный...», 1849) [Аксаков, 2020, 348–349]) и А. И. Герцен, и столь известные исследователи его творчества, как Н. А. Бердяев и С. П. Жаба. Приведем наиболее характерные их высказывания о мыслителе: «Необыкновенно даровитый человек, обладавший страшной эрудицией, он, как средневековые рыцари, караулившие Богородицу, спал вооруженный» [Герцен, 1956, 156–157]; «Пленительно в Хомякове его рыцарское отношение к Православной Церкви, его верность. Хомяков отрицательно относился к западному рыцарству, но сам был настоящим рыцарем Православия, одним из немногих у нас рыцарей» [Бердяев, 1912, 60]; «Хомяков — рыцарь свободы; Хомяков, возводивший царскую власть не к воле Божией, а к воле народа, не мог обрести иного отношения власти при Николаевском режиме» [Жаба, 1954, 34].

Наконец, третья и наиболее важная черта сходства. К Борису Федоровичу всецело приложимо то, что сказал о Хомякове в 1860 г. его младший современник Н. П. Гиляров-Платонов, журналист и религиозный публицист, близкий к славянофилам: «Если б спросили меня, как вкратце выразить воззрения Хомякова, я бы отвечал одним словом: *любовь*. Любовь — это, действительно, первое и последнее слово, к которому сводились все его убеждения. В любви Хомяков признавал не только высшее начало деятельности в практическом смысле, но и высшее начало знания, единственное твердое обеспечение истины» [Гиляров-Платонов, 1900, 44]. В одном из интервью Борис Федорович поделился с журналисткой, беседовавшей с ним, своей излюбленной мыслью, метафорически поясняющей его понимание жизни и места в ней научного творчества, — понимание, предполагающее братство людей, честно и самозабвенно служащих делу просвещения: «У меня есть идея островов. Вот громадный океан, мы его не можем переделать по-своему, очистить. Надо создавать острова. И я с младых лет создаю около себя эти острова учителей и товарищей, которые дают возможность существовать. И на таком острове активная жизнь и творчество — один из способов выживания. И любовь» [Менделеева, 2015]. Ключевое слово тут — *любовь*. Оно как нельзя лучше соответствует глубинной сути личности Б. Ф. Егорова и объясняет секрет его обаяния. Любовь — к человеку, к истине, к Отечеству, к жизни — должна была быть стержневым элементом в структуре личности писателей и общественных деятелей прошлого, чтоб на изучение их творчества направил

свои усилия Б. Ф. Егоров. И таковы, действительно, Ап. А. Григорьев, В. Г. Белинский, Боткины, Н. А. Добролюбов, А. С. Хомяков...

Другими славянофилами, помимо Хомякова, Б. Ф. Егоров так сосредоточенно не занимался, как бы передоверив изучение их наследия своим любимым, наиболее талантливым ученикам. В 1974 г. диссертацию «К. С. Аксаков-фольклорист» защитила его аспирантка Е. И. Анненкова (ныне профессор, заведующая кафедрой РГПУ им. А. И. Герцена), а в 1980 г. диссертацию «Философские искания И. В. Киреевского и развитие русского художественного сознания в первой половине XIX века» — В. А. Котельников (ныне также профессор, главный научный сотрудник ИРЛИ РАН). Славянофильской журналистикой и научной публикацией писем И. С. Аксакова и мемуаров А. И. Кошелева в серии «Литературные памятники» деятельно занималась профессор МГУ Т. Ф. Пирожкова, также называющая себя ученицей и другом Бориса Федоровича. Славянофильскую проблематику с упором на изучение религиозно-философских вопросов уже не один десяток лет разрабатывают его ученицы Л. Ф. Луцевич и Н. В. Володина — профессора Варшавского и Череповецкого университетов соответственно.

Вместе с тем Б. Ф. Егоров начиная с 2010 г. являлся председателем редколлегии академической серии «Славянофильский архив», издающейся при ИРЛИ (на сегодняшний день вышло 6 томов), главным редактором нового 12-томного Собрания сочинений И. С. Аксакова (в 2015 г. увидел свет 1-й том в двух книгах) и 10-томного Собрания сочинений и писем Ап. Григорьева (в конце 2020 г. были изданы первые два тома), членом редколлегии 10-томного Собрания сочинений и писем К. С. Аксакова (в 2019 г. вышел 1-й том, в 2020 г. — 2-й).

Кроме того, перу Б. Ф. Егорова принадлежит ряд ценных словарных статей о славянофилах: И. В. Киреевском и Ю. Ф. Самарине (Егоров, 1971а, 1971б), а также о Хомякове как славяноведе (Егоров, 1979); работы о связях славянофилов с такими писателями, как М. Ю. Лермонтов (Егоров, 1981), Вяч. И. Иванов (Егоров, 1993) и А. Н. Островский (Егоров, 2008б). Большой интерес представляют исследования Б. Ф. Егорова теоретического характера, затрагивающие существенные стороны славянофильства. Перечислим наиболее важные: «Славянофильство, западничество и культурология» (Егоров, 1973), «О национализме и панславизме славянофилов» (Егоров, 1991б), «Некоторые особенности русских славянофилов на фоне японского традиционализма» (Егоров, 1996), «Славянофилы и западники как типы русской интеллигенции» (Егоров, 2002б), «Старшие славянофилы как утописты» (Егоров, 2004в), «Старшие славянофилы о власти и обществе» (Егоров, 2009б). Некоторые статьи были посвящены частным вопросам славянофильского движения; среди них выделяются следующие: «Добролюбов об Аксаковых» (Егоров, 1989), «А. М. Иванцов-Платонов — ученый, публицист, литературный критик» (Егоров, 1994), «Н. П. Гиляров-Платонов как эстетик и литературный критик» (Егоров, 2003а), «Последний год „Русской беседы“» (Егоров, 2011)...

Пока еще слишком трудно осознать, что Бориса Федоровича нет с нами. Его научно-литературная деятельность в последнее время отличалась такой интенсивностью, была столь плодотворна, что в ближайшие два-три года будут выходить тома собраний сочинений, для которых он готовил тексты и комментарии, книги разных авторов с его предисловиями, увидит свет объемный сборник его статей и очерков, который планировалось издать к его 95-летию. Борис Федорович успел определить его состав, распределить материалы по четырем озаглавленным им разделам, дал сборнику название — «Личное и внешнее на пути к всеобщему вечному».

Поэтому, несмотря на кончину ученого, еще рано подводить черту и делать окончательные выводы. Еще предстоит детально осмыслить вклад Б. Ф. Егорова в изучение литературной деятельности славянофилов, которое осуществлялось им многоаспектно, всесторонне и широкомасштабно, во взаимосвязях с их современниками, предшественниками и продолжателями, в движении и эволюции. Талантливые исследования ученого выглядят как выдающиеся новаторские произведения, в которых сказано значимое слово о славянофилах и во многом по-новому трактуется жизнь русского человека XIX в.

Завершим же нашу статью публикацией краткого заочного выступления Б. Ф. Егорова на последней конференции по проблемам славянофильства, организованной 23–24 мая 2019 г. в Пушкинском Доме Центром по изучению традиционалистских направлений в русской литературе Нового времени и приуроченной к 200-летию со дня рождения Ю. Ф. Самарина. Надо сказать, что Борис Федорович редко пропускал такие мероприятия, однако на этой конференции присутствовать не мог, поскольку 21 мая должен был выехать в Москву по редакционным делам словаря «Русские писатели» и для оппонирования докторской диссертации в Смоленске.

По нашей просьбе он написал «приветствие» Конференции, которое было включено в программу первым пунктом и зачитано при открытии пленарного заседания. Этот текст позволяет еще раз соприкоснуться с энергией мысли замечательного ученого, так много сделавшего в науке, и в частности в деле изучения славянофильства.

Приветствие Конференции к 200-летию со дня рождения Ю. Ф. Самарина

Рад, что в XXI веке не ослабевают интерес к выдающемуся деятелю нашего Отечества: мое любимое издательство «Росток» заканчивает печатание 5-томного Собрания сочинений Самарина, и вот организуется конференция к 200-летию со дня его рождения.

Радуюсь и вздыхаю: жалею, что не смог в молодых годах довести до реализации замысел написать о Самарине статью или главу книги, а материал уже большой собрал. И был тогда поражен, как многое совершенно новое оставалось еще неизвестно даже специалистам. Особенно — поразительный радикализм славянофила! В ЦГИАМе (ныне — ГАРФе) меня потрясла жандармская выписка из письма Самарина к А. О. Смирновой-Россет от 31 декабря 1854 г., где обсуждалось убийство видного петербургского сановника Оленина его крепостными; и вот какое Самарин сделал обобщение: «Что сказать о таком порядке вещей, при котором бунт и убийство представляются единственно возможным способом сохранения себя и других — при известной обстановке убийство делается подвигом самоотвержения. *C'est Charlotte Cordey delivrant sa patrie de la tyrannie de Marat* [Это Шарлотта Корде, освобождающая отечество от тирании Марата (*фр.*)]. В этом положении находятся 11 миллионов людей в земле, которая перед Европою называет себя ковчегом законности и порядка» (ГАРФ, 23). Против крепостного права выступали все вожди славянофильства, но чтобы прославлять кинжал Шарлотты Корде... Тут Самарин оказывался уникален. Я не проверял, опубликовано ли теперь данное письмо, но не помню, чтобы кто-то из исследователей его цитировал.

Тужу, что волею судеб в дни Конференции я не буду в Питере, но надеюсь на обнародование материалов. Хочется увидеть разработки трудов Самарина на ниве литературной критики и биографические исследования. Между прочим, прошу учесть ценный справочник о родословной Самарина (начиная с Артамона Матвеева в XVII веке!), сведения о котором почему-то отсутствуют в добротной Библиографии к статье Н. И. Цимбаева в 5-м томе словаря «Русские писатели, 1800–1917»: [Золотарев, 1927].

Горячо и возвышенно приветствую Конференцию к 200-летию со дня рождения Ю. Ф. Самарина!

Б. Ф. Егоров. Май 2019 г.

Источники и литература

Источники

1. Архив Б. Ф. — Личный архив Б. Ф. Егорова.
2. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 109. Оп. 1. Ед. хр. 89.
3. Егоров (1969а) — *Егоров Б. Ф. Поэзия А. С. Хомякова // Хомяков А. С. Стихотворения и трагедии*. Л.: Сов. писатель, 1969. С. 5–56. (Б-ка поэта. Большая сер.).
4. Егоров (1969б) — *Егоров Б. Ф. Проблема, которую необходимо решить // Вопросы литературы*. 1969. № 5. С. 128–135.
5. Егоров (1971а) — *Егоров Б. Ф. Киреевский Иван Васильевич // Русские писатели: биобиблиогр. словарь / Сост. А. П. Спасибенко, Н. М. Гайденков*. М.: Просвещение, 1971. С. 350–352.
6. Егоров (1971б) — *Егоров Б. Ф. Самарин Юрий Федорович // Русские писатели: биобиблиогр. словарь / Сост. А. П. Спасибенко, Н. М. Гайденков*. М.: Просвещение, 1971. С. 582–584.
7. Егоров (1971в) — *Егоров Б. Ф. Славянофильство // Краткая литературная энциклопедия: в 9 т. / Гл. ред. А. А. Сурков*. М.: Сов. энциклопедия, 1971. Т. 6. Стб. 930–935.
8. Егоров (1973) — *Егоров Б. Ф. Славянофильство, западничество и культурология // Ученые записки Тартуского гос. университета*. Тарту, 1973. Вып. 308. С. 265–275.
9. Егоров (1979) — *Егоров Б. Ф. Хомяков Алексей Степанович // Славяноведение в дореволюционной России: биобиблиогр. словарь / Отв. ред. В. А. Дьяков*. М.: Наука, 1979. С. 354–355.
10. Егоров (1980) — *Егоров Б. Ф. О мастерстве литературной критики: жанры, композиция, стиль*. Л.: Сов. писатель, 1980. 320 с.
11. Егоров (1981) — *Егоров Б. Ф. Славянофилы и Лермонтов // Лермонтовская энциклопедия / Гл. ред. В. А. Мануйлов*. М.: Сов. энциклопедия, 1981. Стб. 508–510.
12. Егоров (1982) — *Егоров Б. Ф. Борьба эстетических идей в России середины XIX века*. Л.: Искусство, 1982. 269 с.
13. Егоров (1988) — *Егоров Б. Ф. Петрашевцы*. Л.: Наука, 1988. 240 с.
14. Егоров (1989) — *Егоров Б. Ф. Добролюбов об Аксаковых // Абрамцево: материалы и исследования / Гос. ист.-худож. и лит. музей-заповедник «Абрамцево»*. М., 1989. Вып. 2: Аксаковские чтения: материалы научных конференций 1985 и 1987 гг. С. 14–16.
15. Егоров (1991а) — *Егоров Б. Ф. Борьба эстетических идей в России середины 1860-х годов*. Л.: Искусство, 1991. 336 с.
16. Егоров (1991б) — *Егоров Б. Ф. О национализме и панславизме славянофилов // Вопросы литературы*. 1991. № 7. С. 84–95.
17. Егоров (1993) — *Егоров Б. Ф. Вячеслав Иванов и русские славянофилы // Русский текст*. СПб.; Лоуренс (Канзас, США), 1993. № 1. С. 43–57.
18. Егоров (1994) — *Егоров Б. Ф. А. М. Иванцов-Платонов — ученый, публицист, литературный критик // Поиск смысла: сб. статей участников междунар. науч. конф. «Русская культура и мир» (Нижегород, сент. 1993 г.) / Отв. ред. К. З. Акопян*. Н. Новгород: Нижегород. пед. ин-т иностр. языков, 1994. С. 33–42.
19. Егоров (1996) — *Егоров Б. Ф. Некоторые особенности русских славянофилов на фоне японского традиционализма // Из истории русской культуры / Сост. Б. Ф. Егоров и А. Д. Кошелев*. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. Т. V: XIX век. С. 476–479.
20. Егоров (1999) — *Егоров Б. Ф. Жизнь и творчество Ю. М. Лотмана*. М.: Новое лит. обозрение, 1999. 384 с. (Новое лит. обозрение. Науч. прил.; вып. XIX).
21. Егоров (2000) — *Егоров Б. Ф. Аполлон Григорьев*. М.: Мол. гвардия, 2000. 220 с. (Жизнь замечательных людей; вып. 770).
22. Егоров (2001) — *Егоров Б. Ф. Структурализм. Русская поэзия. Воспоминания*. Томск: Водолей, 2001. 512 с.
23. Егоров (2002а) — *Егоров Б. Ф. А. С. Хомяков и украинский вопрос // А. С. Хомяков: Проблемы биографии и творчества / Отв. ред. В. А. Кошелев*. Смоленск: СГПУ, 2002. С. 26–30. (Хмелитский сб.; вып. 5).

24. Егоров (2002б) — *Егоров Б. Ф.* Славянофилы и западники как типы русской интеллигенции // *Весь: альманах гуманист. кафедр Балашовского филиала Саратов. гос. ун-та.* Балашов, 2002. № 18. С. 61–65.
25. Егоров (2003а) — *Егоров Б. Ф.* Н. П. Гиляров-Платонов как эстетик и литературный критик // *Теоремы культуры: Независимая академия эстетики и свободных искусств: к 10-летию основания: юбил. сб. статей.* М., 2003. С. 286–296. (Академические тетради; вып. 9).
26. Егоров (2003б) — *Егоров Б. Ф.* От Хомякова до Лотмана: история русской литературы и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2003. 368 с. (*Studia philologica*).
27. Егоров (2004а) — *Егоров Б. Ф.* Боткины. СПб.: Наука, 2004. 320 с.
28. Егоров (2004б) — *Егоров Б. Ф.* Воспоминания. СПб.: Нестор-История, 2004. 472 с.
29. Егоров (2004в) — *Егоров Б. Ф.* Старшие славянофилы как утописты // *А. С. Хомяков: Личность — творчество — наследие / Отв. ред. В. А. Кошелев.* Смоленск, 2004. С. 203–207. (Хмелитский сб.; вып. 7).
30. Егоров (2007) — *Егоров Б. Ф.* Российские утопии: исторический путеводитель. СПб.: Искусство-СПб, 2007. 416 с.
31. Егоров (2008а) — *Егоров Б. Ф.* Каламбуры у Ю. М. Лотмана // *ΣΤΕΦΑΝΟΣ: Сб. науч. тр. / Отв. ред. А. С. Крюков.* Воронеж: ВГПУ, 2008. С. 62–66.
32. Егоров (2008б) — *Егоров Б. Ф.* Островский и славянофилы // *А. Н. Островский: материалы и исследования: сб. науч. тр. / Ред.-сост. И. А. Овчинина.* Шуя, 2008. Вып. 2. С. 16–21.
33. Егоров (2009а) — *Егоров Б. Ф.* Избранное. Эстетические идеи в России XIX века. СПб.: Летний сад, 2009. 664 с.
34. Егоров (2009б) — *Егоров Б. Ф.* Старшие славянофилы о власти и обществе // *Власть, общество и реформы в России в XIX — начале XX века: исследования, историография, источниковедение / Отв. ред. А. Н. Цамутали.* СПб.: Нестор-история, 2009. С. 90–102.
35. Егоров (2011) — *Егоров Б. Ф.* Последний год «Русской беседы» // «Русская беседа»: история славянофильского журнала: исследование, материалы, постатейная роспись / Под ред. Б. Ф. Егорова, А. М. Пентковского, О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2011. С. 236–246. (Славянофильский архив; кн. 1).
36. Егоров (2012) — *Егоров Б. Ф.* Обман в русской культуре. СПб.: Росток, 2012. 192 с.
37. Егоров (2013) — *Егоров Б. Ф.* Воспоминания-2. СПб.: Росток, 2013. 384 с.
38. Егоров (2016) — *Егоров Б. Ф.* Творческая жизнь Бориса Чичибабина. СПб.: Росток, 2016. 192 с.
39. Егоров (2020) — *Егоров Б. Ф.* Дневник за май — начало августа 1964 года / Вступ. ст., подг. текста и комм. А. П. Дмитриева // *Литературный архив советской эпохи / Отв. ред.-сост. Н. А. Прозорова.* СПб.: Росток, 2020. Кн. 2. С. 397–456.
40. Егоров (2021) — *Егоров Б. Ф.* А. С. Хомяков — поэт и религиозный публицист // *Хомяков А. С. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. / ИРЛИ РАН; ГИМ; изд. подг. А. П. Дмитриев и Б. Ф. Егоров.* СПб.: Росток, 2021. Т. 1. С. 5–70.
41. Лотман и др. (2018) — *Ю. М. Лотман, З. Г. Минц — Б. Ф. Егоров.* Переписка, 1954–1993 / Изд. подгот. Б. Ф. Егоров и А. П. Дмитриев, при участии Т. Д. Кузовкиной, Д. Э. Кузовкина и Н. В. Поселягина. СПб.: Полиграф, 2018. 720 с.
42. Одоевский, Хомяков (1970) — Переписка кн. В. Ф. Одоевского с А. С. Хомяковым / Публ. Б. Ф. Егорова и М. И. Медового // *Ученые записки Тартуского гос. университета.* Тарту, 1970. Вып. 251. С. 335–349.
43. Хомяков А. (1988) — *Хомяков А. С.* О старом и новом: статьи и очерки / Сост., вступ. ст., и комм. Б. Ф. Егорова. М.: Современник, 1988. 462 с. (Б-ка «Любителям российской словесности». Из литературного наследия).
44. Хомяков А. (1990) — *Хомяков А. С.* Латыши, их язык и литература / Публ. Б. Ф. Егорова; вступ. ст. и коммент. С. Г. Исакова // *Ученые записки Тартуского гос. университета.* Тарту, 1990. Вып. 883. С. 52–57.
45. Хомяков А. (2004) — *Хомяков А. С.* Избранное: [в 2 т.] / Сост., вступ. ст. и коммент. Б. Ф. Егорова. Тула: Пересвет, 2004. [Т. 1]: Проза. Поэзия. 335 с.
46. Хомяков С. (1990) — *Хомяков С. А.* Замечания на представление трагедии «Ермак» в Санктпетербурге на Малом театре: 1-е — 27 августа, 2-е — 10 сентября и 3-е — 17-го сентября

Литература

47. Аксаков (2020) — *Аксаков К. С.* Собрание сочинений: в 10 т. / ИРЛИ РАН; изд. подг. Е. И. Анненкова, А. П. Дмитриев, М. Д. Кузьмина. СПб.: Росток, 2020. Т. 2. 648 с.
48. Бердяев (1912) — *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. М.: Путь, 1912. VIII, 252 с.
49. Герцен (1956) — *Герцен А. И.* Былое и думы // *Герцен А. И.* Собрание сочинений: в 30 т. М.: Изд-во АН СССР, 1956. Т. IX. 568 с.
50. Гиляров-Платонов (1900) — *Гиляров-Платонов Н. П.* О судьбе убеждений: по поводу смерти А. С. Хомякова // *Гиляров-Платонов Н. П.* Сборник сочинений: в 2 т. СПб.: изд. К. П. Победоносцева, 1900. Т. II. С. 34–62.
51. Дементьев, Калмановский (1960) — *Дементьев А., Калмановский Е.* Поэзия Ивана Аксакова // *Аксаков И.* Стихотворения и поэмы. Л.: Сов. писатель, 1960. С. 5–30. (Б-ка поэта. Большая сер.).
52. Дмитриев (2016) — *Дмитриев А. П.* Борис Федорович Егоров: к 90-летию со дня рождения: библиографический указатель, список научных докладов и оппонированных диссертаций / ИРЛИ РАН. СПб.: Росток, 2016. 144 с.
53. Жаба (1954) — *Жаба С. П.* Русские мыслители о России и человечестве: антология русской общественной жизни. Париж: YMCA-Press, 1954. 285 с.
54. Золотарев (1927) — *Золотарев В.* Родословные А. С. Пушкина, гр. Л. Н. Толстого, П. Я. Чаадаева, Ю. Ф. Самарина, А. И. Герцена кн. П. А. Кропоткина, кн. С. Н. Трубецкого // *Русский евгенический журнал.* 1927. Т. 5, вып. 3/4. С. 113–132.
55. Кёлер (1988) — *Кёлер Л.* Православие и русская литература // Юбилейный сборник в память тысячелетия Крещения Руси, 988–1988. Джорданвилль (Н. Й.), 1988. С. 434–496.
56. Ляпина (2016) — *Ляпина Л. Е.* Борис Федорович Егоров // *Культура и текст.* Барнаул, 2016. № 2 (25). С. 215–219.
57. Машинский (1964) — *Машинский С. И.* К. С. Аксаков // *Поэты кружка Н. В. Станкевича.* Л.: Сов. писатель, 1964. С. 279–288. (Б-ка поэта. Большая сер.).
58. Менделеева (2015) — *Менделеева Д.* Борис Егоров: Любовь и острова // *Pravmir.ru.* 28 января 2015. URL: <http://www.pravmir.ru/boris-egorov-lyubov-i-ostrova/> (дата обращения: 29.05.2021).
59. Патриарх (2016) — [Без подписи]. Патриарх литературоведения // *Санкт-Петербургские ведомости.* 2016. 1 июня. № 96. С. 3.
60. Пять книг (2013) — [Без подписи]. Пять книг недели // *Независимая газета: Ex libris.* 2013. 7 ноября. № 40. С. 1.
61. Федоров (2016) — *Федоров Д. А.* Отклики читателей на цензурные преследования газеты И. С. Аксакова «Москва» (1867) // *Острова любви БорФеда: сборник в честь 90-летия Б. Ф. Егорова / Ред.-сост. А. П. Дмитриев и П. С. Глушаков.* СПб.: Росток, 2016. С. 909–917.
62. Шатин (2006) — *Шатин Ю.* Борису Федоровичу Егорову — 80 лет // *Критика и семиотика.* Новосибирск, 2006. Вып. 10. С. 5.

Т. Н. Резвых

**«Идейный Дон Кихот».
О месте Н. Н. Стрхова в русской философии**

**Рецензия на: Фатеев В. А.
Н. Н. Стрхов: Личность. Творчество. Эпоха.
Монография. СПб.: Пушкинский Дом, 2021. 652 с.**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_370

Аннотация: Статья является рецензией на первую в отечественной науке биографию одного из основоположников русского почвенничества — Н. Н. Стрхова, написанную одним из видных исследователей русской религиозной мысли В. А. Фатеевым. В рецензируемой книге освещены практически все стороны мысли и жизни Н. Н. Стрхова: наука, философия, публицистика, литературная судьба, взаимоотношения с современниками. Автор затрагивает не только дружеские, но и конфликтные отношения Стрхова с современниками (Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский). В рецензии дана краткая библиография основных работ В. А. Фатеева, описано вкратце состояние современной науки о Стрхове. Основное внимание уделено анализу главных тем книги и авторского подхода. В рецензии дано описание ряда глав книги, отмечены интересные, важные места данной биографии; освещена новизна и главные достоинства биографии Стрхова. Указываются те аспекты книги, которые позволяют по-новому увидеть место Стрхова в русской религиозной философии. Делается вывод о том, что выход этой книги в свет является значительным событием в отечественной истории философии.

Ключевые слова: В. А. Фатеев, Н. Н. Стрхов, Ф. М. Достоевский, русская религиозная философия, почвенничество, литературная критика, дарвинизм, нигилизм, органицизм, контекст.

Об авторе: **Татьяна Николаевна Резвых**

Кандидат философских наук, доцент Свято-Тихоновского православного гуманитарного университета.

E-mail: hamster-70@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4429-5405>

Ссылка на статью: Резвых Т. Н. «Идейный Дон Кихот». О месте Н. Н. Стрхова в русской философии. Рецензия на: Фатеев В. А. Н. Н. Стрхов: Личность. Творчество. Эпоха. Монография. СПб.: Пушкинский Дом, 2021. 652 с. // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 370–376.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Tatiana N. Rezvykh

“Convinced Don Quixote”.
About the Place of N. N. Strakhov in Russian Philosophy.

Review of: Fateev V. A. N. N. Strakhov.
Personality. Creation. Epoch.
Monograph. St. Petersburg: Pushkinskij Dom. 2021. 652 p.

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_370

Abstract: The article is a review of the first biography of one of the founders of Russian soil science, N. N. Strakhov. It was written by one of the prominent researchers of Russian religious thought – V. A. Fateev. The book under review covers almost all aspects of his thought and life: science, philosophy, journalism, literary fate, relationships with contemporaries. The author examines not only the friendly, but also the conflicting relations of Strakhov with his contemporaries (L. N. Tolstoy, F. M. Dostoevsky). The review contains a brief bibliography of the main works of V. A. Fateev, describes the state of modern scholarship about Strakhov. Attention is paid to the analysis of the main themes of the book and the author’s approach. The review provides a description of some chapters of the book, notes interesting, important places in this monograph. The article highlights the novelty, as well as the main advantages of Strakhov’s biography. The author points out those aspects of the book that make it possible to see in a new way the place of Strakhov in Russian religious philosophy. It is concluded that the publication of this book is a significant event in the Russian history of philosophy.

Keywords: V. A. Fateev, N. N. Strakhov, F. M. Dostoevsky, Russian religious philosophy, pochvennichestvo, literary criticism, Darwinism, nihilism, organicism, context.

About the author: **Tatiana Nikolaevna Rezvykh**

Candidate of Philosophy, Saint Tikhon’s Orthodox University for the Humanities.

E-mail: hamster-70@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4429-5405>

Article link: Rezvykh T. N. “Convinced Don Quixote”. About the Place of N. N. Strakhov in Russian Philosophy. Review of: Fateev V. A. N. N. *Strakhov. Personality. Creation. Epoch.* Monograph. St. Petersburg: Pushkinskij Dom. 2021. 652 p. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 370–376.

«Замечательные люди исчезают у нас, не оставляя по себе следов», — сказал А. С. Пушкин об А. С. Грибоедове. Прошло уже без малого двести лет со дня рождения русского публициста и философа Н. Н. Страхова, но лишь теперь мы имеем возможность по-настоящему познакомиться с его биографией. Ее автор, В. А. Фатеев, принадлежит к той плеяде исследователей русской религиозной философии, которая сложилась еще в советское время. Первая его книга «В. В. Розанов. Жизнь. Творчество. Личность», написанная в 1980 г., вышла сначала в самиздате [Фатеев, 1991], позднее биография Розанова была существенно переработана и выдержала еще два издания [Фатеев, 2002; Фатеев, 2013]. Кроме всего, В. А. Фатеев — автор многих десятков статей в «Розановской энциклопедии» [Николюкин, 2008], журнальных публикаций, в том числе и в журналах Санкт-Петербургской духовной академии [Фатеев, 2016; Фатеев, 2019; Фатеев, 2020]. Рецензируемая книга вышла к юбилею — 80-летию автора.

В последние десятилетия исследовательская работа в области русского консерватизма и славянофильства XIX в. вышла на новый уровень. Одно за другим издаются собрания сочинений К. Н. Леонтьева, М. Н. Каткова, Ю. Н. Говорухи-Отрока, И. С. Аксакова, Ю. Ф. Самарина, Н. П. Гилярова-Платонова, публикуются их переписки и другие контекстные материалы. Но к Страхову все еще можно применить слова его друга Розанова о другом русском консерваторе: «Увы, все сочинения Л<еонть>ева похожи на страстное письмо с неверно написанным на конверте адресом» (Розанов, 2001, 387). По поводу самого Страхова Розанов спрашивал в 1913 г.: «Где, кстати, его архив? его недописанные статьи? Отчего нет его „Полного собрания сочинений“? Вот бы дело „Пути“, да и дело бы Академии наук» (Розанов, 2001, 15). Не только собрания сочинений, но и критического издания важного трехтомного труда Страхова — «Борьба с Западом в нашей литературе: исторические и критические очерки» (1882–1896) — по сей день нет.

Пожалуй, самыми крупными публикациями о Страхове являются полное собрание его переписки с Л. Н. Толстым (Толстой, Страхов, 2003), сборник статей о нем [Климова и др., 2010] и библиографический указатель [Антонов, Бондарева, 2011]. Но автор рецензируемой нами монографии считает, что «только теперь приходит время издания собрания сочинений Страхова, вместе с которым должно прийти и широкое признание его очевидных заслуг в самых разных областях отечественной культуры» (Фатеев, 2021, 50). По его мнению, «до какого-либо собрания сочинений Страхова, не говоря уже о полном, мы пока не доросли» (Фатеев, 2021, 145).

Как следует из предисловия, эта книга — плод многолетней исследовательской работы. Обратившись к творчеству Страхова в контексте занятий Розановым, В. А. Фатеев, по его словам, проникся личностью Страхова в связи с несправедливым обвинением того в «сплетничестве, предательстве друга, клевете, зависти к гению и прочих смертных грехах» (Фатеев, 2021, 3). Имеется в виду, конечно, реакция общественности на обнародованные в 1913 г. печально известные слова Страхова о Достоевском из письма к Толстому от 28 ноября 1883 г.: «Он был зол, завистлив, развратен, и он всю жизнь провел в таких волнениях, которые делали его жалким и делали бы смешным...» (Толстой, Страхов, 2003, 652). Стремясь разобраться в сути взаимоотношений Достоевского и Страхова, В. А. Фатеев стал серьезно изучать жизнь и творчество последнего, в итоге придя к выводу, что «Страхов представляет собой очень значительное явление в истории отечественной мысли, а исследование его внешне неброских, но очень глубоких трудов в области науки, философии, литературной критики и публицистики требует гораздо более сосредоточенных и продолжительных усилий, чем я рассчитывал. <...> На освоение творческого наследия Страхова у меня ушли годы» (Фатеев, 2021, 4). В. А. Фатеев стремится писать о Страхове столь же «страстно», как и о Розанове, доказывая своей книгой, что страховское творчество, подобно розановскому, «не остывает во времени и не превращается в упражнение для академических штудий» [Кублановский, 1993, 110].

Книга разделена на две части, первая из которых посвящена собственно жизни и творчеству Страхова и состоит из восьми глав. В первой главе «Против течения

плоть всегда трудно» автор описывает печальную, даже трагическую «литературную судьбу» Страхова-публициста, в чем-то похожую на судьбу ранних славянофилов. В эстетическом и социальном-политическом плане Страхов — почвенник, близкий Достоевскому, Н. Я. Данилевскому, Ап. Григорьеву, Е. Н. Эдельсону, но, как и они, бесконечно далекий от казенного, официального консерватизма (не зря же он был многолетним другом и корреспондентом Л. Н. Толстого). Будучи по образованию зоологом, т. е. представителем естественных наук (не стоит забывать, что первое упоминание о книге Ч. Дарвина в России было сделано именно Страховым), он, тем не менее, — убежденный противник нигилизма, материализма и атеизма. Но если как литературный критик Страхов имел единомышленников, то у Страхова-философа таких не было (по крайней мере, до появления первых работ Розанова).

Страхов развил концепцию бытия как иерархического организма, движимого духовной силой от простых форм (природа) к сложным (человек, культура). Ближайшие аналоги такой концепции, на наш взгляд, следует искать в античной телеологии (Аристотель) и немецкой натурфилософии. Эти идеи Страхов развивал во времена, когда философии в России фактически не существовало. С одной стороны, в 1850 г. стараниями министра П. А. Ширинского-Шихматова в университетах были закрыты все кафедры философии (ее преподавание возродилось только в конце 1860-х гг.). С другой стороны, в полной солидарности с правительством, набравшая невиданные обороты революционно-демократическая публицистика «Современника», «Отечественных записок» и «Русского слова» шельмовала чистую философию как бесполезную для жизни вещь. Журналы, в которых сотрудничал Страхов («Время», «Эпоха», «Заря») оказались, с одной стороны, под огнем «травли, организованной оппозиционными органами печати» (Фатеев, 2021, 43), а с другой стороны, власть также воспринимала страховское почвенничество как непонятное, чуждое себе явление. Так, «Время» было закрыто из-за страховской статьи «Роковой вопрос» (1863), а «Заря» погибла, не выдержав конкуренции. Попутно драматическая история Страхова-публициста, описанная автором, рисует специфическую атмосферу, в которой происходило становление русской религиозной философии, в частности идей В. С. Соловьева. Кстати, великий русский философ считал Страхова «реакционной» фигурой, хотя и был его многолетним корреспондентом и приятелем.

Во второй главе впервые в литературе целостно воссозданы «личность, характер и быт» Страхова. В описании автор использует воспоминания Д. И. Стахеева, Б. В. Никольского, С. И. Уманца, М. О. Меньшикова и др., переписки Страхова с о. Иоанном Сквирским и Толстым. Из разрозненных свидетельств современников В. А. Фатеев собирает целое — живой образ Страхова, холостяка и полумонаха, читателя, собирателя книг, радушного хозяина. Описывая быт философа, В. А. Фатеев воспроизводит в книге почти комический рассказ о «средах» у Страхова, написанный его соседом Стахеевым: «По средам собирались у него обычно гости, давнишние приятели, преимущественно старички. Книги на диване сдвигались насколько возможно в одну сторону, чтобы дать место гостям, что, впрочем, при непомерной длине дивана не представляло трудности» (Фатеев, 2021, 68). Соловьев благодарил Страхова, у которого в Петербурге он однажды ночевал, но жаловался на обилие книг: «Спасибо Вам большое за квартиру — жил в ней прекрасно; только большое искушение от многокнижия — в нем же нет спасения» (Соловьев, 1908, 7); [Фатеев, 2011, 116].

Не обошел стороной автор и важного вопроса о страховской невысказанности, неопределенности, стремлении скрыться за чужим мнением, вызывавшем у современников обвинения в «двуличии», «робости», «низкопоклонстве». Ответ исследователя, что «на всем, что пишет Страхов, лежит отпечаток глубокой личной продуманности, но ему удобнее было проводить свои идеи через чужие мнения, либо оспаривая их, либо подчеркивая в них что-то новое и значительное» (Фатеев, 2021, 74), выглядит весьма убедительным.

Рассматривая характер писаний Страхова, В. А. Фатеев обращает внимание на particularly важные слова Розанова об «умственном изяществе» (Фатеев, 2021, 75) Страхова,

которое, действительно, является одной из самых привлекательных черт его трудов; цитирует слова Ф. Шперка об «отрывочности» и «несистемности» мысли Страхова, обращая внимание, что «у Страхова как будто нет определенных воззрений, он все время колеблется» (Фатеев, 2021, 84). Не желая того, автор бессознательно сближает Страхова с Розановым, по крайней мере, именно эта аналогия возникает у читателя. Итак, во второй главе первой части книги представлена, помимо всего прочего, интереснейшая попытка описать и объяснить «неясный и нерешенный» характер страховского творчества.

В третьей главе «Наука в биографии и трудах Страхова» В. А. Фатеев обосновывает точку зрения, что страховская критика «механического учения атомистов о веществе» (Фатеев, 2021, 102), которому он противопоставлял интуицию вещества «гибкого, изменчивого, живого» (Фатеев, 2021, 99), т. е. деятельного, обладающего силой, наподобие лейбницевской монады, содержала в себе не что иное, как предчувствие «теории электронов» (Фатеев, 2021, 99), т. е. неоднородности атома. Большое место в главе уделено описанию и анализу страховской критики дарвинизма и его полемики с К. А. Тимирязевым. Страхов, как известно, считал одной из самых уязвимых сторон дарвинизма представление о случайном характере эволюции, выступал как креационист. Автор уверен, что, поскольку «спор далеко не окончен», то «книга Данилевского „Дарвинизм“, как и разъяснение ее в статьях Страхова, еще сыграют, вне всякого сомнения, свою роль в этом отложенном или затянувшимся споре» (Фатеев, 2021, 124).

Четвертая глава первой части посвящена своеобразию литературно-критического наследия Страхова, пришедшего в журналистику во времена формирования «направленства» и начала ожесточенной борьбы между «основными литературно-философскими течениями» — «славянофильством и западничеством, а также почвенничеством, либерализмом и левым радикализмом» (Фатеев, 2021, 131). В. А. Фатеев показывает, что настоящими основоположниками русской литературной критики являются Ап. Григорьев и его ученик и последователь Страхов, а вовсе не В. Г. Белинский, как и сейчас еще полагают многие. Наперекор Белинскому и его многочисленным последователям Страхов считал, что «критик не есть учитель писателей, который дает им правила, как писать, и обличает всякое уклонение от этих правил. Критик должен быть *толкователем* художников...» (Фатеев, 2021, 135). Страхов, по мнению автора, бережно относился не только к писателям, но и к читателям: «характерная особенность критических статей Страхова состоит в том, что он не навязывает своего мнения читателю, но создает такое положение, чтобы читатель собственным умом доходил до тех выводов, которые подразумевает автор» (Фатеев, 2021, 145–146). В представленном В. А. Фатеевым образе Страхова — внимательного аналитика, любителя «тонкостей» и деталей — появляется нечто от Аристотеля. В этом новом ракурсе Страхов как философ может занять совершенно новое место в русской философии.

Пятая глава первой части «Органическая философия понимания, или „Всепонимающий философ“» посвящена философской концепции Страхова. Две главные книги Страхова — «Мир как целое» и «Борьба с Западом в нашей литературе» — были сборниками статей, что в эпоху систем (Гегель) считалось недостатком. В. А. Фатеев стремится показать, что несистемность была сознательным выбором Страхова. Автор приводит цитату из предисловия к «Философским очеркам», из которой явствует, что Страхов — противник систем, поскольку части в них зачастую сшиты искусственно, «полнота их достигается всего чаще механическим подбором частей, а не живой связью между ними» (Фатеев, 2021, 156). Эти слова близки словам С. Н. Дурылина в письме П. П. Перцову: «„Система философии“ мне, признаться, всегда казалась огромной могилой, куда пытаются закопать клейкие листочки и сердечные слезы живого бытия» (Дурылин, 2014, 15). Таким образом, в незавершенности страховской философской концепции видно предвосхищение фрагментарности «Опавших листьев», «Мимолетного» Розанова и «В своем углу» Дурылина.

Большой интерес вызывает вторая часть монографии — контекстные материалы, охватывающие круг наиболее значимых друзей, собеседников, единомышленников

Страхова. Больше всего места уделено, конечно, взаимоотношениям Страхова с Толстым и Достоевским. История отношений Страхова с Достоевским рассматривается автором подробно и в динамике. Говоря о совместной работе Страхова и Достоевского в журнале «Время», автор затрагивает ряд тем: формирование почвенничества как антиингилистического явления и, в частности, идей Пушкинской речи; полемику журнала «Время» с «Русским вестником» Каткова и «Днем» И. С. Аксакова. Распутывание всех этих нитей необходимо автору для обоснования нетривиального предположения: почвенничество Достоевского сформировалось под идейным влиянием Страхова, который гораздо раньше пришел к мысли о самобытности русской культуры. Дальше автору пришлось погрузиться в самое неблагоприятное и трудное занятие: описать и объяснить нарастающее расхождение между Страховым и Достоевским.

В этой главе авторское исследование также добавляет новые ориентиры для понимания подлинного места Страхова в русской философии XIX–XX вв. Так, помимо всего прочего, В. А. Фатеев приводит слова Страхова о главной теме «Преступления и наказания»: «борьба между тою искрою Божию, которая может гореть в каждом человеке, и всякого рода внутренними недугами, одолевающими людей» (Фатеев, 2021, 342). Кажется, Страхов первым понял мысль Достоевского, что человеческая душа, находящаяся между Богом и дьяволом, двойственна, т. е. свободна. И эта свобода, которая уходит в неведомые глубины, составляет истинное существо человека. Таким образом, Страхов уже в 1860-е гг. предвосхитил трактовку Достоевского как философа свободы, развитую в 1920–1930 гг. Н. А. Бердяевым, С. Л. Франком, Вяч. И. Ивановым, А. З. Штейнбергом, Н. С. Арсеньевым.

Приступая к описанию взаимоотношения своего героя с Толстым, В. А. Фатеев начинает с того, что отсутствие конфликтов в этой прочной дружбе компенсировалось «внутренней драмой» Страхова. Надо глубоко понимать и Толстого, и Страхова, чтобы оценить, как трудно было Страхову продолжать дружить с Толстым, который изменил «художественному творчеству» и стал «учителем „морального христианства“ с 1880 г. до конца жизни Страхова» (Фатеев, 2021, 419–420). «Из старых друзей лишь немногие, не разделяя новых взглядов Толстого по существу, поддерживали его в религиозных исканиях. Самым близким из них к писателю был именно Страхов», подчеркивает автор (Фатеев, 2021, 420). Общение с Толстым не прошло бесследно для религиозных взглядов его друга.

Разумеется, в книге освещены отношения Страхова с Соловьевым, К. Н. Леонтьевым, Н. Я. Данилевским, Розановым и другими. Но не будем забегать вперед и дадим читателю самому познакомиться с этими интереснейшими главами, расширяющими наше знание русской культуры второй половины XX в.

В заключение стоит сказать, что описанные Розановым «умственное изящество», «внимательность», «серьезность», «сложность и тонкость» Страхова передались автору от его героя. Нет сомнений, что данная монография станет для будущих исследователей Страхова одним из важнейших источников, как это произошло с фатеевской биографией Розанова. Своей полнотой и всеохватностью книга напоминает энциклопедию. В монографии использовано большое количество разнообразных архивных, газетных, журнальных материалов, исследований, в том числе мало кому известных. Все это вместе взятое позволило В. А. Фатееву достичь основного результата — нового уровня осмысления роли и места Страхова в русской философии.

Источники и литература

Источники

1. Дурьлин (2014) — *Резниченко А. И., Резвых Т. Н.* Предисловие // *Дурьлин С. Н.* Рассказы, повести, хроники Сергея Раевского. СПб., 2014. Кн. 1. 863 с.
2. Розанов (2001) — *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. Собр. соч. / Под общ. ред. Н. Н. Николюкина. М., 2001. 477 с.
3. Соловьев (1908) — *Письма Владимира Сергеевича Соловьева* / Под ред. Э. Л. Радлова. СПб., 1908. Т. 1. 283 с.
4. Толстой, Страхов (2003) — Л. Н. Толстой — Н. Н. Страхов: Полное собрание переписки: в 2 т. / Сост. Громова Л. Д., Никифорова Т. Г.; ред. Донсков А. А. [М.; Оттава], 2003. Т. 1. 488 с.; Т. 2. С. 489–1080.
5. Фатеев (2021) — *Фатеев В. А.* Н. Н. Страхов: Личность. Творчество. Эпоха. Монография. СПб.: Пушкинский Дом, 2021. 652 с.

Литература

6. Антонов, Бондарева (2011) — Николай Николаевич Страхов: философ, литературный критик, переводчик: библиографический указатель / Сост. Е. А. Антонов, Г. Н. Бондарева. Белгород, 2011. 140 с.
7. Климова и др. (2010) — Н. Н. Страхов в диалогах с современниками. Философия как культура понимания / С. М. Климова, Е. А. Антонов, Н. П. Ильин и др. СПб., 2010. 208 с.
8. Кублановский (1993) — *Кублановский Ю.* Обретение Розанова. В. А. Фатеев. «В. В. Розанов. Жизнь. Творчество. Личность». Ленинград. 1991. 368 стр. Издание осуществлено за счет автора. Сергей Носов. «В. В. Розанов. Эстетика свободы». Санкт-Петербург. Издательство «Logos». Дюссельдорф. «Голубой всадник». 1993. 208 стр. // Вестник русского студенческого христианского движения. 1993. № 167. С. 109–114.
9. Николюкин (2008) — *Розановская энциклопедия* / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. М., 2008. 1216 с.
10. Фатеев (1991) — *Фатеев В. А.* В. В. Розанов. Жизнь. Творчество. Личность. Л., 1991. 368 с.
11. Фатеев (2002) — *Фатеев В. А.* Жизнеописание Василия Розанова. СПб.; Кострома, 2002. 636 с.
12. Фатеев (2010) — *Фатеев В. А.* «...В Страхове я вижу миниатюру современной России»: полемические заметки об отношениях Н. Н. Страхова и Вл. С. Соловьева // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11. Вып. 1. С. 111–127.
13. Фатеев (2013) — *Фатеев В. А.* Жизнеописание Василия Розанова. СПб., 2013. 1056 с.
14. Фатеев (2016) — *Фатеев В. А.* «Пустынножитель» (Непройденный путь философа Николая Страхова) // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 145–175.
15. Фатеев (2019) — *Фатеев В. А.* М. Н. Катков и Н. Н. Страхов. История отношений двух непохожих мыслителей // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 177–203.
16. Фатеев (2020) — *Фатеев В. А.* Утраченная книга о богословии и философии Ю. Ф. Самарина протоиерея Феодора Андреева // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 204–230.

Ю. С. Дмитриев

Специфика процесса секуляризации церковных земель на примере некоторых вотчин Троице-Сергиева монастыря в Переславском уезде

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_377

Аннотация: В статье поднимается тема истории и особенностей секуляризации земельного фонда Троице-Сергиевой лавры — крупнейшего церковного феодала России. На примере исследования вотчин в двух Переславских волостях, Рождественской и Серебожской, показана картина формирования монастырского домена и поэтапного его отчуждения государством. Процесс экспроприации церковного имущества происходил постепенно, начиная с Петра I и завершая манифестом Екатерины II и созданием Коллегии экономии в 1764 г. На протяжении веков Троицкий монастырь имел привилегированный статус, и изъятие его имущества было особенно непростым. В Рождественской и Серебожской волостях монастырь держал крупные вотчины с центрами в селах Махра и Константиновское, с населением более 2800 человек (в обоих приходах) и 22 тыс. четвертей земли. Основным занятием крепостного крестьянства была обработка земли, заготовка леса, скотоводство и др. С учреждением в 1742 г. Переславско-Дмитровской епархии лаврские храмы перешли в ее юрисдикцию и штатные назначения производились переславскими архиереями по согласованию с Собором Лавры. В 1764 г. решением императорской власти указанные вотчины Лавры были отобраны в государственную казну, крестьяне приобрели статус экономических (казенных) работников.

Ключевые слова: Троице-Сергиева лавра, вотчины, Соборы, секуляризация, манифест, феодализм, царская власть, Коллегия экономии, Петр I, Елизавета Петровна, Екатерина II, Переславский уезд, Серебожская волость, Рождественская волость, село Махра, Константиновское, крестьянство.

Об авторе: **Юрий Сергеевич Дмитриев**

Аспирант Московской духовной академии, магистр богословия.

E-mail: ross.georg@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3853-4847>

Ссылка на статью: Дмитриев Ю. С. Специфика процесса секуляризации церковных земель на примере некоторых вотчин Троице-Сергиева монастыря в Переславском уезде // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 377–385.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Yuri S. Dmitriev

Specifics of the Process of Secularization of Church Lands Based on the Example of Some Holdings of the Holy Trinity-St. Sergius Monastery in the Pereslavl District

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_377

Abstract: The article raises the topic of the history and features of the secularization of the land fund of the Holy Trinity-St. Sergius Laura — the largest church feudal lord in Russia. Based on the example of the study of estates in two Pereslavl volosts, Rozhdestvenskaya and Serebozhskaya, a picture of the formation of a monastic domain and its gradual confiscation by the state is shown. The process of expropriation of church property took place gradually, starting with Peter I and ending with the manifesto of Catherine II and the creation of the College of Economics in 1764. For centuries, the Trinity Monastery enjoyed a privileged status, and the seizure of its property was especially difficult. In the Rozhdestvenskaya and Serebozhskaya volosts, the monastery held large estates with centers in the villages of Makhra and Konstantinovskoye, with a population of more than 2800 people (in both parishes) and 22 thousand quarters of the land. The main occupation of the serf peasantry was the cultivation of the land, logging, cattle breeding, etc. With the establishment in 1742 of the Pereslavl-Dmitrov Diocese, the Laura churches were transferred to its jurisdiction and staff appointments were made by the Pereslavl bishops in agreement with the Council of the Laura. In 1764, by the decision of the imperial power, these estates of the Lavra were taken away to the state treasury, the peasants acquired the status of economic (state) workers.

Keywords: Holy Trinity-St. Sergius Monastery (Lavra), estates, Council, secularization, manifesto, feudalism, royal power, Commission of Economy, Peter I, Empress Elizabeth, Empress Catherine II, Pereslavl District, Rozhdestvensky and Serebozhsky volosts, villages of Makhra and Konstantinovskoye, peasantry.

About the author: **Yuri Sergeevich Dmitriev**

Master of Theology, Moscow Theological Academy, Department of Church History.

E-mail: ross.georg@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3853-4847>

Article link: Dmitriev Yu. S. Specifics of the Process of Secularization of Church Lands Based on the Example of Some Holdings of the Holy Trinity-St. Sergius Monastery in the Pereslavl District. *Khristsianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 377–385.

Со времен великого князя Ивана III государственная власть была обеспокоена ростом церковного землевладения и искала пути его ограничения. Стремление государства изъять недвижимое имущество Церкви приобрело необратимый характер при императоре Петре I и его преемниках. Среди крупнейших церковных феодалов был Троице-Сергиев монастырь, обладавший особой значимостью и привилегированным статусом. Секуляризация его имущества представляло собой предприятие особо сложного характера в силу исключительного положения обители, ее духовного авторитета в народе. Земельный фонд Лавры складывался поэтапно в течение нескольких столетий (начиная с XV в.) и к 1764 г. насчитывал несколько тысяч десятин¹ в 50 уездах империи, из них в Переславском уезде 21 969 четвертей² земли (НИОР РГБ. Ф. 303.1. № 679. Л. 171). Значительные крупные латифундии монастырь имел в юго-западной части Переславского уезда: в Рождественской и Серебожской волостях, пример проведения секуляризации в которых и приводится в предлагаемой статье.

Первые земельные приобретения Сергиева монастыря относятся к периоду игуменства прп. Никона Радонежского (†17.11.1426), при котором обитель начала усердно приобретать вотчины и получать крупные земельные вклады [Голубинский, 1902, 123]. Первые вотчины Троицкого монастыря располагались в Радонежском, Дмитровском, Московском, Переславском, Угличском уездах [Алексеев, 1966, 52]. «Здесь всегда корпорация имела и наращивала свои наиболее крупные, многочисленные, нередко тесно расположенные и плотно заселенные земледельческо-промысловые вотчины» [Черкасова, 2004, 83]. К началу 1580-х гг. монастырь располагал более чем 8 крупными земельными комплексами с обширными лесными и рыбными угодьями и развитым соляным промыслом [Алексеев, 1966, 87].

Поощряя феодальные приобретения, государственная власть издавала особые льготно-иммунитетные грамоты, создавшие в итоге привилегированный статус Троицкого монастыря как крупного и автономного феодального центра. Основным источником широких монастырских прав были жалованные и указные грамоты великих и удельных князей и царей.

Особые иммунитетные права Троицкого монастыря, обилие у него крупных земельных вотчин стало предметом беспокойства правительства в конце XV в. Противниками широкого церковного землевладения были великие князья Иван III и Василий III [Алексеев, 1966, 95]. Уже тогда ликвидация монастырского землевладения отвечала первостепенным потребностям военно-служилого класса и феодального государства, утверждал проф. А. А. Зимин [Зимин, 1982, 199]. Попытка партии нестяжателей на Соборах 1503 и 1551 гг. ограничить рост монастырского землевладения оказалась unsuccessful (Стоглавый Собор; 75-я глава «О неприкосновенности церковной собственности и запрете изъятия ее»).

Во второй половине правления Ивана IV монастыри приобрели вотчин, по оценке С. Веселовского, не меньше чем за предшествующие 100 лет. В 1552–1582 гг. из общего количества потерянных в это время княжеско-дворянских владений (621 вотчина) 99% досталось монастырям [Веселовский, 1947, 96–97], и в первую очередь главному из них — Троице-Сергиеву.

Московским Собором 1580 и 1584 гг. удалось в некоторой степени ограничить монастырские земельные притязания: церквам и монастырям запрещалось приобретать земли (и давать закладные), а вотчинникам — отдавать свои владения в счет поминовения, так же объявлялась конфискация княжеских вотчин, переданных монастырям [Черепнин, 1978, 121–122]. Приговор 1584 г. подтвердил решения Собора 1580 г. и дополнил их ликвидацией тарханов. Это постановление стало «поворотным моментом в истории податных привилегий духовенства, как уложение 1580 г. — в истории монастырского землевладения» [Веселовский, 1947, 94].

¹ 1 десятина составляет немногим более 1 гектара.

² 1 четверть (четь) составляла до XIX века 0,5 десятины (с XIX века ее размер определялся как 0,25 десятины).

Однако все вышеозначенные ограничительные меры правительства лишь условно касались прав Троицкого монастыря. Самодержавие неоднократно само нарушало общие правила, жертвуя Троицкому монастырю новые земли (как было при последних Рюриковичах и первых Романовых). В течение всего XVI в. наблюдался активный рост монастырского землевладения в Рождественской волости, а в XVII в. — в Сербожской волости (в 1650 г. Алексей Михайлович пожаловал дворцовое село Константиновское, с деревнями, Троицкому монастырю).

В силу отсутствия системности секулярные тенденции правительства теряли свою константу. Этому способствовала в том числе и превалявавшая с нач. XVI в. иосифлянская идеология [Алексеев, 1966, 140] (частью которой была теория «симфонии властей»). На рубеже XVIII в. и чуть ранее, при Алексее Михайловиче (выигравшем противостояние с патриархом Никоном), происходит перелом во взгляде на церковное имущество, и больше — на роль Церкви в государстве. Обезглавив иерархию, ликвидировав патриаршество, Петр I взялся за внутреннюю организацию Церкви по образцу европейской протестантов. Огромные церковные владения, их автономность ощущались как алогизм в системе абсолютной монархии. Но царь Петр, чьи предшественники ежегодно совершали «троицкие походы», и сам нашедший спасение и поддержку в Сергиевой обители (1682, 1689 гг.), не решился на конфискацию монастырских земель, что было бы обязательной частью общецерковной секуляризации.

И тем не менее еще при патриархе Адриане Петр начал наступление на монашество: специальный указ 1696 г. предписывал обязательный ежегодный архиерейский отчет о доходах и расходах монастырей и кафедр в Приказ Большого дворца [Смолич, 1997, 268]. В 1701 г. были уничтожены льготы, сохраненные монастырям в Уложении 1649 г. В том же году был восстановлен закрытый в 1677 г. Монастырский приказ (преобразован в Камер-контору в 1725 г.). Архиереи и монастыри оказались практически отстраненными от управления своими хозяйствами: «все церковные имущества, вотчины с населением 118 000 крестьянских дворов, оброчные статьи, церковные вклады... все было передано названному приказу» [Шмурло, 1922, 312–313]. С 1726 г. Камер-контора называлась Коллегией экономии Синодального правления, с 1738–1744 гг. подчинялась Сенату, затем снова Синоду [Карташев, 1999, 443].

Процесс отторжения церковных земель замедлился при императрицах Анне Иоанновне и Елизавете Петровне в силу личной религиозности обеих. Как представитель абсолютистской системы, Елизавета Петровна осознавала неотвратимость церковно-имущественной реформы. В 1757 г. она создала особую Конференцию по разработке церковной секуляризации, тогда же был издан именной указ о начале реформы [Карташев, 1999, 444]. Духовенство, по выражению А. В. Карташева, стало оказывать «приватное, закулисное» давление («Ее убеждали, что все нужные государству реальные и денежные доходы с церковных имений можно получить и с их духовных владельцев»), и императрица отказалась от проведения секуляризации [Карташев, 1999, 444]³.

В январе 1762 г. на российский престол взошел Петр III — представитель Гольштейн-Готторпской ветви династии Ольденбургов; годом позже власть оказалась в руках его жены и троюродной сестры, бывшей лютеранки Екатерины II. Эти правители форсированно завершили многовековой процесс церковной секуляризации. Потомок скандинавских и немецких суверенов, известных поборников протестантизма, Петр Федорович словно продолжал семейную традицию по борьбе с правами Церкви. После своего воцарения он издает указы об усилении государственного надзора за церковными вотчинами и реализации елизаветинских проектов [Карташев, 1999, 446].

21 марта 1762 г. Петр III подписывает манифест о полной секуляризации недвижимых архиерейских и монастырских имуществ. Для управления синодальными и монастырскими вотчинами учреждалась Коллегия экономии, с бывших монастырских крестьян предписывалось взимать подушный однорублевый сбор пользу государства

³ При своей жизни закончить дело, начатое отцом, Елизавета не решилась: «Как хотят после моей смерти, а я не подпишу», — заявила она. См.: [Карташев, 1999, 458].

(ПСЗРИ, собр. I, XV, 949–951). Но нововведения монарха-пруссофила были игнорированы мощной дворянско-церковной оппозицией. Более успешными были действия его супруги.

Екатерина II учредила Особую комиссию по подготовке к секуляризации. Состав этой комиссии был подобран таким образом, чтобы исключить всякое противодействие реформам. В течение года эта комиссия (о духовных имениях) подготовила важнейшие законопроекты, которые легли в основу церковной секуляризации. В то же время архимандрит Троицкого монастыря Лаврентий подал Екатерине соборное прошение, в котором выражалась просьба о сохранении прежних льгот для Лавры, в виде исключения («не в образец другим монастырям») (НИОР РГБ. Ф. 303. I. № 866. Л. 1–3).

Итогом работы Комиссии и Коллегии экономии, воссозданной 12.05.1763 г., стало издание 26 февраля 1764 г. императорского указа и приложенного к нему манифеста о секуляризации монастырских земель в пользу государства. В манифесте приводились данные последней ревизии, по которой Российской Церкви принадлежало 910 866 душ (мужского пола). Из них Троице-Сергиева лавра (с приписными монастырями) владела более чем 105 тысячами (по ведомости 1753 г.)⁴ крепостных душ (по табели Св. Синода 1.01.1762 г. — 105 961 человек) [Завьялов, 1900, 348].

В Переславском уезде в крупных вотчинах Рождественской и Серебожской волости, центрами которых были села Махра и Константиновское, соответственно, по данным Исповедных ведомостей 1758 г., в Махринском приходе числилось: 1210 человек обоего пола, крепостных, церковных и дворовых людей (605 мужчин, 604 женщины) (ГАВО. Ф. 556. Оп. 107. Д. 9. Л. 1079). По Константиновским приходам: в Архангельском приходе — 505 душ обоего пола (251 мужчина, в т. ч. 15 церковников, 254 женщины), в Сретенском приходе 1090 человек обоего пола (540 мужчин, 554 женщины) (ГАВО. Ф. 556. Оп. 107. Д. 9. Л. 262–262 об., 268 об.). Всего в обеих волостях проживало более 2 810 прихожан лаврских храмов, вместе с крепостными, церковными и дворовыми людьми (не считая население с. Шеметово, пог. Иоакиманна, с. Никульского). Из них Сергиевой лавре было приписано более 93% населения волостей (исключая дворян, их крепостных людей, а также разночинцев).

По данным Табели Святейшего Синода, представленным обер-прокурором князем А. С. Козловским в 1762 г., денежный доход с Троицких вотчин составлял 56 тысяч 292 рубля в год, хлеба — 37 тысяч 89 четвертей [Завьялов, 1900, 347–348].

Автономность монастыря в хозяйственной, административно-судебной деятельности, как правило, способствовала оптимизации существования крестьянства и ведения им земледелия. До 1625 г. преимущества крестьян Троице-Сергиева монастыря сводились к следующему:

- они освобождались от всяких податей, работ, сборов и повинностей земской службы⁵;
- торговые пошлины не налагались при покупке или продаже чего-либо для монастыря;
- административно-уголовное производство над крепостными принадлежало собору старцев (с 1541 г. — включая смертоубийство, татьбу и разбой: «лихих людей, татей и разбойников обыскивати и управу и казнь им чинити самим»);
- суд крепостных людей с городскими или волостными происходил совместно с представителем монастыря⁶.

⁴ Епископ Амвросий (Орнатский) приводит несколько цифр: 105 961, 106 068, 106 508 душ. См.: [Амвросий Орнатский, 1810, 93; Общая табель, С. LXXXI, Ч. 6, 1815 г. С. 110]. Прот. А. Горский пишет о 104 939 крепостных, в т. ч. 12 489 из приписных монастырей. См.: [Горский, 1879, 196].

⁵ Согласно тарханной грамоте 1551 г. крестьяне были освобождены от уплаты ямских денег и посошной службы, но не во всех последующих грамотах подтверждалась данная льгота. См.: [Горский, 1879, 201].

⁶ Привилегия для троицкого настоятеля в судных делах заключалась в том, что суд над ним (не по церковным делам) принадлежал непосредственно самому царю.

Священнослужители монастырских сел освобождались от всяких пошлин и даней митрополиту (патриарху) [Горский, 1879, 201].

Как отмечала в своем труде М. С. Черкасова, «В жалованных грамотах 1578, 1606... и 1625 гг. провозглашалась полная несудимость троицких старцев, слуг, купчих, крестьян и дворников (т. е. сельского и городского населения) от местных властей без обычного для XV–XVII вв. изъятия из ведома монастырского руководства дел по наиболее тяжким уголовным преступлениям». В отсутствии указанного ограничения видно значительное отличие жалованных грамот Троицкой обители 1570–1625 гг. от многих жалованных грамот, данных другим монастырям [Черкасова, 2004, 239].

В 1625 г. некоторые привилегии Троицкого монастыря были пересмотрены. Новая редакция жалованной грамоты 1625 г. скорректировала льготы монастыря:

- назначено три судных срока вместо одного, «для скорейшего решения дел» (Рождество Христово, Троицын день, 1 сентября — Симеон Летопроедец);
- судопроизводство над архимандритом предоставлялось патриарху (а не царю, как ранее)⁷ [Черкасова, 2004, 239];
- монастырские крестьяне больше не освобождались от сбора ямских денег, стрелецких хлебных запасов и городского острожного дела;
- не подтверждены прежние льготы об освобождении от пошлин при продаже монастырских запасов и от дани патриарху и архиерею для местных попов и причта;
- отменены пошлыны с монастырских исков и присяга для стряпчих и слуг монастырских, «ходивших за делами» (НИОР РГБ. Ф. 303.1. № 527. Л. 503–505) [Горский, 1879, 202].

Во время переписи земельного фонда при Борисе Годунове, 21.12.1599 г., Троицкий монастырь получил новую привилегию — относительно монастырских вотчин было велено: монастырскую и крестьянскую пашню (живущую и пустую), положить в сошное письмо против помещных земель; «добрые» земли по 800 четей в соху, средние — по 1000 четей, а плохие (худые) — по 1200 чети. «Монастырскую пашню живущую и с тем, что пашут детеныши на монастырь, в Московском уезде и в иных городах, обелить и из сошного письма выложить; да и впредь с той монастырской пашни всяких своих государевых подаей с посохи имати государь не велел» (Тверские акты, 1897, 71–72).

Выполняя большой объем работ на вотчинника, монастырские крестьяне, в целом, находились в менее стесненном положении, чем черные или помещичьи крестьяне, в силу указанных финансово-налоговых льгот (периодически отменяемых правительством). В свою очередь, налоговая зависимость от своего феодала для троицкого крестьянства не была привилегированной и легкой. Оброк крепостного населения, выраженный в двух видах, натуральном и денежном, был высоким и собирался регулярно. Троицкие власти привлекали крепостных к различным видам работ и сборов: от сбора копеек «на новый хрен» до строительных работ на каменоломнях (д. Богородская) и возведении монастырских стен и, самое распространенное, — земельное производство. Вопрос о преобладании земледелия или скотоводства в этих вотчинах решается путем анализа реестровых записей XVIII в., где показания землеобработки значительнее данных о скотоводстве:

- с. Константиновское: на конском дворе 18 жеребчиков, на скотском — 19 овец и ярок, 2 барана, 18 ягнят;
- с. Махра: данные о количестве поголовья отсутствуют, но есть указание на наличие самого скотного двора и вывезенных из него овчин, войлоков, епанчей, подомутников (НИОР РГБ. Ф. 303. №. 679. Л. 39–44).

Незначительные показатели скотоводства и более содержательная статистика землеобработки в совокупности дают вывод о приоритете занятости крепостных в аграрном секторе (земледелии), что подтверждает мысль Н. Рожкова о господстве земледелия над скотоводством в Переславском уезде в XVI–XVII вв. [Рожков, 1899, 120].

⁷ «Это положение грамоты носило временный характер и связано было с ролью патриарха Филарета, после смерти которого особых распоряжений о святительском суде над троицким монашеством в гражданских делах не последовало» [Черкасова, 2004, 239].

Из сопоставления учетных данных начала 1760-х гг. можно заключить, что село Константиновское располагало наибольшим количеством крепостных душ (892 души мужского пола) в лаврских вотчинах Переславского уезда (кроме Селивановой Горы — Киржац). После него наибольшая численность населения отмечена в селах Хрептово (876 чел.) и Махра (623 чел.). Однако по количеству четвертей земли и сенных покосов (и собираемого сена), село Хрептово превосходило село Константиновское. Крестьяне села Хрептово обрабатывали 202 десятины пашенного леса, заготавливали 1410 копен сена, отправляли 15 пеших и 15 конных работников в Лавру для сева ярового хлеба, а для «жнитьбы и убранья хлеба» — 21 конных и 22 пеших крепостных, для починки мельницы — 61 человека (НИОР РГБ. Ф. 303. I. № 679. Л. 41–43 об.).

Основными посевными злаками в вотчинах Лавры были яровой овес и озимая рожь, а также ячмень, пшеница, греча; культивация льна была развита в других районах Московского государства (Дмитровский, Пошехонский, Углицкий, Ярославский, Ростовский, уезды). Небольшое количество хмеля и конопли, которые не принадлежали к элементам полевой культуры, выращивали в особых конопляниках и хмельниках при усадьбе.

Находящаяся между двумя большими лесистыми холмами, Подлипским и Махровским (Орлов, 1832, 26), долина реки Дубны была богата лугами, тянувшимися до села Константиновского, что обуславливало специфику оброчных работ, полноценно отраженную в хозяйственной документации Лавры. В 1761 г. на площади в 481 четверть («без четверти в поле, а в дву потомуж») расчеты сенных покосов составили 1340 копен, из них для вотчинника заготавливали больше половины — 815 копен. Село Махра с деревнями обрабатывало для монастыря 43 десятины земли («да при сельце Копнине 100 десятин») (НИОР РГБ. Ф. 303. I. № 679. Л. 39).

Помимо обработки земли и содержания лаврских рабочих, дополнительным крепостным обременением для монастырского села был ежегодный денежный и натуральный оклад — оброк (78 рублей 76 копеек, яиц 6306 штук). Монастырские ведомости упоминают о большом объеме лесных заготовок, также положенных окладу: «— бревен, столбов и подвзезей 728, — лавок, досок и брусьев 320, — моху 16 возов, — лучины 3840 полен, — плот сошных и борон и клещен хомутовых 384, — дров 76 сажен трех аршин» (НИОР РГБ. Ф. 303. № 679. Л. 39 об.).

После изъятия монастырских земель крепостное крестьянство указанных вотчин также перешло в ведение государства. Но еще двадцатью годами ранее лаврские храмы Махры и Константиновского были включены в юрисдикцию выделенной из Московской епископии в 1742 г. Переславо-Дмитровской епархии. С 1744 по 1752 гг. ее возглавлял еп. Арсений (Могилянский; † 1770), являвшийся одновременно и архимандритом Троицкой лавры (и ректором семинарии) [Покровский, 1897, 371, 373]. В этот период руководство лаврскими вотчинами было сосредоточено в одних его руках. С 1752 г. назначение штатных клириков вотчинных храмов принадлежало Переславо-Дмитровскому епископу (в 1753 г. — еп. Серапион (Лятошевич), затем еп. Амвросий (Зертис-Каменский)), но с согласованием с Учрежденным собором Лавры. Челобитные от прихожан и клириков вотчинных приходов подавались в двух экземплярах: архиерею Переслава-Залесского и троицкому архимандриту (с собором). Так было, к примеру, в деле замещения вакансии настоятеля Сретенской церкви и в деле назначения штатного дьячка прихода Архангела Михаила того же с. Константиновского (ГАЯО. Ф. 1200. Оп. 2. Д. 174. Л. 1, 2; НИОР РГБ. Ф. 303. № 721. Л. 97–97 об.).

К концу XVII в. Троице-Сергиев монастырь владел в указанных волостях двумя селами (три храма, из них один деревянный), 16 деревнями (5 — в Рождественском: Афанасово, Козина, Богородская Дмитровская, Ченцово; 11 — в Серебожье: Бобошино, Базыкино, Грачнево, Гусарня, Кисляково, Тарбинская, Посевьево, Козлово, Прикашиково, Чернецкая, Поповская), ок. 28 пустошами (14 — возле Махры, 14 — возле с. Константиновского).

В результате секуляризации крупнейший церковный феодал лишился большей части своих вековых вотчинных владений вместе с более чем 106 тысячами

крепостных крестьян, включая земли и население Серебожского и Рождественского станов Переславского уезда: 2 800 человек (1210 человек обоего пола в приходе с. Махра; в Архангельском приходе — 505 душ обоего пола, в Сретенском приходе 1090 человек обоего пола, всего в Серебожье более 1600 человек обоего пола (ГАВО. Ф. 556. Оп. 107. Д. 9. Л. 1079–1079 об.) (всего в уезде лаврских: 21 969 четвертей земли и 11 580 крепостных душ) (ГАВО. Ф. 556. Оп. 107. Д. 9. Л. 262–262 об., 268, 1079).

Храмы сел Махра и Константиновское немногим ранее перешли в полную юрисдикцию Переславской епархии, крестьяне — в ведомство Коллегии экономии, отчего в актах XVIII–XIX вв. они именуются экономическими, или казенными, крестьянами («крестьяне Казенного ведомства», «крестьяне Экономического ведомства», также «казенные» и экономические крестьяне»).

С 1 января 1764 г. экономические крестьяне, вместо прежних оброков и барщинной работы, должны были платить 80 копеек оброчной подати (с души) и 70 копеек подушной подати, всего по 1,5 рубля в год. Через Коллегию экономии подушный оклад поступал в государственную казну [Смолич, 1997, 388]. Бывшие крепостные приобрели относительную личную свободу, но были прикреплены к земле и несли определенные государственные повинности. Экономические, бывшие монастырские, крестьяне составили поначалу отдельную группу государственных крестьян (более 1,5 млн душ обоего пола), но к концу XVIII в., в связи с упразднением Коллегии экономии, «во всем сравнялись с государственными, поступив в ведение казенных палат» (Кавелин, 1912, 10). Объем оброка для казенных крестьян неуклонно возрастал: с 1768 г. крестьяне платили 2 рубля, с 1783 г. — уже 3 рубля. Кроме денежных податей государственные крестьяне несли натуральные повинности: подводную, дорожную, обязанность водить барки по рекам (Кавелин, 1912, 12).

Получив личную свободу от феодала — Троице-Сергиева монастыря, бывшие крепостные крестьяне подпали под финансовый гнет государства. Вынужденные платить высокие подушные налоги и нести хозяйственные повинности (работы), они больше не имели столь сильного защитника (сколь и хозяина) в лице Лавры.

«Секуляризация явилась логическим следствием введения при Петре Великом государственной церковности, окончательно сложившейся в эпоху Екатерины. Ввиду усиления абсолютистской императорской власти при Екатерине всякая борьба Церкви против государственной церковности стала безнадежной» [Смолич, 1997, 380]. По замечанию профессора П. В. Знаменского, секуляризация и введение штатов оказало на монашество «сильное потрясение и на первых порах еще более расстроило его жизнь; никогда еще не было столько бегства монахов из обедневших монастырей и их бродяжничества, как несколько лет спустя после 1764 г.» [Знаменский, 1992, 444–445].

Изъятие земель Троицкого монастыря в Переславском уезде, в Рождественской и Серебожской волости, представляет яркую картину сложного и многолетнего процесса перехода церковного имущества в распоряжение государства, а подмонастырских приходов — в юрисдикцию Переславско-Дмитровской епархии. Статистические данные, как ранее опубликованные, так и введенные в научный оборот впервые, позволяют расширить исследования по церковно-государственным отношениям и в целом по истории Русской Церкви в XVIII в. и внести их результаты в курс преподавания исторических дисциплин в духовных и светских вузах.

Источники и литература

Источники

1. ГАЯО — Государственный архив Ярославской области. Ф. 1200. Оп. 2. Д. 174.
2. ГАВО — Государственный архив Владимирской области. Ф. 556. Оп. 107. Д. 9. Исповедные ведомости Переславского уезда.

3. НИОР РГБ — Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 303. I. № 527; Ф. 303. I. № 866. Всеподданнейший доклад арх. Лаврентия Екатерине II; Ф. 303. I. Грамоты, указы, купчие и пр. документа. №.679. Ведомость /за 1761 г./ имеющихя в разных уездах лаврских вотчинах и положенных с оных дохода.

4. ПСЗРИ — Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Том XV. 1758 — 28 июня 1762 гг. СПб., 1830. № 11498; Т. XVI. № 12.060.

5. Тверские акты — Тверские акты, изданные Тверскою ученою архивною комиссиею под редакциею Сергея Шумакова. Вып. II: Акты 1649–1761 гг. Тверь, 1897.

Литература

6. Алексеев (1966) — *Алексеев Ю. Г.* Аграрная и социальная история Северо-Восточной Руси XV–XVI вв. Переяславский уезд / АН СССР. Ленингр. отделение Ин-та истории. М.; Л.: Наука [Ленингр. отделение], 1966.

7. Амвросий Орнатский (1810) — *Амвросий (Орнатский), архим.* История российской иерархии // Собранный Новгородской семинарии ректором и Богословия учителем, Антониева монастыря архимандритом Амвросием. М., 1810. Ч. 2.

8. Веселовский (1947) — *Веселовский С. Б.* Феодальное землевладение в северо-восточной Руси. Т. 1. Ч. 1: Частное землевладение. М.; Л.: Ин-т истории АН СССР, 1947.

9. Горский (1879) — *Горский А. В.* Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы лавры, составленное по рукописным и печатным источникам профессором Московской духовной академии А. В. Горским в 1841 году, с приложениями архимандрита Леонида. 1879. Ч. 1.

10. Голубинский (1902) — *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая лавра. Жизнеописание Преподобного Сергия и путеводитель по Лавре. Сергиев Посад, 1902. Ч. II.

11. Завьялов (1900) — *Завьялов А. А.* Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II: Исслед. Алексея Завьялова. СПб., 1900. Табель, сочиненная из имеющихся в Св. Синоде ведомостей.

12. Зимин (1982) — *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий (Очерки социально-политической истории). М., 1982.

13. Знаменский (1992) — *Знаменский П. В.* История Русской Церкви. // Материалы по истории церкви. Кн. 10: История Русской церкви: (учебное руководство). М., 1992.

14. Карташев (1999) — *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Собрание сочинений: в 2 т. Т. 2.

15. Кавелин (1912) — *Кавелин С. П.* Исторический очерк поземельного устройства государственных крестьян. М., 1912.

16. Орлов (1832) — *Орлов А. А.* Моя жизнь, или Исповедь: Московские происшествия Александра Орлова. М., 1832. Ч. 1.

17. Покровский (1897) — *Покровский И. М.* Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Казань, 1897. Вып. 2.

18. Смолич (1997) — *Смолич И. К.* Русское монашество, 988–1917: [Возникновение, развитие и сущность]; Жизнь и учение старцев: [Путь к совершенной жизни]. (Прил. к «Истории Русской Церкви»). М., 1997.

19. Рожков (1899) — *Рожков Н.* Сельское хозяйство Московской Руси в XVI веке // Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. Вып. 26: Сельское хозяйство Московской Руси в XVI веке. М., 1899.

20. Черепнин (1978) — *Черепнин Л. В.* Земские соборы Русского государства в XVI–XVII вв. М., 1978.

21. Черкасова (2004) — *Черкасова М. С.* Крупная феодальная вотчина в России конца XVI–XVII веков (по архиву Троице-Сергиевой лавры). М., 2004.

22. Черкасова (1996) — *Черкасова М. С.* Землевладение Троице-Сергиева монастыря в XVI–XVII вв. М., 1996.

23. Шмурло (1922) — *Шмурло Е. Ф.* История России 862–1917. Мюнхен, 1922.

С. А. Маньков

Придворная карьера протоиерея Гавриила Одоевского (1786–1867)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_386

Аннотация: В статье исследуется биография и долгое священническое служение протоиерея Гавриила Михайловича Одоевского (1786–1867). Прослеживается жизненный путь Г. М. Одоевского от военного священника, проявившего себя в годы Отечественной войны 1812 г. и Заграничного похода русской армии до настоятеля Царскосельской придворной церкви, которой он посвятил 20 лет своего служения (28 июля 1837 — январь 1858). Показаны особенности назначения священников в придворных церквях, экономические условия жизни священничества Царскосельской придворной церкви и управления причтом со стороны как духовного, так и придворного начальства. Уделено внимание отдельным конфликтным вопросам, связанным как с экономическими, так и с карьерными моментами, значимыми для церковного причта изучаемого времени, их рассмотрению и примирению начальствующими. Значительное внимание уделяется бытовым вопросам и семейным проблемам в жизни протоиерея Гавриила Михайловича Одоевского в период его настоятельства в Царском Селе. Исследование основано на значительном объеме ранее не использовавшихся архивных источников центральных российских и петербургских архивов, вводит в научный оборот новые материалы по истории священничества в Российской империи XIX в.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви XIX в., российское духовенство XIX в., придворное духовенство, духовенство Царского Села, царскосельская церковь Воскресения Христова, царскосельская Знаменская церковь, священники-настоятели, протоиерей Г. М. Одоевский, протопресвитер Н. В. Музовский, Я. В. Захаржевский.

Об авторе: **Сергей Александрович Маньков**

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Государственного музея-заповедника «Царское Село».

E-mail: mankov21@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8815-253X>

Ссылка на статью: Маньков С. А. Придворная карьера протоиерея Гавриила Одоевского (1786–1867) // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 386–400.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Sergei A. Man'kov

Court Career of Archpriest Gabriel Odoevsky
(1786–1867)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_386

Abstract: The article examines the biography and long priestly service of Archpriest Gabriel Mikhailovich Odoevsky (1786–1867). The article considers the life path of G. M. Odoevsky from a military priest who proved himself during the Patriotic War of 1812 and the foreign campaign of the Russian army to a Churchman-Abbot of the Tsarskoye Selo Court Church, to which he dedicated 20 years of his service (July 28, 1837 – January 1858). It shows the features of the appointment of priests in the court churches, the economic conditions of life of the clergy of the Tsarskoye Selo Court Church and the management of the clergy by both the ecclesiastic and the court authorities. Some conflict issues related to both economic and career moments that were significant for the Church clergy of the time under study are shown, as well as their consideration and reconciliation by the authorities. Considerable attention is paid to everyday life and family problems in the life of Archpriest Gabriel Mikhailovich Odoevsky during his priesthood in Tsarskoye Selo. The research is based on a significant volume of previously unused archival sources from the Central Russian and St. Petersburg archives, and introduces new materials on the history of the priesthood in the Russian Empire of the 19th century.

Keywords: history of the Russian Orthodox Church of the 19th century, Russian clergy of the 19th century, clergy of court temples, clergy of Tsarskoye Selo, Tsarskoye Selo Church of the Resurrection of Christ, Tsarskoye Selo Court Church of the Sign, priest-abbots, Archpriest G. M. Odoevsky, Protopresbyter N. V. Muzovsky, Ya. V. Zakhazhevsky.

About the author: **Sergei Alexandrovitch Man'kov**

PhD in History, Senior researcher of the State Museum-Reserve “Tsarskoye Selo”.

E-mail: mankov21@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8815-253X>

Article link: Man'kov S. A. Court Career of Archpriest Gabriel Odoevsky (1786–1867). *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 386–400.

История церкви Воскресения Христова в Большом (Екатерининском) дворце Царского Села и приписанной к ней с 1846 г. придворной Знаменской церкви неоднократно описывалась в трудах исследователей в XIX–XXI в. [Цвинева, 1884а, 326–328; Бенуа, 1910, 44, 46, 53–59; Вильчковский, 1992, 86–87; Коршунова, 2019; Мещанинов, 2007, 66–84; Семенова, 2009, 219–233]. Однако персоналии царскосельских священно- и церковнослужителей и история приходского причта редко становились предметом отдельного исследования в отечественной историографии. Так, практически не освещена история жизни и долгого служения настоятеля Царскосельской придворной церкви в 1837–1858 гг. прот. Гавриила Михайловича Одоевского (1786–1867).

Сын священника из Боровичского уезда Новгородской губернии и выпускник Новгородской духовной семинарии, 13 февраля 1804 г. Гавриил Одоевский (Адоевский) был рукоположен во дьячки с определением на отцовское священническое место в Прокопиевско-Бельской церкви. В том же году поступил певчим в Новгородский архиерейский дом его брат Семен Михайлович Одоевский (ок. 1795 — после 1834), служивший позднее дьячком в Новгородских и Санкт-Петербургских церквях (РГИА. Ф. 806. Оп. 3. Д. 5432. Л. 1–4).

19 марта 1811 г. митрополитом Новгородским Амвросием (Подобедовым) Г. М. Одоевский был рукоположен во священники 2-го Егерского полка. Переход о. Гавриила в полковые священники совпал с Наполеоновскими войнами, где он смог проявить себя и быть замеченным как духовным, так и светским начальством, что способствовало его социальному и карьерному взлету. В дни Отечественной войны 1812 г. он участвовал в сражениях против французских войск близ города Полоцка при реке Ушачи (7 и 8 октября), при местечке Чашники (19 октября), при деревне Трухановичи (31 октября), при деревне Смоляне (1 ноября) и при реке Березе (11, 15 и 16 ноября). Во время Заграничного похода русской армии в 1813–1814 гг. прошел боевой путь по Германии, Голландии и Франции. Участник взятия Парижа. По возвращении в Россию с 1 апреля по 20 октября 1815 г. сверхштатно исполнял обязанности священника 44-го Егерского полка и настоятеля церкви свв. праведных Захарии и Елисаветы Лейб-гвардии Кавалергардского полка.

С 6 сентября 1817 г. переведен в Жандармский полк. 6 ноября 1826 г. по указу Святейшего Синода архиепископом Могилевским и Витебским Иоасафом (Сретенским) произведен в протоиереи. До наших дней сохранился отпечаток личной печати прот. Г. Одоевского этого времени — Всевидящее око в лучах, два креста на цепи и ленте, между которыми в центре вензель ГА, внизу девиз: «Вниду в дом Твой» [Вознесенская, 2011, 241].

С 7 марта по 16 сентября 1829 г. сверхштатно исправлял должность полевого обер-священника 1-й армии (РГИА. Ф. 806. Оп. 2. Д. 5395. Л. 3–3 об.). С 1828 по 1834 гг. сверхштатно преподавал Закон Божий топографам при Главной квартире 1-й армии. С 1829 по 1834 г. сверхштатно командировался увещателем подсудимых по Военно-судным комиссиям при Главной квартире 1-й армии. С октября по ноябрь 1833 г. производил следствия над псаломщиками Киевского военного собора. 30 декабря 1833 г. переведен в Лейб-гвардии Конно-гренадерский полк (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 2958. Л. 85–104).

Заслуги прот. Г. Одоевского щедро поощрялись. За отличие при занятии города Люнебурга 22 марта 1813 г. был награжден скуфьей, а за отличие в сражениях против французского 4-го армейского корпуса Высочайшим повелением от 5 апреля 1815 г. повторно награждался той же скуфьей. Был пожалован орденом Св. Анны 3-й ст., серебряной медалью «В память Отечественной войны 1812 года» и медаль «За взятие Парижа», бронзовым крестом на Владимирской ленте в память 1812 г., также имел множество похвальных аттестатов и грамот от начальства 2-го Егерского полка, Лейб-гвардии Кавалергардского и Конно-гренадерского полков и т. д. 12 января 1817 г. награждался камилавкой, а 29 декабря 1821 г. — золотым крестом.

В этот период прот. Г. Одоевский оформил потомственное дворянство (по ордену) и даже приобрел несколько дворовых людей, которым позже дал вольную. Определением Киевского дворянского депутатского собрания от 10 марта 1832 г.

протоиерей с детьми Ольгой (1818 — после 1867), Марией (1821 — после 1867) Александром (1823 — после 1854) и Павлом (1825 — после 1863) были внесены в 1-ю часть дворянской родословной книги (ГАКО. Ф. 782. Оп. 1. Т. 1. Д. 32. Л. 22–30). Указом Временного присутствия Герольдии Правительствующего Сената от 30 мая 1844 г. № 2552 род Одоевских (Адоевских) был перенесен в 3-ю часть дворянской родословной книги (РГИА. Ф. 1343. Оп. 16. Д. 604. Л. 1–4).

Назначение прот. Г. М. Одоевского настоятелем Царскосельской придворной церкви было связано с перемещением его предшественника, свящ. Иоанна Антиповича Гаврилова, настоятельство которого продлилось чуть более года. Причиной перемещения стала скандальная ситуация, произошедшая в домово́й церкви наследной принцессы Нидерландов, великой княгини Анны Павловны, в Гааге. Согласно письму министра Императорского двора, светлейшего князя П. М. Волконского от 30 мая 1837 г. № 2075 императорскому духовнику Николаю Музовскому, «Великая княгиня Анна Павловна, будучи недовольна присмотром за причтом и за поведением певчих при церкви во дворце ее высочества в Гааге, из коих некоторые являлись в церковь в нетрезвом виде и делали помешательство при священнодействии, обратилась к государю императору с просьбою об удалении священника Александрова и о назначении на место его другого священника. Его императорское величество, соизволяя на сие, изволил избрать на место Александрова Царскосельской придворной церкви священника Иоанна Гаврилова, с тем чтобы он повышен был в сан придворного протоиерея и сие наименование было оставлено при нем в Гааге. В Царскосельской же придворной церкви его величество повелевает определить старшего священника Лейб-гвардии Семеновского полка...» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 87. Л. 1).

В спешном порядке свящ. И. Гаврилов из Кабинета его императорского величества был снабжен суммой 500 ефимков в год и 200 червонных на проезд и содержание с семьей в пути за границу (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 87. Л. 4). Во исполнение монаршего повеления протопресв. Н. Музовский сообщил старшему священнику Лейб-гвардии Семеновского полка прот. Симеону Наумову о грядущем переводе, но неожиданно получил отказ. Как сообщал императорский духовник министру двора в письме № 487 от 11 июня 1837 г., «Л. Гв. Семеновского полка протоиерей Симеон Наумов объявил, что он по долговременной своей службе и по слабости здоровья не находит себя довольно способным иметь счастье служить при Высочайшем Дворе, а притом будучи избран членом строительной комиссии по церкви одного полка, просит быть избавленным от Высочайшего намерения быть к церкви Царскосельского дворца» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 87. Л. 8).

Прот. Симеон Наумов действительно состоял членом комиссии по постройке по проекту архитектора К. А. Тона грандиозной церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы Лейб-гвардии Семеновского полка на Загородном проспекте в Санкт-Петербурге [Тон, 1845, 6]. К отказу, который в иной ситуации мог быть расценен как дерзость, отнеслись с пониманием. «Государь император высочайше повелеть соизволил: протоиерея Лейб-гвардии Семеновского полка Симеона Наумова, которого назначено было определить в Царское Село, на место священника Гаврилова, оставить по-прежнему при полку, а для Царскосельской придворной церкви приискать другого священника. Сию высочайшую волю я объявляю Вашему высокопреподобию для надлежащего исполнения», — доносил 11 июня 1837 г. протопресв. Н. Музовскому министр императорского двора и уделов (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 87. Л. 9).

Выбор государева духовника пал на протоиерея Гатчинской придворной церкви Иоанна Виноградова, ранее просившегося на настоятельское место в Царское Село. Но в этот раз в письме от 14 июня 1837 г. № 76 гатчинский настоятель уведомил главу придворного духовенства, что «по долговременной расположенности к настоящему месту служения и [имея] школьные занятия много в оном... вынужден просить об оставлении в занимаемой должности» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 87. Л. 12). Придворный протопресвитер, сочтя аргументы о. И. Виноградова «неуважительными», «потому что положение, как в Гатчине, так и в Царском Селе одинаковы»,

вопреки изъявленному желанию просил князя Волконского утвердить его царскосельским настоятелем, а в Гатчинскую дворцовую церковь назначить полковой церкви Лейб-гвардии Конно-гренадерского полка протоиерея Гавриила Михайловича Одоевского, как «по примерной нравственности одобряемого, так и по долговременной службе по военному ведомству сие заслуживающего» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 87. Л. 10).

Но монаршая воля рассудила иначе. «По всеподданнейшему докладу моему представления Вашего высокопреподобия, государь император высочайше повелеть соизволил: Гатчинского придворного протоиерея Виноградова не перемещать в Царское Село, оставить на своем месте; рекомендуемого же священника Л. Гв. Конно-гренадерского полка, Гавриила Адоевского, прислать из Красного Села в Петергоф, для испытания», — сообщил министр императорского двора и уделов в письме от 20 июня 1837 г. № 2337 (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 87. Л. 14). Прот. Гавриил Одоевский, как полковой гвардейский священник, находился в то время в традиционном летнем лагере на учениях в Красном Селе. Высочайшее распоряжение было передано о. Г. Одоевскому через начальника штаба Гвардейского корпуса генерал-адъютанта, генерал-майора П. Ф. Веймарна (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 87. Л. 15–16). Приехав в Петергоф и выдержав несложное для опытного священника испытание, 28 июля 1837 г. прот. Гавриил был утвержден настоятелем Царскосельской придворной церкви с выдачей 1000 руб. «на обзаведение» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 87. Л. 17).

Новый настоятель, прибывший в Царское Село, был, несомненно, наиболее заметной и колоритной личностью из занимавших эту должность в описываемый период, сделавшей блестящую карьеру на военно-духовном поприще. Его отличали, с одной стороны, административные и проповеднические дарования, с другой — независимый характер, надменность, упрямство, тщеславие и амбициозность. Многолетнее пребывание в гвардейской среде привило ему способности располагать к себе выходцев из военного сословия и искать высокопоставленных покровителей.

Личные и деловые качества прот. Г. Одоевского как нельзя более кстати пригодились на новом месте, поскольку Царскосельским дворцовым управлением руководили именно офицеры во главе с главноуправляющим Царским Селом, Петергофом и Гатчиной генерал-лейтенантом (с 1848 г. генералом от артиллерии) Яковом Васильевичем Захаржевским. «Захаржевский, при подвижности своей натуры, не мог долго сидеть, а тем более стоять на одном месте. У него тогда и разбалчивалась отнятая нога. Даже на выходах высочайших во дворце он не останавливался...» [Неелов, 1916, 267]. Большой любитель голубей, он часто привлекал их к себе, насвистывая. Даже в церкви во время службы он переходил с одного места на другое и, забывшись, мог по привычке насвистывать. «Один раз служивший священник Гавриил Одоевский, заметя это, во время богослужения, обратился к нему и сказал: „здесь церковь, прошу быть с должным уважением к святости, и если угодно посвистывать, то потрудитесь выйти вон“. — Виноват, сказал Я[ков] В[асильевич], впредь постараюсь этого не делать. Выходя из церкви, он обратился к ктитору Сазонову и сказал: „это не поп, а священник, его следует уважать“» [Неелов, 1916, 267]. В действительности ктитормом всех придворных храмов был правящий монарх, а слова были адресованы старосте — старшему смотрителю по камер-цалмейстерской части, коллежскому ассессору Ивану Андреевичу Сазонову [Адрес-календарь, 1859, стб. 66].

Заручившись поддержкой и благосклонностью генерала Я. В. Захаржевского, прот. Г. Одоевский неоднократно пытался обратить это в свою личную пользу. 21 октября 1839 г. в своем письме на имя духовника их императорских величеств главноуправляющий Царским Селом просил: «Во внимание к 30-летней службе, похвально и усердно продолжаемой в здешней придворной церкви протоиереем Гавриилом Адоевским, — я желал бы для поощрения на будущее время почтить его следуемую ему по месту и званию принадлежности: палицею именуемую, каковых знаков в ризнице здешней церкви находится числом шесть, и потому обращаюсь к Вашему высокопреподобию с покорнейшею просьбою: сделать зависящее от Вас распоряжение к возложению на пастыря сего упомянутого знака для ношения при священнослужении,

и о последующем не оставить меня уведомлением» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 166. Л. 1). В ответной резолюции придворный протоиерей выразил свое несогласие: «По кратковременной службе при Высочайшем Дворе, которую, как почетную и по его летам спокойную, протоиерей Адоевский награжден за службу свою по военному ведомству, а притом получив ныне всемилоостивейше денежно награжден, не имеет права к получению еще почетных знаков для духовенства. Кроме того пр. Адоевский получил Орден Св. Анны 2-й ст. в 1837 году» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 166. Л. 3).

Но царскосельский придворный настоятель не оставлял попыток в получении желаемого. Письмом от 13 сентября 1843 г. № 3159 министр Императорского двора и уделов светлейший князь П. М. Волконский уведомил протопресвитера придворного духовенства, что прот. Гавриил Одоевский напрямую передал наследнику-цесаревичу и великому князю Александру Николаевичу записку с просьбой о даровании палицы. Действия в обход начальства вызвали бурю возмущения о. Николая Музовского. «Из сего видно, что вы, протоиерей Гавриил Адоевский, имея характер зловредный, искательный и дерзкий, противный занятиям существующим, и потому следовало бы вас за такой поступок предать суду, но в уважение службы на сей раз прощаю, впредь до первого случая», — отмечал протопресвитер в своем ордере (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 303. Л. 1–3).

В 1841 г. генерал Захаржевский ходатайствовал о даровании прот. Г. Одоевскому императорской короны к знакам ордена Св. Анны 2-й ст., но получил отказ протопресвитера: «а как с того времени по сие, ничего не представляет отличного заслуживающего внимание начальства, то я с моей стороны полагаю, что ходатайство о следующей награде протоиерея Адоевского можно отложить до следующего года» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 200. Л. 29–30). Настойчивость генерала и протоиерея привели к тому, что последний 21 апреля 1842 г. получил «в награду отлично-усердной службы знаки ордена Св. Анны 2-й степени Императорской короною украшенные» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 243. Л. 1).

24 марта 1844 г. Я. В. Захаржевский просил о денежном пособии для прот. Г. Одоевского, у которого по «семейным обстоятельствам» образовались долги в 3000 руб. ассигнациями. Однако светлейший князь П. М. Волковский наложил на это прошение резолюцию следующего содержания: «Отказать, ибо беспрестанно просит и довольно получает» (РГИА. Ф. 472. Оп. 34. Д. 5. Л. 124–124 об.).

Об особом покровительстве со стороны членов императорской фамилии и высшей аристократии, оказываемом прот. Гавриилу Михайловичу Одоевскому, говорит немало фактов. С высочайшего разрешения императора от 18 октября 1841 г. ему было дозволено носить пожалованный великой княгиней Марией Николаевной наперсный крест с «цветными камнями» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 200. Л. 31). Придворному протоиерею, как потомственному дворянину, удалось добиться «увольнения» своих сыновей из духовного сословия (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 299. Л. 3) и определения в казенные учебные заведения личными «императорскими пенсионерами» (РГИА. Ф. 1349. Оп. 3. Д. 1603. Л. 86–88; ЦГИА СПб. Ф. 239. Оп. 1. Д. 1243. Л. 10–15).

В семейном архиве князей Кочубей сохранилось проникновенное письмо прот. Г. Одоевского со словами утешения, духовной поддержки и советами, адресованное двоюродной внучатой племяннице генерала Я. В. Захаржевского, падчерице шефа жандармов графа А. Х. Бенкендорфа княгине Елене Павловне Кочубей (урожденной Бибиковой) в связи с потерей супруга, князя В. В. Кочубея (РГИА. Ф. 934. Оп. 2 (Раздел IX). Д. 1225. Л. 1–3). Также прот. Г. М. Одоевский состоял в переписке с известным либералом адмиралом графом Николаем Семеновичем Мордвиновым и получал от него подарки (РГИА. Ф. 994. Оп. 2. Д. 962. Л. 1–2 об.).

За время настоятельства прот. Г. Одоевского в Царскосельской придворной церкви в ней были крещены шесть членов российской императорской фамилии: 4 октября 1841 г. — княжна Мария Максимилиановна Романовская, герцогиня Лейхтенбергская; 30 октября 1842 г. — великая княжна Александра Александровна; 10 октября 1843 г. — великий князь Николай Александрович; 1 октября 1851 г. — великая



Годфруа Д., Бланиар Ф. Крещение великого князя Сергея Александровича в Царскосельской дворцовой церкви Воскресения Христова. Ксилография (?). 1857 г. ГМЗ «Царское Село»

княжна Ольга Константиновна; 25 октября 1853 г. — великая княжна Мария Александровна, и 27 мая 1857 г. — великий князь Сергей Александрович (РГИА Ф. 805. Оп. 2. Д. 265. Л. 1–27).

Наличие подобных связей и знакомств позволяло царскосельскому придворному настоятелю действовать весьма независимо и начать многолетнее противостояние с местным епархиальным духовенством.

Истоки конфликта коренились в истории возникновения петербургских пригородов. Созданные как императорские резиденции, с течением времени Царское Село, Гатчина, Петергоф и т. д. трансформировались в города с собственным самоуправлением, отделенным от дворцового ведомства. Население этих городов поначалу было связано с императорскими резиденциями экономически и социально, поскольку его основу составляли чиновники, работники дворцовых управлений и члены их семей. Но во втором-третьем поколении их потомки, не продолжившие службы при дворе, превращались в простых обывателей. Кроме того, население разрасталось за счет купцов, мещан и крестьян, выступавших поставщиками и производителями работ для повседневных дворцовых нужд, а также семей

офицеров и нижних чинов, остававшихся на постоянное жительство после отставки.

Духовным окормлением этой публики занималось епархиальное духовенство, не равное в статусе и доходах с придворным. Но поскольку значительный процент населения был связан с дворцовым правлением, то старался посещать более «престижные» придворные храмы и заказывать требы у тамошнего духовенства, тем самым увеличивая сборы придворных церквей в ущерб епархиальным. В подобных условиях конфронтация становилась неизбежными.

Митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский Антоний (Рафальский) обратился 28 мая 1843 г. к протопресв. Николаю Музовскому с жалобой: «Царскосельского Екатерининского собора священноцерковнослужители в подданном ко мне прошении изъявнив, что протоиерей Царскосельской дворцовой церкви Гавриил Одоевский входит в их приход для исправления христианских треб, просили возбранить Одоевскому это делать.

Препровождая при сем к Вашему высокопреподобию копию с означенного прошения и с приложений к оному, именно: с двух объявлений протоиерея Одоевского и выписки из метрических книг, покорнейше прошу Вас рассмотреть обстоятельства, изложенные в прошении причта Царскосельского собора, и о последующем распоряжении почтить меня уведомлением» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 284. Л. 5).

В приложенном письме ключарь Федор Иванович Тигодский и причт Екатерининского собора Царского Села сообщали: «В настоящее время при означенной Екатерининской церкви имеется два священника, один диакон, два причетника и просфирня. Мы как приходские священно- и церковнослужители должны иметь в своем заведывании весь город Царское Село, в котором одна только находится приходская церковь, имеющая, как значится ныне за 1841 год, приходских на двухкомплектный причт 30 дворов, в них 183 души мужеска пола обывателей, 126 разночинцев,

не принадлежащих к нашему приходу, и 286 душ полицейской команды нижних чинов. Столь малый и притом бедный приход едва ли имеется при какой-либо однокомплектной церкви...

Хотя Царское Село имеет жителей гораздо более, нежели сколько нами показано; но оными, равно как и временно приезжающими на лето, заведует придворный протоиерей Гавриил Одоевский, находящийся в домашней дворцовой его императорского величества церкви, который от Двора его величества получает приличное месту жалованье, содержание, квартиру с отоплением. Следовательно... он не должен простираť свои действия далее того дворца, в коем он имеет служение, и не должен входить для требоисправления к обывателям и прочим временно проживающим в Царском Селе лицам, потому что в Царском Селе на этот собственно предмет имеется приходская соборная церковь и приходское духовенство, которое протоиерей чувствительно и не по праву обессиливает в содержании, предоставляя себе свободу в требоисправлении. Он, отец протоиерей Одоевский, завладев большей частью нашего прихода, простирает свои требования на священно- и церковнослужителей приходской соборной церкви... Совершая же в нашем приходе другие требы, как то: крещение младенцев и напутствование больных, протоиерей Одоевский производит у нас запутанность в ведении метрических и исповедных книг, лишает нас возможности знать своих прихожан, а самую церковь — значительных доходов.

Во избежание таковых беспорядков и неприятностей... мы осмеливаемся всепокорнейше просить Ваше высокопреосвященство в предупреждении ответственности по бракам, совершаемым протоиереем Одоевским, воспретить ему через сношение с кем следует совершение подобных браков в нашей приходской церкви, равно как и то, чтобы он протоиерей к чиновникам [дворцового] правления и другим живущим в городе лицам, какого бы они ведомства не были, на основании вышеприведенных узаконений не входил для требоисправления...» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1 Д. 284. Л. 6–9).

В подтверждение изложенного выше приводились копии с двух брачных объявлений, оглашенных с амвона Екатерининского собора по просьбе настоятеля дворцовой церкви, а также выписки из метрических книг за 1841 г., доказывавшие, что протоиерей совершил 19 крещений и 5 отпеваний вне стен своей церкви (РГИА. Ф. 805. Оп. 1 Д. 284. Л. 11–13).

В объяснительном письме от 4 июня 1843 г. прот. Гавриил Одоевский и дворцовый причт указывали на безосновательность претензий со стороны епархиальных священников, говоря «о том, что к придворной сей церкви, с 1746 года по днесь принадлежал приход, никогда и ничем неоспоримый; — состоящий из Императорского лица, Дворцового правления чиновников и служителей, Дворцового штата гоф-фурьеров с их командами, чиновников и служителей Императорского арсенала, фермы, птичьего двора, садовников и прочих дворцовых служителей; — которые в квартирном расположении и помещены все, например, чиновники в казенных домах и зданиях Царскосельского дворца, а некоторые и внутри города, иные в наемных квартирах, а другие живут в домах собственных, коих число свыше 60 домов. Но все вообще, по требам духовным, непосредственно принадлежали к ведомству Вашего высокопреподобия, к приходу придворной церкви. А потому мы и обязывались у них исполнять все христианские требы, как и заносить оные с верностью в придворные книги метрик, наблюдая таким образом всегда свято свои обязанности и, отнюдь не мешаясь в приходские или какие-либо посторонние требоисправления, и за всем тем, к горькому ощущению, мы подверглись обвинению и остаемся обнесены совершенно безвинно пред особою высокопреосвященнейшего митрополита и пред особою Вашего высокопреподобия, от царскосельских Екатерининской церкви священнослужителей, — что почитаем для себя за обиду тяжкую» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1 Д. 284. Л. 11–13, 20).

Но императорский духовник, раздосадованный на царскосельского придворного настоятеля, за неоднократные случаи самоуправства и подчеркнуто независимое поведение дал ему гневную отповедь: «Обширные, неуместные и ничего не значащие

представления и запросы то духовенству, то гражданскому начальству в коих изъявляете, новые недоумения и сомнения в исполнении предписанных Вам обязанностей, каковые то исполняете, то вдруг прекращаете, обнаруживают в Вас дух властолюбия и преобладания, дух несогласия и непримиримости с местным духовенством, действующий вопреки благопристойности и доброго пастырского примера, а нрав беспокоящий и вовлекающий Вас в распри и сутяжничество.

Почему духовное начальство долгом поставляет предписать Вам, протоиерею Одоевскому, впредь не беспокоить и не занимать оное Вашими пустыми рапортами или декларациями, а исполнять пунктуально предписанные Вам обязанности, именно: исправлять христианские требы лицам, принадлежащих к придворному и лицейскому ведомству, имеющих жительство во дворце или в казенных дворцовых домах, обывательских же городских домов не касаться, какого бы звания и ведомства оных хозяева не были, коие же здания и дома принадлежат дворцу или городу, об сем не от духовного, а от гражданского начальства можно иметь сведения. Главнейшее же попечение иметь о водворении согласия с приходским духовенством и чрез то не допускать взысканий и неудовольствий епархиального начальства» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 284. Л. 18).

Лишившись поддержки в лице протопресв. Музовского, прот. Г. Одоевский прибег к защите со стороны генерала Захаржевского, вступившего в полемику с императорским духовником о праве придворного духовенства совершать требы у всех категорий дворцовых служащих и полностью вставшего на сторону о. Гавриила.

Это вызвало повторную яростную реакцию со стороны о. Музовского, выплеснувшуюся в ордере придворной Царскосельской церкви прот. Гавриилу Одоевскому от 21 июня 1843 г.: «вы обязанностью поставили довести до сведения г. главноуправляющего генерал-лейтенанта Захаржевского, от коего получили уведомление, чтобы Вы впредь до получения отзыва исполняли требы по-прежнему. Сие доказывает, что Вы отклоняетесь от данной духовному начальству власти к покровительству тех лиц, которые над духовенством не вправе приказывать, то я предписываю Вам, протоиерею Гавриилу Адоевскому, все предписания духовного начальства исполнять в надлежащей точности, в противном же случае за неисполнение и слушание будет поступлено по законам» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 284. Л. 18).

Дабы прекратить диспут с Захаржевским, с одной стороны, и конфликт своих подчиненных с епархией, с другой, протопресвитер придворного ведомства в письме от 6 июля 1843 г. выдвинул мысль о присоединении к дворцовому управлению Знаменской церкви. «...долгом поставляю представить Вашему превосходительству, что так как в придворной царскосельской церкви по ее положению неприлично и невозможно исправлять некоторые христианские требы, для коих придворный священник должен обращаться в приходскую церковь, то Знаменская церковь, находящаяся поблизости от дворца, в коей приходское духовенство не имеет необходимой надобности, а правление Императорского лица отказывалось иметь оную в своем ведомстве, может принадлежать к придворному ведомству, на что и епархиальное начальство объявило свое согласие, и протоиерей Адоевский может исправлять не только христианские требы, но и служить во время императорского неprisутствия и чрез то избежать сообщения с приходской церковью», — отмечал о. Музовский (РГИА. Ф. 805. Оп. 1 Д. 284. Л. 28).

Генерал Яков Захаржевский с восторгом воспринял поданную протопресвитером идею и со свойственной кипучей энергией приступил к ее реализации, тем более что Знаменская церковь находилась в дворцовом ведомстве до 1805 г. Дополнительным фактором, способствовавшим этому процессу, стало закрытие церкви Воскресения Христова в ноябре 1843 г. на «переделки» и ремонт (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 315. Л. 2).

На время ремонтных работ придворное духовенство через министра императорского двора просило обер-прокурора Святейшего Синода графа Н. А. Протасова дозволить отправлять богослужения в воскресные и праздничные дни в Екатерининском соборе и Знаменской церкви. В письме члена Санкт-Петербургской духовной консистории,

настоятеля Никольского морского собора прот. Тимофея Ферапонтовича Никольского от 4 января 1844 г. устанавливался следующий порядок осуществления служб:

«1) Придворный причт должен совершать поздние литургии на главном престоле и начинать оные не ранее 10 часов утра, так чтобы приходский причт имел возможность без помешательства оканчивать ранние в одном из приделов той же церкви.

2) Вечерни, всенощные, утрени и другие священнослужения будут совершаться одним придворным причтом.

3) При совершении богослужения и при исправлении христианских треб придворный причт может производить продажу церковных свечей и делать кошелевый сбор в пользу придворной церкви; но в другие экономические распоряжения по церкви не должен входить.

4) Придворный причт, при совершении богослужения и исправлении христианских треб, освещение церкви, просфоры, вино церковное, ладан, богослужебные книги, ризницу, сосуды, прислугу и прочие принадлежности церковные должен иметь свои.

5) Придворный причт имеет исправлять христианские требы в Знаменской церкви для лиц придворного только ведомства, но отнюдь не для прихожан Екатеринбургской церкви» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 315. Л. 3).

Несмотря на наличие четко оговоренных правил, мирного сосуществования между приходским и придворным духовенством вновь не вышло. Приходское духовенство постоянно жаловалось викарию Санкт-Петербургской епархии епископу Ревельскому Иустину (Михайлову) и царскосельскому благочинному, настоятелю Кузьминской Благовещенской церкви свящ. Антонию Игнатьевичу Благовещенскому на уменьшение в 3-4 раза доходов от Знаменской церкви из-за допуска придворного духовенства, продажи ими свечей, установку кружечного ящика, произведения кошелекового сбора, служения молебнов и панихид. Священники Екатеринбургского собора указывали, что все нужды придворного духовенства покрываются дворцовым ведомством и более оно, в отличие от епархиального, «ни в чем не нуждается». Также отмечалось, что из-за допуска прот. Г. Одоевского с причтом в Знаменскую церковь невозможно отличить прихожан придворной и епархиальной церковей, ходящих в нее (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 315. Л. 7–22).

В ответ прот. Г. Одоевский обвинял приходских священников в клевете и утверждал, что действует исключительно по правилам, установленным консисторией. В письмах Санкт-Петербургской духовной консистории от 28 сентября 1844 г. (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 315. Л. 23–26) и митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Антония от 12 марта 1845 г. (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 284. Л. 44) повторялись обвинения в адрес придворного протоиерея Одоевского в исполнении треб у лиц, не принадлежащих к дворцовому правлению, традиционно им отрицаемые. В доказательство своей правоты царскосельский придворный настоятель при крещении младенцев стал вписывать в метрические книги адрес проживания их родителей (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 420. Л. 2 об.).

Склоки и распри епархиального и придворного духовенства могли бы продолжаться очень долго, но благодаря поданной на высочайшее имя 15 сентября 1846 г. записке главноуправляющего дворцовыми правлениями и Царским Селом генерала от артиллерии Я. В. Захаржевского, по указу Святейшего Правительствующего Синода от 18 октября 1846 г. Знаменская церковь перешла в придворное ведомство (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 423. Л. 1–1 об.). 2 декабря 1846 г. имущество церкви было передано по описи от епархии в дворцовое правление (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 423. Л. 13). С этого момента Воскресенская церковь все чаще в документах и обиходе именуется Большой придворной, а Знаменская — Малой придворной. Весь годовой богослужебный цикл и требы совершались в Знаменской церкви, за исключением короткого периода с Великого четверга до Святой Пасхи включительно, когда служили в Воскресенской [Цвинев, 1884б, 320–325].

Присоединение Знаменской церкви к дворцовому ведомству было несомненным личным достижением прот. Г. Одоевского. Последующее десятилетие в жизни

прихода протекало довольно тихо, если не считать недоразумения, возникшего в связи с выдачей на время ремонта Большой придворной церкви иконы крестьянину Арефию Семенову, впоследствии обвиненному смотрителем Царкосельского дворцового правления в ее краже. После того как следствие признало невиновность Семенова, прот. Г. М. Одоевскому в 1850 г. был вынесен выговор в связи с самочинным распоряжением церковным имуществом без согласия начальства (РГИА. Ф. 487. Оп. 21. Д. 1319. Л. 11).

Данное время ознаменовано лишь кадровыми перестановками. В 1847 г. к собору Зимнего дворца был перемещен протодиакон Григорий Божуков. На его место по высочайшему указу «для испытания» были истребованы: протодиакон Новгородского Софийского кафедрального собора Александр Константинович Горлицын и диакон Алексеевской церкви женской общины Нижегородской епархии Василий Дмитриевич Николаевский. «Победителем» испытания стал последний, который и был назначен протодиаконом Царкосельской дворцовой церкви (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 444. Л. 50–61). В 1855 г. протодиакон Николаевский был также переведен в Зимний дворец, а взамен назначен протодиакон Собственного его императорского величества дворца Сергей Иванович Чистяков. Отношения протодиакона с настоятелем прот. Г. Одоевским не сложились, что в дальнейшем имело печальные последствия для обоих.

Другим важным изменением стала кончина 3 августа 1848 г. протопресв. Николая Васильевича Музовского, недолюбливавшего прот. Г. Одоевского. На должность царского духовника был утвержден законоучитель детей императора Николая I, действительный член Императорской академии наук, доктор богословия протоиерей Василий Борисович Бажанов [Жерихина, 2009], с которым опытный «царедворец» о. Гавриил поначалу установил хорошие отношения. Содержание дворцового протоиерея в Царском Селе по штатам 1836 г. составляло сумму 2500 руб. в год (1500 руб. жалования и 1000 руб. столовых), что позволяло вести безбедную и даже роскошную жизнь (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 782. Л. 1–4). В Царском Селе настоятель и протодиакон проживали в доме церковного причта по Средней улице, № 15.

Из необычных фактов можно привести дарование в 1854 г. с высочайшего соизволения права баронессе М. А. Паткуль (урожденной маркизе де Траверсе), супруге адъютанта цесаревича гвардии полковника (будущего генерала от инфантерии) барона А. В. Паткуля, при освящении вновь построенного на Малой улице в Царском Селе, по проекту архитектора И. А. Монегетти, личного дома внести в него икону Знаменской Божией Матери из Малой придворной церкви, с оговоркой «дабы сие разрешение не было примером для других» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 682. Л. 2–18).

В Санкт-Петербурге прот. Гавриил Одоевский покупает большой деревянный дом на Большой Никольской ул., 17, на Петербургской стороне [Всеобщая адресная книга, 1866–1867, 349], на обустройство которого регулярно тратил значительные суммы. В 1846–1847 гг. он произвел ремонт и перепланировку дома с участком. По докладной записке из Чертежной правления 1-го округа Путей сообщения и решения Общего присутствия правления 1-го округа Путей сообщения от 8 октября 1846 г. перестройка была разрешена (ЦГИА СПб. Ф. 921. Оп. 2. Д. 471. Л. 2–3). В 1853 г. он перекрыл в доме крышу железом и обшил его тесом. На просьбу петербургского обер-полицмейстера уведомить правление 1-го округа Путей сообщения о наличии каких-либо препятствий к разрешению прошения Одоевского, своими донесениями правление от 27 августа 1853 г. и Чертежная правления от 9 сентября 1853 г. дали свое согласие на производство перестройки (ЦГИА СПб. Ф. 921. Оп. 9. Д. 206. Л. 2–3 об.).

Однако старость царкосельского придворного протоиерея не была спокойной. Последовательно умерли его супруга Матрена Ивановна (ок. 1788–1843) и старший сын Александр, служивший в 1843–1854 гг. в Царкосельском дворцовом правлении и уволенный по прошению в чине коллежского секретаря (РГИА. Ф. 487. Оп. 21. Д. 1111. Л. 1–4).

Судьба младшего сына Павла стала личной трагедией в жизни отца.

7 ноября 1839 г. князь П. М. Волконский обратился к директору Санкт-Петербургского коммерческого училища Н. П. Новосильцеву с просьбой принять на свободную вакансию в училище 14-летнего сына протоиерея Царскосельской придворной церкви Павла Одоевского (ЦГИА СПб. Ф. 239. Оп. 1. Д. 1243. Л. 1). Ответным письмом от 14 ноября 1839 г. Новосельцев указал, что в Коммерческое училище на основании высочайше утвержденных правил по жребию принимаются лишь дети бедных купцов и мещан, а пансионерами — дети чиновников и других лиц свободных условий с платой по 800 руб. в год. На последнем основании как пансионер мог быть принят и сын прот. Одоевского (ЦГИА СПб. Ф. 239. Оп. 1. Д. 1243. Л. 2). Как следует из вторичного письма Н. П. Новосельцева князю П. М. Волконскому, датированного ноябрем 1839 г., сын прот. Одоевского мог быть принят в Коммерческое училище в декабре того же года на вакансию в связи с выпуском сына придворного музыканта Адольфа Мейнгардта (ЦГИА СПб. Ф. 239. Оп. 1. Д. 1243. Л. 3).

Однако учеба Павлу давалась с большим трудом. 28 июля 1843 г. директор Коммерческого училища Георгий фон Деринг обратился к прот. Одоевскому с письмом, в котором отмечал: «Имея ныне от роду 18 лет, он, как замечаю я, совершенно не желает продолжать учения, а посему к неудовольствию моему, уведомляя о сем Вас, милостивый государь, покорнейше прошу решиться на что-либо касательно будущности Вашего сына, потому, что худые успехи в науках и возраст его не позволяют ему продолжать учение в 5-м классе, сверх того, дальнейшее пребывание его в училище может послужить более ко вреду, нежели к пользе его» (ЦГИА СПб. Ф. 239. Оп. 1. Д. 1243. Л. 7–7 об.). Из отношения директора Коммерческого училища прот. Г. М. Одоевскому от 24 марта 1847 г. следует, что его сын Павел подал прошение об исключении из училища и определении на государственную службу. В связи с этим директор училища предложил прот. Г. Одоевскому подать прошение в Совет Коммерческого училища, который был готов посодействовать определению Павла Одоевского на службу в Министерство внутренних дел (ЦГИА СПб. Ф. 239. Оп. 1. Д. 1243. Л. 14).

Дослужившись в министерстве внутренних дел до чина губернского секретаря (РГИА. Ф. 1287. Оп. 46 Д. 404. Л. 1–39), П. Г. Одоевский пристрастился алкоголю и был уволен от службы. Попытки отца установить над сыном опеку и взять под надзор не дали результатов. Младший сын морально разлагался и социально опускался. Результатом стали два уголовных дела о краже им с подельниками судка с бутылками водки 26 ноября 1857 г. в харчевне мещанки Смирновой и задержании по подозрению во взломе 29 апреля 1861 г. в доме Струбинского. За что П. Г. Одоевский в 1863 г. по приговору Санкт-Петербургской уголовной палаты, утвержденному Правительствующим Сенатом и Государственным Советом, был сослан в Вологодскую губернию (РГИА. Ф. 1151. Оп. 6 . Д. 38. Л. 1–24).

Эти события в частной жизни протоиерея совпали с громким и небывалым для придворных церквей скандалом, произошедшим в среде причта. Письмом от 30 декабря 1857 г. генерал Я. Захаржевский уведомил протопресв. Василия Бажанова о следующем: «По возвращении моем 28 декабря из Санкт-Петербурга, советник Дворцового правления полковник Ладыгин довел до сведения моего о постыдных поступках здешнего придворного духовенства, изложив в особой записке.

Препровождая оную в подлиннике, я полагаю, что Ваше высокопреподобие подобных священнослужителей, как до крайности опозорившихся, не оставите долее при настоящем их месте» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 776. Л. 1–2).

В упомянутой записке полковник Константин Алексеевич Ладыгин сообщал: «С крайним сожалением я вынуждаюсь довести до Вашего высокопревосходительства произошедший скандал между духовенством Царскосельской придворной церкви, которого я невольно был свидетелем, ибо таковой, сверх ожидания, случился в моей квартире. 26 сего декабря часов в 7 вечера я услышал сильный шум в передней, и вслед за тем вбежал в мой кабинет протоиерей Одоевский, с криком: спасите, меня грабят! За ним ворвался протодиакон в сопровождении двух псаломщиков, и первый из них, т. е. протодиакон, ругательными словами — обращенными к протоиерею — укорял его:

что грабители не они, а он, ибо скрывает и присваивает все получаемые ими доходы и делает разные бесчинства. Тут начался между ними ряд взаимных укоров и ругательств унижительных и постыдных, повторять которые я считаю неприличным; все поступки их так были невыносимы, что я должен был сказать им, что пошло объявить о сем в полицию; это их остановило несколько, и протоиерей решился наконец вынуть из кармана собранные в этот день деньги и сходил домой за полученную сумму в первый день праздника; тогда приступили они к счету выручки дохода, продолжая однакож произносить разные оскорбительные укоры и подозрения. Приличие сохранено было только со стороны псаломщика [Николая] Благовещенского. Псаломщик Бобровский, хотя умереннее, но тоже выражал неудовольствие и относил укоры к протоиерею; но неистовая сцена — была между главными лицами, т. е. между протоиереем и протодиаконом, которые не только унизили до крайности свой сан, но поступками своими уподобились низшему классу людей» (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 776. Л. 3–4).

Реакция протопресвитера в отношении подчиненных-скандалистов была мгновенной. Протоиерей Сергей Чистяков 9 января 1858 г. подал прошение о выводе за штат «по состоянию здоровья» с причислением к епархиальному духовенству Екатерининского собора и пенсией 524 руб. 33 коп. в год. Переживания из-за скандала, судя по всему, действительно сильно подкосили здоровье его, т. к. через год, 2 марта 1859 г., он скончался (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 807. Л. 4–9). Благодаря связям ушедшему протоиерею удалось поставить вместо себя зятя, супруга дочери Серафимы, певчего Владимира Никифоровича Петрова.

Другой участник скандала, псаломщик Иван Бобровский, по прошению от 11 января 1858 г. «из-за расстройств здоровья» уволен за штат с пенсией 228 руб. в год, а его просьба об «определении на его место сына Захария Бобровского, почти 8 лет служащего дьячком при Князь-Владимирском соборе, что на Петербургской стороне» оставлена без внимания (РГИА. Ф. 805 Оп. 1. Д. 802. Л. 2–4). Псаломщик Благовещенский не пострадал и продолжил службу.

На пост настоятеля, по предложению Я. В. Захаржевского, 20 января 1858 г. был назначен магистр богословия, священник Образцового пехотного полка Николай Николаевич Наумов.

Новый настоятель, молодой и энергичный священник, уже 1 февраля 1858 г. принял все дела и церковное имущество от прот. Г. М. Одоевского. В 1859 г. по просьбе Захаржевского и с согласия протопресвитера Бажанова, усилиями священника Николая Наумова был создан постоянно действующий хор певчих из придворно-служителей и их детей числом от 12–15 человек. В настоятельство свящ. Н. Наумова наблюдается заметный рост церковных доходов, что обусловлено усилением дачного строительства в Царском Селе и посещением дачниками Малой придворной церкви в силу ее доступности. Таким приход Царскосельской придворной церкви встретил 1861 г., ознаменовавший многочисленные изменения в жизни Российской империи.

Прот. Г. М. Одоевский был перемещен полковым священником Образцового пехотного полка. Видимо, глубоко переживая свое «падение», о. Гавриил попросил императорского духовника об отставке, которая была ему дана с назначением пенсии 750 руб. серебром в год (РГИА. Ф. 805. Оп. 1. Д. 776. Л. 15–16). Остаток жизни отставной протоиерей провел в своем петербургском доме, разделив перед смертью, в 1866 г., имущество между родственниками. В частности, 200 квадратных саженей земли подарил своей племяннице, жене дьячка церкви Владимирской иконы Божией Матери в Придворных слободах Глафире Федоровне Тропеофоровой (урожденной Одоевской) (ЦГИА СПб. Ф. 921. Оп. 85. Д. 40. Л. 1–21), а остальную часть передал дочерям: вдове надворного советника Марии Гавриловне Воиновой и вдове статского советника Ольге Гавриловне Солнцевой.

Прот. Гавриил Михайлович Одоевский скончался 25 марта 1867 г. в возрасте 81 года «от старости». 28 марта 1867 г. был отпет в Князь-Владимирском соборе священником Павлом Николаевским и захоронен на Смоленском православном кладбище Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб. Ф. 457. Оп. 1. Д. 70. Л. 112 об.–113).

В заключение следует отметить, что жизнь и карьера прот. Г. М. Одоевского показывает довольно демократичную картину управления придворным причтом в Российской империи в середине XIX в. Назначение Г. М. Одоевского в служение определили его заслуги по окормлению воинов российской армии в годы Наполеоновских войн. «Боевой» характер нового настоятеля, вызвавший ряд конфликтов с царскосельским священством, церковные власти сглаживали, давая при этом возможность прот. Г. М. Одоевскому осуществлять преобразования, способствовавшие, по его мнению, поднятию престижа придворного духовенства. Обращает на себя внимание обстоятельство, что личные отношения имели большое значение в управлении придворным причтом. Тем не менее, именно эмоциональный и при этом непреклонный характер о. Гавриила, который мог как нравиться, так и вызывать раздражение, привел его к «отставке», но его преемник о. Николай Наумов достойно продолжил труд своего предшественника в период серьезных изменений в российском государстве и обществе в годы правления императора Александра II.

Источники и литература

Источники

1. ГАКО — Государственный архив Киевской области. Ф. 782. Оп. 1. Т. 1. Д. 32. Л. 22–30.
2. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 472. Оп. 34. Д. 5. Л. 124–124 об.; Ф. 487. Оп. 21. Д. 1111. Л. 1–4; Д. 1319. Л. 11; Ф. 805. Оп. 1. Д. 87. Л. 4, 8, 9, 10, 12, 14, 15–16, 17; Д. 166. Л. 1, 3; Д. 200. Л. 29–31; Д. 243. Л. 1; Д. 284. Л. 5–9, 11–13, 18, 20, 28, 44; Д. 299. Л. 3; Д. 303. Л. 1–3; Д. 315. Л. 2, 3, 7–26; Д. 423. Л. 1–1 об., 13; Д. 444. Л. 50–61; Д. 682. Л. 2–18; Д. 776. Л. 1–4, 15–16; Д. 782. Л. 1–4; Д. 802. Л. 2–4; Д. 807. Л. 4–9; Д. 2958. Л. 85–104; Оп. 2. Д. 265. Л. 1–27; Ф. 806. Оп. 2. Д. 5395. Л. 3–3 об.; Оп. 3. Д. 5432. Л. 1–4; Ф. 934. Оп. 2 (Раздел IX). Д. 1225. Л. 1–3; Ф. 994. Оп. 2. Д. 962. Л. 1–2 об.; Ф. 1151. Оп. 6. Д. 38. Л. 1–24; Ф. 1287. Оп. 46. Д. 404. Л. 1–39; Ф. 1343. Оп. 16. Д. 604. Л. 1–4; Ф. 1349. Оп. 3. Д. 1603. Л. 86–88.
3. ЦГИА СПб — Центральный Государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 19. Оп. 124. Д. 420. Л. 2 об.; Ф. 239. Оп. 1. Д. 1243. Л. 1–3, 7–7 об., 10–15; Ф. 457. Оп. 1. Д. 70. Л. 112 об.–113; Ф. 921. Оп. 2. Д. 471. Л. 2–3; Оп. 9. Д. 206. Л. 2–3 об.; Оп. 85. Д. 40. Л. 1–21.

Литература

4. Адрес-календарь (1859) — Адрес-календарь. Общая роспись всех чиновных особ в государстве на 1859–1860 г. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1859. Ч. I. 120 с.
5. Бенуа (1910) — Бенуа А. В. Царское Село в царствование императрицы Елизаветы Петровны. СПб.: Т-во Р. Голике и А. Вильборг, 1910. 262 с.
6. Вильчковский (1992) — Вильчковский С. Н. Царское Село. [Репринтное издание 1911 года.] СПб.: Титул, 1992. 278 с.
7. Вознесенская (2011) — Вознесенская И. А. Личные печати в Российской империи XVIII–XIX вв. (оттиски на делопроизводительных документах) // Вестник РГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2011. № 12 (74). С. 236–244.
8. Всеобщая адресная книга (1866–1867) — Всеобщая адресная книга С.-Петербурга. СПб.: Гоппе и Корнфельд, 1866–1867. 987 с.
9. Жерихина (2009) — Жерихина Е. И. В. Б. Бажанов — протопресвитер и духовный наставник // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2009. Т. 184. С. 379–383.
10. Коршунова (2019) — Придворная церковь Воскресения Христова Екатерининского дворца / Н. Г. Коршунова; ГМЗ «Царское Село». СПб.: Медный всадник, 2019. 25 с.
11. Мещанинов (2007) — Мещанинов М. Ю. Храмы Царского Села, Павловска и их ближайших окрестностей: Краткий исторический справочник. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Genio Loci, 2007. 584 с.

12. Неелов (1916) — *Неелов А. П.* Из дальних лет. Пересказ воспоминаний моих тетушек // Русская старина. Год 47. 1916. Т. 165. Кн. 2. Февраль. С. 257–270.
13. Семенова (2009) — *Семенова Г. В.* Царское Село: знакомое и незнакомое. М.: Центрполиграф; СПб.: МиМ-Дельта, 2009. 638 с.
14. Тон (1845) — *Тон К. А.* Практические чертежи по устройству церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы в Семеновском полку в Санкт-Петербурге. М.: Тип. А. Семенова, 1845. 7 с.
15. Цвинев (1884а) — *Цвинев И. С.* Большая Царкосельская Воскресенская церковь // Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии: Вып. 8. СПб., 1884. С. 326–328.
16. Цвинев (1884б) — *Цвинев И. С.* Малая Знаменская церковь // Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии: Вып. 8. СПб., 1884. С. 320–325.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2021

Священник Георгий Безик

Смирение и сила веры в образе римского сотника в деятельной евангельской любви военного духовенства в войне (1914–1918 гг.)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_401

Аннотация: В настоящей статье, основываясь на материалах периодической печати времен Первой мировой войны и богословских теоретических трудах, автор производит попытку взглянуть на подвиги военного духовенства и окормляемых ими воинов Российской императорской армии сквозь призму рассказа об исцелении слуги сотника Капернаумского (Мф 8:5–13). Православные полковые священники, подобно римскому сотнику, демонстрировали смирение и силу своей веры, чувствуя ответственность и проявляя любовь к своим ближним — солдатам и офицерам армии Российской империи, сражавшейся за веру, царя и Отечество на фронтах Первой мировой войны. Военное духовенство в вооруженных силах Российской империи являлось важнейшим звеном, осуществляющим религиозное воспитание солдат, необходимое им для поддержания боевого духа. На конкретных примерах демонстрируется высокий моральный облик русских воинов, проявивших себя, совершая подвиги, воодушевленные верой в Бога. Доказывается, что там, где имело место героическое поведение русских солдат, прослеживалась связь с важнейшими христианскими добродетелями, которые свято чтит православные воины. Кроме того, полковые батюшки своим примером самопожертвования и силы веры внушали военнслужащим уверенность в неминуемой победе над врагом.

Ключевые слова: военное духовенство, полковые священники, протопресвитер армии и флота, Первая мировая война.

Об авторе: **Священник Георгий Иванович Безик**

Кандидат военных наук, священник храма преподобного Андрея Рублева в Раменках г. Москвы, докторант кафедры Внешних церковных связей и общественных наук Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

E-mail: bezikgeorgii@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5355-2787>

Ссылка на статью: Безик Г., *свящ.* Смирение и сила веры в образе римского сотника в деятельной евангельской любви военного духовенства в войне (1914–1918 гг.) // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 401–407.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Priest Georgiy Bezik

**Humility and the Power of Faith in the Image
of a Roman Centurion in the Active Evangelical Love
of the Military Clergy during the War (1914–1918)**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_401

Abstract: In this article, based on the materials of the periodicals of the First World War and theological theoretical works, the author makes an attempt to look at the exploits of the military clergy and the soldiers of the Russian Imperial Army through the prism of the story of the healing of the centurion's servant of Capernaum (Matthew 8:5–13). Orthodox regimental priests, like the Roman centurion, demonstrated humility and strength of their faith, feeling responsibility and showing love for their neighbors – the soldiers and officers of the army of the Russian Empire, which fought for the faith, the Tsar and the Fatherland on the fronts of the First World War. The military clergy in the armed forces of the Russian Empire were the most important link in the religious education of soldiers, which they needed to maintain a fighting spirit. Specific examples demonstrate the high moral character of Russian soldiers who showed themselves by performing feats inspired by faith in God. It is proved that where the heroic behavior of Russian soldiers took place, there was a connection with the most important Christian virtues, which were sacredly revered by Orthodox soldiers. In addition, the regimental priests, by their example of self-sacrifice and the strength of faith, inspired the military personnel with confidence in an inevitable victory over the enemy.

Keywords: military clergy, regimental priests, protopresbyter of the army and navy, World War I.

About the author: **Priest Georgiy Ivanovich Bezik**

Candidate of Military Sciences. Clergyman of the Church of St. Andrei Rublev in Ramenki, Moscow. Doctoral student at the Department of External Church Relations and Social Sciences at the Sts. Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies.

E-mail: bezikgeorgii@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5355-2787>

Article link: Bezik G., priest. Humility and the Power of Faith in the Image of a Roman Centurion in the Active Evangelical Love of the Military Clergy during the War (1914–1918). *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 401–407.

Институт военного духовенства в современной России продолжает укрепляться и совершенствоваться с момента его восстановления в 2009 г. Данное обстоятельство вызвало закономерный научный интерес со стороны российских исследователей, которые пытались путем проведения ретроспективного анализа обнаружить положительный опыт деятельности военного духовенства Российской императорской армии. Одним из самых героических и плодотворных периодов служения военных священников является период Первой мировой войны 1914–1918 гг. В тех условиях полковые батюшки как никогда высоко проявили себя в деле воспитания высокого морального облика и поднятия боевого духа солдат и офицеров.

Изучение сюжетов Священного Писания приводит на ум определенные мысли о параллелях между служением военного духовенства. В частности, рассказ об исцелении слуги сотника Капернаумского в образе римского сотника образно демонстрирует смирение и силу веры в деятельной евангельской любви военного духовенства в Первой мировой войне. Для иллюстрации приведем цитату из Евангелия от Матфея: «Приступил к Нему сотник, прося Его и говоря: Господи, отрок мой лежит дома расслабленным и тяжко мучится. И сказал ему Иисус: Я приду и исцелю его. Но сотник в ответ сказал [Ему]: Господи! я не достоин, чтобы Ты вошел под кровлю мою; но только скажи слово, и будет здрав отрок мой» (Мф 8:5–13).

Как писал Иоанн Златоуст, «Вера открывает даже врата смерти, заключает небо, изменяет пределы природы, укрощает силу огня, обращает пламень в росу и притупляет жало смерти» [Иоанн Златоуст, 1904, 936].

Та же искренняя и сильная вера, какую показал римский сотник Иисусу Христу, была необходима и православному воину — не только в мирное время, но и в военное, в особенности в годы Великой войны 1914–1918 гг. Она помогала ему дать точный и правильный отчет в его собственном предназначении и позволяла пролить истинный свет на его воинский подвиг во время боевых действий. Сильная вера внушала ему, как высока и угодна его служба перед Богом, как почетна и добродетельна она перед обществом.

Военное духовенство в Российской императорской армии выполняло важнейшую роль по укреплению веры военнослужащих. Это выражалось в том, что именно полковые батюшки во время духовного окормления своей паствы обосновывали идею о воинской службе не только как о звании или обязанности, а как об особом подвиге самопожертвования и любви к ближнему, объясняли ее как чрезвычайный крест труда, терпения и даже смерти, добровольно принимаемой ради сохранения веры, спасения царя, ради счастья и спокойствия Отечества.

Смирение и сила веры, подобные тем, что проявил римский сотник, позволяли православным солдатам и офицерам в Первую мировую войну совершать подвиги во благо своего Отечества, демонстрируя при этом самопожертвование и чудеса храбрости. Подобный пример в самом начале войны показал стрелок из запасных Евгений Васильевич Агафонов. Интересно то, что свою веру Агафонов укрепил, будучи послушником Ново-Афонского монастыря на Кавказе до начала военных действий. Отправившись добровольцем защищать свою Родину, новоиспеченный военнослужащий на деле доказал преданность своей вере и Отечеству.

24 ноября 1914 г. Евгений Агафонов вместе со своей ротой лежал в окопах на расстоянии менее трехсот метров от позиций противника. Услышав, как один из раненых стрелков, оставшийся близ австрийских окопов, мучительно стонал, Агафонов, прочитав молитву, несмотря на все предостережения и не дождавшись наступления темноты, бросился спасать умирающего товарища. Героя не остановил ожесточенный обстрел австрийских войск по каждому высунувшемуся из окопов. Именно бесстрашие и героизм православного воина ошеломили австрийцев, которые прекратили стрелять на время, пока Агафонов направлялся на помощь своему товарищу. После того как противник осознал намерения Агафонова спасти товарища, когда тот пытался взять раненого и отнести к своим окопам, был открыт огонь, нанесший герою смертельные раны. Евгений зашатался, упал на колени и, последний раз осенив

себя крестным знаменем, за смертью упал рядом с сослуживцем, которого пытался спасти. Стрелки говорили, что Агафонов был ранен в голову и недолго мучился, судя по всему, Милосердный Господь избавил от продолжительных мучений Своего верного раба.

Командование Евгения Агафонова представило героя к награждению Георгиевским крестом, а его товарищи стрелки чтит его память и гордились его святым подвигом (Ливанский, 1916, 302).

Солдат Евгений Агафонов, словно римский сотник, проявил силу своей веры и любовь к ближнему, отправившись под угрозой смертельной опасности на помощь сослуживцу. Находясь под властью веры в Бога и Отечество, он доказал, что на Великой войне может победить только тот, кто, не щадя собственной жизни, помогает своим ближним.

Описывая факт обращения римского сотника к Спасителю, Блаженный Иероним Стридонский пишет, что Господь «обещает сейчас же пойти и исцелить слугу, потому что видит веру, смирение и благоразумие сотника» [Иероним Стридонский, 1903, 125]. Одна из важнейших добродетелей, такая как смирение, была присуща православным солдатам. Полковой священник А. Смирнов делился своими мыслями об этом на страницах журнала «Вестник военного и морского духовенства». Он писал, что свойственное русскому православному человеку смирение выражалось на войне в том, что «он положительно не способен возводить себя на степень героя, так как смотрит на воинское дело не как на особенный подвиг, а как на естественный, хотя и тяжелый долг, как на страдную пору, которую так или иначе, а нужно пережить» (Смирнов, 1915, 22–23).

Частое проявление этой добродетели, по мнению Смирнова, было связано с крестьянским духом основной массы русского воинства. Он проводит аналогию с тяжелыми крестьянскими полевыми работами, когда, для того чтобы выполнить все необходимые дела, крестьянам приходилось вставать с первым просветом зари, ложиться чуть не в полночь, проводить все время на жутком солнцепеке, довольствоваться согретой, а иногда значительно испортившейся водой, утомляться до полного изнеможения и переживать иные тяготы непростого крестьянского труда. Однако русскому крестьянину никогда не приходила в голову мысль о том, что он делает что-то необычайное и сверхдолжное. Крестьянин делал всю сложнейшую и изнурительную работу без всяких раздумываний, рассуждений и колебаний. Именно так русский солдат относился и к военной службе, когда необходимо было напрягать все свои силы и умения для борьбы с врагом.

Преданность долгу, скромность и смирение, бесстрашие перед лицом смерти, — все эти качества воспитывала в русских крестьянах Православная Церковь. Оказавшись на фронте, православные воины, окормляемые военным духовенством, осознавали связь в проявлении этих качеств в мирной жизни и на войне, в противостоянии с врагом.

Высокие моральные качества русских солдат, прививаемые им Русской Православной Церковью, а в частности военным духовенством, признавались и противниками. Показательна в этом отношении статья доктора Штильмана, профессора богословия Йенского университета, опубликованная в одной из немецких газет. Штильман так описывал настроение и дух наших армий: «Я долго наблюдал за психологией русских солдат как на полях Польши, так и здесь, в лагерях для пленных. По-моему, главная ошибка наших стратегов состояла вовсе не в преуменьшении численности или вооружения русских войск, а в непонимании духа русского народа. Он проникнут глубокой религиозностью, которую мы не принимали в расчет. Мы думали, что русские язычники, что их вера на ступень выше обыкновенного идолопоклонства, что они в религиозном развитии немногим отличаются от новообращенных дикарей наших колоний. Для немцев явилось загадкой единомыслие русского народа, а между тем это единение находится в прямой зависимости от религиозного подъема русских. Какой-то дьявол вбил в умы этих мистиков, будто германцы оскверняют их церкви,

вешают „попов“, покушаются на их веру. Этого довольно было, чтобы из слабосильных русских дикарей сделать новых крестоносцев, героически умирающих за родную религию» (Благочестие, 1916, 606).

Описывая моральный дух православных солдат в лагерях для военнопленных, профессор вспоминал: «Я видел, как умирали в плену в Ростове раненые русские солдаты. Они ни о чем не просили, никому не хотели писать; только, даже в бреду, звали своих „попов“ и мучились, не имея возможности совершить в последний раз таинство Евхаристии по своему обряду. Я напутствовал трех из них и не мог не прослезиться, видя, с какою верой целовали они мой крест, а особенно медные кресты, висящие на груди каждого солдата. Таких фанатиков сломить очень трудно; германским войскам придется встретить еще более страшное сопротивление, когда они ворвутся вглубь России. Нужно стараться относиться с осторожностью и уважением к их святыням, привлекать на нашу сторону русское духовенство хорошим обращением, если мы не хотим увеличить стойкость русских солдат» (Благочестие, 1916, 607).

Интересно заметить, что в представлении немцев подданные Российской империи уподоблялись язычникам. Однако на деле оказалось, что православные воины обладают высоким христианским обликом и благочестием, которому могут позавидовать представители иностранных вероисповеданий. Важно вспомнить, что римский сотник, обратившийся к Христу, также являлся язычником, который уверовал во Христа, и это позволило ему обратиться к Спасителю с просьбой об исцелении его слуги [Лопухин, 1911, 328]. В этом случае опять же очевидна сила веры, которая развенчивает внешний ошибочный образ язычника и делает воина истинным христианином, соблюдающим все заповеди Божьи и следующего добродетелям.

Поддерживать силу веры и смирение русских солдат помогало военное духовенство, осуществляя молитвы со своей паствой. Священников в этом деле не оставили тяжелые и экстремальные боевые условия. В таких ситуациях полковые батюшки сами демонстрировали недюжинную силу веры, личным примером показывая военным служащим бесстрашие и отвагу на поле боя. На страницах периодической печати времен Первой мировой войны можно обнаружить статьи о таких подвигах. Командующий дивизией генерал-майор Соколов сообщал в телеграмме протопресвитеру армии и флота следующее описание стойкости священника, совершающего молитвы перед солдатами и офицерами: «17 мая 1916 г., когда священник Грайворонского полка отец Иоаким Лещинский совершал молебен, по просьбе нижних чинов, на паперти церкви с. Малнов о даровании государю императору победы, во время возглашения многолетия, неприятельская шрапнель ударила в угол церкви в 5 шагах от отца Лещинского, который со словами: „О, не бойтесь!“ провозгласил многолетие и закончил богослужение, о чем, как находившийся около отца Лещинского среди молящихся, долгом считаю засвидетельствовать» (Ласкеев, 1916, 351).

В данном подвиге отца Лещинского видится сильный и смиренный пример непоколебимой веры. Его слова успокоения, сказанные в адрес военным служащим, представляются не как эффектная театральность, не как красивый жест внешнего значения, а как поразительное свидетельство несокрушимой силы духа, укрепляемой верой в Господа, в Его бесконечную милость и постоянную везде и всегда защиту. Военный священник Лещинский, подобно римскому сотнику, смиренно верил в покровительство Господа и продолжал вести богослужение, несмотря на смертельную угрозу. Это яркое свидетельство неусыпной бдительности в твердого стояния доброго пастыря на страже своих овец, готового в любой момент возникшей опасности своей надеждой на Бога прийти на помощь слабому, забывая о себе и о своей безопасности. Римский сотник, прося Христа исцелить своего раба, также руководствовался своей верой и христианскими заповедями, не поступая так, как было принято в обществе того времени. Напомним, что слуга сотника считался бесправным рабом, которого при тяжелой болезни хозяин мог выбросить на улицу умирать. Однако сотник, чувствуя свою ответственность за ближнего, несмотря ни на что, попросил Христа исцелить своего раба.

На фронтах Первой мировой войны бывали случаи, когда сила веры и чувство ответственности за свою паству подвигало батюшек брать на себя инициативу командования и спасать от гибели нижние чины. Герой войны прапорщик М. Г. Сироткин вспоминал о молодом священнике — отце Турукаевском, приехавшем на войну добровольцем и находившемся перед вторжением немцев на западном фронте. В своем письме М. Г. Сироткин так описывал подвиг военного священника: «Когда в местечке Р. разгорелся бой, отец Турукаевский явился туда. Мы были окружены немцами. Значительный отряд мог быть уничтожен, так как была значительная убыль в командном составе. Под шрапнельным и пулеметным огнем священник бросился и воскликнул: „У меня святой крест, идите за ним, за святой силой его!“ Солдаты бросились за священником. После я ему говорил: „Вы спасли людей, батюшка“. Он весь заволновался: „Не я, сила креста святая“» (Герой, 1916, 605).

Это был не единственный эпизод героического поведения военного священника. М. Г. Сироткин вспоминал тот день, когда последний раз видел отца Турукаевского в живых: «Весь день я пробыл в пулеметном блиндаже. Немцев мы не пустили, они успокоились, исчезли из нашего поля зрения. В 8 часов мой телефон перестал работать. Я послал его исправить, посланные не возвращались. Мы встревожились. В это время появился священник Турукаевский. „Вот я пришел к вам с Господним благословением“. — „Батюшка, спуститесь вниз“. — „А вон кто-идет“, — сказал батюшка. Я поднялся и увидел при свете молодого месяца (было около 9 часов) немцев, заходящих в тыл. — „Батюшка, уйдите. Я открою пулеметный огонь, они будут отвечать, вы можете быть ранены“. — „Господи, да ведь мы одни“. Я оглянулся. Нас было шесть пулеметчиков и батюшка. Отец Афанасий вынул крест, мы поцеловались с батюшкой. Я обратился к батюшке, что приближаются немцы, что ему лучше уйти. — „Господь не оставит вас!“ Батюшка исчез. Огонь. Первая цепь немцев легла. Как мы вышли из этого, положения, я не помню, потому что я действовал в беспмятстве. Пули цеплялись за одежду. Меня оживляли слова: „Господь не оставит вас“» (Герой, 1916, 606).

В данном эпизоде героического поведения священника военного духовенства врезаются в память прежде всего его напутственные слова: «Господь не оставит вас». Так впоследствии и получилось, Господь не оставил тех пулеметчиков, которые самоотверженно отражали немецкую атаку. Также как и Христос не оставил слугу римского сотника, исцелив его от смертельной болезни, так и отец Афанасий напутствовал своей пастве о том, что сила веры спасет их от смертельной опасности, аналогично как в свое время вера римского сотника спасла от смертельной болезни его слугу.

В заключение стоит отметить, что вдохновляемые смирением и силой веры военное духовенство и окормляемая им паства — военнотружущие Российской императорской армии, безусловно показали героизм и самоотверженность на фронтах Первой мировой войны. Воодушевленные полковыми батюшками солдаты и офицеры доблестно сражались с противником, демонстрируя при этом высокий моральный христианский облик, что часто отмечалось представителями вражеской стороны. Однако нерешенность внутренних проблем и кризис веры, который поразил значительную часть русского населения, привели к крушению монархии, а вместе с этим модели взаимодействия светских и духовных властей, которая обеспечивала высокий моральный дух солдат, отстаивающих интересы Отечества. Слом государственных устоев привел к упадку института военного духовенства, священнослужители которого, подобно римскому сотнику, заботились о своей пастве так же, как сотник о своем слуге.

Источники и литература

Источники

1. Благочестие (1916) — Благочестие русского солдата // Вестник военного и морского духовенства. Пг., 1916. № 19.
2. Герой (1916) — Герой священник // Вестник военного и морского духовенства. Пг., 1916. № 19.
3. Ласкеев (1916) — *Ласкеев О.* Пастырь на молитве // Вестник военного и морского духовенства. Пг., 1916. № 11– 12.
4. Ливанский (1916) — *Ливанский А.* [Без названия] // Вестник военного и морского духовенства. Пг., 1916. № 10.
5. Смирнов (1915) — *Смирнов А.* Русский солдат // Вестник военного и морского духовенства. Пг., 1915. № 1.

Литература

6. Иероним Стридонский (1903) — Блаженный Иероним Стридонский. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. Киев, 1903. Ч. 16. 380 с.
7. Иоанн Златоуст (1904) — Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб., Издание СПбДА, 1904. Т. 10. Кн. 2. С. 935–940.
8. Лопухин (1911) — *Лопухин А. П.* Толковая Библия: Ветхий Завет и Новый Завет. СПб., 1911. Т. 8. 478 с.

Иеромонах Никодим (Хмыров)

Роль Сербского патриарха Варнавы в преодолении юрисдикционных разделений Русской Православной Церкви за границей

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_408

Аннотация: В статье подробно рассматривается Совещание глав четырех митрополичьих округов, которое состоялось в конце 1935 г. в г. Сремские Карловцы по инициативе и под руководством Сербского патриарха Варнавы. Совещание ставило своей целью преодоление юрисдикционных разделений между частями Русской Зарубежной Церкви, начавшихся в 1926 г. На материале из архива Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле (штат Нью-Йорк) подробно рассмотрен ход заседаний, обсуждение спорных моментов, позиции сторон. Результатом совещания стало подписание Временного соглашения. Было восстановлено единство с русскими православными приходами в Северной Америке, что позволило объединить около 95% русской церковной эмиграции.

Ключевые слова: РПЦЗ, русская православная эмиграция, юрисдикционные разделения, журнал «Церковная жизнь», Сербский патриарх Варнава, совещание в Сремских Карловцах, митрополит Евлогий (Георгиевский), архиепископ Анастасий (Грибановский), митрополит Феофил (Пашковский), епископ Димитрий (Вознесенский).

Об авторе: **Иеромонах Никодим (Хмыров Денис Владимирович)**

Кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент кафедры гуманитарных и социальных дисциплин Международного Банковского института им. Анатолия Собчака.

E-mail: hmyrovdenis@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0951-0181>

Ссылка на статью: Никодим (Хмыров), иером. Роль Сербского Патриарха Варнавы в преодолении юрисдикционных разделений Русской Православной Церкви за границей // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 408–428.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Hieromonk Nikodim (Hmyrov)

**The Role of the Serbian Patriarch Barnabas
in Overcoming the Jurisdictional Divisions
of the Russian Orthodox Church Outside of Russia**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_408

Abstract: The article provides a detailed analysis of the meeting of the heads of four Metropolitan districts which took place at the end of 1935 in Sremski Karlovci at the initiative and under the leadership of the Serbian Patriarch Barnabas. The conference was aimed at overcoming jurisdictional divisions between the parts of the Russian Church Abroad, which began in 1926. On the basis of the materials from the archives of the Holy Trinity Monastery in Jordanville, New York, the course of the meetings, discussions of controversial issues, and the positions of the parties are considered. The meeting resulted in the signing of the Interim Agreement. Unity with North America was restored, which allowed for the union of about 95% of the Russian Church emigration.

Keywords: ROCOR, Russian Orthodox emigration, jurisdictional divisions, Pravoslavnyaya Zhizn journal, Serbian Patriarch Barnabas, Meeting in Sremski Karlovci, Metropolitan Evlogius (Georgievsky), Archbishop Anastasius (Gribanovsky), Metropolitan Theophilus (Pashkovsky), Bishop Demetrius (Voznesensky).

About the author: **Hieromonk Nikodim (Hmyrov Denis Vladimirovich)**

Candidate of Historical Science, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Humanities and Social Disciplines of the Anatoly Sobchak International Banking Institute.

E-mail: hmyrovdennis@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0951-0181>

Article link: Nikodim (Hmyrov), hieromonk. The Role of the Serbian Patriarch Barnabas in Overcoming the Jurisdictional Divisions of the Russian Orthodox Church Outside of Russia. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 408–428.

В июне 1926 г. в г. Сремские Карловцы (Югославия) состоялся Архиерейский Собор, на котором произошел разрыв с митрополитами Евлогием (Георгиевским) и Платоном (Рождественским). Это трагическое для всей Русской Церкви событие вызвало бурю откликов, как в среде духовенства, так и в среде простых верующих. Высшие органы церковного управления РПЦЗ (Архиерейский Собор и Синод) сразу стали проводить политику умиротворения, направленную на то, чтобы раскол не стал окончательным. Журнал «Церковные ведомости» весь 1926 и 1927 год публикует посвященные этому вопросу статьи и заметки¹.

Раскол части западноевропейских и североамериканских общин воспринимался как тяжелое бремя как русской эмиграцией, так и Православными Церквями-сестрами. Поэтому в призывах к восстановлению церковного единства не было недостатка. Архиерейские Соборы начиная с 1933 г. регулярно занимались проблемой возможного восстановления церковного единства. В этом году Румынский патриарх и Афинский архиепископ обратились к эмиграции с призывом к воссоединению. Сербский патриарх Варнава предложил свое посредничество. В августе 1934 г. в журнале «Православная Русь» был опубликован призыв 24 иерархов к восстановлению церковного единства, его подписали митр. Варшавский Дионисий, еп. Иоанн (Поммер) и другие иерархи.

В ответ на это в редакцию журнала стали поступать многочисленные одобрительные письма от епископов-эмигрантов: североамериканские архиереи отреагировали положительно, за исключением епископов Леонтия (Туркевича) (он всю свою жизнь оставался поборником автокефалии в Северной Америке), Вениамина (Федченкова) и Антонина (Покровского).

Архиерейским Собором в 1933 г. была издана резолюция, в которой архиереи высказали свое сожаление о расколе и заверили, что все архиереи, которые расстались с Зарубежной Церковью, вновь могли бы быть приняты в литургическое общение, если бы они признали Архиерейский Синод в качестве канонической власти. В мае 1934 г. митр. Антоний обратился к архиереям и верующим в Северной Америке и призвал их к восстановлению церковного единства. На этот призыв положительно ответил преемник митр. Платона (умершего в 1934 г.) — митр. Феофил (Пашковский). Он объявил о своей готовности к диалогу.

После этого Архиерейский Синод снял с североамериканских архиереев и духовенства запрещение в священнослужении от 1927 г. В марте 1935 г. оба управляющих североамериканскими епархиями Митрополии и Зарубежной Церкви, митр. Феофил и еп. Виталий (Максименко), совершили совместное богослужение. Этим был сделан важный шаг к воссоединению.

Встреча митрополита Евлогия с митрополитом Антонием в 1934 г.

В мае 1934 г. митр. Евлогий отправился в Сербию, чтобы встретиться с митр. Антонием. В Белграде прошло несколько встреч обоих иерархов и одно заседание Архиерейского Синода, в котором, помимо митрополитов, принимали также участие еп. Серафим (Ляде) и еп. Виталий (Максименко). Митр. Антоний сделал доклад о возможном восстановлении литургического общения, но ясно дал понять, что данный шаг нуждается в одобрении Архиерейским Собором.

Вот как описывает свой приезд митр. Евлогий:

Об этом не знал никто. Лишь в день отъезда я дал знать в Париж, что еду в Сербию для личного свидания с митрополитом Антонием. И это, действительно, так и было. Мне горячо хотелось одного, — чтобы мы, два престарелых епископа, перед смертью облегчили свою совесть, примирились. <...> Когда я вошел, митрополит Антоний в окружении нескольких духовных лиц доканчивал утреннее правило. Больной, дряхлый, он сидел в кресле и заплетающимся языком

¹ Подробнее об этом см.: [Хмыров, 2016. Глава 3].

произносил возгласы. Я подошел к нему. Он заплакал... Первые минуты нашей встречи прошли на людях. Пили чай. Говорить было трудно. Митрополит Антоний грустно глядел на меня. «Все такой же... и улыбка все та же...» — сказал он. Слушать бедного больного моего друга и учителя было мне горько. «Пойдем, прочтем молитву», — предложил он. Мы перешли в его маленькую спальню. Митрополит Антоний надел епитрахиль и прочел надо мною разрешительную молитву. Потом я — над ним. На душе стало ясно и легко... «Ты с дороги устал, — отдохни... Потом поговорим» [Евлогий Георгиевский, 1947, 576–577].

Патриарх Варнава также оказал ему радушный прием. Однако митр. Евлогий не скрывает того, что прежние разногласия никуда не делись:

Патриарх Варнава встретил меня очень ласково, говорил о разрыве между мною и «карловчанами» и выразил желание, чтобы мир как можно скорей был восстановлен и завершился нашим общим с митрополитом Антонием служением. Я указал на незаконность наложенного на меня запрещения. «Протягивать руку, просить о примирении я не буду, — сказал я, — а молитвенное общение было бы мне утешением, но епископы считают, что без нового постановления Синода это невозможно...» Патриарх высказал желание теперь же устроить сослужение мое с карловацкими епископами; об этом же усердно хлопотали и приходы, однако без успеха. Желая, по-видимому, всенародно показать всю ничтожность наложенных на меня запрещений, Патриарх пригласил меня отслужить в Хоповском монастыре: высшая церковная власть в Сербии, под покровительством которой находился Карловацкий Синод, как бы подчеркивала, что не признает этого постановления Синода [Евлогий Георгиевский, 1947, 577].

В такой трактовке уже нетрудно заметить желание митр. Евлогия разделить позицию Архиерейского Синода и патр. Варнавы, представив шаги к примирению не как жесты доброй воли, а как отдельные поступки сторон, в чем-то даже противостоящих.

Между тем патр. Варнава и Архиерейский Синод снова выступили с инициативой, и летом 1935 г. митр. Евлогий получил приглашение прибыть в Карловцы на особое совещание иерархов, представителей четырех главных частей Зарубежной Русской Церкви.

Патриарх Варнава

Судьба патр. Варнавы отразила все перипетии того сложного времени. Сербский патриарх Варнава (в миру Петар Росич) родился в 1880 г. на севере Черногории, в 1901–1905 гг. обучался как стипендиат Святейшего Синода в Санкт-Петербургской духовной академии. 30 апреля 1905 г. был пострижен в монашество епископом Ямбургским Сергием (Страгородским). В августе отбыл в Константинополь в качестве священника при дипломатической миссии в Сербии. В своей епархии поддерживал сербскую пропаганду в противовес болгарской, активно боролся с Болгарским экзархатом. С 1913 г. управлял Битольской и Охридской епархией, а также Струмицкой епархией. В 1915 г. вместе с отступающей сербской армией был вынужден эвакуироваться на Корфу. Во второй половине 1916 г. и до 18 октября 1917 г. по просьбе сербского правительства находился в России с дипломатической миссией, а также как делегат Сербской Церкви принимал участие в заседаниях Поместного Собора Православной Российской Церкви, который открылся в Москве в августе 1917 г.

В 1930 г. скончался Сербский патриарх Димитрий, и 12 апреля патриархом избрали Варнаву. Александр I Карагеоргиевич утвердил его в тот же день.

На посту предстоятеля Церкви патр. Варнава провел ряд административных и финансовых реформ; при нем был разработан новый устав Церкви, учреждены

Загребская и Прешовско-Мукачевская епархии, заложен собор Святого Саввы в Белграде и многие другие храмы в стране, возведено новое здание Патриархии.

С иерархами РПЦЗ патр. Варнаву связывали самые теплые отношения, поэтому, несмотря на свою огромную занятость, он находил время, чтобы принимать горячее участие в судьбах Русской Зарубежной Церкви.

Встреча глав четырех округов

В октябре 1935 г. состоялась встреча управляющих четырех церковных округов: Балканского — митр. Анастасий, Западноевропейского — митр. Евлогий, Североамериканского — митр. Феофил, Дальневосточного — еп. Димитрий. Переговоры были крайне тяжелыми и продолжались 18 дней.

Вот как обозначил свою позицию в воспоминаниях митр. Евлогий:

Как только работа нашего Совещания началась, сразу же выяснилось сложное и трудное мое положение. Я прибыл в Карловцы неподготовленный, без разработанного статута управления зарубежной Церкви, и должен был разбираться во всем, что предлагалось, совсем один против сплоченной, сильной, по духу непримиримой группы, которая энергично преследовала поставленную себе цель, опираясь на Собор. Мои надежды на митрополита Феофила Американского, как на моего единомышленника и соратника, не оправдались. Владыка Феофил, тип провинциального соборного батюшки, не разбирался (и не очень старался разобраться) в сложном конфликте, породившем наш раскол, и попросту перешел в лагерь большинства. Эксперт Сербского Синода, профессор канонического права Троицкий, который мог бы мне оказать поддержку, тоже зачастую защищал точку зрения карловацких иерархов. Протоиереи Ломако и Аметистов оказались также помощниками слабыми; вся тяжесть борьбы легла на мои плечи [Евлогий Георгиевский, 1947, 584].

Далее митр. Евлогий объясняет, почему он все-таки продолжил участвовать в Совещании:

Архиепископ Анастасий занял непримиримую позицию. Очень скоро я увидел, что у «карловчан» все уже решено и наше Совещание ничего сообща не вырабатывает, а мне навязывают готовый и детально разработанный проект, никакой переработке в своих основных линиях, по мысли его составителей, не подлежащий. В первые же три дня создалось такое положение, что казалось неизбежным Совещание прервать. Логически так, вероятно, поступить и нужно было, но морально решиться на это мне представлялось невозможным. Здесь, в Сербии, я почувствовал с особой силой прибой народного чувства, трепетное молитвенное ожидание церковного мира. Первое, после 1926 года, совместное служение четырех русских иерархов (я, митрополит Феофил, архиепископ Анастасий и епископ Димитрий) в русской церкви собрало великое множество народу. Когда я вышел с проповедью о единстве Русской Церкви и сказал, что мы его запечатлели нашими общими молитвами в русском храме, то на глазах многих заблестели слезы... Русский народ церковный напряженно ожидал примирения, а Патриарх Варнава трогательно болел душой за нас. Его внимание, ласка, заботы, миролюбие обезоруживали и подкупали... [Евлогий Георгиевский, 1947, 584–585].

В этом же 1935 г., в последнем номере журнала «Церковная жизнь» (официальном органе Архиерейского Синода, издавался под редакцией управляющего канцелярией Г. Граббе), № 11–12, был опубликован ряд материалов, которые подробно освещали процесс переговоров по воссоединению церковной эмиграции: статьи, протоколы,

проекты и окончательный вариант Временного положения о Русской Православной Церкви за границей.

Чтобы читатель мог составить полное и независимое суждение, мы привели эти протоколы полностью в Приложении к статье². Скриншоты документов были получены из архива Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле³. Выражаю глубокую благодарность Михаилу Петровичу Перекрестову, исполнительному директору Российского исторического фонда, а также Андрею Алексеевичу Любимову, администратору библиотеки Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле, за любезно предоставленные ими материалы.

В предварающей статье журнала говорилось:

Промысел Божий видимо бодрствовал над нами, спасая нас от самих себя. Среди общего смятения Он сберег себе остаток избранных, которые не переставали, однако, скорбеть о рассечении зарубежного церковного тела на части, считая его величайшим бедствием для всей Русской Церкви. От них и прежде всего от самих иерархов стали исходить призывы к примирению, нашедшие себе живой отклик во многих сердцах, утомленных церковной смутой. Постепенно развиваясь, это благодетельное миротворческое движение привело к тому, что Высокопреосвященный Митрополит Евлогий прибыл в мае минувшего года для взаимного примирения и восстановления молитвенного общения с Блаженнейшим Митрополитом Антонием. За этим актом последовал другой, еще более важный — снятие Собором Архиереев прещений, наложенных на епископов и духовенство Западной Европы и Америки Собором 1927 года. Одновременно с этим определением Собора сами собою пали преграды, мешавшие до сих пор литургическому общению между духовными лицами разных церковных юрисдикций.

Вся зарубежная паства радостно приветствовала эту меру, облегчавшую совесть, особенно клира и мирян, и открывавшую путь к дальнейшему упрочению мира в зарубежной части Русской Церкви. Для полного торжества последней недоставало только восстановления единства юрисдикции Зарубежной Русской Церкви: без этого условия церковное примирение было бы непрочным и ежеминутно могло бы подвергаться новым испытаниям.

В статье особо подчеркивалась значительная роль, которую сыграл Сербский патриарх Варнава:

Высокопочтимый Глава Сербской Церкви долго искал путей к восстановлению нарушенного русского церковного единства в зарубежье, пока в своей архипастырской мудрости не нашел такого средства, которое казалось наиболее целесообразным для исцеления нашего давнего недуга. Он решил пригласить в Сремские Карловцы четырех иерархов в качестве представителей четырех главных областей, по которым давно распределились русские православные люди за границей — Америки, Дальнего Востока, Западной Европы и Балкан с Ближним Востоком — на нарочитое Совецание по столь важному и жизненному вопросу, возглавленное непосредственно им самим, в надежде, что этот малый собор иерархов, действуя в духе братской любви и взаимного доверия, найдет наконец действительное средство для искоренения русской церковной смуты за границей. Имя Его Святейшества Патриарха Варнавы, как крепкого стоятеля за Русский народ и постоянно печальника за страждущую Русскую Церковь, давно уже пользуется высоким

² Кроме текста самого Временного положения, который приведен в книге: *Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг. Юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью*. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012.

³ Церковная жизнь. Сремские Карловцы. 1935. № 11–12 // Архив Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле (штат Нью-Йорк). Далее все цитаты приводятся по этому источнику.

авторитетом во всем русском рассеянии. Естественно, что приглашенные им архиереи (Митрополит Евлогий, Митрополит Феофил, Архиепископ Анастасий и Епископ Димитрий) с благодарным и радостным чувством отозвались на его призыв и прибыли в Сремские Карловцы на означенное Совещание.

Из этого отрывка мы видим, что сама идея созыва глав четырех областей исходила именно от патр. Варнавы. Заседания проходили под председательством Святейшего патриарха Варнавы в октябре-ноябре 1935 г. в покоях его святейшества при участии митр. Евлогия, митр. Феофила, митр. Анастасия и еп. Димитрия.

Четыре протокола

В журнале «Церковная жизнь» были напечатаны четыре протокола совещаний, в которых подробно рассматривались точки зрения и высказывания каждого участника, а также подводные камни на пути к примирению.

Для проведения заседаний Патриарх Варнава предоставил Патриарший дворец и первое заседание, 18/31 октября, открыл своей речью, в которой обозначил главную цель Совещания: он «предложил присутствующим обсудить пути и средства к восстановлению нарушенного церковного единства».

Далее все участники выступили с заявлениями, в которых говорили о *причинах разделения, условиях объединения, ожиданиях паствы и организационных формах*. Митр. Евлогий «заявил, что главная причина разделений в зарубежной части Русской Церкви не столько внешняя — в необъединенности и несогласованности церковных учреждений, — сколько внутренняя, нравственная, состоящая в том, что между русскими иерархами за границей утрачена взаимная, связующая, братская любовь, уважение, взаимное доверие, что взамен этого развилась атмосфера подозрительности и вражды». При этом митрополит употреблял совсем не церковные выражения, а стилизевые обороты, схожие с большевистской риторикой, например: «Необходимо изжить эту вредную психологию, и тогда мир церковный восстановится скоро и прочно». Также митр. Евлогий выдвинул *ряд условий* для объединения Русской Зарубежной Церкви: 1) на это должно быть испрошено благословение Вселенского Престола и других глав Автокефальных Православных Церквей и 2) сам митрополит должен сохранить свое положение как экзарх Вселенского Патриарха. Относительно *формы устройства* Русской Церкви за границей митр. Евлогий указал, что «в основу ее организации должно быть положено разделение на четыре митрополичьих округа, связь между которыми могла бы осуществляться периодически созываемыми соборами». Как мы увидим далее, эта мысль разделялась всеми участниками, об авторстве же этой идеи существуют разные мнения.

Архиеп. Анастасий, говоря об условиях объединения, заявил, что атмосфера подозрения и недоверчивости может быть изжита лишь при условии единства юрисдикции, которое находит свое осуществление в объединяющих все зарубежье церковных органах — Соборе и Синоде. Можно допустить существование отдельных округов, но при условии, что они «будут объединены воедино постоянно действующим центром». В этом высказывании уже видно некоторое противоречие с позицией митр. Евлогия, который говорил лишь о периодически созываемых соборах и обходил вопрос о полномочиях «постоянно действующего центра», то есть Архиерейского Синода. На следующих заседаниях этот вопрос станет одним из главных камней преткновения, по которому стороны так и не придут к единому мнению. Интересно, что архиеп. Анастасий не читал заранее заготовленную речь, а ответил на тезисы предыдущих докладчиков. В своей речи он очень четко обозначил основные проблемы Русской Зарубежной Церкви — скорее даже не богословские или юрисдикционные, а социально-политические. Он указал на «перекрестное воздействие инославных и иноземных веяний», «печальный процесс денационализации нашей эмиграции» и влияние «местных центробежных сил». Цель объединения заключается

в преодолении этих проблем — тогда Церковь «возвратит себе должный авторитет, как в глазах других Восточных Церквей, так и перед лицом всего инославного мира» и в результате «сохранит неповрежденным национальный русский лик нашей эмиграции». Архиеп. Анастасий высказался как однозначный сторонник единого церковного центра, назвав его влияние «оздоравливающим». Он также отметил пользу, которую принесет такой центр североамериканским и западноевропейским приходам «в борьбе с местными центробежными силами, а также в деле восстановления церковной дисциплины среди клира и мирян вообще».

Преосвящ. Димитрий заявил, что был всегдашним противником округов, но теперь изменил свое мнение и «готов допустить округа в Западной Европе и Америке и новый, выборный от округов Синод, взамен чего казалось бы естественным, чтобы защитники идеи окружного управления со своей стороны сделали уступки, допуская существование единого связующего центра». Здесь мы видим, что на Совещании речь действительно шла о реальных, серьезных шагах по изменению прежнего способа формирования Архиерейского Синода и всей системы высших церковных органов управления.

В конце первого заседания была принята основа для дальнейших обсуждений: «Святейший Патриарх Варнава, резюмируя высказанное сторонами, отметил, что по-видимому, все сходятся на таком устройстве Русской Православной Церкви за границей: Собор и Синод, как постоянная административная центральная власть, а на местах округа, разделенные на епархии и возглавленные Окружными митрополитами». После чего архиеп. Анастасий предложил дальнейшую работу заседания вести, «не обременяя Святейшего Патриарха непосредственным участием в них», а присоединиться, когда проект будет полностью готов.

Итоги совещания

После всех многочисленных и сложных обсуждений было выработано Временное положение о Русской Православной Церкви за границей. В двух первых разделах документа была определена позиция Зарубежной Церкви и высшего духовного органа. В следующих разделах были определены компетенции и права Архиерейского Собора (III), Архиерейского Синода (IV), Председателя Архиерейского Синода (V), митрополичьих округов (VI: Западная Европа, Ближний Восток, Дальний Восток, Северная Америка) и их глав (VII).

В целом этот документ подтверждал компетенцию Архиерейского Собора и Архиерейского Синода как центральной церковной власти согласно постановлению 1922 г. Но преимущество нового устава состояло в том, что права и обязанности теперь точно были определены и установлены, и возможность интерпретации исключалась.

Участники на переговорах подписали документ как уполномоченные от своих церковных округов, патр. Варнава — как председатель.

В № 11–12 «Церковной жизни» за 1935 г., как приложение к первому протоколу, был напечатан окончательный проект Положения. Он «вырабатывался в ряде заседаний и в последней своей редакции прилагается к сему протоколу». В нем следует отметить два интересных момента: участники согласились, что проект мог подлежать некоторым изменениям и дополнениям в зависимости от местных условий, а также должен быть одобрен высшей церковной властью в России. Кроме того, митр. Евлогий заявил, что проект «не изменяет положения его как экзарха Вселенского Патриарха, ибо только через последнего осуществляется общение Митрополита Евлогия со Вселенской Церковью», — и привел в пример митр. Антония, который был одно время экзархом Вселенского Патриарха для Галиции. Тезис подвергся опровержению со стороны архиеп. Анастасия и еп. Димитрия — далее по этому вопросу развернулась полемика на страницах «Церковной жизни».

Также митр. Евлогий высказался за изменение п. 2, раздела VII, который гласил: «Митрополит округа имеет попечение о всей области и созывает Соборы входящих в нее епархиальных архиереев и в случае надобности дает им братские

советы», — «в том смысле, что митрополиту округа предоставляется руководящее попечение и для сего право посещения всех приходов его округа». К этому мнению присоединился и митр. Феофил. А вот архиеп. Анастасий и еп. Димитрий решительно высказались против «права визитации» окружающими митрополитами епархий, входящих в состав округа. Таким образом, этот спорный вопрос на Совещании урегулировать не удалось.

Протокол № 1, помимо некоторых небольших дополнительных поправок в текст проекта, содержит знаменательный перечень предварительных мер, призванных сгладить последствия многолетнего разделения. Вот эти тактические шаги, принятые Совещанием:

1) Возможно более частые сослужения иерархов существующих ныне юрисдикций.

2) Непринятие в свое ведение клириков другой юрисдикции без отпускных грамот их епископов.

3) Прекращение полемики друг с другом и по возможности предотвращение ее в повременной печати или путем распространения враждебных листов, воззваний и т. д.

4) Издание примирительного воззвания, под которым должны быть подписи и всех членов Совещания.

5) Недопущение открытия новых, параллельных приходов при наличии существующих приходов иной юрисдикции.

Мы видим, что это были действительно значительные шаги на пути к объединению Русской Зарубежной Церкви.

Дальнейшая судьба документа

Итак, благодаря содействию патр. Варнавы удалось подписать заключительный протокол о «Временном уставе Русской Церкви за границей». Но чтобы достичь легитимного статуса, «Уставу» необходимо было еще получить одобрение у отдельных церковных округов (епархиальных собраний). Немецкий историк Георг Зайде отмечает, что митр. Евлогий уже при посещении своего викарного епископа Сергия в Праге сделал оговорки по результатам переговоров. Епархиальный округ митр. Евлогия подверг критике слишком большую центральную власть Архиерейского Собора и Синода и изъявлял готовность согласиться с «Уставом» только при условии, если Вселенский патриарх, которому подчинялись эти общины, согласится с их выходом из его юрисдикции.

Но оказалось, что свою «верность» Вселенскому патриарху сторонники митр. Евлогия использовали лишь как предлог для того, чтобы отложить голосование. Так или иначе, говорит Г. Зайде, «в 1945 году „парижская юрисдикция“ рассталась с Константинополем и подчинилась Московскому Патриарху, вообще не оповестив Вселенского Патриарха о смене своей юрисдикции!» [Seide, 1989]⁴.

Только в июне 1936 г. было созвано Епархиальное собрание в Париже, в котором приняли участие 109 человек, представлявших 55 общин. Имелись как сторонники, так и противники воссоединения, но все же, в конце концов, победу одержали последние.

Архиереи Евлогий и Сергей с самого начала, как оказалось, скептически относились к идее воссоединения. Участие митр. Евлогия в переговорах можно, пожалуй, объяснить только тем, что он желал учесть настроения времени. В 1933–1934 гг. для объединения имелись наиболее благоприятные условия. Кроме того, он не мог отказаться от приглашения Сербского патриарха и не желал находиться в положении единственного противника «веяния времени». Одним из участников переговоров (графом Г. Граббе, ставшим в дальнейшем епископом Григорием) автору

⁴ Здесь и далее перевод наш.

(Г. Зайде) сообщалось, что митр. Евлогий на протяжении всех переговоров казался очень нерешительным и все шаги всегда согласовывал со своим Епархиальным советом в Париже, с которым он в течение всех переговоров находился в постоянном контакте.

По поводу дальнейшей судьбы подписанного документа митр. Евлогий вспоминает:

По приезде в Париж я созвал Епархиальный совет и познакомил его с работами архиерейского Совецания в Карловцах, не скрывая отрицательных сторон проекта «Временного положения», принятого на Соборе. Основным дефектом я считал последовательно проведенный принцип централизации, усиливающий власть Синода и Собора за счет окружного Управления митрополией. Излишнюю централизацию управления церковными областями, разделенными огромными расстояниями, с различным характером и укладом церковной жизни, я считал по существу идей неудачной и стоял за более широкие полномочия власти на местах. Были недочеты и экономического характера, например сложный вопрос, как обеспечить существование нескольких епархиальных Управлений в одной митрополии вместо существующего одного Управления. Но наиболее трудным и неприемлемым пунктом этого «Положения» явилось обращенное ко мне требование выйти из юрисдикции Вселенского Патриарха. В заключение доклада я заявил, что всегда действовал в согласии с церковным народом и так же намерен поступить и теперь.

<...> На первом же заседании я ознакомил Епархиальное собрание со всеми перипетиями моих взаимоотношений с «карловчанами» за последний год и со всеми обстоятельствами моей поездки в Белград, которая привела к уродливому проекту «Временного положения», сводившему на нет автономию Западноевропейской епархии и требовавшему моего отрыва от Вселенского Престола... <...> Атмосфера на Съезде создавалась довольно напряженная. Одни его члены носились с лозунгом «Мир!.. мир!..», другие относились к этому лозунгу более вдумчиво, сдержанно [Евлогий Георгиевский, 1947, 588–589].

Далее митр. Евлогий прямо признается, что постарался «парализовать» требования мира и «пропаганду» его сторонников: «В окружении Съезда стал действовать какой-то „Комитет примирения“ с участием графини Шуваловой; появились агитационные брошюры с требованиями мира во что бы то ни стало. Но мы вовремя остановили эту пропаганду на Съезде посторонних лиц, чем парализовали энергичный натиск „карловацких“ приверженцев и вызвали в их лагере крайнее неудовольствие. После всестороннего обсуждения и оживленных дебатов „Временное положение“ было Съездом отвергнуто».

Оба викарных епископа — Владимир (Тихоницкий) и Александр (Немоловский), напротив, оказались сторонниками воссоединения: они положительно отреагировали на уже упоминаемое обращение «Православной Руси». Теперь, после окончания переговоров, они не дали ни одного негативного комментария по их результатам. Впрочем, архиеп. Александр в 1946 году расстался с митр. Евлогием и подчинился Москве, архиеп. Владимир в 40-х годах в качестве преемника митр. Евлогия поддерживал различные усилия, направленные на воссоединение.

Тем не менее было восстановлено единство с Северной Америкой, и это уже был большой успех: «Зарубежная Церковь теперь представляла около 95% церковной эмиграции», — отмечает немецкий историк.

Итак, в 1935 г. при активном посредничестве Сербского патриарха Варнавы, состоялось примирение между юрисдикционными ветвями Русской Православной Церкви за границей: полное — с Северо-Американской епархией, и частичное — с Западно-Европейской. Было выработано Временное положение, которое предполагало создание четырех митрополичьих округов и позволяло сохранять их

значительную самостоятельность в рамках административного единства. И это событие не могло бы состояться без активной братской помощи Сербского патриарха Варнавы.

Источники и литература

1. Церковная жизнь. Сремские Карловцы. 1935. № 11–12 // Архив Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле (штат Нью-Йорк).
2. Евлогий Георгиевский (1947) — *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогия / Излож. по его рассказам Т. Манухиной. Париж: YMCA Press, 1947. 678 с.
3. Хмыров (2016) — *Хмыров Д. В.* РПЦЗ в 20-е годы XX века. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016.
4. Seide (1989) — *Seide G.* Verantwortung in der Diaspora. Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland. München, 1989.

Приложение

Ниже публикуются тексты протоколов Совещания по результатам заседаний в октябре-ноябре 1935 г. под председательством Святейшего патриарха Варнавы, напечатанные в журнале «Церковная жизнь». (Источник — Архив Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле, штат Нью-Йорк.)

Протокол № 1

Совещания под председательством Его Святейшества, Святейшего Патриарха Варнавы по вопросу об установлении мира и единства в Русской Православной Церкви за границей.

I

18/31 октября 1935 года в Патриаршем Дворце в Сремских Карловцах состоялось первое заседание под председательством Святейшего Патриарха Варнавы, в коем приняли участие Высокопреосвященнейший митрополит Евлогий, Высокопреосвященнейший митрополит Феофил, Высокопреосвященнейший архиепископ Анастасий и Преосвященнейший епископ Димитрий.

Совещание было открыто речью Святейшего Патриарха Варнавы, который, указывая на необходимость мира и единства в Русской Зарубежной Церкви и высказывая готовность и впредь ей оказывать помощь и покровительство, предложил присутствующим обсудить пути и средства к восстановлению нарушенного церковного единства, выражая со своей стороны готовность оказать в этом деле помощь везде, где она окажется необходимой.

Митрополит Евлогий от имени Совещания благодарит Святейшего Патриарха Варнаву за его отеческое попечение о Русской Церкви и говорит, что он приехал на это Совещание по доброму приглашению Святейшего Патриарха Варнавы и по благословию Вселенского Престола, данному в особой грамоте. Митрополит Евлогий оглашает эту грамоту, в которой Вселенский Патриарх выражает братское приветствие Святейшему Патриарху Варнаве, посылает свое благословение участникам Совещания о примирении и объединении Русской Церкви — русским епископам, напоминая последним об их долге и призывая прекратить взаимные распри и разъединение, и высказывает мысль, что обращение к покровительству Вселенского Патриархата не мешает делу объединения Русской Церкви, ибо в 1928 году митрополит Антоний и архиепископы Анастасий и Иннокентий обращались к Вселенскому Престолу за таким покровительством. Поэтому митрополит Евлогий выражает готовность объединиться с другими частями Зарубежной Русской Церкви, если на предполагаемое объединенное устройство русского церковного рассеяния будет испрошено Святейшим Патриархом Варнавою благословение Вселенского Престола и других Глав Автокефальных Православных Церквей, причем сохранение своего положения как экзарха Патриарха Вселенского не считает препятствием к такому объединению, подобно тому, как экзаршество Высокопреосвященнейшего Антония, архиепископа Вольнского, впоследствии митрополита Киевского, не препятствовало ему входить в состав Русского Святейшего Синода. Далее митрополит Евлогий заявил, что главная причина разделений в зарубежной части Русской Церкви не столько внешняя — в необъединенности и несогласованности церковных учреждений — сколько внутренняя, нравственная, состоящая в том, что между русскими иерархами за границей утрачена взаимная, связующая, братская любовь, уважение, взаимное доверие, что взамен этого развилась атмосфера подозрительности и вражды. Необходимо изжить эту вредную психологию и тогда мир церковный восстановится скоро и прочно.

Что касается формы устройства заграничной части Русской Церкви, то Митрополит Евлогий указал, что в основу ее организации должно быть положено разделение

на четыре митрополичьих округа, связь между которыми могла бы осуществляться периодически созываемыми соборами.

Митрополит Феофил выразил полную готовность со своей стороны пойти навстречу общему желанию водворить мир и единство, на основаниях, изложенных в докладе, который он тут же огласил.

Архиепископ Анастасий, поблагодарив Святейшего Патриарха за его всегдашнее попечение о Русской Церкви, в своей речи заявил, что атмосфера подозрения и недоверчивости может быть изжита лишь при условии единства юрисдикции, которое находит свое осуществление в объединяющих все зарубежье церковных органах — Соборе и Синоде. Можно допустить существование отдельных округов, но при условии, что они будут объединены воедино постоянно действующим центром. Только при такой организации вся Зарубежная Русская Церковь вновь превратится в единый организм. Такого ярко выраженного объединения зарубежной церковной жизни ожидает вся русская паства, утомленная долгими раздорами в сфере наших внутренних церковных отношений. Объединенная Русская Зарубежная Церковь будет способна сохранить неповрежденным национальный русский лик нашей эмиграции, находящейся под перекрестным воздействием инославных и иноземных веяний. Только тогда, когда вся она будет говорить одним языком и выражать одну мысль и волю, она снова возвратит себе должный авторитет, как в глазах других Восточных Церквей, так и перед лицом всего инославного мира. Тот печальный процесс денационализации нашей эмиграции и особенно русских людей, живущих в Америке, на который жаловался Высокопреосвященнейший Феофил, может быть остановлен только оздоравливающим влиянием, исходящим из зарубежного церковного центра. Последний необходим также и для обоих Митрополитов, возглавляющих Северо-Американские и Западно-Европейские приходы, в борьбе с местными центробежными силами, а также в деле восстановления церковной дисциплины среди клира и мирян вообще.

Преосвященный Димитрий заявил, что он был всегдашним противником округов и сюда ехал с постановлением против округов, но встретив на Соборе Архиереев Русской Православной Церкви за границей такое миролюбивое настроение и готовность быть терпеливыми и уступчивыми ради достижения мира и единства, и сам согласился на эту уступку. Ради мира и единства Собор готов допустить округа в Западной Европе и Америке и новый, выборный от округов Синод, взамен чего казалось бы естественным, чтобы защитники идеи окружного управления со своей стороны сделали уступки, допуская существование единого связующего центра.

Митрополиты Евлогий и Феофил со своей стороны выразили готовность идти на возможные уступки в этом вопросе, ради достижения церковного мира.

На вопрос Святейшего Патриарха Варнавы, согласен ли он выйти из-под юрисдикции Константинополя, митрополит Евлогий выражает готовность соединиться со всеми частями Русской Церкви за рубежом, если на то последует благословение Вселенского Патриархата.

Святейший Патриарх Варнава предложил свое посредничество в этом деле по сношению со Вселенским Патриархатом.

Митрополит Евлогий выразил за это благодарность Святейшему Патриарху Варнаве.

Святейший Патриарх Варнава, резюмируя высказанное сторонами, отметил, что по-видимому, все сходится на таком устройстве Русской Православной Церкви за границей: Собор и Синод, как постоянная административная центральная власть, а на местах округа, разделенные на епархии и возглавленные Окружными митрополитами.

Это положение было принято всем Совещением в качестве основы дальнейших переговоров.

Преосвященный Анастасий предложил детальную разработку Положения об объединенной Русской Православной Церкви за границей вести в совместных заседаниях

членов данного Совещания, не обременяя Святейшего Патриарха непосредственным участием в них, а просить его принять участие, когда проект будет уже готов и результаты работ Совещания могут быть ему представлены.

Предложение это всеми было принято.

II

Означенный проект выработывался в ряде заседаний и в последней своей редакции прилагается к сему протоколу. Текст этого проекта, хотя и принятый и одобренный членами Совещания, признается, однако, могущим подлежать некоторым изменениям и дополнениям в зависимости от местных условий. При этом все участники Совещания признают, что принятое ими Положение, как и все другие деяния русской заграничной церковной власти по восстановлению в России порядка и полной свободы Всероссийской Высшей Церковной Власти, должны быть представлены на суд и утверждение последней.

Высокопреосвященный Митрополит Евлогий, повторив все сказанное им на первом заседании под председательством Святейшего Патриарха Варнавы, сверх того заявил, что настоящее устройство заграничной части Православной Русской Церкви не изменяет положения его как экзарха Вселенского Патриарха, ибо только через последнего осуществляется общение Митрополита Евлогия со Вселенской Церковью. Это положение сохраняется за ним и после вхождения его в объединение заграничной части Русской Церкви, подобно тому, как Архиепископ Волынский, ныне Митрополит Антоний, состоя экзархом Вселенского Патриарха, входил в состав Всероссийского Святейшего Синода. Изменение этого положения может произойти только по воле Вселенского Патриарха, если он, а через него и вся Вселенская Церковь, даст свое признание и благословение, по представлению Святейшего Патриарха Сербского, новой организации управления заграничной части Русской Церкви.

Что касается содержания проекта Положения, то Высокопреосвященный митрополит Евлогий высказался за изменение п. 2, раздела VII,* (* в сноске: Означенный пункт проекта гласит: «Митрополит округа имеет попечение о всей области и созывает Соборы входящих в нее епархиальных архиереев и в случае надобности дает им братские советы». — *иером. Н.*) в том смысле, что митрополиту округа предоставляется руководящее попечение и для сего право посещения всех приходов его округа, к каковому мнению присоединился и Высокопреосвященный Митрополит Феофил.

Архиепископ Анастасий и Епископ Димитрий заявили, что пример Владыки Антония, бывшего одно время экзархом Вселенского Патриарха для Галиции, отнюдь не аналогичен данному положению Митрополита Евлогия как экзарха Константинопольского Патриарха. Для Архиепископа Волынского Антония его экзаршество являлось почетным званием, полученным им от Константинопольского Патриарха Иоакима III с ведома и разрешения русского Святейшего Синода и представлявшим ему право попечения о Галицийских и Прикарпатских чадах Православной Церкви, не входивших в состав поместной Церкви Русской, в то время как его собственная Волынская епархия находилась, конечно, всецело в юрисдикции последней. Между тем Митрополит Евлогий является экзархом Константинопольского Патриарха исключительно по своей Западно-Европейской и дотеле им окормлявшейся митрополии, остающейся в то же время, по его собственному заявлению, составною частью, независимой от Константинополя, Поместной Церкви Русской. Неизвестно никакого прецедента в истории Православной Церкви, который мог бы оправдать подобное двойственное положение Парижской митрополии — экзархата и двойственную юрисдикцию в отношении к ней, которая является явно антиканонической.

Архиепископ Анастасий и Епископ Димитрий, далее, по уполномочию Архиерейского Собора, со своей стороны, заявили, что Русская Православная Церковь за границей имеет твердое каноническое основание в указе Святейшего Патриарха Тихона и Священного Всероссийского Синода в соединенном присутствии с Высшим Церковным Советом от 7/20 ноября 1920 года за № 362. Нуждаясь в благословении

других Православных Церквей для существования своих приходов на их территории, а тем более в благословении Св. Сербской Церкви на пребывание своего центра в ее пределах под братским покровительством ее, Русская Зарубежная Церковь свое право на временно автономное существование получает именно из упомянутого указа от 7/20 ноября 1920 года. Поэтому всякий, основанный на сем указе, акт признания проектируемой церковной организации Собор Русской Православной Церкви за границей примет с радостью и благодарностью, но не считает такое признание Вселенского Патриархата обуславливающим каноничность существования названной Церкви. Что же касается вхождения в объединенную Церковь Высокопреосвященного Митрополита Евлогия, то таковое мыслится не иначе, как после закрытия экзархата Вселенского Престола для русских приходов в Западной Европе и освобождения Митрополита Евлогия от звания экзарха.

Митрополит Евлогий самым решительным образом возражает против этого и говорит, что указ от 7/20 ноября 1920 г. он не считает относящимся к заграничной части Русской Церкви и что для него обоснованием канонического положения является указ Святейшего Патриарха Тихона от 23 апреля / 6 мая 1922 г., которым ему поручается управление русскими православными церквями в Западной Европе, и грамота Вселенского Патриарха от 18 февраля 1931 г. о принятии его и его паствы под покровительство Вселенского Престола.

Относительно права визитации Окружными Митрополитами епархий, входящих в состав округа, Архиепископ Анастасий и Епископ Димитрий решительно высказываются против этой меры, как не предусмотренной св. канонами и не соответствующей ярко выраженной последними идее единства церковной юрисдикции и пастырского и иерархического руководства в пределах каждой отдельной епархии. Поэтому, если в отдельных случаях такие посещения могли бы быть признаны допустимыми, то не иначе, как с согласия местного Епархиального Архиепископа.

Высокопреосвященный Митрополит Феофил со своей стороны высказался в том смысле, что вопрос об отношении Митрополита Евлогия ко Вселенскому Престолу есть дело канонического положения Митрополита Евлогия, но что последний принимает участие в данном Совещании, имеющем целью установление мира и единства в Русской Православной Церкви за границей, как иерарх Русской Церкви, наряду с другими участниками, представляющими здесь разные части Русской Церкви за рубежом России. Автономное устройство Русской Православной Церкви за рубежом при условии вхождения в объединение всех областей заграничной части Русской Церкви, вполне закономерно основывается на указе 7/20 ноября 1920 года.

Переходя к содержанию и редакции проекта Положения, представители Архиерейского Собора заявили о нижеследующих замечаниях:

1) В разделе IV, п. 1, после перечисления митрополичьих округов, должно значиться: «под пожизненным председательством Блаженнейшего Антония, Митрополита Киевского и Галицкого. За его болезнью, обязанности его исполняет ответственный Заместитель Председателя, каковым является старейший из членов Синода. В дальнейшем Председатель пожизненно же избирается Архиерейским Собором». Предложение о присвоении Блаженнейшему Митрополиту Антонию звания Почетного Председателя Собор не находит возможным принять, ибо св. каноны не предусматривают такого звания и Зарубежная Церковь, не имея постоянного Председателя, а лишь его Заместителя, оказалась бы без канонического возглавителя, каковым не может почитаться Почетный Председатель, хотя бы и с правом решающего голоса.

2) П. 1, раздела VI, для большей ясности, надлежало бы дополнить следующими словами: «для чего, в пределах его, образуются самостоятельные епархии».

3) В разделе VII, п. 2, выражение «братские советы» лучше заменить выражением «братолюбные советы».

4) Собор выразил также пожелание, чтобы было оговорено, что Положение это начинает осуществляться немедленно по получении ответа об отношении к проектируемому объединению со стороны хотя бы части Автокефальных Церквей,

а в Западной Европе по получении на то Митрополитом Евлогием санкции со стороны Вселенского Патриархата и выхода его из юрисдикции последнего.

Митрополит Евлогий высказывает, что последние замечания являются совершенно новыми, не обсуждавшимися на Совещании и потому они подлежат новому рассмотрению в следующем заседании под председательством Его Святейшества Патриарха Варнавы.

Обращаясь к переходному времени, всеми участниками совещания были отмечены трудности, проистекающие от настроений, явившихся следствием нескольких лет смуты и борьбы. Было единодушно признано, что независимо от срока фактического осуществления спроектированного объединения, необходимо уже теперь принять меры к изжитию разделения. В этих целях Совещание остановилось на следующих мерах.

1) Возможно более частые сослужения иерархов существующих ныне юрисдикций.

2) Непринятие в свое ведение клириков другой юрисдикции без отпускных грамот их епископов.

3) Прекращение полемики друг с другом и по возможности предотвращение ее в повременной печати или путем распространения враждебных листов, воззваний и т. д.

4) Издание примирительного воззвания, под которым должны быть подписи и всех членов Совещания.

5) Недопущение открытия новых, параллельных приходов при наличии существующих приходов иной юрисдикции.

В заключение, с глубочайшей признательностью останавливаясь на проявленной Святейшим Патриархом Варнавой инициативе в деле умиротворения и объединения Русской Зарубежной Церкви, Совещание постановило почтительнейше просить Его Святейшество и впредь оказывать Русской Православной Церкви за границей свою высокую и авторитетную помощь, защиту и покровительство и ходатайствовать перед ним о том, чтобы выработанное настоящим Совещанием Положение об устройстве Русской Православной Церкви за границей Его Святейшеством было сообщено для признания и благословения Главам Автокефальных Церквей.

Митрополит Евлогий и Митрополит Феофил выразили пожелание, чтобы это Положение входило в жизнь и развивалось под руководством и наблюдением Святейшего Патриарха Сербского, в связи с постановлением Архиерейского Собора Сербской Церкви от 6 декабря 1927 года.

Подлинное подписали: Председатель Совещания — Варнава, Патриарх Сербский

Члены Совещания: Митрополит Евлогий, Митрополит Феофил, Митрополит Анастасий

Секретарь Совещания: Епископ Димитрий

Протокол № 2

Совещания под председательством Его Святейшества, Святейшего Патриарха Варнавы по вопросу об установлении мира и единства в Русской Православной Церкви за границей.

Означенное Совещание, возглавляемое Его Святейшеством, Святейшим Варнавою, Архиепископом Печским, Митрополитом Белградско-Карловацким и Патриархом Сербским, состоялось в покоях Его Святейшества в Сремских Карловцах 27 октября / 9 ноября 1935 года с 9 ч. утра по 12 ч. дня при участии Митрополита Евлогия, Митрополита Феофила, Митрополита Анастасия и Епископа Димитрия.

Оглашается протокол заседания Совещания и выработанный им проект Вр. Положения об управлении Русской Православной Церковью за границей.

Митрополит Евлогий по поводу прочитанного материала замечает, что по его мнению в положении об управлении Русской Православной Церковью недостаточно ярко выражена идея власти на местах, в виде митрополичьих округов, и в частности,

по его убеждению, епископы епархий должны утверждаться Митрополитом округа, как это указано в 9 пр. Антиохийского Собора, а также что Митрополиту округа должно принадлежать право посещения всех епархий его области. На это Святейший Патриарх Варнава заметил, что в подобных случаях св. каноны имеют в виду Митрополитов областей, как Глав Автокефальных Церквей, чего вовсе не мыслится относительно проводимых в Положении округов Русской Церкви. Вместе с тем он указал, что в Сербской Церкви епископы избираются не иначе как Собором Архиереев, возглавляемым Патриархом.

После бывших суждений Митрополит Евлогий снова согласился с тем, что утверждение епископов должно принадлежать Общему Собору Архиереев заграничной Русской Церкви.

Митрополит Феофил со своей стороны выразил пожелание, чтобы во Временном положении было упомянуто, что митрополичьи округа пользуются внутренней автономией или внутренним управлением, а также, чтобы в случае смерти одного из Митрополитов вакансия замещалась в возможно непродолжительном времени.

Митрополит Анастасий высказал, что, по его мнению, нельзя расширять автономии митрополичьих округов после того, как объем прав Митрополитов был точно установлен на Совещании и ясно сформулирован в Положении, где взвешено было каждое слово. Всякое принципиальное отступление от принятых уже общим согласием норм колеблет все здание и угрожает свести на нет долгую работу Совещания. По вопросу же о предоставлении Окружному Митрополиту права визитации епархий с самого начала установились две точки зрения, которые было невозможно соединить или примирить.

Как уже неоднократно указывалось во время прений по этому предмету, право визитации не может быть оправдано ни чисто канонически, ни с точки зрения церковной пользы, потому что оно вносит вредное раздвоение внутрь того целостного церковного тела, какое образует из себя епархия, возглавляемая своим епископом. Кроме того, при настоящих, еще не изжитых последствиях недавнего раскола такие посещения могли бы быть даже опасны в некоторых приходах Западной Европы. Необходимо предоставить разрешение этого вопроса времени, которое само внесет в него соответствующие коррективы: после того как успокоятся страсти и быть может после будущего Собора станет возможным то, что таит в себе большую опасность в настоящее время.

Епископ Димитрий выразил сожаление о том, что Митрополитом Евлогием и Митрополитом Феофилом теперь вносятся пожелания о включении в Положение таких пунктов, которые не были внесены в него, когда Положение обсуждал Архиерейский Собор, нарочито для этого продливший свои занятия. Они находятся в ином положении, чем Митрополит Анастасий и он сам. Являясь на Совещании представителями Собора Архиереев, последние считают себя не вправе соглашаться на существенные изменения в выработанном Совещанием Временном Положении, после того как оно, в духе братской любви и стремления к восстановлению единства Зарубежной Церкви, было принято и одобрено членами разъехавшегося ныне Архиерейского Собора.

Митрополит Евлогий заметил, что Собор, объединяющий собой иерархов лишь одной юрисдикции, не может стеснять свободы мнений членов данного Совещания, не входящих в Собор.

После сего предварительного обмена мнениями приступлено к постатейному чтению проекта Вр. Положения, при чем:

- 1) По обсуждении заявления Митрополита Анастасия и Епископа Димитрия, п. 1 раздела III изменяется в том смысле, что устраняются из проекта слова: «почетным» и «с сохранением за ним права решающего голоса». Дальнейшая часть сего пункта принимается в следующем виде: «За болезнью Председателя все обязанности его исполняет ответственный заместитель, который председательствует в Синоде, ведет все официальные сношения Синода, наблюдает за делопроизводством

последнего и подписывает исходящие от Синода акты, из коих важнейшие могут иметь две подписи: Председателя и Заместителя».

2) Из ст. 2 раздела III исключается пункт г.

3) В п. 1 раздела IV вносится добавление: «Отдаленные от Архиерейского Синода округа — Северо-Американский и Дальне-Восточный — могут в качестве представляющих их членов Синода избирать одного из проживающих в Европе Преосвященных».

4) К пункту 3 раздела IV добавлено: «с благословения Святейшего Патриарха Сербского».

5) В пункт 4 раздела IV вносится, после слов «При Синоде состоит» нижеследующее: «Секретарь в священном сане, предпочтительно епископском, который заведует Синодальной Канцелярией».

6) К пункту б, ст. 5, раздела IV добавляются слова: «и присоединяющихся к Св. Церкви из инославных исповеданий, не потерявших апостольского преемства».

В 12 ч. заседание закрывается Святейшим Патриархом, с тем, чтобы продолжить работу на следующем заседании, при чем прения остановились на обсуждении раздела VII, в частности на вопросе о праве Митрополита округа посещать приходы в епархиях его округа.

Подлинное подписали: Председатель Совещания — Варнава, Патриарх Сербский

Члены: Митрополит Евлогий, Митрополит Феофил, Митрополит Анастасий

Секретарь: Епископ Димитрий

Протокол № 3

Совещания под председательством Его Святейшества, Святейшего Патриарха Варнавы по вопросу об установлении мира и единства в Русской Православной Церкви за границей.

Третье заседание означенного Совещания под председательством Его Святейшества, Святейшего Патриарха Варнавы состоялось 1/14 ноября 1935 г. в покоях Его Святейшества при участии Митрополита Евлогия, Митрополита Феофила, Митрополита Анастасия и Епископа Димитрия.

Возобновляется прерванное на предыдущем заседании обсуждение вопроса о праве митрополитов округа посещать приходы во всех епархиях округа и, после бывших суждений, принимается следующее добавление к разделу VII Вр. Положения: 1) после п. 1 вставляется в качестве п. 2: «Митрополит округа имеет попечение о всем округе и вправе посещать все приходы, входящие в состав его округа, по приглашению последних, которые предварительно должны испрашивать на то благословение своего епархиального архиерея»; 2) п. 3 (прежде 2-й) формулируется так: «Митрополит округа созывает соборы, председательствует на них и в случае надобности дает архиереям своего округа братские советы»; 3) добавляется п. 4-й: «Митрополит округа имеет свою епархию»; 4) нумерация остальных пунктов сего раздела соответственно переставляется.

По вопросу о проведении в жизнь принятого Совещанием и получившего одобрение Его Святейшества Вр. Положения, Митрополит Евлогий заявил, что это Положение в его округе предварительно должно быть рассмотрено в епархиальном собрании и собрании епископов его прежней Митрополии и затем в общем собрании обеих юрисдикций.

Со своей стороны Митрополит Феофил заявил, что в Северной Америке им будет создано общее собрание епископов обеих юрисдикций для проведения Положения в жизнь. Совещанием признано, что рассмотрение органами епархиального и иерархического строя в Западно-Европейском округе отнюдь не должно трактоваться как предоставление им права утверждения или переработки того Положения, которое выработано Совещанием и одобрено Его Святейшеством Патриархом Сербским Варнавою; никаких переделок и изменений там не должно быть допущено. Речь может идти только о приемлемости или неприемлемости этого Положения для данного округа.

Наконец, Совещанием было единогласно признано целесообразным и нужным выработанное им Вр. Положение представить на признание и благословение всех Глав Автокефальных Церквей, начиная со Вселенского Патриарха, и Совещание просило Святейшего Патриарха Варнаву препроводить им это Положение, при своем авторитетном и благоприятном отзыве.

При обсуждении вопроса об отношении Митрополита Евлогия к Вселенскому Патриарху была высказана мысль — обратиться к Вселенскому Патриарху с ходатайством о том, чтобы последним было дано благословение на вхождение Митрополита Евлогия в состав спроектированной Совещанием организации, с освобождением его от звания экзарха Вселенского Патриарха и со включением Западно-Европейской митрополии его в непосредственное ведение и возглавление Архиерейского Собора Русской Православной Церкви за границей.

На это Митрополит Евлогий заявил, что обратиться с таким ходатайством к Вселенскому Патриарху он не находит возможным.

Затем Митрополит Евлогий и Митрополит Феофил вновь просят Святейшего Патриарха принять новую организацию заграничной части Русской Церкви под свое покровительство, с тем, чтобы выработанное Положение входило в жизнь под его наблюдением, в соответствии с постановлением Архиерейского Собора Сербской Церкви от 6 декабря 1927 года.

Предложение это не подвергалось обсуждению ввиду закрытия заседания.

Подлинное подписали: Председатель Совещания — Варнава, Патриарх Сербский.

Члены Совещания: Митрополит Евлогий, Митрополит Феофил, Митрополит Анастасий.

Секретарь Совещания: Епископ Димитрий.

Протокол № 4

Совещания под председательством Его Святейшества, Святейшего Патриарха Варнавы по вопросу об установлении мира и единства в Русской Православной Церкви за границей.

Заседание продолжалось от 6 до 7 ч. 30 м. вечера 2/15 ноября 1935 г. в покоях Его Святейшества, Святейшего Патриарха Варнавы.

Заслушан был протокол № 3 заседания 1/14 ноября.

По пункту 1-му Митрополит Евлогий сделал нижеследующее заявление:

«Я вчера согласился в вопросе о посещении Митрополитом приходов своего округа на ту формулу, которую предложил Преосвященный Димитрий. Теперь, вдумавшись, я вижу, что она для меня также неприемлема, ибо, как и первые формулы, стесняет свободу общения с моею паствою, ставит его в зависимость от разрешения на это местного епископа. Я не хочу снова поднимать прений, и без того очень затянувшихся и утомивших нас. Я только еще раз, и в последний раз, прошу согласиться с моей формулой, многократно повторявшейся, которая говорила о посещении «с ведома» и которая определяла лишь духовный пастырский характер этого посещения, не допуская, согласно канонам, вмешательства в административные дела. Формула эта следующая: «Митрополит посещает приходы своего округа с ведома епархиальных архиереев, однако не делая никаких административных распоряжений без рассуждения и согласия епископов своей области» (Ап. 34, Ант. 9). Согласитесь — буду очень признателен; нет — позвольте внести при подписании этого Положения особое мнение по этому вопросу. Я прошу прощения за эти мои колебания, за эту неустойчивость. Но это объясняется особенно трудным положением моим на этом Совещании. Другие участники Совещания имеют для себя нравственную опору — Митрополит Анастасий и Епископ Димитрий в постановлениях Собора, Митрополит Феофил в постановлениях своего собора епископов, я же чувствую свое одиночество. Я приехал сюда с чистым и горячим стремлением к миру, но без всяких полномочий от кого бы то ни было, и несу только лично ответственность за принятые решения, и тяжесть этой ответственности меня подавляет. Одушевленный стремлением к миру, я многое

уступил, от многого отказался. Но есть вещи, от которых отказаться не позволяет мне совесть. Это право свободного, никем не стесняемого общения с моею паствою. И это право, в пределах канонических, я хочу защищать до конца. И в этом, не сомневаюсь, меня поддержат мои епископы».

Митрополит Анастасий и Епископ Димитрий на это заявление ответили, что оно расходится с тем, обязательным для них определением Архиерейского Собора, по которому посещение Митрополитами округов приходов, находящихся вне пределов их епархий, допускается только с согласия местного епископа, — такой порядок может создать целый ряд практических неудобств и осложнений, какие неизбежно связаны с обостренными отношениями, особенно в епархиях Западно-Европейской митрополии, о чем много говорилось в предшествующих заседаниях. При этом Митрополит Анастасий по-прежнему рекомендовал не вносить по данному вопросу никаких указаний, предоставив это дело самой жизни, которая лучше урегулирует эти отношения и в которой Митрополит округа несомненно будет иметь возможность посещать по собственному желанию те или иные приходы, в особенности им же устроенные в предшествующее время.

Мысль эту одобрил и Митрополит Феофил, добавивший однако, что если Митрополит Евлогий заявит особое мнение по данному вопросу, то он к нему присоединится.

Епископ Димитрий также заявил, что он желал бы, чтобы никаких указаний по этому вопросу в Положение не вносилось, но если Митрополит Евлогий выступит с особым мнением, то и он, Епископ Димитрий, почтет себя вынужденным при подписании протокола повторить свое мнение, которое единогласно было принято в заседании 1/14 ноября.

По вопросу о последующем отношении своем ко Вселенскому Патриарху Митрополит Евлогий зачитал нижеследующее заявление: «О моем положении как экзарха Вселенского Патриарха. Я и моя паства, мы все очень дорожим этим положением, оно в трудную годину оградило и продолжает ограждать нас от всяких нападений из Москвы и откуда бы то ни было, оно ввело нас в общение со Вселенскою Церковью, оно дало нам, моей церковной совести и моей пастве мир и спокойствие. Поэтому я не могу и не хочу просить Вселенского Патриарха об освобождении меня от этого звания. Я по-прежнему думаю, что я могу входить в объединение заграничной части Русской Церкви, оставаясь экзархом Вселенского Патриарха. Но если бы Святейший Вселенский Патриарх признал необходимым для блага Церкви освободить меня от этого звания, я, конечно, явлю послушание высшему авторитету Православной Церковной власти и подчинюсь ему».

По существу этого заявления Епископ Димитрий снова отменил, что для нас, русских эмигрантов, не может быть и вопроса о каком-либо «введении нас в общение со Вселенскою Церковью», так как, по формулировке самого Митрополита Евлогия, Зарубежная наша Церковь есть «Заграничная часть Русской Церкви», т. е. Поместной Церкви, неоспоримо и несомненно пребывающей в составе и полном каноническом общении со всею Вселенскою Церковью. В административном же своем устройстве, как часть независимой от других автокефальных Церквей Поместной Церкви, она утверждается на известном распоряжении Св. Патриарха Тихона от 7/20 ноября 1920 года.

По вопросу о составлении обращения к Русской заграничной пастве от имени Соевещания члены его обратились к Его Святейшеству, Святейшему Патриарху Варнаве с усердной просьбой со своей стороны также возложить свою подписью — подписи под текстом воззвания, составляемого Митрополитом Анастасием или в своем отдельном личном послании призвать эту русскую паству к миру и единству. Святейший Патриарх Варнава выразил желание обсудить для себя этот вопрос, прежде чем вынести по нему то или другое решение.

Митрополиты Евлогий и Феофил обратились к Святейшему Патриарху Варнаве с усерднейшим ходатайством о том, чтобы он, явивший столько любви и попечения о заграничной части Русской Церкви, и впредь не оставлял ее своим покровительством,

и чтобы новая организация ее управления входила в жизнь и развивалась под его наблюдением применительно к постановлению Св. Архиерейского Собора Сербской Церкви от 6 декабря 1927 года.

Святейший Патриарх Варнава, ознакомившись с означенным постановлением, по которому: «По канонам Св. Православной Церкви, когда православная иерархия со своею паствою вследствие гонения перейдет в беженство на территорию другой Церкви, она имеет право самостоятельной организации и управления, вследствие этого таковое право необходимо признать и за русской церковною иерархией на территории Сербской Церкви, конечно под защитою и надзором Сербской Церкви», — изъявил свое согласие на означенное ходатайство.

Подлинное подписали: Председатель Совещания — Варнава, Патриарх Сербский.

Члены Совещания: Митрополит Евлогий, Митрополит Феофил, Митрополит Анастасий.

Секретарь Совещания: Епископ Димитрий.



Совещание заграничных русских архиереев под председательством Сербского патриарха Варнавы в Сремских Карловцах, на котором было выработано «Временное положение о Русской Православной Церкви за границей». Октябрь 1935 г.

Сидят слева направо: митрополит Феофил (Пашковский) — Северо-Американская митрополия, США; митрополит Евлогий (Георгиевский) — Западноевропейский Экзархат Константинопольского Патриархата, Франция; Патриарх Сербский Варнава — Сербская Православная Церковь, Югославия; митрополит Анастасий (Грибановский) — РПЦЗ, Югославия; епископ Димитрий (Вознесенский) — РПЦЗ, Китай.

Стоят слева направо: неизв. лицо; протопресвитер Петр Беловидов — РПЦЗ, Югославия; архиепископ Гермоген (Максимов) — РПЦЗ, Югославия; неизв. лицо; архиепископ Серафим (Лукьянов) — РПЦЗ, Франция; неизв. лицо — возможно, С. В. Троицкий; архиепископ Феофан (Гаврилов) — РПЦЗ, Югославия; неизв. лицо — возможно, Т. А. Аметистов; епископ Иоанн (Булин) — ЭАПЦ, Эстония; неизв. лицо — возможно, В. А. Маевский

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2021

А. А. Хохлов

Церковное правосудие в епархиальной практике в Синодальный период (на примере «Седмиозерного дела»)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_429

Аннотация: Статья посвящена обзору правовых аспектов резонансного следственного процесса, инициированного в 1908 г. архиепископом Казанским и Свияжским Никанором (Каменским) в отношении видного подвижника благочестия земли Казанской наместника Богородицкой Седмиозерной пустыни схиархимандрита Гавриила (Зырянова) и его духовного воспитанника будущего священномученика иеромонаха Тихона (Бузова). Совокупность указанных мероприятий, продлившихся в период с 1908 по 1910 гг., получила название «Седмиозерное дело» и была введена в историографию автором настоящей публикации. На основе архивного материала, а также опубликованных источников государственного и церковного права, действовавших в период поздней империи, раскрывается сложная и неоднозначная картина осуществления епархиального правосудия, приоткрывающая завесу над одной из сторон синодальной системы.

Ключевые слова: «Седмиозерное дело», схиархимандрит Гавриил (Зырянов), иеромонах Тихон (Бузов), донос, следствие, монастырское хозяйство, наказание, правосудие, судопроизводство.

Об авторе: **Александр Анатольевич Хохлов**

Кандидат исторических наук, доцент кафедры антропологии и этнографии Высшей школы исторических наук и всемирного культурного наследия Института международных отношений Казанского федерального университета.

E-mail: kazan_molodezh@mail.ru

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

Ссылка на статью: Хохлов А. А. Церковное правосудие в епархиальной практике в Синодальный период (на примере «Седмиозерного дела») // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 429–437.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Alexander A. Khokhlov

Church Justice in Diocesan Practice
during the Synodal Period
(Based on the Example of the “Sedmiezerny Case”)

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_429

Abstract: The article is devoted to an overview of the legal aspects of the resonant investigative process initiated in 1908 by Archbishop Nikanor (Kamensky) of Kazan and Sviyazhsk in relation to the prominent devotee of piety of the Kazan land, the abbot of the Kazan Hermitage of the Mother of God of the Seven Lakes Schema-Archimandrite Gabriel (Zyryanov) and his spiritual disciple, the future hieromartyr Hieromonk Tikhon (Buzov). The totality of these events, which lasted from 1908 to 1910, was named “The Semiezersky Case” and was introduced into historiography by the author of this publication. On the basis of archival material, as well as published sources of state and ecclesiastical law in force during the period of the late Empire, a complex and ambiguous picture of the implementation of diocesan justice is revealed, opening the veil over one of the sides of the synodal system.

Keywords: “Sedmiezerny case”, Gabriel (Zyryanov), Tikhon (Buzov), denunciation, investigation, monastery economy, punishment, justice, judicial proceedings.

About the author: **Alexander Anatolyevich Khokhlov**

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of Anthropology and Ethnography, Higher School of Historical Sciences and World Cultural Heritage, Institute of International Relations, Kazan Federal University.

E-mail: kazan_molodezh@mail.ru

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

Article link: Khokhlov A. A. Church Justice in Diocesan Practice during the Synodal Period (Based on the Example of the ‘Sedmiezerny Case’). *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 429–437.

Епархиальное судопроизводство в Синодальный период является одной из наименее изученных страниц истории Русской Церкви. В силу ряда причин исследователи предпочитали уделять большее внимание крупным проблемам, носящим обобщающий характер. При этом микроисторическая составляющая, несмотря на обилие архивного материала, продолжает оставаться вне их поля зрения. Априорно предполагалось, что частные случаи, сколь резонансными и судьбоносными для отдельных лиц они бы ни были, имели слабое влияние на общий характер и динамику масштабных явлений и процессов, которые в России в большей степени зависели от столичной конъюнктуры, нежели от положения дел на местах. Совершенно упускался из виду тот факт, что именно многообразие практик в огромном пространстве русской церковной ойкумены является наиболее достоверным отражением подлинной картины ее жизни в конкретный исторический период. Склонность, даже упор на теоретизирование, рассмотрение аспектов церковного права в отрыве от реалий повседневности сыграли злую шутку. Одно дело, каким в идеале в представлении канонистов церковное право должно было бы быть, другое — каким оно было на самом деле. Как следствие, терялся подлинный облик Церкви во всей его неповторимости, многогранности и противоречивости; оказывались в тени акторы уникальных событий — живые творцы истории. Утрачивалась ценнейшая возможность приобретения нравственного опыта на основе аутентичных примеров.

Значение «Седмиозерного дела» в обозначенном плане трудно переоценить. Оно привлекает внимание не только в силу парадоксального участия в нем высокого духовного авторитета периода поздней империи — старца Гавриила (Зырянова), проводника оптинской аскетической традиции в Волго-Уралье, на рубеже столетий снискавшего всенародную любовь, но и «темными» мотивами затеянного епархиальным архиереем следственного процесса на фоне цветущей в духовном и хозяйственном отношении Седмиозерной обители, четко просматривающимися в этом деле нарушениями фундаментальных правил и норм христианского правосудия.

Для того чтобы ввести читателя в суть проблемы, дадим делу краткое описание. 5 апреля 1908 г. Святейшим Синодом на казанскую архиерейскую кафедру был назначен варшавский преосвященный — архиеп. Никанор (Каменский). Новый архиерей прибыл в Казань 6 мая. Через неделю после прибытия — 12 мая — архипастырь начинает экстренно запрашивать из духовной консистории подробные отчеты по финансам Седмиозерного монастыря за последний квартал 1907 г. Сам по себе этот шаг не вызывает подозрений: вопрос касался одного из богатейших монастырей, да еще и приписанных к Архиерейскому дому. Иными словами, Седмиозерная пустынь была одним из тех источников, откуда казанские владыки получали кормление. Впрочем, указанные отчеты ранее уже рассматривались покойным предшественником Никанора архиеп. Дмитрием (Самбикиным) и нареканий не вызвали.

Запросу отчетности предшествовало интересное событие. 11 мая на имя правящего архиерея поступил донос некоего купца Иванова, насыщенный претензиями в адрес руководства Седмиозерного монастыря. Доносчик в подробностях описал свое посещение пустыни и те трудности, с которыми ему пришлось столкнуться. При этом он четко обозначил круг виновных в «ужасающем состоянии» монастыря. В их числе значился не только наместник схиархим. Гавриил, но и его духовный воспитанник — казначей иеромонах Тихон. При этом под дело подводился не только дисциплинарный и финансовый, но и политический подтекст: завсегдамыми в обители слыли евреи и поляки, промышленявшие к тому же карточной игрой. Монастырское хозяйство находилось в упадке, а братия голодала. Согласно Иванову, архиеп. Дмитрий был в курсе происходящего и готовился сместить схиархим. Гавриила. Но связь последнего с архиерейским келейником Хрисанфовичем, а также регулярные мздоимства позволяли влиять на настроения архиерея: «А схимник умеет всякого Архиерея обольстить и убедить своими лживыми словами. Хотя и следовало бы на таких отцов обратить серьезное внимание... Жаль, очень жаль, что от таких отцов страдает обитель» (ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 122924. Л. 45).

Иванов оказался не единственным в своем роде. В архивных документах фигурирует другой доносчик — почетный гражданин Поливанов. Донос Поливанова в целом созвучен доносу Иванова. Его текст сохранился в архиве канцелярии обер-прокурора Синода. Доносчик жаловался Никанору: «Седмиозерная пустынь, управляемая архимандритом Гавриилом и очень молодым казначеем Тихоном (бывшим келейным схимником), находится в плачевном состоянии. Из них первый по причине старости и болезни совершенно ничего не делает, а второй очень редко находится в монастыре и проводит время в городе Казани... где разъезжает по ночам, занимается карточной игрой и проигрывает в вечер по 200 рублей, посещает подозрительные дома, от сего и производит большой соблазн» (РГИА. Ф. 797. Оп. 78. Отд. III. Ст. 5. Д. 124. Л. 1). Тем не менее в одном моменте Поливанов пошел дальше Иванова: он прямо обвинил схиархим. Гавриила и иеромонаха Тихона в связях с социал-демократической партией и уклонении от совершения богослужения в царские дни. Таким образом, и здесь делу накрепко был пришит политический подтекст.

Доносы стали основой для запуска следственных мероприятий. Следуя Уставу духовных консисторий, архиерей назначил дознание. 12 мая в монастырь был направлен благочинный первого округа монастырей Казанской епархии архим. Экзакустодиан, наделенный полномочиями дознавателя. Пользуясь опросным листом, он провел беседу с монастырскими клириками. Опрос показал: благочинный иеромонах Палладий не видел иеромонаха Тихона, играющего в карты, хотя слухи об этом до него доходили. Братский духовник иеромонах Иннокентий высказал подозрение, что донос ложный, а лицо, его написавшее, — вымышлено: «Я знаю казначея о. Тихона, как человека трезвого и скромного» (ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 122924. Л. 46). Иеромонах Мартиан дурного поведения иеромонаха Тихона не подтвердил. Иеромонах Никон и вовсе заявил: «Из ненависти и зависти многие болтают, но я знаю о. Тихона как хорошего человека» (ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 122924. Л. 46). Иеродиакон Сергей, Агафангел, Иреней, Феодосий и Илия про картежничество казначея ничего не слышали. Иеродиакон Пантелеимон также выказал уверенность, что сплетни и слухи об иеромонахе Тихоне распространяют враги, которых у него в изобилии. Иеродиакон Серафим также встал на сторону иеромонаха Тихона. И только иеромонах Антоний, сообщил архим. Экзакустодиану: «Слышал от надежных людей, что Тихон играет с врачами даже в келье»; также «слышал, что есть внушительные долги по церковным лавкам и у администрации монастыря проблемы с приходно-расходными книгами» (ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 122924. Л. 47–47 об.).

15 мая архиеп. Никанор поставил на рапорте дознавателя резолюцию: «иеромонах Тихон переведен для исправления в Михайло-Космодемьянский монастырь» (ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 122924. Л. 43). В тот же день старец Гавриил подал на имя архиерея прошение об увольнении на покой в связи с болезнью. Архиепископ против отставки возражать не стал: «По болезни и согласно прошению архим. Гавриил увольняется от занимаемого им места» (ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 122924. Л. 41). Монастырь перешел под управление «правой руки» архиеп. Никанора архим. Андроника (Богословского).

Вместе с тем дознание плавно перетекло в следствие, и далее последовали многочисленные проверки и ревизии всего монастырского хозяйства, выявившие финансовые проблемы на сумму более 10 тыс. рублей, которые были оценены как результат злоупотреблений администрации пустыни (РГИА. Ф. 797. Оп. 78. Отд. III. Ст. 5. Д. 124. Л. 6). Несмотря на попытки оправдаться, предпринимавшиеся старцем, продолжавшим находиться в монастыре под нескрываемым психологическим давлением нового наместника, а также его духовным чадом о. Тихоном, переведенным из Космодемьянской Михайло-Архангельской пустыни в монастырскую тюрьму в Чебоксарский Свято-Троицкий монастырь, архиерей и архим. Андроник в своем требовании возместить огромную сумму оставались непреклонны. Вконец расстроенное здоровье схиархим. Гавриила побудило тех немногих из его духовных чад, которые остались рядом с ним, действовать. Давние почитатели старца супруги Барловы обратились к архиеп. Никанору с просьбой разрешить о. Гавриилу поселиться на их хуторе неподалеку

от монастыря в целях обеспечения ему надлежащего ухода и покоя. Земский же врач Г. Владимиров, освидетельствовавший больного, подтвердил, что его здоровье вызывает опасение и в тех условиях, которые имеются в монастыре, старец находится более не может.

Тяжба с разрешением схиархим. Гавриилу выехать из монастыря продлилась без конкретного результата до конца лета 1908 г., пока инициатива псковского епископа Арсения (Стадницкого) и духовного воспитанника старца по Казанской духовной академии игумена псковского Спасо-Елеазарова монастыря Иувеналия (Масловского) не вызволила ослабшего о. Гавриила из-под юрисдикции владыки Никанора. Вероятно, это в прямом смысле стало для него спасением, поскольку по всем признакам пребывание в прежней атмосфере прямо угрожало его жизни. Обратное в Казань он вернется только в августе 1915 г., уже при других обстоятельствах и после смерти своего гонителя — казанского архиерея. Впрочем, докуки из Казани с требованием возместить якобы растраченные в период наместничества 10 тыс. рублей не оставляли о. Гавриила и на Псковщине. Однако благоволение великой княгини Елизаветы Федоровны и псковского архиерея сводили на нет эти претензии.

Такова в общих чертах эта неоднозначная история. Нас же интересуют нюансы следственного процесса, поскольку именно в них кроются специфические элементы той практики, которая стала отличительным почерком архиеп. Никанора в период его недолгого управления Казанской епархией.

Важно обратить внимание на то, какими основными источниками права архиерей должен был руководствоваться при осуществлении правосудия. И здесь картина не вызывает двусмысленных толкований: это церковные каноны, депонированные в Книге правил, и Устав духовных консисторий в редакции 1883 г. Вместе с тем, коль скоро в «Седмиозерном деле» прозвучали политические обвинения, оно автоматически попало в сферу ответственности государственных служб. Но принадлежность монахов к Российской социал-демократической рабочей партии должна была не просто привлечь внимание органов имперского политического сыска. В правильном понимании замысла доносчиков основополагающую роль играет контекст событий. В период «стольпинских репрессий» (1906–1910) РСДРП, в ряду других оппозиционных партий, подвергалась тотальному преследованию властей. Следует признать, что и сами революционеры немало способствовали росту реакции, в том числе нескрываемым радикализмом политических целей и резонансными террористическими актами. В силу этого, учитывая обусловленную обстоятельствами пластичность законодательства, к обвиняемым вполне могла быть применена та же ст. 124 Уголовного уложения от 1903 г. Согласно ей, виновный в участии в сообществе, заведомо воспрещенном в установленном порядке, наказывался заключением в крепость на срок не свыше одного года или арестом (Уголовное уложение, 1903, 52). Принимая это во внимание, можно представить, какими бедами потенциально грозило схиархим. Гавриилу и иеромонаху Тихону столь серьезное обвинение.

Между тем ст. 150 Устава духовных консисторий предписывала: «если духовное лицо оговаривается в противозаконных действиях, подвергающих его уголовному суду, то первоначальное исследование проводится в духовном ведомстве, при чиновнике градской или земской полиции, и если оговоренный при исследовании не отчистит себя от оговора, то он предается уголовному суду по определению консистории» (Устав, 1900, 58). Однако если дело имело экстренный характер и не терпело отлагательства, то именно гражданским властям принадлежит первенство в инициировании и организации расследования. Они же приглашали и представителя Церкви. Впрочем, могли запустить процесс и без приглашения такового (Устав, 1900, 58).

Но как все выглядело в нашем случае? Архивные материалы четко свидетельствуют: архиеп. Никанор о факте политических обвинений в адрес схиархим. Гавриила и иеромонаха Тихона гражданские власти в известность не поставил. Причина этого могла крыться в нежелании общественного резонанса, неизбежного в таком случае, в особенности когда дело касалось столь широко известного

духовного авторитета. Поэтому расследование архиереев ограничил церковными рамками, предпочитая сохранить его во внутриепархиальном статусе. Но это благодарное объяснение разбивается о свидетельства документов. Причина решения архиерея заключалась, вероятно, в ином.

Вряд ли архиеп. Никанор сомневался в политической безупречности обвиняемых. Если бы какая-то вина за о. Гавриилом и о. Тихоном действительно была, архиереем узнал бы об этом не от таинственных доносчиков, а от той же полиции и жандармерии. Чтобы убедиться в этом, достаточно ознакомиться с перепиской губернатора или полиции с епархиальными владыками в обозначенное время. Работа «охранки» по отслеживанию революционного движения в губернии в тот период была поставлена на очень высоком профессиональном уровне. Проведенный же нами анализ архивов губернского жандармского управления имен о. Гавриила и о. Тихона в списках неблагонадежных лиц не выявил. И если это так, то приглашение полицейских или жандармов в консисторию без должных оснований могло обернуться курьезностью и щепетильностью ситуации. И действительно, все обвинения старца и монастырского казначея в политической неблагонадежности спустя, правда, значительное время, были обоснованно дезавуированы епархиальным следователем прот. Михаилом Меньшиковым (ГАРГ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 122924. Л. 67).

Шаткость политических обвинений была обусловлена самим характером доносов и отношением к ним архиерея. Владыка Никанор не проявил к их авторам ни малейшего интереса. Хотя был обязан. Согласно 21 правилу IV Вселенского Собора, церковным властям не следует принимать доноса на клириков и мирян, доносящих на епископов или на клириков, не исследовав предварительно общественное мнение о доносчиках (Правила, 2021). Однако дальнейшее разбирательство пошло поперек этой канонической нормы. Дальше — больше. Дознаватель архим. Экзакустодиан, опросив далеко не всю монастырскую братию, которой на тот момент в обители числилось более 100 человек, поторопился составить обвинительное заключение и выступил с инициативой удаления из Седмиозерной пустыни иеромонаха Тихона. Основывался он при этом исключительно на показаниях иеромонаха Антония, полностью проигнорировав мнение других опрошенных. Эта спешка посланника консистории наводит на довольно тривиальные выводы. В особенности принимая во внимание ряд нижеследующих обстоятельств.

Во-первых, к личностям «надежных людей», о которых упоминал в ходе опроса иеромонах Антоний, архим. Экзакустодиан, по примеру архиеп. Никанора, не проявил ни малейшего интереса. Но вот выбор в качестве «слабого звена» иеромонаха Антония был отнюдь не случаен. Как нам удалось установить, о. Антоний ранее был в напряженных отношениях с наместником. До 1902 г. он занимал должность монастырского эконома, но отношения с о. Гавриилом у него не сложились, и старец заменил его своим келейником — иеромонахом Тихоном. Отсюда и его осведомленность в вопросах монастырской бухгалтерии. Симптоматично, что после «падения» о. Гавриила и о. Тихона иеромонах Антоний вновь возвращается на прежнюю должность (ГАРГ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 122830. Л. 32).

Во-вторых, довольно неоднозначна в свете рассматриваемых событий персона самого епархиального дознавателя. Жизнеописатель схиархим. Гавриила еп. Варнава (Беляев) в труде «Тернистым путем к небу» отмечает: благочинный монастырей был давним недругом о. Гавриила и периодически не брезговал кознями против него (Беляев, 1996, 278). Таким образом, трудно отказаться от предположения, что архиереем был в курсе складывающейся диспозиции, если не допустить большего: архиеп. Никанор был ее организатором и направляющим. Наряду со своим протеже архим. Андроником, который, судя по документам, проявлял особую энергию в вопросе, да так, что уже 15 мая занял место старца Гавриила. Сомнительность реального существования Иванова и Поливанова вконец омрачает представленную картину. Так, историк Е. В. Липаков, изучивший списки почетных граждан Казани за указанный период, обнаружить в них Поливанова так и не смог. А это прямо наводит на мысль, что доносы

были инспирированы в окружении самого архиепископа и он знал об этом. И на беду седмиозерских страдальцев, когда епархиальным следователем прот. М. Меньшиковым была доказана абсурдность политических и ряда других обвинений (к примеру, в упадке монастырского хозяйства), оправдательного потенциала этот факт уже не имел: старец Гавриил и о. Тихон давно были смещены и затравлены. Поэтому и отсутствие в деле представителей гражданской власти вполне объяснимо: их участие было не к месту и заранее вовсе не предполагалось.

Но в чем был мотив столь замысловатого подхода к «Седмиозерному делу», если вполне можно было бы ограничиться простой заменой одного наместника на другого без излишней нервнойности? Ответ на этот вопрос выходит за рамки данной статьи, хотя справедливости ради и следует оговориться: дело было не только в желании архиерея поставить во главе богатого монастыря своего человека. Оно густо замешано на личных мотивах, что и побудило епархиальную власть нарушить все мыслимые правила и процедуры судопроизводства.

В рассматриваемом вопросе была и другая составляющая — финансовая. Как отмечалось выше, Ревизионной комиссии в ходе тщательных проверок удалось-таки обнаружить в монастырских финансах серьезную брешь (ГАРТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 34. Л. 500). Однако никто так и не смог доказать, что деньги были украдены (на чем и строилось все обвинение). Собственно, итоговый отчет комиссии заявляет о «небрежном управлении монастырским хозяйством», неграмотном ведении приходно-расходных книг и прочем. С юридической точки зрения, здесь все было относительно безупречно. Согласно 90-му правилу Карфагенского Собора, лица, состоящие в клире, в течение года должны позаботиться о доказательствах своей невиновности по обстоятельствам доноса (Канонические правила, 2021). Такая возможность, по крайней мере в части финансового вопроса, старцу Гавриилу и иеромонаху Тихону была предоставлена, и они ею активно пользовались. Впрочем, все их попытки в итоге оказались тщетны. Ни очевидность роста финансового благосостояния монастыря в период с 1902 по 1908 гг., ни масштабы монастырского хозяйства, тщательный бухгалтерский контроль над которым является делом крайне многотрудным, а следовательно, чреват недостатками, ни апелляция к истории с внушительными долгами предыдущего наместника, с которыми о. Гавриилу при вступлении в должность пришлось смиренно расплачиваться, чашу правосудия в сторону подследственных не склонили. Снисходительности архиерея равно не прибавили и ссылки старца Гавриила на распространенную в Церкви практику конвертных денежных подношений высоким духовным гостям монастыря в периоды праздников (практика, бухгалтерскому учету в принципе неподвластная), а также фактическая мнимость долга в 10 тыс. рублей, т. к. эти деньги попросту находились в обороте монастырского хозяйства и источники их натурализации вполне были известны. С формальной точки зрения, в укор епархиальной власти о. Гавриилу и о. Тихону уже нечего было предъявить, поскольку в законодательстве против них имелась юридическая зацепка: Ревизионная комиссия действительно обнаружила проблемы в процедуре ведения приходно-расходных книг. А если так, то, согласно ст. 192 Устава духовных консисторий, «неисправное ведение приходно-расходных книг священнослужителями и причетниками наказывается выговором или денежной пеней, смотря по степени неисправности» (Устав, 1900, 75). Как следствие, «пени» и были назначены размером в невероятную по тем временам сумму. Ну а подследственным оставалось только молиться и терпеть, что они и делали.

В этой противоречивой истории христианскому братству и любви, увы, места не нашлось. Но и чистота сугубо юридических процедур, как мы убедились, также оказалась подпорченной. Устав духовных консисторий, несмотря на свое казенное происхождение и известную долю бюрократической составляющей, все же сохранил в себе элемент человеколюбия, сообразного природному духу Церкви. Формальное судопроизводство позволялось и не проводить, но допускалось вызвать священнослужителя к архиерею и сделать архиастырское вразумление, призвав к покаянию

с наложением епитимьи (Устав духовных консисторий, 1900, 61). Однако проблема заключалась в том, что указанная мера предписывалась в случае подтверждения оговора, чего в нашем случае не было. Между тем переступить через букву закона и распространить архипастырскую милость на все дело архиеп. Никанор не пожелал. Отцы Гавриил и Тихон так и не были вызваны в Архиерейский дом и не предстали перед преосвященным. Архиеп. Никанор действовал издалека, посредством спускавшихся в консисторию резолюций и предписаний. Вместо личной встречи была выбрана стратегия дистанционного давления на подследственных с требованием неперемного возмещения обозначенной суммы. Эта заинтересованность, судя по документам, подогревалась уверенностью в фактическом наличии средств у старца Гавриила и иеромонаха Тихона.

Примечательно, что церковного суда, в конечном счете, также не состоялось. Но это, вероятно, стало следствием не злого умысла, а повсеместно бытовавшей в то время повседневной практики. Как отмечает С. Л. Фирсов, «в XX столетии церковный суд страдал смешением в лице епархиального архиерея всех судебных функций: обвинительной, следственной и судебной. От 1870-х гг. осталась и система бумажно-формальных доказательств: окончательное рассмотрение и решение дела сводилось лишь к выводу итогов из бумажного производства, представленного следователем, и к формальному подведению подходивших к конкретному случаю узаконений» [Фирсов, 2002].

Но у этих недостатков судебной системы Церкви позднего периода синодальной эпохи подчас проступала и положительная сторона. В феврале 1910 г. «Седмиозерное дело» росчерком консисторского столоначальника было прекращено без всякого видимого участия архиерея и соблюдения долгих формальных процедур. Вряд ли это было чудом. Скорее данный акт стал возможным благодаря вмешательству высокой почитательницы старца Гавриила — великой княгини Елизаветы Феодоровны, человека, в строгом смысле слова находившегося за пределами церковной иерархии.

Так завершилась эта история, бросившая тень на принципы правосудия архиепископа Казанского и Свяжского Никанора (Каменского), ставшая в некотором роде хрестоматийной. Она довольно ярко продемонстрировала специфику церковного судопроизводства на местах в обозначенный период. В целом, его характер и исход целиком и полностью зависели от воли правящего архиерея, в то время как даже авторитетное и статусное по епархиальным меркам духовенство не имело надежных правовых инструментов, достаточных для защиты своего имени и достоинства. Апелляции схиархим. Гавриила в Синод по случаю недопустимого морально-психологического давления со стороны архим. Андроника (Богословского), которые в «Седмиозерном деле» имели место, к положительному результату не привели. Следуя бюрократической практике, канцелярия обер-прокурора попросту «спускала» жалобы духовного лица на консисторский уровень, где они вновь попадали в руки епископа. При этом сам архиерей в вопросе неукоснительного соблюдения норм канонического права какому бы то ни было эффективному контролю не подлежал, что усугубляло и без того острую проблему фактического бесправия епархиального монастырского и приходского духовенства в синодальную эпоху.

Источники и литература

Источники

1. Беляев (1996) — *Варнава (Беляев), еп.* Тернистым путем к небу (*Per aspera ad astra*). О многоплачевной и зело поучительной подвижнической во Христе жизни старца Седмиозерной и Спасо-Елеазаровой пустынь схиархимандрита о. Гавриила. М.: Паломник, 1996. 521 с.
2. ГАРТ — Государственный архив Республики Татарстан. Ф. 4. Оп. 1. Д. 122924. Л. 41, 43, 45–47 об., 67; Ф. 4. Оп. 1. Д. 122830. Л. 32.
3. Канонические правила — Канонические правила Православной Церкви с толкованиями. Карфагенский собор 393–419 гг. URL: https://azbyka.ru/otechnik/pravila/pravila-i-sobory-pravoslavnoj-cerkvi-karfagenskij-sobor/#0_90 (дата обращения: 12.05.2021).
4. Правила — Правила IV Вселенского Собора. URL: <https://sedmitza.ru/lib/text/435474/> (дата обращения: 12.05.2021).
5. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 797. Оп. 78. Отд. III. Ст. 5. Д. 124. Л. 1, 6.
6. Уголовное уложение — Уголовное уложение, высочайше утвержденное 22 марта 1903 г. С приложением предметного алфавитного указателя. СПб., 1903.
7. Устав — Устав духовных консисторий. СПб., 1900.

Литература

8. Фирсов (2002) — *Фирсов С. Л.* Церковный суд в России в Синодальный период (краткий исторический обзор) // Исторический вестник. Воронеж, 2002. № 1(16). URL: http://www.vob.ru/public/bishop/istor_vest/2002/1_16/6.htm (дата обращения: 12.05.2021).

И. В. Петров

История храма как история России: от созидания к революции и обратно.

**Рецензия на книгу: Карпук Д. А. Путиловская церковь
святителя Николая Чудотворца и мученицы царицы
Александры: история, традиции, современность.
Н. Новгород: Союзполиграф, 2020. 604 с.**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_438

Аннотация: Долгое время отечественная церковная историография не занималась серьезно историей конкретных приходов. Лишь в последнее время стали появляться на свет работы, с помощью которых можно познакомиться с историей Православной Церкви. Один из лучших примеров тому — вышедшая в прошлом году книга кандидата богословия, доцента Санкт-Петербургской духовной академии Дмитрия Андреевича Карпука о церкви Святителя Николая Чудотворца и мученицы царицы Александры. Созданная путиловскими рабочими, эта церковь претерпела все лишения прошлого столетия и возродилась как феникс из пепла в последние годы. Исследование основано на богатом архивном материале и свидетельствах очевидцев. Важное достижение рецензируемой работы — отсутствие «запретных тем». С точки зрения рецензента, она может стать своеобразным прообразом для создания монографий о жизни петербургских-петроградских-ленинградских приходов от конца XIX столетия до наших дней. В рецензии осуществлен разбор каждого раздела книги с выделением их отличительных черт.

Ключевые слова: Православная Церковь, Путиловский храм, рецензия, революция, Синод, репрессии, церковная история, Д. А. Карпук, духовные школы, историография, Первая мировая война, большевизм, изъятие церковных ценностей.

Об авторе: **Иван Васильевич Петров**

Кандидат исторических наук, ассистент Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: ivanpet1990@hotmail.com, i.petrov@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3692-7938>

Ссылка на статью: Петров И. В. История храма как история России: от созидания к революции и обратно. Рецензия на книгу: Карпук Д. А. Путиловская церковь святителя Николая Чудотворца и мученицы царицы Александры: история, традиции, современность. Н. Новгород: Союзполиграф, 2020. 604 с. // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 438–447.

Финансирование: При финансовой поддержке Гранта РНФ № 21-18-00266 «Религиозный фактор в России в годы Гражданской войны: феномен, значение и региональная специфика».

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Ivan V. Petrov

**The History of the Temple as the History of Russia:
from Creation to Revolution and Back.**

**Book review: D. A. Karpuk, *Putilovskaya Church
of St. Nicholas and the Martyr Queen
Alexandra: History, Modern Traditions.*
N. Novgorod: Soyuzpoligraf, 2020. 604 p.**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_438

Abstract. For a long time, Russian church historiography did not seriously deal with the history of small parishes. It is only recently that works have begun to appear with the help of which one can get acquainted with the history of the Orthodox Church. One of the best examples of this is the book published last year by Dmitry Andreevich Karpuk, Candidate of Theology and Associate Professor of the St. Petersburg Theological Academy, about the Church of St. Nicholas and the Martyr Queen Alexandra. Created by the Putilov workers, the church underwent all the hardships of the last century and has been reborn like a phoenix from the ashes in recent years. The research is based on rich archival material and eyewitness accounts. An important achievement of the reviewed work is the absence of “forbidden topics”. From the point of view of the reviewer, it can become a kind of prototype for the creation of monographs about the life of St. Petersburg / Petrograd parishes from the end of the 19th century to the present day. During the review, each section of the book was analyzed, highlighting its distinctive features.

Keywords: Orthodox Church, Putilov Church, review, revolution, Synod, repression, church history, D.A. Karpuk, theological schools, historiography, World War I, Bolshevism, confiscation of church values.

About the author: **Ivan Vasilievich Petrov**

Candidate of History, Assistant at the Institute of History, St. Petersburg State University.

E-mail: ivanpet1990@hotmail.com, i.petrov@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3692-7938>

Article link: Petrov I. V. The History of the Temple as the History of Russia: from Creation to Revolution and Back. Book review: D. A. Karpuk, *Putilovskaya Church of St. Nicholas and the Martyr Queen Alexandra: History, Modern Traditions.* N. Novgorod: Soyuzpoligraf, 2020. 604 p. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 438–447.

Funding: The research was supported by the Russian Science Foundation grant No. 21-18-00266 “Religious factor in Russia during the Civil War: phenomenon, significance, and regional specifics”.

Церковная история России XX столетия богата на сложные и противоречивые события, с помощью которых мы можем изучить весь страдный путь духовенства и верующих, переживших эпоху ожесточенных гонений со стороны исповедующего атеистическую идеологию государства. Центральными фигурами повествования о прошлом являлись епископы и священники, подвергшиеся репрессиям и чаще всего принявшие мученический венец. Гораздо реже разговор заходил о мирянах — в силу недостатка сведений о стойких защитниках религии в эпоху декларируемого безверия. И еще реже говорилось о приходе, а также об истории храма в период гонений в целом (история кафедральных соборов и монастырей не в счет).

Исключением из этого ряда может стать вышедшая в прошлом 2020 г. книга петербургского историка, кандидата богословия, заведующего аспирантурой Санкт-Петербургской духовной академии Дмитрия Андреевича Карпука [Карпук, 2020]. Основным «героем» исследования Д. А. Карпука стала Путиловская церковь святителя Николая Чудотворца и мученицы царицы Александры — храм более чем примечательный и знаковый в череде петербургских церквей, несколько раз за столетие менявший свой внешний облик, паству и, естественно, функционал. Об особой судьбе храма говорит и автор исследования во введении. Он признает, что с помощью погружения в историю храма читатель сможет лучше понять церковную историю конца XIX — начала XX вв. [Карпук, 2020, 7–9]. Также во введении говорится, что в ходе «путешествия» по ленте времени не будут забыты и самые спорные моменты истории храма, в том числе конфликты внутри причта (явление, достаточно редко описываемое в современной российской историографии).

Впечатляет и источниковая база исследования. Автор использовал материалы Российского государственного исторического архива, Центрального государственного исторического архива Санкт-Петербурга, Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, Отдела рукописей Российской национальной библиотеки, Архива Санкт-Петербургской духовной академии и семинарии, Архива Путиловского храма. Многократно Дмитрий Андреевич обращается к журналам заседаний Санкт-Петербургской духовной академии рубежа XIX–XX вв., воспоминаниям и дневникам ведущих действующих лиц Российской Православной Церкви начала прошлого столетия, таких как прот. Николай Чуков (будущий митр. Григорий) или протопресв. Николай Любимов. Впечатляет и привлечение автором монографии материалов церковной периодики, географический охват которой простирается от Иркутска до столицы Российской империи.

Важно отметить и глубокое уважение к ведущим историкам Российского православия XIX–XX столетия, чьи работы обильно цитируются в исследовании. На страницах «Путиловской церкви» мы можем увидеть ссылки на Грегори Фриза, Михаила Шкаровского, прот. Владислава Цыпина, Сергея Фирсова, архим. Дамаскина (Орловского), Алексея Беглова, прот. Владимира Сорокина, Арсения Соколова, Павла Рогозного, о. Александра Мазырина и многих других. Привлекаются Д. А. Карпуком и исследования историков, довольно критично относящихся к русскому православию, в череде которых особо хочется выделить Илью Ратьковского и Андрея Николаева. Из вышеприведенного списка видно, что работа не носит агиографический характер, а стремится показать динамику в истории прихода с помощью привлечения самых разных свидетельств и мнений.

Еще одна важная отличительная черта исследования Дмитрия Карпука — творческий подход к названию глав и параграфов. Приведу лишь несколько примеров: «„Позвольте мне предложить тост за здоровье русского рабочего люда“, или Краткий очерк жизни и деятельности Н. И. Путилова»; «„Грохот колес и лязг металла стирают у человека образ Божий“, или Деятельность общества трезвости при Путиловской церкви»; «Почему „Листок“ не стал „Голосом“? или История издания „Путиловского приходского листка“»; «„Мы хлебнули свободы и немного охмелели“, или Отношение причта Путиловского храма к революциям 1917 года»; «„Действовали только кадиллом и кропилом“, или Последний настоятель Путиловского храма протоиерей Иоанн Зимнев и клир 1920-х годов». Подобный творческий подход наверняка оживляет текст.

Структурно монография разделена на шесть глав. Первая повествует о местности, на территории которой возник храм, о личности Николая Ивановича Путилова (1820–1880), не только крупного промышленника, но и мецената, о религиозности и инициативах верующих петроградских рабочих, строительстве церкви. Вторая глава посвящена «мирному» периоду в истории церкви. Начинается она с тех выводов, к которым пришли светские и церковные власти после так называемой Первой русской революции, затем рассказывается о духовенстве и причте, мирянах храма, учреждении Общества хоругвеносцев, а также о визите в храм Антиохийского патриарха Григория IV (Хаддада). Третья глава стала отражением событий Великой войны на истории Путиловского храма. В связи с этим узловые сюжеты повествования здесь: приходская периодика, патриотическая деятельность прихода, хозяйственная и просветительская деятельность. Четвертая глава переносит читателя в «лихие» 1917 и 1918 гг. Здесь Дмитрий Андреевич не только показывает фон происходящих в России и Петрограде событий, но и живописует участие «путиловских» священников и прихожан в таких мероприятиях, как выборы правящего архиерея Петроградской епархии, вхождение в новообразованное Занарвское благочиние, увлечение духовенства демократическими тенденциями. Сказано здесь и о самосудах над священниками — трагическом веянии того времени. В пятой главе показана вся страда Церквы и верующих — процесс закрытия храма в 1920-е гг., репрессии против духовных лиц и верных Богу мирян, а также «метаморфозы» храмового здания в советское время. Наконец, шестая глава вновь возвращает нас в нормальную жизнь прихода, которая началась в последние десятилетия. Примечательно, что каждый раздел книги снабжен богатейшим архивным и фотоматериалом, благодаря чему монографию не только интересно читать, но можно и выстраивать в голове картины жизни прихода от его создания до дня сегодняшнего.

Безусловно, историю храма невозможно сделать полной, не написав галереи портретов тех лиц, которые сыграли первостепенную роль в его жизни, а также в жизни города и страны. Одной из главных фигур, образ которой удалось создать Д. А. Карпуку, стал Николай Иванович Путилов. Автор исследования абсолютно верно охарактеризовал его как «выдающегося инженера, организатора и патриота» [Карпук, 2020, 23]. И пусть прямого отношения к церкви Николай Путилов не имеет, рассказывать о Путиловском храме без характеристики его личности просто-напросто не представляется возможным. Здесь важна и еще одна деталь — отношение рабочих, будущих прихожан церкви к личности Николая Ивановича. Празднование 10-летия переноса останков в храм является лучшим доказательством уважения и любви к этой выдающейся фигуре со стороны «пролетариата» (напомню, что празднование это произошло в революционном 1917 г. [Карпук, 2020, 30]).

Переходя к описанию строительства храма, Дмитрий Андреевич блестяще воссоздает фон событий, в том числе настроения рабочей среды того сложного времени, не замалчивая кризисных явлений, но в то же самое время не обходя стороной и приверженность вере в Бога большинства рабочих, о чем не принято было говорить в советское время. Свидетельством последнего может стать и сама инициатива создания церкви, которая исходила от рабочих, испросивших разрешения на постройку храма [Карпук, 2020, 51–53]. Важна и мотивация рабочих — инициаторов строительства. Они очень надеялись, что возникновение на рабочей окраине большого храма уберезит неокрепший рабочий люд от главных пороков большого города: пьянства и разгульного образа жизни, столь распространенных в рабочей среде.

Интересно, что рабочая инициатива встретила поддержку как духовенства столицы, так и заводского начальства в лице директора Путиловского завода Николая Ивановича Данилевского (1849–1929). Благодаря своеобразному симбиозу устремлений рабочих, помощи со стороны промышленников и поддержке народной инициативы священноначалием дело сдвинулось с мертвой точки. Произошло это далеко не сразу, однако же в царствование последнего российского императора Николая II все острее вставал вопрос о том, что отдельный, вместительный храм для рабочих Путиловского

завода нужен в том числе ради предупреждения разлагающего влияния революционных учений. На первом этапе много сил для отстаивания идеи постройки храма отдал священник Василий Дурнев. Именно его заботами удалось пробить брешь непонимания чиновничества и медлительность епархиального начальства. Именно он добился создания в 1897 г. долгожданного Церковно-строительного комитета, в состав которого вошли: директор завода, инженеры, архитектор Дмитрий Радкевич, представители от каждой заводской мастерской. Позже, также благодаря инициативам отца Василия, состав комитета стал пополняться за счет влиятельного столичного купечества [Карпук, 2020, 72–74].

О проекте церкви Дмитрий Андреевич тоже рассказывает с помощью обращения к личностям: архитекторам, инженерам и проч. На решающей стадии утверждения проекта Дмитрия Гавриловича Радкевича сменил еще более известный зодчий Василий Иванович Косяков (1862–1920). Он взялся за составление проекта храма в последний год XIX столетия. Еще через год было получено разрешение на постройку со стороны правящего архиерея — знаменитого митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Антония (Вадковского) (одобрение дали также император и обер-прокурор Константин Победоносцев). Несмотря на это, строительство было начато несколько позже. Вот как данную коллизию объясняет автор исследования: «Подготовительные работы заняли еще один год. Затем началось строительство храма, ход которого время от времени освещался на страницах периодической печати... По некоторым данным, освящение церкви было запланировано на 1905 год. Однако именно в 1905 году и именно с Путиловского завода в столице Российской империи начались события, которые изменили ход не только русской, но, в определенной степени, даже и мировой истории [Карпук, 2020, 79–81].

Из вышеприведенной цитаты видно, что историк прокладывает своеобразный мостик к описанию дальнейших событий, сколь знаковых, столь и скорбных. О них довольно много известно в связи с максимальной заинтересованностью советской историографии в событиях «кровавого воскресенья». Д. А. Карпук рассматривает эти события не совсем стандартно. Он предпочитает погрузиться в историю «зубатовских обществ», однако меняет фокус рассмотрения. Для него важно понять, почему священноначалие, и в первую очередь — самый влиятельный в России тех лет церковный иерарх митр. Антоний (Вадковский), не поддержало идею, которую мы бы сейчас могли назвать «управляемый протест».

Затем Дмитрий Андреевич развенчивает один из самых известных мифов, довольно долго господствовавших в публицистике советского времени: о Георгии Гапон не священником Путиловского храма. Для того чтобы показать, что такое мнение не соответствует действительности, исследователь анализирует личность этого авантюрного и одновременно одаренного человека. Отмечу, что как при воссоздании личности Гапона, так и при описании роковых событий конца 1904–1905 гг. Д. А. Карпук стремится максимально отстраниться от оценочных суждений. Это вполне понятно. Данный сюжет — побочный для истории самого храма, но зато очень показательный для понимания религиозных потребностей рабочих и характеристики их нравственного состояния. Между тем другие события церковной и светской истории, такие как визит митр. Антония (Вадковского) на Путиловский завод после кровавых событий, упомянуты и проанализированы.

Следующий раздел книги возвращает нас к хронологии освящения места под будущий храм, истории строительства церкви и ее освящения. Любопытный фрагмент из этой части храмовой истории: если главный придел храма освящали сам митр. Антоний (Вадковский), еп. Кирилл (Смирнов) при участии о. Иоанна Сергиева, то освящение придела во имя св. великого князя Александра Невского совершил еп. Нарвский Антонин (Грановский). Мистическим образом в освящении «рабочего» храма принимали участие духовные лица, которые впоследствии будут символизировать верность канонам, как владыка Кирилл (Смирнов), и идейный переход в обновленчество, как владыка Антонин (Грановский).

В исследовании подробно проанализированы все документы, которые в той или иной степени способны рассказать о храме: положения, уставы и проч. Подобного рода анализ способствует тому, что читатели могут сравнить жизнь приходов в православной империи, пусть и в кризисное время, и в постсоветской России, еще не окрепшей в вере после 75-летнего господства большевиков.

Возвращаясь к теме портретной галереи лиц, способствующих строительству Путиловского храма и гармоничной жизни прихода, Дмитрий Андреевич кропотливо воссоздает биографии духовенства, служившего в церкви: прот. Николая Павского (1859–1950), иерея Николая Никольского, иерея Николая Гришкова, иерея Василия Нечаева и др. Для того чтобы лучше разобраться в хитросплетениях жизненных перипетий этих людей, автор монографии обильно использует церковную периодику, архивные дела, а также массив современной церковной историографии. Отдельное внимание Д. А. Карпук уделит материалам, касающимся духовного образования (напомню, что кандидатское исследование Дмитрия Андреевича было посвящено истории петербургских духовных школ рубежа XIX–XX вв. [Карпук, 2008]). Несмотря на то, что многие события послереволюционного и послевоенного времени не прослежены автором до логического конца, как в случае с отцом Николаем Павским, следует отметить, что жизненный путь каждого духовного лица, служившего в Путиловской церкви, получил должное освещение.

Особый интерес вызывает раздел о деятельности общества трезвости при Путиловской церкви. История борьбы Российской Православной Церкви за народную трезвость по сей день не имеет должного отражения в современной историографии. Именно поэтому Дмитрий Андреевич начинает с описания мотивов, побуждающих священников на рубеже XIX–XX столетий обращаться к подобному общественному служению. По сути своей в монографии показан общий фон церковной борьбы за трезвость прихожан в столице, после чего говорится об инициативе «путиловского» духовенства.

Такой же подход можно увидеть и при описании деятельности общества хоругвеносцев, возникшего при Путиловской церкви. Именно при Путиловском храме было создано невероятно деятельное общество хоругвеносцев, которое участвовало в таких знаковых событиях, как крестные ходы по случаю 1600-летия Миланского эдикта, в связи с началом Первой мировой войны и проч. [Карпук, 2020, 176–177]. Роль конкретного человека в деятельности путиловских хоругвеносцев опять же невероятно значима. В данном случае автором создан портрет председателя и учредителя Общества Д. Ф. Кузьмина. Важный нюанс: несмотря на перечисление достижений последнего, как и созданного им общества, автор монографии не обходит стороной конфликтные ситуации во взаимоотношениях Кузьмина и духовенства, говорит о сложном характере «главного хоругвеносца» Путиловского храма.

Правдивым выглядит и описание визита в Путиловский храм главы Антиохийского патриархата Григория IV. Д. А. Карпук пишет, что, как и в допетровское время, восточные патриархи навещали нашу страну в большей степени по экономическим и презентационным причинам, нежели для того, чтобы осуществить какую-либо церковную задачу [Карпук, 2020, 192–199]. Как кажется автору этих строк, этот раздел книги обязателен для прочтения всем, кто хочет разъяснить для себя тонкости церковной дипломатии.

Переход к описанию событий Великой войны Дмитрий Карпук снова начинает с обращения к биографии, на этот раз нового настоятеля храма прот. Павлина Смирнова. Жизненный путь этого пастыря воссоздан наиболее подробно. Именно после того как автор показал многогранную личность настоятеля, он перешел к характеристике конфликта между о. Павлином и старшиной Общества хоругвеносцев Дмитрием Кузьминым. Вдаваться в него в рамках этой рецензии смысла нет, замечу лишь, что в монографии эта далеко не самая радостная страница в истории храма описана в мельчайших подробностях с привлечением разных видов источников, в том числе периодической печати. Достойное место занимает в книге и тема выработки устава

братства Воскресения Христова при Путиловской церкви, вкупе с историей этого братства.

При описании истории печатного органа церкви — «Путиловского приходского листка», наибольший интерес вызывает тематика этого издания в конце 1916–1917 гг. Сам автор об этом периоде сказал следующее: «Если же говорить о содержательной части „Листка“, то в 1917 году больше стало статей общего плана — по богословию, о ситуации в стране, на фронте. С другой стороны, действительно, появляются личные маститые священнослужители, как было обещано... были и простые прихожане Путиловской церкви» [Карпук, 2020, 298]. В более серьезное печатное издание «Листок» перерасти так и не смог в связи с изменившейся политической ситуацией в стране.

Любителям церковной истории не может не быть интересна и та часть книги, в которой рассказывается о визите в Путиловский храм знаменитого епископа Тобольского Варнавы (Накропина). В описании личности как этого архиерея, так и другого известного архипастыря того времени — Московского митрополита Макария (Невского) Дмитрий Андреевич сдержан. Отмечу, что его позиция достаточно примечательна, при том, что как в советские годы, так и сейчас часть современных церковных историков оценивает служение «архиереев-распутинцев» исключительно с отрицательной стороны. В данном случае перед нашими глазами находится описание миссионерской поездки в Сибирь митр. Макария с целой делегацией, в состав которой входили и «путиловцы» во главе с о. Павлином. Хочется отметить, что новый взгляд на такие вехи церковной истории, как прославление свт. Иоанна (Максимовича) или процесс канонизации святых в период правления последнего российского императора в целом, просто необходим, и отрадно, что историки проявляют к этим аспектам неподдельный интерес [Белоус, 2018].

В русле «увлечений» современной российской церковной историографии написана и еще одна часть книги, посвященная патриотическому служению прихода в годы Первой мировой войны. В данном случае Дмитрий Андреевич начинает с описания общего патриотического порыва православного Петербурга-Петрограда, приводя статистические данные о помощи духовенства и верующих фронту и тылу. Поразительной является и следующая статистика: на фронт только в 1914 г. ушло 30 человек из среды обучающихся в главной духовной академии страны (почти столько же и в следующем году) [Карпук, 2020, 313]. И здесь тоже присутствует важный личностный фактор. На фронтах Великой войны погиб сын диакона Путиловского храма Константина Тимофеева — Николай. Обучавшийся в столичной духовной семинарии молодой человек затем поступил в Павловское военное училище, а по окончании последнего в 1915 г. попал на фронт. Раненый 10 февраля 1916 г. под Шлоком (нынешняя Юрмала в Латвийской республике), Николай Тимофеев умер в Риге. В данном разделе книги обильно цитируются стихи отца погибшего воина. Поэзия лучше всего передает горечь потери и ужасы войны. Подобное наследие периода Великой войны практически неизвестно современному читателю, и его необходимо возвращать всем интересующимся. Описываемые в монографии события лишь приоткрывают дверь в этот по сию пору неизведанный мир.

Как и для всей России, водоразделом в истории Путиловского храма стал 1917 г. Интересно отметить, что в монографии автор как бы подводит читателя к описанию событий революции, предваряя их рассказом о посещении церкви архиереями или же статистическими данными, способными помочь понять духовно-нравственное состояние прихожан в самый мятежный год российской истории. Как и большинство клириков и мирян страны, причт и прихожане Путиловской церкви благосклонно отнеслись к революционным событиям февраля 1917 г. Отец Павлин Смирнов на странице приходской периодики в унисон с Синодом и архиереями приветствовал Временное правительство и громко заявлял о «душной атмосфере» царской России. При этом, как и везде, важны нюансы. Дмитрий Карпук справедливо замечает, что при всем революционном пафосе того времени в словах свящ. Павлина Смирнова звучит осторожное отношение к самому православному

монарху: «Вместе с тем, и это при внимательном чтении материалов второго выпуска „Листка“ бросается в глаза, „брасывая иго и цепи рабства“, священник Павлин Смирнов проявлял особую осторожность. На самом деле многие его высказывания и суждения довольно далеки от оголтелого ликования и радикального критицизма по отношению к недавнему прошлому, как это было широко распространено в первые месяцы после Февральской революции. Радость отца настоятеля по поводу случившегося — это радость довольно осторожная. Даже критикуя прошлое, он, восхваляя Государственную Думу, критикует не царя, а министров и Государственный Совет, что весьма показательно и чрезвычайно важно для характеристики этого церковного деятеля...» [Карпук, 2020, 371].

Еще до октября 1917 г. с Путиловским храмом были связаны обвинения в «контрреволюционном» поведении духовенства в период царствования Николая II. Наиболее показательными были слухи о том, что с колоколен петроградских церквей раздавались пулеметные очереди по протестующим в февральские дни. В монографии Дмитрия Андреевича Карпука эти мифы, особенно сильно муссируемые впоследствии советской публицистикой и историографией, опровергаются с помощью документальных свидетельств. Более того, после знакомства с книгой у читателя не останется сомнений в том, что Православная Церковь готова была пойти на расследование подобного рода случаев и аргументированно опровергала обвинения общественности и антицерковно настроенных политических сил.

Следующая веха церковной истории города — избрание правящего архиерея. Процесс пресловутой «церковной революции» 1917 г. уже не раз попадал под взоры профессиональных историков. На этот раз он рассматривается на микроуровне — ставится вопрос об участии в выборах прихожан одного храма. Выбор в предстоятели будущего священномученика митрополита Петроградского и Гдовского Вениамина (Казанского) полностью совпал с мнением путиловских прихожан. Лучшее доказательство этому — творчество поэта Путиловской церкви диакона Константина Тимофеева [Карпук, 2020, 403]. С такой же скрупулезностью исследователь описывает историю с образованием Занарвского благочиния, главой которого стал настоятель Путиловского храма. Здесь же мы видим краткую историю приходов, вошедших в состав вышеуказанного благочиния.

Что касается более «мрачных сюжетов», то проблематику большевистских гонений Дмитрий Андреевич начал рассматривать с обозначения финансовых трудностей петроградских приходов в 1917–1918 гг. Затем, после создания фона, следует рассказ о «путиловских» событиях. В числе неудавшихся попыток проведения широких и насущных реформ можно особенно отметить идею о. Павлина Смирнова об открытии на территории вверенного ему благочиния в 1918 г., помимо церковно-приходских школ, и Серафимовского епархиального женского училища, Путиловской гимназии и реального училища, за парты которого должны были сесть дети прихожан обоих полов. Всем этим добрым начинаниям так и не довелось свершиться.

Приближался к трагическому финалу и жизненный путь самого Занарвского благочинного о. Павлина Смирнова. Его жизнь была оборвана разразившимся в стране «красным террором». В первые дни террора о. Павлин оказался в Пензе. Там он был арестован, а 25 октября 1918 г. по постановлению Пензенской губернской ЧК был расстрелян «за распространение контрреволюционных брошюр».

Трагическая судьба многолетнего настоятеля храма стала своеобразным прологом к кровавой вакханалии следующего десятилетия, результатом которой в приходских масштабах станет закрытие церкви. В следующей главе автор монографии подробно рассказывает о нападах большевиков на храм: от финансового ограбления до прямых репрессий против духовенства и мирян. При описании этого процесса Дмитрий Андреевич снова верен себе. Он не обходит стороной спорные вопросы, будь то состав пресловутых «двадцаток» или же дача показаний священниками и мирянами против своих собратьев в рясе и духовных наставников. Однако подобные факты приводятся автором не в осуждение духовных лиц и верующих, а для того, чтобы помочь

читателю лучше понять сложное время гонений, которое обнажало все человеческие страсти и ставило людей перед выбором.

В начале 1920-х гг. Путиловская церковь прославилась тем, что ее прихожане противодействовали насильственному изъятию церковных ценностей в период так называемой помощи голодающим Поволжья со стороны советской власти. События начала мая 1922 г. у стен храма стали для безбожных властей настоящим холодным душем. Приехав в «рабочую» церковь, они думали найти горячую поддержку своим инициативам, а в ответ получили противодействие со стороны собравшихся. Прибывший к путиловцам рабочий завода «Треугольник» Левицкий получил камнем по голове, после чего от расправы его спасло лишь заступничество священника, который довез «пострадавшего» до больницы. Для умирения несогласных властям пришлось мобилизовать дополнительные карательные силы. Можно вполне согласиться с автором книги по поводу реакции советских властей на произошедшее: «Безусловно, повторимся, вся эта история оказалась чрезвычайно неприятной и даже болезненной для властей. Наличие храма рядом с таким промышленным гигантом, каковым являлся Путиловский завод, а также тот факт, что среди рабочих было достаточно большое количество верующих людей, готовых выйти на защиту и храма, и церковных ценностей, не могло не вызвать обеспокоенности. И эта обеспокоенность должна была быть тем серьезней, что Путиловский завод из „передовика“ революционного движения в России на глазах превращался в оплот „контрреволюции“ и „левоэсеровской пропаганды“» [Карпук, 2020, 486–487]. К сожалению для Церкви и мирян, большевики извлекли из случившегося уроки и впоследствии существенным образом ужесточили свое отношение к этому приходу.

Все последующее описание посвящено подготовке к закрытию храма и таким знаковым и печальным для православного Петрограда событиям, как активизация обновленчества. При этом можно встретить настоящие подлоги и искажения фактов со стороны большевиков, их паразитирование на мифологии о лице русского рабочего, доносительстве духовенства дореволюционной России. Отмечу, что Д. А. Карпук скрупулезен при сравнении свидетельств об обстоятельствах закрытия храма. Критической оценке подвергаются как советские свидетельства, так и воспоминания впоследствии оказавшегося в эмиграции очевидца событий — архим. Феодосия (Алмазова) [Карпук, 2020, 525–526]. Прослеживается автором и использование храмового здания в советское время, когда он был не только закрыт, но и осквернен новыми властями, исказившими в том числе и архитектурный замысел создателей церкви. Замечу, что история здания в 1930–1980-е гг. описана автором пунктирно. Достаточно интересно, как кажется автору этих строк, было бы воссоздать на страницах книги быт рабочих Путиловского/Кировского завода в советские годы и сравнить их, а также проследить несколько судеб рабочих, постараться выявить, кто из них обратился в годы Второй мировой войны или в послевоенные годы к вере в Бога. Хочется верить, что эта тема еще найдет своего кропотливого исследователя.

Интересным представляется, что с Путиловским храмом была связана история семьи первого космонавта Юрия Алексеевича Гагарина [Карпук, 2020, 545].

Завершает книгу раздел, посвященный современной истории храма, его воссозданию, личности настоятеля прот. Владимира Гончаренко. Этот раздел также снабжен рассказом о конкретных личностях, которые принимали участие в воссоздании прихода, способствуют возрождению прихода сейчас. Снабжена последняя глава и богатым иллюстративным материалом.

Как и в любой рецензии, следует сказать и о некоторых недостатках издания. В данном случае к их числу можно отнести только то, что некоторые сюжеты освещены в монографии более пунктирно в сравнении с другими, будь то события церковной истории 1920-х гг. или же жизнь здания в позднесоветские годы. Однако эти недостатки меркнут перед всеми достоинствами книги, также надо учитывать объем работы, превышающий отметку в шесть сотен страниц.

Заходя сейчас в храм святителя Николая Чудотворца и мученицы царицы Александры, можно лицезреть копии портретов тех духовных лиц, которые служили

в храме: архиереи Варнава (Накропин), Антонин (Грановский), Антиохийский патриарх Григорий IV, настоятели и священники. Смотря на эти лица, мысленно листаешь монографию Дмитрия Андреевича Карпука и вновь и вновь открываешь историю этой необыкновенной церкви. Хочется надеяться, что и другие петербургские храмы найдут своего достойного летописца.

Источники и литература

1. Белоус (2018) — *Белоус П. В.* Тобольская епархия в годы Первой мировой войны (1914–1918). Тюмень: Изд-во Тюменского гос. ун-та, 2018.
2. Карпук (2008) — *Карпук Д. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии (1889–1918). Дис. ... канд. богословия. СПб.: СПбДА, 2008.
3. Карпук (2020) — *Карпук Д. А.* Путиловская церковь святителя Николая Чудотворца и мученицы царицы Александры: история, традиции, современность. Н. Новгород: Союзполиграф, 2020.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2021

Д. И. Макаров

Сергей Сергеевич Хоружий (05.10.1941–22.09.2020). Некролог

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_448

Аннотация: В некрологе предлагается краткий обзор научно-философского пути выдающегося русского мыслителя, специалиста по исихазму и русской философии, и его основных трудов. Отмечается значение идей С. С. Хоружего для современной русской мысли.

Ключевые слова: С. С. Хоружий, русская философия, прот. Г. Флоровский, исихазм, славянофильство.

Об авторе: **Дмитрий Игоревич Макаров**

Доктор философских наук, доцент, профессор и заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского.

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

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

Ссылка на статью: Макаров Д. И. Сергей Сергеевич Хоружий (05.10.1941–22.09.2020). Некролог // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 448–452.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Dmitry I. Makarov

**Sergey S. Horuzhy (October 5, 1941 – September 22, 2020):
An Obituary**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_448

Abstract: In the obituary we give a short account of the scientific and philosophical achievements of the outstanding Russian philosopher, an expert in hesychasm and the Russian philosophy, as well as an overview of his main works. We underline the importance of Sergey S. Horuzhy's ideas for contemporary Russian thought.

Keywords: Sergey S. Horuzhy, Russian philosophy, Archpriest George V. Florovsky, hesychasm, the Slavophile movement.

About the author: **Dmitry Igorevich Makarov**

Doctor of Philosophy, Associate Professor and the Head of General Humanities Department at the M. P. Mussorgsky Urals State Conservatory, Ekaterinburg.

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

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

Article link: Makarov D. I. Sergey S. Horuzhy (October 5, 1941–September 22, 2020): An Obituary. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 448–452.

22 сентября 2020 года ушел из жизни Сергей Сергеевич Хоружий. Особенно горестно это известие для тех, кто осознавал и осознает масштаб дарования покойного и значимость для нашей эпохи, равно как и для последующих эпох, его богословских и философских идей и счастливив почитать себя в числе близких друзей усопшего. Разумеется, скорбь эта с самых первых минут сопровождается и тихой радостью — о новопреставленном рабе Божиим, только что вошедшем (чаем! верим!) в пир Господина своего, в тот *громовой вопль восторга серафимов*, который волновал и манил Достоевского. В тот Фаворский свет, о котором усопший столько сказал, написал и передумал на протяжении земной жизни.

Физика и математика, литература и переводческое искусство, языки, философия и богословие у Сергея Сергеевича Хоружего органичным образом дополняли друг друга, вырастая одно из другого и одно через другое прорастая — к некоему высшему синтезу строгой, в духе Гуссерля, феноменологии и русско-византийско-паскалевской кардиогности, Разума и Чувства, Родного и Вселенского. Нельзя даже сказать, что он *пришел* к философии через математику, как Бадью, или через богословие, как отец Павел Флоренский, — настолько естественно было в нем с самых младших лет это соцветие талантов. Такая духовная конституция встречается у наиболее возвышенных людей, и как раз Русская земля богата подобными талантами (примеры великих можно множить, и прежде всего — из той бессмертной ветви русской религиозной философии вплоть до Лосева и Бибихина, которую Сергею Сергеевичу было суждено — и благословлено — сохранить, преумножить и сберечь в отнюдь не тепличных условиях). Но в связи с этой конкретностью мышления, этим — представленным Сергеем Сергеевичем в преизрядной мере — конкретным идеализмом можно вспомнить и таких великих собирателей русского и византийского духовного космоса, как Владимир Николаевич Лосский, прот. Георгий Флоровский (лучшим знатоком идей и взглядов которого в России был С. С. Хоружий), Сергей Сергеевич Аверинцев, и — помимо блестяще синтезированных Хоружим философски с идеями исихазма Хайдеггера и Фуко — мы бы здесь вспомнили и тот итальянско-испанский конкретный тип мышления, что представлен Вико и Кроче, Мигелем де Унамуно и Хосе Ортегой-и-Гассетом...

Невзирая на все эти немислимые порой переплетения, на любовь к высокой культуре и музыке и чрезвычайную и очень ответственную погруженность в эту культуру, Сергей Сергеевич, думается, оставался прежде всего русским странником, пилигримом, пришедшим в сей мир, чтобы воспринять великие духовные традиции, связать их воедино, осмыслив в современном контексте децентрации, десубъективации и *fin de tout*, и в обновленном виде, преумножив, передать грядущим поколениям.

Духовное учение исихазма играло в этом синтезе мирозерцания и жизнестроения совершенно особую роль. И тут пишущему отрадно вспоминать и осознавать, как скромно — но с тихой уверенностью, плурифорией (о которой пишут старцы как о признаке посещения души Св. Духом — в частности, пс.-Макарий Египетский) — усопший сообщал ему о том, что место его работ, его делянка, или домен, называется антропологией исихазма... По великой скромности души он не почитал и не мнил себя византологом (хотя принимал участие в организации ряда византиноведческих конференций, в том числе и посвященных великому 2000-летнему юбилею христианства, и входил в редколлегию книжной серии «Византийская библиотека»). В узких кругах последователей, почитателей и друзей известна любовь Сергея Сергеевича к картине Нестерова «Мыслители»; одно из последних его фото сделано в Третьяковской галерее как раз перед ней. Я бы сказал, что эта фотография и сама совмещенность — в одном локусе и ракурсе — отца Павла Флоренского, Сергия Булгакова (тогда еще не отца), Нестерова и Хоружего — один из символов нашей современной культуры. Сергей Сергеевич категорически не принимал марксизм-ленинизм и прочие «измы», считая их ответственными — помимо прочего — за очередной виток катастрофических разрывов русской жизни, духовности и культуры. И не нужно дожидаться наступления «времен отдаленных», чтобы в этом вопросе,

как и в ряде других — о Джойсе, о св. Григории Паламе, о прп. Максиме Исповеднике, — согласиться с ним. Будучи личностью цельной и ответственной (и по Бахтину, и в иных системах координат), Сергей Сергеевич не бросал слов на ветер и не провозносил ни слова зря. В последние годы и месяцы его беспокоили темы эсхатологии и апокалипсиса культуры; свое последнее выступление на легендарном семинаре Института синергичной антропологии (основанного Сергеем Сергеевичем при деятельной помощи Елены Леонидовны Ивановой и еще нескольких коллег) он посвятил именно этой теме.

Будучи человеком, глубоко укорененным и в современности и рядом своих граней сообразным с ней, Сергей Сергеевич вполне прилично разбирался в современной технике и в то же время предупреждал против чрезмерного погружения в виртуальность, против чрезмерного серфинга в ее волнах... То исихастское трезвение ума, о котором говорят отцы «Добротолюбия», то внутреннее духовное делание и самособирание души, о котором свидетельствовал своей жизнью прп. Феодосий Печерский и о чем блестяще убедительно и с полной и неотразимой доказательной базой написал Владимир Николаевич Топоров, являл собою в изрядной мере и Сергей Сергеевич.

Однажды Хоружий написал о том, что не прочесть в молодые годы «Столп и утверждение Истины» Флоренского — потеря для всех, кто вырос в русской культуре. Как известно, книга эта открывается цитатой из диалога «О душе и воскресении» св. Григория Нисского: «...и познание станет любовью». Нельзя не подчеркнуть в этой связи памятное всем: всякому, кто заглядывал в эти глаза и кому удавалось улучшить и воспринять направленный на тебя ответный теплый и согревающий взгляд, ясно чувствовалось и виделось, что усопший жил любовью — к предмету, к Богу, к окружающим людям, к тому общему делу, каковым являлась для него и круга его единомышленников синергичная антропология в ее разного рода ризоматически переплетенных философских и культурных контекстах. Развивая последние лет 40–50 (а быть может, и больше) это направление, усопший буквально воочию воспринял тот фонарь и тот огонь живой свечи, который в дни его молодости несли в Москве внушки Густава Густавовича Шпета, люди из окружения Алексея Федоровича Лосева... И мировоззрение, выросшее из этой любви и отразившее в себе ее дивный пламень, могло быть только цельным: вселенская отзывчивость при вселенской культуре, верность русским, византийским и исихастским традициям при погружении в общемировые — это было одной из граней кредо Сергея Сергеевича.

В последующие дни, месяцы и годы будут еще неоднократно вспоминаться его замечательные труды: «Диптих безмолвия», «Аналитический словарь исихастской антропологии», «Исихазм как пространство философии», «Феноменология аскезы», «О старом и новом», двухтомные «Исследования по исихастской традиции», «Социум и синергия: колонизация интерфейса» и многие другие. Они уже вызвали и вызовут еще массу откликов, обсуждений и споров, оказываясь той плодородной почвой, которая постепенно перерабатывает общую массу русской философии в некое логостроительное делание, возвращающееся к истокам и, в конечном итоге, к предельному Истоку и пробуждающее к жизни умы и сердца, сознание и совесть идущих за основателем. Это не какая-либо школа в институционализированном виде, и еще меньше это похоже на академически формализованный институт или на некий внешне благообразный истеблишмент, но это та духовная закваска, которая не оскудеет в сердцах, душах и умах многих думающих, мыслящих и чувствующих людей как в нашем Отечестве, так и за его пределами. Чрезмерно же кратко упоминание исключительно обширной и многосторонней печатной продукции Сергея Сергеевича, выходявшей, помимо русского, на английском, немецком, французском, новогреческом, польском, китайском языках, вызвано было желанием говорить в первую очередь о том, чему писавший сам был непосредственным свидетелем и что отлилось — в результате долгих бесед и прогулок, переписки и обсуждений (в Москве, Санкт-Петербурге, Белграде, Меркушино... на Родосе...) — в совершенно особый подвид «сердечного дискурса», имевший исключительное значение для становления личности и субъектности.

В последние месяцы Сергей Сергеевич активно интересовался научными проектами — своими и окружающих, размышлял и вопрошал о том, как можно будет настроить общую философскую жизнь после победы над инфекцией...

Вновь и вновь оказывается актуальным мудрое увещание поэта: «...не говори с тоской: „Их нет“, но с благодарностью — „Были“». Впрочем, прошедшее время здесь неуместно, ибо такие люди — как маяки, чей свет не проходит бесследно. Светя и согревая нас сегодняшних, связывая разные концы времен и приводя их к Вечности, они продолжают свою миссию и по отношению к грядущим поколениям. А значит, наше и их будущее — не лишено надежды.

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>

Для заметок

Учредитель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 3, 2021

Научный журнал

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

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации 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 P21-113-0314

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: 09.08.2021. Дата выхода в свет: 01.09.2021.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем журнала: 37,4 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.
Заказ № 80. Тираж 250 экз.